

А.Г. ДУГИН

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА



ОКЕАНИЯ



ВЫЗОВ
ВОДЫ



А.Г. Дугин

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

ОКЕАНИЯ

ВЫЗОВ ВОДЫ

«Академический проект»

Москва, 2018

УДК 1/14; 008

ББК 87; 71

Д 80

Рецензенты:

В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;

Э.А. Попов, доктор философских наук

Научный редактор:

Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук

Автор выражает благодарность М.Г. Гаглоеву за поддержку в создании и публикации данной работы

Дугин А.Г.

Д 80 Ноомахия: войны ума. Океания. Вызов Воды. — М.: Академический проект, 2018. — 306 с.

ISBN 978-5-8291-2193-8

В настоящем томе эпопеи «Ноомахия: войны ума» Александр Дугин исследует океанические просторы островов Океании и малайской ойкумены — зону, которую можно условно назвать «пространством Великой Воды», «ноологической» или «геософской Океанией». Близким к ней понятием автор считает концепт «Австронезии», понимая под этим лингвистическую общность народов, говорящих на языках одной семьи и населяющих острова и архипелаги от Мадагаскара до Полинезии. В качестве отдельных образований, принадлежащих данному культурному горизонту, в книге рассматриваются два обособленных полюса — папуасов и аборигенов Австралии. Все территории «Австронезии» представляют огромную важность с точки зрения сохранения в неприкосновенности уникальных древних культур, сберегающих ключи к корневым, примордиальным пластам человечества.

Книга предназначена для специалистов в области международных отношений, политологии, культурологии, истории, философии, мифологии, социологии, диалога цивилизаций.

УДК 1/14; 008

ББК 87; 71

ISBN 978-5-8291-2193-8

© Дугин А.Г., 2017

© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2018

ЧАСТЬ 1. ЛОГОС ВЕЛИКОЙ ВОДЫ. МАЛАЙСКАЯ ОЙКУМЕНА

Глава 1. Культурные круги и народы Океании

Народы и территории Великой Воды

В данном томе «Ноомахии» мы приступаем к исследованию обширной территории, расположенной в океанических просторах на юго-востоке от евразийского материка. Условно можно назвать это «пространством Великой Воды», так как за исключением Австралии, представляющей собой полноценный континент, большинство стран этого огромного региона располагается на островах, а народы, их населяющие (снова за исключением аборигенов Австралии), чаще всего ставят во главу угла практику мореплавания. Поэтому их культуры, религии, мифологии также неразрывно связаны со стихией океана. Собственно «Океанией» принято называть лишь те территории, которые находятся к югу и востоку от Новой Гвинеи¹, но не входящая в эту зону территория Малайзии, Индонезии и Филиппин, а кроме того, прилегающих к ним более мелких островов, также неразрывно и органично связана с экзистенциальным горизонтом Океании, составляя с ней единый континуум. При этом снова следует подчеркнуть, что данный континуум прерывается в случае культурного горизонта австралийских аборигенов, которые гораздо больше отличаются от всех окружающих этот материк народов, нежели все они между собой.

Таким образом, чтобы четко ограничить географию нашего обзора, следует объединить Океанию в узком смысле этого понятия с другими островами и архипелагами, расположенными к юго-востоку от Евразии и входящими в малайскую ойкумену. Океания и малайская ойкумена составляют совокупно общую ноологическую зону, которую можно назвать условно «пространством Великой Воды», «ноологической Океанией» или «геософской Океанией». Мы используем термин «Океания» в этом ноологическом и обобщающем смысле как синоним «пространства Великой Воды», кроме тех случаев, когда специально оговариваем иное его значение.

¹ В таком случае под Океанией в узком смысле понимают Новую Гвинею, Австралию, Новую Зеландию и Полинезию.

Близким понятием к «ноологической Океании» можно считать концепт Австронезии. Это слово образовано от латинского корня *austrālis* — дословно «южный» и греческого *νῆσος* — «остров». Под «Австронезией» понимают лингвистическую общность народов, говорящих на языках одной семьи и населяющих острова и архипелаги от Мадагаскара до Полинезии. В этом пространстве принято выделять три зоны:

- морская Южная Азия,
- Тайвань (Формоза), остров, считающийся полюсом распространения австронезийских языков и этносов, и
- часть Океании, народы которой говорят на микронезийских, меланезийских и полинезийских языках.

Если в географическое понятие Океании не входит западная и центральная часть Австронезии, то в саму Австронезию не входят народы, говорящие на папуасских языках и австралийцы. Поэтому «пространство Великой Воды» включает в себя наложение двух этих лингвистико-географических концептов.

Опыт знакомства с Логосом Африки¹ показал, что даже самые архаические общества могут обладать развитой теологией, онтологией и метафизикой, резко отличающимися от европейских и азиатских, но представляющими собой не менее ценные и глубокие ноологические системы. Даже те народы Африки, которые считаются обладающими наиболее «примитивными» культурами, продемонстрировали органические связи и укорененность в парадигмах, соответствующих разным Логосам — включая аполлонический и дионисийский, что подвело нас, в частности, к понятию «соляного негритюда». После этого этносы «пространства Великой Воды» и их культуры, также подчас относимые к наиболее архаическим, заведомо предстанут перед нами в новом свете, поскольку мы будем открыты к тому, чтобы обнаружить в них — на сей раз без какого бы то ни было удивления — любые версии и нюансы ноологических структур. Поэтому задача рассмотрения Логоса Великой Воды и построение начальной геософской карты этого региона уже не выглядит столь невероятной и трудно выполнимой задачей, как ранее. Урок Африки в этом вопросе трудно переоценить.

В контексте общего культурного «пространства Великой Воды» следует выделить отдельные зоны, которые мы рассмотрим последовательно, стараясь, тем не менее, выявить то, что является общим

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца. М.: Академический проект, 2018.



Пересечение кругов Австронезии и Океании

знаменателем для всей этой цивилизации. Культурные круги ноологической Океании таковы¹:

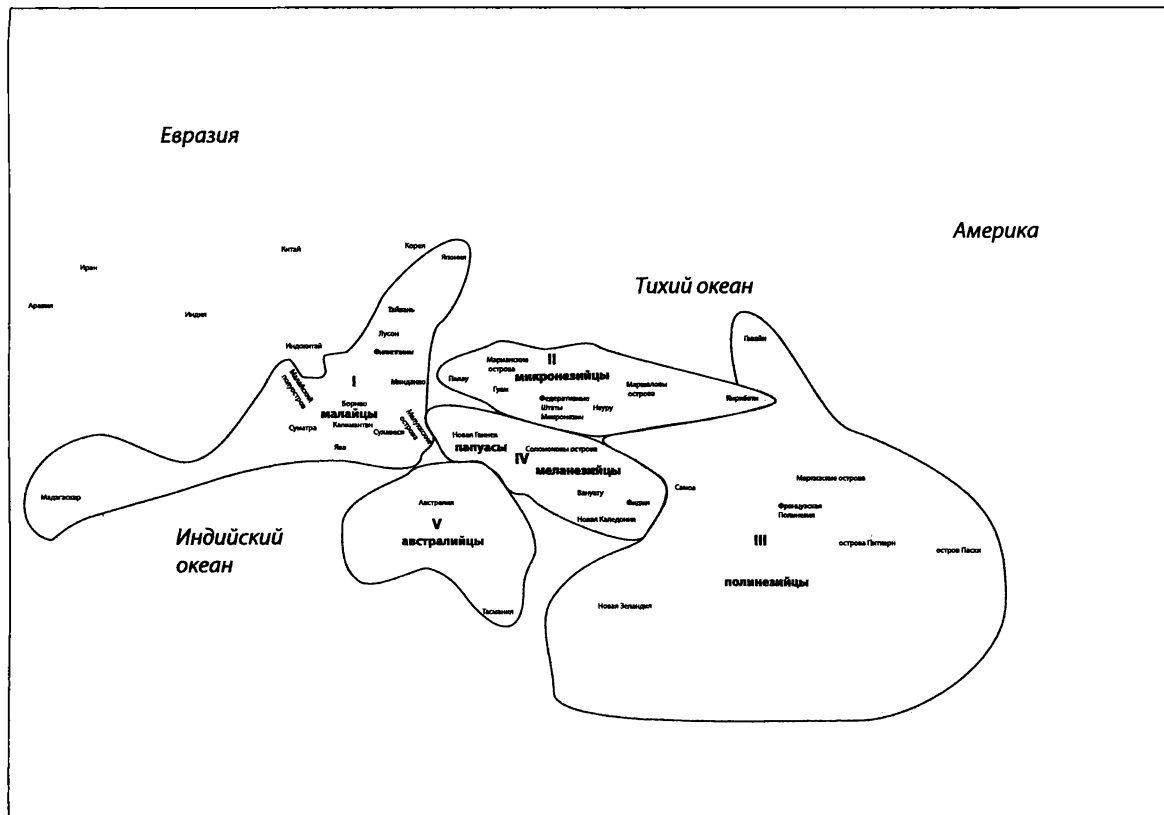
- I. *Малайский* культурный круг (малайская ойкумена), включающий в себя острова Малайского архипелага (Зондские, Молуккские, Филиппинские острова), где в настоящее время расположены следующие государства — Индонезия, Малайзия, Бруней, Восточный Тимор и Филиппины.
- II. *Микронезийский* культурный круг, включающий Марианские, Каролинские, Маршалловы острова, острова Гилберта и Науру.
- III. *Полинезийский* культурный круг, к которому относят Новую Зеландию, Самоа, Гавайские острова, острова Ниуэ, Токелау, Питкэрн, Тонга, Тувалу, острова Кука, Пасхи, Маркизские острова.
- IV. *Меланезийский и папуасский* культурные круги, куда входят Новая Гвинея и острова Меланезии.
- V. *Австралийский* культурный круг, включающий сам континент Австралия и Тасманские острова.

Лингвистически эти пять кругов связаны между собой следующим образом. Малайцы, микронезийцы, полинезийцы и меланезийцы относятся к австронезийской группе языков. Но несмотря на сходство, отдельные культурные круги, где преобладает тот или иной язык этой семьи, могут иметь совершенно оригинальную ноологическую структуру. Впрочем, так ли это в действительности, нам предстоит убедиться. Отдельно стоит папуасский язык, который может быть связан, а может и нет, с языками жителей Тасмании. По другой версии тасманийские языки родственны языкам австралийских аборигенов, которые совершенно отличаются от австронезийских и папуасских. Папуасы живут в Новой Гвинее, часть территорий которой населяют также меланезийцы. Австралийцы же представляют собой отдельную языковую группу и совершенно обособленную культуру, существенно отличающуюся от остальных горизонтов Океании.

Поиск изначального

Горизонты Океании довольно разнообразны и по своему населению, и по своей истории, и по своей культуре, и по численности,

¹ Лео Фробениус относит к культурному кругу Океании еще и Японию в ее малайской составляющей, которая полнее всего представлена в Синто, но мы рассматривали Японию отдельно как пограничную и самостоятельную цивилизацию между китайской и океанской. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017.



Основные народы и полюса ноологической Океании

и по религии. Но даже самые маленькие народы и племена этой территории Земли чрезвычайно важны с той точки зрения, что они сохранили в неприкосновенности уникальные древние культуры¹, чьи следы давно исчезли под множественными слоями палимпсестов, где основа более неразличима, а под каждым следующим уровнем обнаруживается не архаика, а полустертые структуры довольно развитых и высоко дифференцированных цивилизаций, скрывающихся под своими останками еще множество аналогичных слоев. Народы Океании и особенно аборигены Австралии, Меланезии, Полинезии и Микронезии стали вызывать начиная с XIX века повышенный интерес этнологов, антропологов и социологов именно потому, что здесь мы можем увидеть корни человеческого общества, совсем не обязательно в диахронически эволюционистской перспективе. Вполне допустимо считать, как это делают некоторые историки аборигенов Океании, в частности Вильгельм Шмидт² (1868 — 1954) и Эндрю Ланг (1844 — 1912)³, что мы имеем дело со следами древнейшей высокоразвитой цивилизации, современные носители которой сохранили в чистоте и неприкосновенности отдельные ее аспекты, мифы, предания, учения, но утратили при этом ключ к целому. В частности, В. Шмидт считал, что культуры народов Океании свидетельствуют о существовании «прамонотеизма», который лишь на более поздних этапах уступил место политеистическим культам и анимистским представлениям. Оба подхода, и эволюционистский, и деградационный, тем не менее, применяют к этим архаическим культурам Океании западноевропейские типы историаала, упуская из виду, что сами жители Океании могут иметь совершенно иное и вполне самобытное представление о времени. Однако это не противоречит тому, чтобы рассматривать эти общества как архаические в синхронистском смысле: они представляются наиболее *простыми* в *этносоциологическом смысле*⁴ — с точки зрения социально-политической организации, и их религиозные представления выражают тот пласт культуры, который можно считать *примордиальным* и лежащим в основании вне каких-либо версий линейного времени. От этого значение архаических обществ Океании только возрастает. Поэтому неудивительно, что последней книгой крупнейшего историка религий XX века Мирчи Элиаде (1907 — 1986), который много

¹ Искусство аборигенов Австралии и Меланезии считается древнейшей и до сих пор живой традицией искусства в мире, чей возраст составляет приблизительно 30000 лет.

² Schmidt W. Ursprung der Gottesidee. Münster: Aschendorff, 1926.

³ Lang A. Myth, Ritual and Religion. L.: Longmans Green and Co., 1901.

⁴ Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.

лет и много книг посвятил исследованию нюансированных и детализированных теологий и метафизик мировых религий (в частности, индуизму, христианству, буддизму и т. д.), стала работа, представляющая собой основательное исследование религии и мифологии австралийских аборигенов¹. Показательно, что поиск самых глубоких корней религиозного сознания, устремление к опыту священного закономерности привели Элиаде именно в Океанию.

Языковые семьи Океании

С лингвистической точки зрения, народы Океании в широком смысле (как пространства Великой Воды) делятся на три семьи — *австронезийскую, австралийскую и папуасскую*, каждая из которых включает множество более частных групп и подгрупп. Специфика островного существования большинства этих народов вела к относительной изоляции носителей этих языков между собой внутри одной и той же семьи, что дало в результате обилие различных культурных, этнических и социальных типов и групп, подчас представленных жителями одного небольшого острова или даже отдельным племенем, говорящих на особом языке или диалекте.

Австронезийская семья является самой общей и охватывает все пространство Великой Воды за исключением анклава папуасов и континента Австралия.

В этой семье языков выделяются две ветви:

- основная малайско-полинезийская и
- тайваньская, представляющая собой, вероятно, следы языка древнейшего народа, который, согласно некоторым теориям, и был родоначальником всех австронезийских этносов².

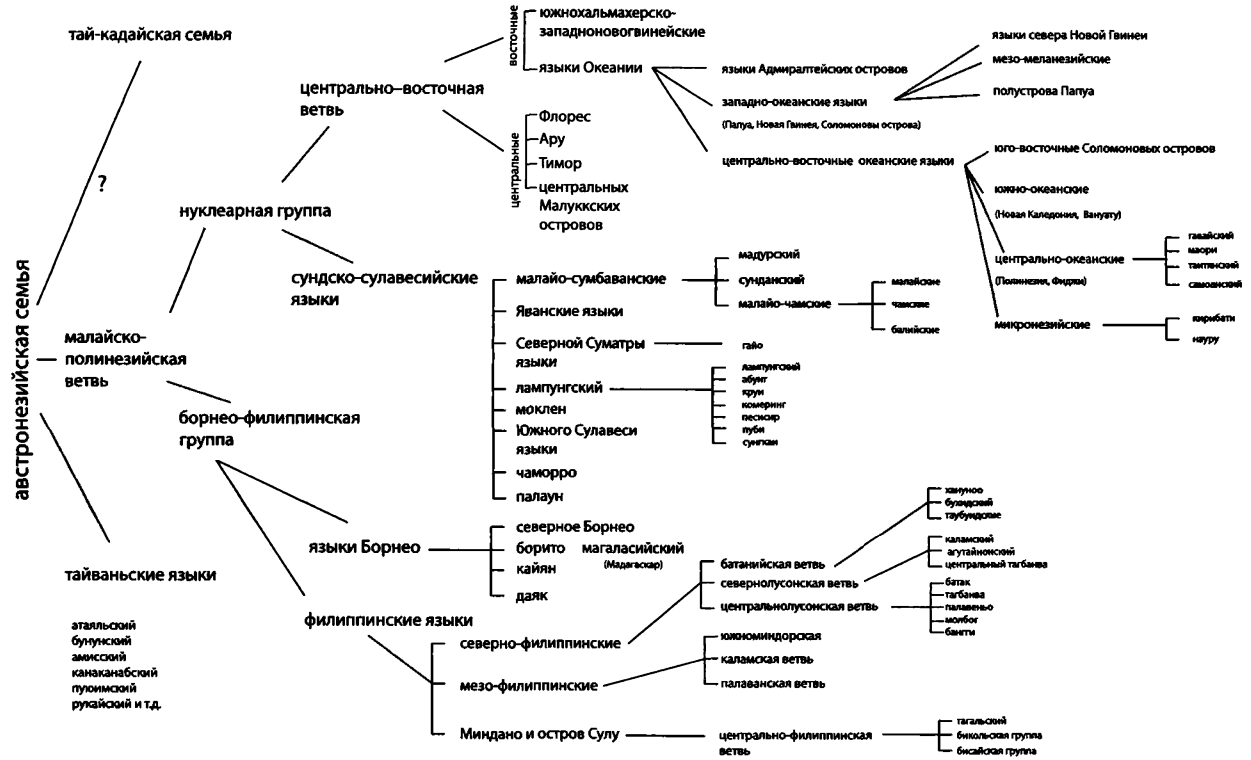
В этом случае Тайвань считают «прародиной» австронезийских народов, распространившихся из этой точки по всему пространству Великой Воды — от Мадагаскара до острова Пасхи, от Японии до Новой Зеландии.

К тайваньской ветви относятся атаяльский, бунунский, амисский, канаканабский, пууюимский, рукайский и другие языки. На них в настоящее время говорит незначительное число жителей Тайваня, но с точки зрения реконструкции структуры самого австронезийского горизонта, они имеют огромное значение.

подавляющее большинство носителей австронезийских языков в наше время относятся к малайско-полинезийской ветви. В нее входят:

¹ Элиаде М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1996.

² Blundell D. Austronesian Taiwan: Linguistics, History, Ethnology, Prehistory. Taipei; Taiwan: SMC Publishing, 2009.



Ветви австронезийской семьи языков

- борнео-филиппинская группа, распространенная на Филиппинах, на значительной территории острова Калимантан (Борнео) и на севере Сулавеси. К этой же группе относится и малагасийский язык, на котором говорят на Мадагаскаре. Малагасийский язык близок к языку барито, в настоящее время распространенному на Борнео;
- нуклеарная группа, на языках которой говорят в Малайзии, на Суматре, Яве, на юге Сулавеси, в Микронезии (языки палауан и чаморро);
- центрально-восточная группа, в которую входят языки восточных островов Индонезии и Тимора, и отдельно — совокупность языков Океании, на которых говорят этносы Микронезии, Меланезии и Полинезии.

Все австронезийские народы лингвистически и, вероятно, культурно связаны между собой. Мы можем предположить, что в основе их идентичности на самом глубинном уровне находится один и тот же экзистенциальный горизонт, особый *австронезийский Dasein*, предопределяющий основные параметры значительной (и количественно большей) части цивилизации Великой Воды.

Термин *малайцы* охватывает большое количество австронезийских этносов: собственно малайцы, индонезийцы, яванцы, тетум, тямы, джарай, аборигены Тайваня, народы, создавшие древние государства Паттани, Тямпа, филиппинские народы — висайя, тагалы, илоки, моро, биколы, пангасинаны, пампанганы, ибанаги, самбалы, малагасийцы Мадагаскара и т. д.

Сегодня малайцы составляют значительный процент населения (подчас большинство) в следующих странах: Бруней, Тимор, Индонезия, Мадагаскар, Малайзия, Филиппины, Сингапур, Паттани (в Таиланде), а также в Австралии, на Коморах, в Палау, Гонконге, Майотте, Новой Каледонии, на Северных Марианских островах, на островах Реюньон и т. д. Однако надо учитывать, что часть коренного населения малайских островов, в частности Филиппин, народы, называемые аэтами¹, принадлежит к другой этнической группе, населявшей эти территории до прихода австронезийцев из Южного

¹ Филиппинцы называют аэтов термином «пугут», что означает буквально «лесной дух». Фенотипически аэты близки к папуасам, австралийцам и отчасти меланезийцам. Это сходство лежит в основе гипотезы относительно того, что именно этот тип преобладал в пространстве Океании до прихода малайцев. Язык аэтов не сохранился, и сегодня они говорят на филиппинских языках. Кроме аэтов, родственных папуасам, на отдельных островах мы встречаем еще ряд архаичных народов, входящих в группу негритос, в частности — андаманцев с Андаманских островов и аслийцев с Малайского полуострова. Аслийцы говорят на языке мон-кхмерской группы, и только андаманцы сохранили свой язык, не имеющий аналогов ни в каких других языко-

Китай¹. Малайские этносы иногда выделяют в особый антропологический тип, так как они имеют монголоидные, европеоидные и негроидные черты, что делает их этническую идентичность сложной и совершенно оригинальной.

К малайцам близки *микронезийцы* — племена банаба, каролинцы, кирибати, косраэ, маршаллыцы, науру, палау, понапе, трук, чаморро, яп и т. д., а также *полинезийские народы*, проживающие на Самоа, Гавайях, Таити, в Новой Зеландии и на других более мелких островах — самоанцы, гавайцы, таитяне, маори, рапануи, мангареванцы, мориори, маркизцы, ниуэ, паумоту, токелау, тонганцы, тубуайцы, тувалу, увеа, футуна и др.

Особый случай представляют собой *меланезийцы*, население четвертой зоны ноологической Океании. Фенотипические меланезийцы относятся к австралоидному типу и в этом близки к аборигенам Австралии и населению Тасманских островов. Это сближает их также с папуасами Новой Гвинеи. Некоторые антропологи сближают их с негритами. Однако меланезийцы говорят на языках малайско-полинезийской семьи, входящих в океанскую ветвь. Поэтому они, с одной стороны (фенотипически), близки к полюсу папуасов и австралийцев, а с другой стороны (лингвистически), к австронезийцам.

Меланезийцы говорят на языках амблонг, амбрим, анейтьюм, ароси, бамбатанг, бислама, бутоту, ватуранга, квамера, киаи, лабел, лимбол, лифу, малфахал, мадак, полономбаук, ротуманский, ререп, сакау, тамботало, танна, тигак, тианг, эроманга, фиджийский, чаач и т. д. При этом часто разные меланезийские этносы не понимают друг друга, поскольку язык каждого племени и даже деревни может сильно отличаться. К меланезийцам относятся народы, населяющие Соломоновы острова (ареаре, кварраэ, саа, нгела, малуу, лау, фата-лека, марово, тробрианцы), Вануату (эфате, ндуиндуи, абма, танна, ленакел, большие намба, анейтьюм), острова Бисмарка (толал, киливила, нехан), Новую Каледонию (канаки), Фиджи (фиджийцы) и т. д.

Все эти группы народов, населяющих Малайзию, Индонезию, Филиппины и три зоны Океании (Микронезию, Меланезию и Полинезию) и объединенных в одну, австронезийскую языковую семью, мы можем объединить между собой в более общий *австронезийский ансамбль*, в общий горизонт, внутри которого будут располагаться малайский, микронезийский, меланезийский и полинезийский полюса.

вых семьях. *Abbi A. Endangered Languages of the Andaman Islands. München: LINCOM, 2006.*

¹ *Evans I., Hugh N. The Negritos of Malaya. Cambridge: University Press, 1937.*

Отдельно следует рассматривать два других культурных круга Океании: полкосу папуасов и аборигенов Австралии.

Папуасы живут на востоке острова Новая Гвинея и на некоторых островах Индонезии¹. Вероятно, они были автохтонным населением Новой Гвинеи и прилегающих к ней островов до расселения в этой области австронезийцев. Но в отличие от фенотипически и, возможно, генетически близких к ним меланезийцев, папуасы сохранили в полной мере свой язык (точнее, языки), традиции и идентичность, сумев противостоять малайскому влиянию.

К папуасам относятся следующие народы — абелам, ангал, ас-мат, бенабена, бонкин, буин, вахги, гимбу, дугул-дани, камано, ка-науки, кева, маринд-анимнасиоп, медла, хванггона, хули, чимбу, энгаумбу-унгу и т. д.

Папуасские языки делятся на 13 семей. Эти семьи таковы: мто-мусанские языки, байоно-авбонские языки, восточно-папуасские языки, языки восточной части полуострова Чендравасих, меакские языки, языки залива Гелвинк, западно-папуасские языки, квомтари-фасские языки, арайские языки, нижнемамберамские языки, Сепик-Раму языки, языки Ско, языки Торричелли, трансновогвинейские языки.

Языки австралийцев представляют собой, в свою очередь, совершенно отдельную семью, не связанную ни с австронезийской, ни с папуасской². Большинство австралийцев говорит на языках пама-ньюнганской семьи, распространенных на всем пространстве Австралийского материка, за исключением земли Дампира и плато Кимберли на северо-западе Австралии, а также большей части Арнемленда, юго-западного побережья залива Карпентария и к нему прилегающей территории. Именно в этих северо-западных областях исторически были пересечения австралийцев с носителями других культурных кругов Океании, тогда как в большинстве своем аборигены Австралии жили в течение тысячелетий в полной изоляции, сохраняя древнейший уклад жизни и структуру языка. Наряду с пама-ньюнганской семьей существует еще множество языков, которые распространены как раз на севере австралийского континента. Множество довольно сильно отличающихся друг от друга языков севера Австралии некоторые лингвисты обобщают в миндийскую (дяминдюнг и западно-барклийские), дарвиновскую (ларакиа, лимилган-вулна, умбугарла-нгумбур) и арнемлендскую (гиимбию,

¹ *Harrer H.* Unter Papuas. Mensch und Kultur seit ihrer Steinzeit. Frankfurt am Main: Fischer, 1982.

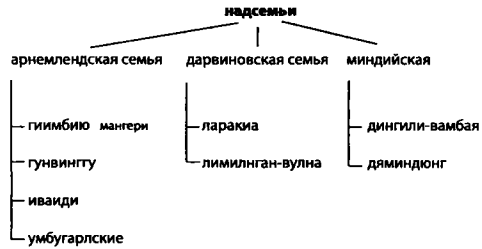
² *Schmidt W.* Die Gliederung der australischen Sprachen. Vienna: Meharisten-Buchdruckerei, 1919.

папуасские языки

семьи	языки
амто-мусанские языки	амто мусан
байоно-авбонские языки	авбоно байоно
восточно-папуасские языки	<ul style="list-style-type: none"> Йеле-западноновобританская группа восточноновобританская группа севернобугенвильская группа южнобугенвильская группа
языки восточной части полуострова Чендравасих	манишон мякск москона
языки залива Гелвинк	<ul style="list-style-type: none"> гелвинк-бейские языки лейк-плейские языки языки Ява
западно-папуасские языки	<ul style="list-style-type: none"> Кебарские языки Северохальмахерские языки Хаттамские языки Языки полуострова Чендравасих
квотгари-фасские языки	<ul style="list-style-type: none"> баибан наи гурмасо квотгари фас пью
арайские языки	ама бо нарви нимо овинига утери
нижнемамберамские языки	варембори йоке
Сепик-Раму языки	<ul style="list-style-type: none"> Нор-Пондо языки Раму языки Сепик языки языки валлио-папи
языки Ско	<ul style="list-style-type: none"> вараву криса пуар, раво ванимо вутунг скоу
языки Торричелли	<ul style="list-style-type: none"> Валей-палейские языки Западно-валейские языки Комбио-арапешские языки Маимвиские языки Мариенбергские языки Монумбо языки Уримские языки
трансногвинейские языки	макаям
изоляты	эбиномн бурмесо каркар-юри язык либири массеп однаи таусе уску але
?	кембра кенати молоф тамборский язык

Семьи папуасских языков

праавстралийский язык



семьи	языки	народы
	андиляугва	мурраварри
	варраи	коори
	гунавиди	нгуннавалы
пама-нюнга	какадю	гуури
бунаба	кунгаракань	муррди
ворора	мангарай	мурри
дальская семья	минкин	ньонгар
дерага	накара	яматжи
карава	гневин	вангай
нюлнюл	нунгтубую	нунга
тиви	тиви	анангу
	янюла	япа
		аррернте
		йолнгу
		бинидж
		тиви
		андильяква
		палава
		тасманцы (†)

Языки и народы Австралии

гунвингу, иваиди, умбутарлские) семью¹. По другой классификации выделяется 16 семей (бунаба, буреран, ворора, гарама, гунвингу, дальские, дерага, дингили-вамбая, дяминдюнги, иваиди, карава, ларакиа, гиимбию, мара, нюлнюл, пама-нюнга) и 12 отдельных языков (андилягва, варраи, гунавиди, какадю, кунгаракань, мангери, минкин, накара, гневин, нунггубую, тиви, янюла).

Соответственно среди австралийских этнических групп выделяют следующие народы²: мурраварри, коори, нгуннавалы, гуури, муррди, мурри, ньюнга, яматжи, вангай, нунга, анангу, япа, аррернте, йолнгу, бинидж, тиви, анидильяква и палава. Особняком стоит население острова Тасмания, которое было полностью истреблено английскими колонизаторами, но которое говорило на языках, отличных от австралийских.

Таким образом, в горизонте Великой Воды мы должны отдельно выделять папуасов, а также совершенно особый австралийский горизонт, отличающийся от всех остальных областей Океании тем, что он представляет собой огромный континент, и его автохтонное население практически не вступало в контакт с морской стихией, что отличает его от остальных народов. Показательно, что и папуасы, как правило, не развивали мореплавание, и это еще раз подчеркивает культурное отличие второй неавстронезийской половины рассматриваемого нами пространства ноологической Океании.

¹ Evans N. (ed.). The non-Pama-Nyungan languages of northern Australia: comparative studies of the continent's most linguistically complex region. Canberra: Pacific Linguistics, 2003.

² Элькин А. Коренное население Австралии. М.: Иностранная литература, 1952.

Глава 2. Структуры малайского горизонта

Малайский культурный круг

Острова Малайского архипелага были заселены австронезийцами со II тысячелетия до Р.Х. Основываясь на лингвистических реконструкциях, можно предположить, что австронезийцы в глубокой древности населяли субтропические прибрежные регионы современного Китая (от Фуцзяня до Шаньдуна), восточные области Индокитая (тямы) и Малайский полуостров (джакуны) вместе с австроазиатскими народами — предками мон-кхмеров. Согласно одной версии, они были автохтонами, согласно другой, появились в Южном Китае и Индокитае позднее, приплыв с островов (Тайвань и Борнео), а австроазиаты жили в этих регионах до них. В отдельном томе «Ноомахии»¹ мы рассматриваем горизонт Южного Китая и Индокитая более подробно. В любом случае очевидно, что австронезийцы были одной из составляющих культурного круга, который предшествовал распространению в этой зоне китайской и индийской цивилизаций.

Палеоавстронезийцы практиковали мотыжное земледелие (просо, рис), что, с этносоциологической точки зрения, делало вероятным матриархат, чьи полустертые следы мы встречаем в Южном Китае и в Индокитае² вплоть до XX века. С периода V—IV тысячелетий до Р.Х. начинается процесс расселения этих племен, активно развивавших мореплавание, на различные острова и архипелаги Тихого океана, в частности в Японию. Вместе с этим происходит формирование основных языковых семей. Древнее малайское население Японии и жители прибрежных районов с ярко выраженными матриархальными чертами, которых мы встречали в японской цивилизации, относятся именно к этому австронезийскому типу³. Несколько позднее, в IV—III тысячелетиях до Р.Х., австронезийцы

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Роя. Япония. Индокитай.

² Там же.

³ Там же.

достигли Филиппинских островов и постепенно заселили весь Малайский архипелаг вплоть до Новой Гвинеи. Носители этой же культуры распространились на острова Фиджи, Тонга, позднее охватив большинство островов Полинезии и Микронезии. На континенте они двигались в сторону Индокитая с юго-востока (тямы) и юга (джакуны), существенно повлияв на этногенез вьетнамцев, тайцев и кхмеров, а также других народов этой области. В Индийском океане австронезийцы перемещались также в юго-западном направлении и постепенно заселили Мадагаскар (малагасийцы).

Малайцы Зондских островов, а также народы тямы Индокитая оказались под сильным индуистским и буддистским влиянием, что сказалось на их религиозной, политической и культурной системах. С другой стороны, на них осуществлялось одновременно и китайское влияние, что также оставило свой след в их обществах. Однако будучи (геополитически и культурно) интегрированными в Великую Индию и находясь под воздействием Великого Китая, а позднее, будучи включенными в исламскую культуру¹, малайские народы адаптировали заимствуемые элементы к своим собственным культурным установкам, в результате чего появился уникальный и совершенно оригинальный культурный синтез, отличающийся по ряду качественных признаков как от индийской, так и от китайской цивилизации, а также от культур других архаических народов Юго-Восточной Азии. При этом основную роль в этом играл автохтонный малайский цивилизационный пласт, который можно рассмотреть как структуру малайской цивилизации или *малайский Логос*.

Именно с его проявлением мы сталкивались в японской цивилизации (древние общества острова Кюсю, западные области Идзумо, морская культура японских побережий — за исключением севера, особенно Хоккайдо, где локализуется культура айнов), а также в древнейшей культуре народов Южного Китая, конфликты с которыми являются на удивление устойчивым моментом всей китайской истории — от легендарного императора Хуанди вплоть до последней маньчжурской династии Цин². Австронезийские народы мы встречали в Индии³, где они так или иначе были связаны с наиболее архаичными, а также хтоническими и матриархальными элементами индийской культуры — нагами, водами, культами женских божеств. Если собрать воедино то, что нам известно об этой древнейшей ав-

¹ Большинство жителей Индонезии и Малайзии являются мусульманами.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.

стронезийской культуре из исследований других цивилизаций, мы можем прийти к гипотезе о ее матриархальном характере и о том, что она может относиться к Логосу Великой Матери. Эту гипотезу мы и должны проверить, рассмотрев наиболее характерные черты малайской мифологии и древнейших пластов малайских религиозных представлений.

Мифы малайцев: малайские богини Вод

Одним из классических мотивов малайского мифа о происхождении мира является история про брак Неба и Земли, изначально лежавших в объятиях, что не оставляло возможности ничему другому существовать между ними. Эта близость Неба и Земли в изначальную эпоху описывается рядом африканских мифов¹ и существует в китайской традиции². Лишь когда Земля породила людей, расстояние между Небом и Землей стало увеличиваться, так как растущий человек или растущее дерево отодвинули Небо, создав промежуточное пространство.

Этот сюжет тесно связан с образом Примордиального Яйца, где находится Первочеловек или Первозмей, пробивающийся оттуда и разделяющий Небо и Землю. Это мы видим в китайском мифе о первочеловеке Паньгу, который рядом историков, однако, связывается именно с народами Южного Китая; в индуистском предании о Яйце Брахмы; в орфической истории о происхождении первочеловека Фанеса; в космологии африканских догонов и т. д. Однако, согласно Й. Бахофену³, сюжет о Яйце Мира и змее (человеке) является самым ярким признаком цивилизации Великой Матери, так как содержит в себе идею изначального женского божества (Яйца), в котором мужское и женское начала *смешаны между собой до нерасчлененности*, но это возможно лишь в том случае, если подлинно мужское начало *отсутствует*, так как его наличие и привносит в бытие отделение, эксклюзив и дистанцию. Сказать, что между Небом и Землей нет дистанции, равнозначно тому, чтобы сказать, что Неба как самостоятельного мужского начала *нет*, а есть *только* Великая Мать и ее партеногенетические порождения или субституты мужского начала — Атгис, Адонис, титан, змей и т. д. Именно такое партеногенетическое порождение — Первочеловек или Первозмей,

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

³ Bachofen J. J. Mutterrecht und Urreligion. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1897. S. 28 — 49.

эквивалентный образу дерева (нуну в малайской мифологии), могущественной поросли, укорененной в Земле и растущей из ее глубин как воплощение ее силы, — в матриархальных хтонических мифах и создает пространство между Небом и Землей, то есть атмосферу или хаос (хаос, *χάος* этимологически означает «зияние», «зевание», «свободное пространство»).

Эта хтоническая и матриархальная версия происхождения мира находит обоснование в чрезвычайно яркой и контрастной версии женского божества в малайской мифологии. Она представлена водной рогатой змеей, плавающей в Мировом Океане (Ндара¹, Пана на Болон², Латуре Дане³). Ее цвета красный и черный. Она несет на спине (варианты — на рогах) средний мир. Своими движениями она провоцирует тайфуны, бури, землетрясения и цунами. Ей подчиняются божества плодородия (Бараспати ни Тано), а также змеи, рыбы, крокодилы и ящерицы. В некоторых мифах творение возникает вследствие ее титанических атак на небесные существа, то есть в ходе малайской титаномахии.

Во главе небесных богов в малайском пантеоне стоит Топалланрове, представлявшийся птицей-носорогом (букеротидом), главный враг офитических армий Великой Богини⁴. В некоторых сюжетах в ходе змееборческих столкновений рушится мировое древо (нуну), из которого и происходят люди (также титанический сюжет, поскольку дерево является символом Великой Матери). В других случаях, напротив, боги Неба и боги подводного гипохтонического мира (в частности, Гурурисэлэнг в мифах бугисов Сулавеси) творят землю и средний мир совместно с небесными богами. Более того, подводный демон смерти Гурурисэлэнг, согласно одному из мифов, посылает на Землю свою дочь подводную принцессу Ве Ньилитимо для того, чтобы она стала женой сына небесного божества Топалланрове по имени Батара Гуру⁵.

В продолжение этой истории рассказывается другая версия возникновения Земли и людей. Дочь Батара Гуру, богиню Луны, Сидеак Паруджар, выдают замуж за ящерицеобразного бога Туан Рума Ухир, от которого она бежит в пустынный водный мир, где сражается с водным змеем Нага Падоху. В результате она поражает змея, вон-

¹ У восточных тораджей острова Сулавеси (Западная Индонезия).

² В мифологии батаков (остров Суматра, Западная Индонезия).

³ В мифологии ниасцев (Западная Индонезия).

⁴ *Soedjatmoko M.A., Resink G.J., Kahin G. McT. (ed.). An Introduction to Indonesian Historiography. N. Y.: Cornell University Press, 1965. P. 74–86.*

⁵ Этот сюжет о принцессе нагов является отличительной чертой всего южноазиатского культурного круга, которую мы встречаем у дравидов Индии и у австралоазиатов Индокитая.

зив в него меч, и создает из брошенных с Неба отцом 17 горстей праха Землю. На Землю сходит ее муж-ящер, и они становятся прародителями человечества. Так, мотивы змеи и воды встречаются здесь многократно — мать Батара Гуру — подводная принцесса; его дочь (Луна) замужем за ящером; от него она бежит в подводное царство и снова сражается с подводным змеем и т. д.

В мифологии ниасцев (Западная Индонезия) ярко прослеживается двойственность и амбивалентность не только женских персонажей малайского пантеона, но и верховных божеств. Так, верховным богом-птицей здесь является солярный бог Ловаланги, изображавшийся в виде птицы-носорога или золотого петуха. Его рождает древо Тороа или Великая Мать Инада Самадуло Хэси. За право первородства он бьется с темным двойником, водным офитическим богом смерти Латур Дане, который иногда представляется его вторым ликом. Именно Ловаланги создает людей и вдыхает в них жизнь, но взамен этого он уступает право первородства змею Латуре Дане.

Столь же двусмысленна и супруга Ловаланги Силеве Нацарата, считающаяся покровительницей древнего малайского жречества. О Силеве Нацарата мифы ниасцев утверждают, что она всячески противилась браку и даже стала причиной землетрясения Небес (тема близкая к революции зонев Верхней Софии у гностиков¹ или деяния Мусо Корони у бамбара²). Она же научила людей основам культа и изготовлению статуй божеств. При этом во многих историях и эпизодах она выступает в своей зловещей ипостаси — вредит людям и богам, производит потрясения и разрушения, насылает болезни и несчастья. Силеве Нацарата изображается в форме двуполого существа (женский андрогин — гинандра) с двумя лицами, повернутыми в противоположные стороны (Аду Хэрэ).

Согласно преданиям, она сначала не желала выходить замуж и даже устроила землетрясение верхнего мира. Но затем она передумала и создала для себя и мужа землю из комочков грязи, которые соскребла с собственного тела. Из своего кольца богиня сотворила Великого Змея, господина Вод, поддерживающего Землю. Впоследствии Силеве Нацарата научила людей делать идолов и поклоняться им.

Еще одна версия явно хтонического происхождения космогонии малайцев представлена мифами народа минахаса с Северного Сулавеси в цикле богини Лумимуут³. О ней сакральные предания сообщают

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

³ Dixon R.B. The Mythology of All Races. V. IX. Oceanic. Boston: Marshall Jones Company, 1916. P. 157.

щают следующее. Вначале было только море, и посреди него торчала скала. Эта скала партеногенетически родила журавля, или еще одно женское божество Карему (рождение из камня — классическая черта кибелических мифов). Когда скала рождала журавля-Карему, она вспотела. Из пота и родилась богиня Лумимуут. Лумимуут насыпает на скалу посреди моря несколько пригоршней земли и тем самым творит Землю. Затем она по подсказке журавля ищет способ зачать от ветра (еще одна классическая фигура матриархального цикла). Ей не удается это сделать ни от южного, ни от восточного, ни от северного ветра, и только западный ветер дает результат. Зачав от западного ветра, Лумимуут рождает сына Тоара, бога огня, с которым вступает в инцестуальные отношения и дает начало малайскому народу минахаса (такая же легенда существует и на острове Калимантан). В этой версии присутствуют все классические темы круга Кибелы — изначальность Великой Воды, рождающая скала, партеногенетическое зачатие от ветра и инцестуальные отношения Великой Матери со своим сыном.

На Целебских островах аналогичный сюжет изложен несколько иначе¹. Изначально существовала только Великая Вода, которая билась о берег. От постоянных ударов волн о скалы появилась пена, которая сбилась в яйцо (снова чисто матриархальный сюжет). Из яйца под влиянием солнечных лучей вышел мальчик, который стал быстро расти. Гуляя по берегу, он увидел девочку, которая сидела на скале, из которой только что родилась (еще одно рождение из камня). Мальчик взял ее в жены, и от этой пары пошли все люди.

Сюжет рождения из скалы широко распространен у полинезийцев (Тонга, Самоа) и меланезийцев². Но в наиболее архаичной форме мы встречаем его у горных малайских племен кайян, кенья и бахау Центрального Борнео. Согласно этой версии, в начале не было ничего, кроме моря и Неба над ним. Потом с Неба в море упала скала. На ней постепенно скапливался ил, из которого родились черви и принялись грызть скалу. Черви грызли скалу все больше и больше, и со временем на ее поверхности образовывалась почва. На эту почву с солнца упала рукоять меча и стала деревом, а с Луны — плющ, обвивший дерево. От брака дерева и плюща появились мужчина и женщина, от которых пошли малайцы.

Во многих малайских мифах фигурирует изначальный Змей, который плавает в Великой Воды. Обычно с ним вступает во взаимодействие Великая Мать, что становится началом творения и рождения первых существ.

¹ Dixon R.B. The Mythology of All Races. V. IX. Oceanic. P. 157.

² Ibid. P. 158 – 159.

В малайском мифе с островов Кей первые люди спустились с Небес по веревке¹. Это были три брата и одна сестра. Когда вторая сестра хотела также спуститься с Неба, она «застеснялась» и вернулась наверх. От тех, кто спустился на землю, произошли все люди. Таким образом, у истоков человечества стоят *три брата и одна сестра* (прямой намек на полиандрию).

Однако в наиболее архаичных версиях мифа Небо в космогонии и в историях о происхождении человечества вообще не фигурирует. Изначальная женщина — Великая Мать — появляется из скалы, из моря, из дерева, из плода, из яйца, из камня или из-под земли. У амбано-тиморских племен островов Ватубела и на островах Кей первые люди произошли из червей или выползли из-под земли.

Судя по всему, именно *исконно малайским* (шире, австронезийским) является чрезвычайно распространенный сюжет о браках королев с подводными принцессами.

Мирча Элиаде считал, что обращение к подводным женским персонажам в мифе призвано обозначить и описать:

священную силу, воплощением которой является Богиня и которая находится в воде; океан воспринимается как огромноеместилище святости, из которого боги, святые и герои черпают свои силы и творят чудеса. Подобные религиозные представления типичны для связанных с морем цивилизаций Юго-Восточной Азии. Жан Пшылуски подверг анализу целый ряд полинезийских мифов и легенд, объединенных одной общей чертой — герой становится королем или святым благодаря тому факту, что он родился от морского зверя. Первый мифический король Аннама носил имя лонг-куану — «король-дракон». В Индонезии королев Сан-фо-ци называли лонгцину — «дух, сперма-нага». Короли Чхота Нагпура также считались потомками нага по имени Пундарика, у которого, по преданиям, дурно пахло изо рта.

Это обстоятельство заставляет нас вспомнить о «принцессе, пахнущей рыбой», которая, как рассказывается в индонезийских мифах и легендах, зачала от брахмана и основала династию. «Принцесса, пахнущая рыбой», была наги, женским водяным духом; она символизировала как изначально святость, сосредоточенную в океане, так и древнейшие формы культуры аборигенов. Ее брачный союз с представителем враждебного ей духовного направления означает зарождение новой цивилизации, начало новой главы в истории человечества. Как сообщается в палаунгской легенде, наги Тусанди

¹ Dixon R.B. The Mythology of All Races. V. IX. Oceanic. P. 156.

полюбила принца Турья, сына солнца. У них родилось трое сыновей. Первый стал императором Китая, второй — королем палаунгов, третий — королем Пагана. А в «Седджатрат Малаю» рассказывается, что король Суран спустился на дно океана в ящике из стекла, был тепло принят его обитателями и женился на дочери короля; от их брака родилось трое сыновей, старший из которых стал королем Пале-мбанга¹.

К этому же кругу сюжетов явно относится история с женщиной Лемноса, на которых раздраженная непочтением Афродита наслала проклятие в виде «рыбьего запаха», от них исходившего, что отвратило от них их мужей, став причиной кровавой войны полов, и привело к истреблению всех мужчин на острове. Аналогичен сюжет о происхождении индийского мудреца Вьясы, чья мать Сатьявати была дочерью короля Чеди Васу и женщины-рыбы Адрика, проглотившей королевское семя. Поэтому она источала рыбный запах, который исчез благодаря соитию с аскетом Парашара, отцом Вьясы, автором «Махабхараты». Сюжет о женщинах Лемноса напрямую связан с пеласгами, что мы видели, разбирая матриархальный характер цивилизации «народов моря»². В отношении Индии следует учесть, что речь идет о легендах, сложившихся в эпоху, когда ведические арии уже тесно взаимодействовали с автохтонным населением Индостана, среди которого, во-первых, ряд ярко выраженных матриархальных черт наличествовал у дравидов, а во-вторых, было распространено австронезийское население, родственное рассматриваемому нами малайскому культурному кругу.

Эту цивилизационную близость между доиндоевропейским Средиземноморьем и Южной Азией с полюсом в малайской культуре отмечали многие исследователи — в частности, Лео Фробениус, очертивший границы культуры мужского солнца и хтонической цивилизации с доминацией числа 4³, и со своей стороны, Герман Вирт, полагавший, что именно эта доиндоевропейская и матриархальная цивилизация (вплоть до культуры полинезийских маори), а не индоевропейские народы Турана и Евразии, была восприимчивой изначальной нордической протокультуры⁴.

¹ Элиаге М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2000. С. 316–317.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.

⁴ Wirth H. Der Ausgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928.

Подземные Матери: Хаинувеле и Мебуйян

Женская тема, связанная с трагическим сюжетом, воплощена в широко распространенном на Малуккских островах и во всем малайском мире предании о триаде божественных дев (Хаинувеле, Мулуа Сатене и Рабие), каждая из которых несет с собой катастрофу.

Так, Рабие в мифологии вемале (Восточная Индонезия) — богиня Луны, бывшая некогда одной из представительниц древнего человеческого рода. Когда она повзрослела и стала красивой девушкой, то ее полюбил солярный бог Тувале. Однако во время сватовства родители обманули солнечного бога и привели к нему вместо Рабие черную свинью. Тогда Тувале украл Рабие и унес ее в Подземный Мир. Позднее она появилась в виде Луны.

История другой небесной девы Хаинувеле¹, связанной с символизмом «кокосового ореха», еще трагичнее. Человек по имени Амете на охоте убил свинью, на клыке которой висел орех. Он посадил его, и на этом месте тут же выросла огромная кокосовая пальма². Амете залез на нее за орехами (или цветами), но поранил палец, и из капли его крови родилась богиня Хаинувеле. Все, что съедала Хаинувеле, выходило из нее в виде драгоценности. Жители деревни из зависти решили убить ее. Они пригласили ее танцевать в кругу танец Тамене Сива, и девять семей в течение девяти ночей танцевали, двигаясь по спирали из девяти кругов. Хаинувеле поставили в центр, чтобы она дарила всем драгоценные подарки, которые из себя исторгала. В последнюю ночь люди столкнули Хаинувеле во время танца в заранее подготовленную яму и заживо затоптали ее, заглушая ее отчаянные крики пением.

Далее следует эпизод с расчленением Хаинувеле ее отцом Амете, который рассекает ее тело на две половины, одну хоронит, другую крошит. Из раскрошенных частей выросли корнеплоды. А две отрубленные руки Хаинувеле Амете несет к третьей деве Мулуа Сатене. Мулуа Сатене бог Тувале создал из цветка банана. Она была богиней Смерти. В наказание за убийство Хаинувеле Мулуа Сатене обрекла людей на смерть, которая приобрела ту же структуру, как и девятиричный хоровод, танцующий в котором люди затоптали Хаинувеле. В кон-

¹ *Jensen Ad.E., Niggemeyer H. Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1939.*

² Связь свиньи с женщиной и женским началом является устойчивой константой малайской культуры. Так, во время подготовки к брачной церемонии семья жениха «выкупает» невесту у ее рода, как правило, при посредстве нескольких свиней, что символически восстанавливает баланс.

це лабиринта Мулуа Сатене прикосновением одной из отрубленных рук Хаинувеле превращала тех, кто прошел лабиринт, в людей, а тех, кто нет — в зверей и духов. Эта идея изначального тождества зверей, духов и людей является общей почти для всех архаичных и особенно шаманских антропологий. Духи, звери и люди некогда были единими существами, и их разделение есть результат какой-то примордиальной катастрофы¹. В индонезийском мифе такой катастрофой является убийство Хаинувеле и лабиринт богини Смерти. Так как смерть тесно связана с рождением, то малайцы считали, что как только душа человека достигает точки, где в центре лабиринта находится Мулуа Сатене (на горе Салахуа на острове Серама²), в мире живых рождается новая душа.

Другую фигуру Великой Матери мы видим в мифе народа багобо, относящегося к горным народам Минданао, самого южного из Филиппинских островов. У этого народа сохранились многие архаические предания, уходящих в древние эпохи. У багобо также есть свой отдельный племенной эпос — Тува-анг.

Показательны предания багобо относительно пары перволюдей, представленных Лумабатом и его сестрой³. Миф повествует о первой ссоре между людьми — между женщиной и женщиной. Она началась с того, что Лумабат провозгласил, что собирается подняться на Небо⁴, что он впоследствии и совершил. Этот эпизод, в свою очередь, можно расшифровать как титанический шторм Небес⁵. Но сестра Лумабата поступает еще более радикально — она отвечает брату: «Я не хочу идти вверх, я хочу идти вниз, под землю». Она

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.

² На острове Серам до сих пор существует алфурское племя западно-меланезийского народа нуаулу, практиковавшее сакральный каннибализм до середины XX века. В его культуре эпизод с танцем-лабиринтом и посещением дворца Мулуа Сатене лег в основу главного инициатического обряда при посвящении в тайный союз Вапулане.

³ У багобо они считаются детьми прародителей всего человечества Туглая и Туглибунги.

⁴ *Benedict L. W. Bagobo Myths // The Journal of American Folklore. Vol. 26. No. 99. Jan. — Mar. 1913. P. 13.*

⁵ Показательно, что братья и сестры, которые последовали за Лумабатом на Небо, все гибнут по дороге — большинство находят смерть в попытке перепрыгнуть через линию горизонта, которая подобна открывающимся и закрывающимся челюстям и неумолимо расчленяет тех, кто пытается проникнуть на Небо. Это удается только Лумабату. На Небе он видит город злых душ — Килут, а также злых воинственных духов. Достигнув жилища богов (дивата), Лумабат становится одним из них после того, как дивата в духе шаманского ритуала вытаскивают его изнутри (бетука) и делают его тем самым бессмертным. Само описание Неба здесь носит довольно зловеющий и в некотором роде хтонический оттенок.

объясняет это тем, что в ее планы входит посадить лимонное дерево в Преисподней (гимокудан¹) и время от времени его трясти — с каждым опавшим плодом на земле будет умирать человек. Иллюстрацией смерти служит в этой истории толчение риса в ступе. Сестра Лумабата переворачивает ступу с рисом, садится на нее и высыпает рис на землю со словами: люди как рис не идут на Небо, они идут под землю. Постепенно ступа с рисом опускается все глубже и глубже, перемалывая рисовые зерна, и параллельно этому умирает все больше людей. В этом сюжете мы наглядно видим самые яркие черты гештальта Великой Матери: она *волевым образом* обращена к гипохтоническим областям, связана со смертью и спуском вниз, а также с деревом. В высшей степени показателен ее спор с Лумабатом — она не только отказывается идти на Небо, она уводит за собой в Преисподнюю души людей, выступая как инициатор смерти, которая в то же время становится ее важнейшим онтологическим аргументом.

Сестра Лумабата доводит свой замысел до полной реализации и спускается под землю. Тогда она получает новое имя — Мебуйян. В Преисподней она создает город Бану Мебуйян, где становится царицей. В этот город приходят души умерших младенцев, и Великая Мать Мебуйян, чье тело покрыто мириадами сосков, выкармливает этих умерших младенцев, пока они не становятся взрослыми и могут пойти «жить в Преисподнюю» наряду с умершими взрослыми. Мебуйян описывается как страшная злая старуха. В городе Бану Мебуйян духи умерших делают первую остановку, чтобы в черной реке омыть свои суставы и макушку головы — это необходимо для того, чтобы окончательно порвать связи с оставленным телом и больше не возвращаться в мир живых.

Сидеак Паруджар: творение мира — дело рук одинокой женщины

У довольно архаического народа батаков, живущего на Суматре, творение Земли приписывается женскому божеству Сидеак Паруджар. Космогенез батаков изначально утверждает две области мира — небесных богов, среди которых особо выделяется демиург Мула Джади На Болон (дословно «Начало Становления»), и Великую Воду, богом и повелителем которой выступает Змей Нага Падоха. В начале курица сносит три яйца, откуда вылупляются три сына Мула Джади На Болона — Батара Гуру, Мангалабулан и Сорипада.

¹ Гимокудан — множественное число от слова «гимокуд», «дух», то есть Преисподняя — это место, где обитают духи и души мертвых. *Benedict L. W. Vagobo Myths.*

После этого Мула Джади На Болон порождает трех женщин, которых дает в жены своим сыновьям. Все это происходит до начала творения.

Затем начинается драма в Небесах, в чем-то напоминающая гностический миф о падении Софии или о Мусо Корони в мифологии бамбара. Дочь первого сына Батара Гуру Сидеак Паруджар отказывается выходить замуж за сына Мангалабулана, который является ящерицей. Спасаясь от жениха бегством, Сидеак Паруджар по веревке спускается с Небес в мир, где есть только вода и Змей Нага Падоха. При этом на все просьбы вернуться на Небо она упорно отвечает отказом. Пребывание в промежуточном мире, где пока еще ничего нет, также причиняет ей страдания (страдания Софии). Тогда из сострадания Мула Джади На Болон посылает внучке горсть земли, из которой она создает Землю, повелев ей расширяться. Земля была насыпана на голову Змея Нага Падоха, который возмутился этому и стал ее раскачивать, грозя утопить и сбросить. Тогда Сидеак Паруджар, получив от Мула Джади На Болона волшебный меч, всаживает его по рукоятку в голову Змея и тем самым закрепляет Землю. Всякий раз, когда происходит землетрясение или наводнение, а также извержение вулкана — это признаки того, что раненый Нага Падоха пытается снова сбросить бремя земли и освободиться.

После этого несчастный жених-ящерица принимает другое имя и другой вид и все-таки добивается взаимности Сидеак Паруджар. Пара рождает разнополых близнецов и возвращается на Небо. От инцеста между братом и сестрой, поселившихся в жерле вулкана Тоба, происходит человеческий род. Сами батаки считают себя потомками внука этой первой пары Си Раджа Батака.

В целом творение мира оказывается в этой версии не просто делом рук *одинокой женщины*, но следствием ее восстания против нормативного патриархального брака, продуктом ее раздражения и некоторой компенсацией за него. Под патриархальной вуалью и фигурами небесных богов явно проглядывается глубинный и основательный малайско-австронезийский матриархат.

Малайские призраки и «хрупкий патриархат»

У малайцев традиционно мир делится на три основных региона — Небо, Средний Мир (Земля) и Подземный (Подводный Мир).

При этом островное расположение цивилизации придает ориентации в пространстве на горизонтальном уровне структуру центр (суша)/периферия (море), что приводит к отождествлению моря и Подземного Мира. При этом для малайцев, как и для других на-

родов, характерно выделение внутри этих трех космологических и онтологических регионов еще по несколько этажей — небес, земля, «подземелий». В частности, такая картина объясняет множество островов (Средний Мир), с которыми малайцы постоянно имеют дело, что отражает симметричную множественность в высших и низших областях мироздания¹.

Небесный Мир (у филиппинцев — кабуниан или лангит) населен богами и духами в образах птиц, а также небесными светилами, большого значения в культах и мифах не имевшими. В Среднем Мире (пугао) помимо людей и животных обитали духи гор, лесов, герои, трикстеры (их особенно много в малайском пантеоне), призраки и души мертвых (анито). Эти существа в отличие от богов играли в религии активную роль, с ними были связаны обряды, ритуалы, им совершались подношения и жертвы, к ним обращались молитвы. Нижний Мир (далум или гимокудан) населен чудовищами и могущественными силами зла². Миры соединялись мировой рекой, исток которой (даийе) находился на Небе, а низовья (лагод) уходили в Преисподнюю.

Для филиппинцев было особенно характерно население мира бесчисленным количеством богов, в духе пансакральности, которую мы встречаем в культах Синто³. Наличие богов и духов в каждой точке мира принципиально для малайского понимания священного, не знающего исключений ни для каких проявлений жизни. Высших богов филиппинцы почитают в количестве 168 (так называемый пантеон Матунгулан).

Для малайцев в целом характерна развитая и живая картина, описывающая в деталях население мира духов и призраков, не просто пограничных с зоной человеческого существования, но взаимопроникающих в миры людей. Это часто приводило к одержимости духами, как ритуальной, так и спонтанной. Вероятно, здесь можно увидеть отголоски древнейших контактов крестьян-австронезийцев с еще более древним населением островов Малайского архипелага, следы которого сохранились в этносах негритос (например, аэты), живших в лесах и занимавшихся охотой и собирательством.

Список главных персонажей индонезийского фольклора из категории духов внушительен и красноречив⁴:

¹ *Braddell R.* The Study of Ancient Times in the Malay Peninsula and Straits of Malacca. Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1989.

² *Paraiso S., Paraiso J.J.* The Balete Book: A Collection of Demons, Monsters and Dwarfs from the Philippine Lower Mythology. Philippines: Giraffe Books, 2003.

³ *Дутин А.Г.* Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

⁴ *Moore W.* This is Malaysia. L.: Collins, 1989.

- *баянг*¹, злой дух недоношенного ребенка в форме зверька виверры;
- *бота* или *бусо*², злой дух огромного роста, питается трупами и падалью, предстает существом с черным лицом, длинной шеей, одним красным (или желтым) глазом, с длинными пальцами, короткими руками и торчащими вперед зубами;
- *веве*, женский дух (мемеди), похищающий детей и прячущий их под своими гигантскими грудями;
- *вибит*, общее название всех типов духов у филиппинцев;
- *гендруво*, мужской дух (мемеди) с выпученными глазами, пугающий детей тем, что трясет деревья, в которых живет, и бросается песком;
- *гергаси*, великаны;
- *гедембай*, великаны, способные взглядом превращать существ в камень;
- *ганджанг*³, духи места (главный из них Семар);
- *гемит*, дух места;
- *джади-джади*, ликантропы, способные превращаться в волков и других существ;
- *жембаланг*, дух или призрак, приносящий болезнь;
- *джрангконг*, человек без кожи в форме скелета;
- *дуенг*, женщины-рыбы, в некоторых случаях водные духи;
- *кесурупан* или *керангинган*, духи, вселяющиеся в женщин, и делающие их одержимыми;
- *лампор*, дух приносящий потопа и наводнения;
- *лан сура* (иначе *кунти анак* или *понттианак*), злой дух женщин, умерших во время родов и нападающих из ревности на беременных женщин;
- *лелембут*⁴, невидимые духи, входящие в тело и причиняющие безумие, болезнь и смерть (избавить от них могут только опытные шаманы — дукун);
- *мамбанг*, духи природных явлений;
- *магтангал*, дух без головы и внутренностей (у филиппинцев);
- *мемеди*⁵ — широкий класс пугающих духов;
- *оранг миньяк*, проклятый мужчина, облитый маслом и насилующий по ночам женщин;

¹ Термин «хьянг» или «янг» означает духа или божество в широком смысле.

² Иногда термином «бусо» называют всех злых духов и чудовищ вообще. У племен висаян они носят название «асуанги».

³ Geertz C. The Religion of Java. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1976.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

- *оранг буньян*, «скрытые люди» или «свистящие люди», духовная раса очень красивых, но скрывающихся существ;
- *оранг кетот*, злобные карлики;
- *осуанг*¹, летающий колдун, пожирающий по ночам людей;
- *панаспати*, дух, голова которого расположена на месте гени-талей и который ходит на руках;
- *пелесит*, дух-кузнечик, появляющийся перед тем, как явится полонг;
- *пенангтал*, летающая голова с желудком, болтающимся как мешок внизу, сосущая кровь детей;
- *пенунггу*, гении пещер, лесов, гор;
- *поконг*, дух, закутанный в белый похоронный саван;
- *полонг*, злой дух в форме крошечной женщины величиной с большой палец;
- *пуака*, дух, живущий в заброшенных зданиях;
- *севан* или *серап*, дух причиняющий конвульсии и детские бо-лезни;
- *сингалаут*, существо с головой льва и телом рыбы;
- *сиринг*, призрак, принимающий в сумерках форму знакомого или родственника;
- *тагамалинг*, злой дух и добрый бог одновременно, когда на-ступает новолуние, он в течение месяца ест людей (злой дух), а в следующий месяц он не ест людей (добрый бог), его неви-димое жилище расположено в раскидистых ветвях деревьев;
- *патьянак*, то же что и тикбаланг;
- *тихбаланг*, призраки у филиппинцев;
- *тигбануа*, злой дух, которому для поддержания жизни тре-буется постоянно есть человеческое мясо (трупов или живых жертв), но который боится собак;
- *туджул*, детский дух недоношенного младенца, появляющийся в виде ребенка (часто обнаженного) — ментек;
- *ханту*² *беланкас*, гигантский краб, нападающий в море;
- *ханту гала*, призрак с тонкими и длинными, как стебли бамбу-ка, ногами и руками;
- *ханту колек*, злой женский дух с огромной грудью, нападаю-щий на мужчин, которые изменяют своим женам;
- *ханту кум-кум*, призрак старухи, пьющей кровь девственниц, чтобы вернуть себе юность;
- *ханту лаут*, дух моря;

¹ У филиппинского народа висайя.

² Слово «ханту» означает «светящийся дух». Существует несколько разновидно-стей ханту.

- *ханту лилин*, бродячий дух, скитающийся по ночам с зажженной свечой;
- *ханту пембуру*, призрачный охотник, чье лицо всегда обращено к небу и из шеи которого растет стрела;
- *ханту пунджут*, злой дух, похищающий детей, отважившихся пойти ночью в лес;
- *ханту тингги*, гигантский дух, пускающийся в бегство, завидев обнаженное тело.

Эти образы стилистически напоминают японские мифы и предания, а также определенный пантеон средних и низших духов в Синто.

Искусство различения духов и коммуникации с ними, а также их подчинения и использования в собственных целях называется «нгелуму». Большинство людей, практикующих общение с духами, дукуны¹ (бомох, павинг), до настоящего времени — женщины, что позволяет предположить преобладание у древних малайцев женского жречества.

Малайская мифология в целом отражает существенный пласт матриархально-хтонических мотивов, которые являются во многом доминирующими. При рассмотрении родственных малайцам культур других австронезийских народов мы увидим, насколько сильно влияние Логоса Великой Матери и до какой степени оно является преобладающим, что особенно наглядно проявляется как раз в самых архаических версиях мифов, обрядов и культов. Но в то же время даже самые архаические сюжеты не дают основания полагать, что малайская мифология и культура были эксплицитно и эксклюзивно матриархальными. Напротив, необходимо признать, что чрезвычайно влиятельный и могущественный хтонический уровень все же пребывает за фасадом внешнего патриархата. Малайцы не просто знают о Небе, мужских богах и духах, трех мирах, солярных сюжетах и воинственных ценностях, но и отдают именно им приоритет в культуре, обществе и религии. В этом смысле мы имеем нечто аналогичное явлению японского Синто: в нем также явно обнаруживается хтоническое могущество Логоса Кибелы, но все же доминируют маскулиноидные формы, начала и ценности. В такой ситуации довольно часто *Великая Мать выступает не напрямую, а через тонкую герменевтическую операцию перетолковывания мужского начала в титаническом ключе*. В греческих терминах можно сказать, что Адонис подменяет Диониса, а Кронос (или другой титан) — Зевса.

¹ У архаических народов Филиппин наследственные жрецы и жрицы назывались «каталонан».

Под влиянием черного Логоса Кибелы мужчина превращается в титана.

Однако и это утверждение, имеющее определенное значение для понимания ноологии малайской цивилизации, не следует абсолютизировать. Точнее было бы сказать, что патриархат, с которым мы здесь имеем дело, является *хрупким*, основанным на могущественной и самостоятельной основе Великой Матери. Эта модель «хрупкого патриархата», установленного над матриархально-хтоническим началом, но не покорившего его *в полной мере*, может служить полезной формулой для интерпретации Логоса не только малайской цивилизации, но и аналогичных явлений — как в контексте геософии Океании, так и в более широком аспекте¹.

Малайский алгоритм: радужная земля кибелической сердцевины

Малайцы до настоящего времени живут преимущественно в деревнях, что позволяет им сохранять в неприкосновенности древнейший жизненный уклад, которого до конца не смогли изменить ни индуизм, ни ислам, ни европейская колонизация. Вся организация жизни малайских крестьян построена на строгом соответствии изначальной структуре символического порядка. На примере традиции малайцев Явы мы можем составить себе представление о базовых закономерностях этого порядка².

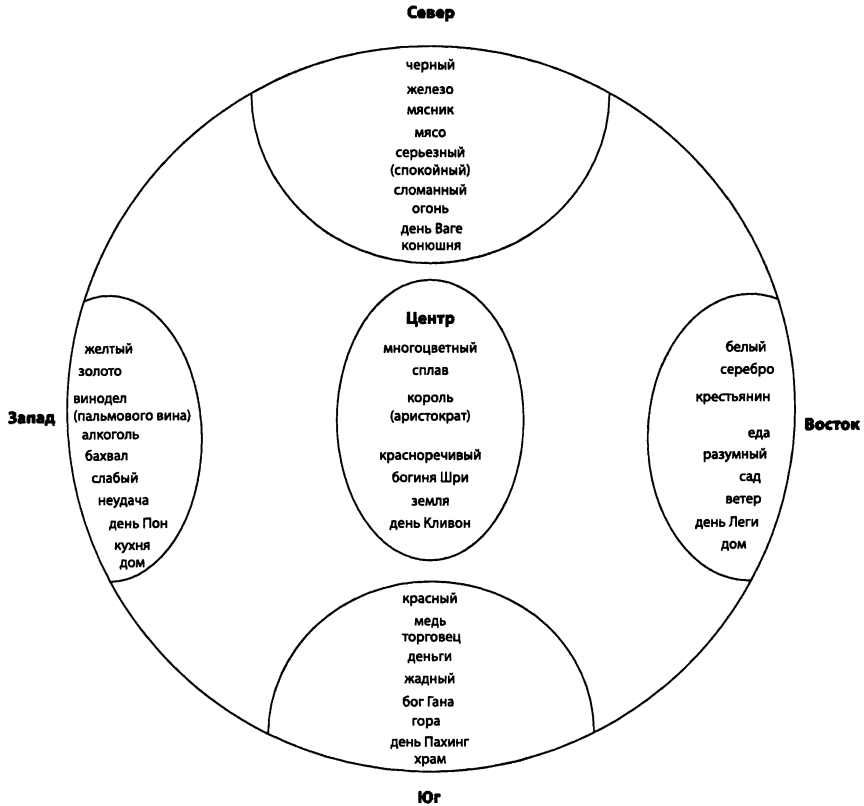
Все символическое пространство — географическое, социальное, хронологическое, профессиональное, гендерное и т. д. расчерчено на пять секторов, соответствующих четырем сторонам света и центру. Эта модель напоминает индийскую мандалу, но, скорее всего, имеет более древнее происхождение.

В этом *малайском алгоритме*, построенном на основании работы современного антрополога и историка Индонезии Юстуса ван дер Кроефа³, описана вся система связей, на которой строится мировоззрение малайца, относящегося к традиционному обществу. Сам Юстус ван дер Кроеф подчеркивает, что эти соответствия надо понимать не как номиналистски (искусственно) установленные связи, но как выражения онтологического тождества.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины; Он же. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.

² Van der Kroef J.M. Folklore and Tradition in Javanese Society//The Journal of American Folklore. Vol. 68. No. 267. Jan. — Mar., 1955. P. 25 — 33.

³ Ibid.



Структура малайского алгоритма

Различные атрибуты здесь рассматриваются не как символические, но как полностью идентичные всей серии раздела. Поэтому яванец говорит: «Крестьянин — белый», «Юг — торговец», «Красноречие — король» и т. д. Ветра мыслятся сакрализирующими и благоприятными, когда они соответствуют профессии; поэтому южный ветер способствует торговле и т. д. Дни недели удачны для того вида деятельности, с которым они соотносятся. Лучшее время для давления пальмового вина — Пон; для коронации — Пливон; для посадок — Леги. Атрибуты каждой серии раздела играют важнейшую роль при гадании. Например, если какая-то вещь украдена, а знахарь (чаще знахарка), дукун, узнает о том, что когда этот объект видели в последний раз рядом с ним было что-то черное, вероятно, вор является мясником или торговцем мясом, у него спокойный се-

рзезный темперамент, он любит огонь и железо и живет в достатке. Точность этой системы определения вора соотносится с нормативной структурой окружающего мира. Конечно, не все мясники носят черное, используют железо и владеют конюшней, но большинство мясников и торговцев мясом стремятся приобрести именно эти предметы, чтобы лучше и полнее соответствовать их социальному месту¹.

В этой онтологической матрице чрезвычайно важным является помещение в сакральном центре всей структуры, соответствующем королевскому месту и синтезу всех сторон света, профессий, качеств, стихий и т. д., *женского божества* — богини Шри, Великой Матери. Конечно, в данном случае ее имя заимствовано из индуистской традиции (что сохранилось, впрочем, и после исламизации), но этот гештальт имеет очевидно более древние и архаичные корни. Богиня Шри, Великая Мать, стоит в малайском алгоритме в том месте, где в китайской сакральной карте находится Желтый Император, соответствующий Логосу Диониса, а в индийских тантрических мандалах — мужское небесное трансцендентное божество — Шива или его аналоги (Логос Аполлона). У малайцев же это смещение не случайно — это фундаментальное указание на сохранившиеся вплоть до настоящего времени онтологические корни древнейшего матриархата.

Можно обратить внимание на связь в этой структуре между стихией земли и многоцветьем. Если в китайской структуре в центре находится стихия земля и желтый цвет, то здесь мы имеем дело с соотношением земли и всех цветов. Можно определить это как *«радушную землю»*, что соответствует колористическому символизму всеобщего онтологического женского начала.

Малайский алгоритм и заложенные в нем онтологические соответствия определяют практически все представления о космологии, обществе, этике и т. д., выступая как универсальная дешифровочная таблица (*grille de lecture*), применимая к любой ситуации и к любому уровню. Пять полюсов и соответствующие им пять семантико-онтологических разделов группируются в тройную схему. Так, юг и восток считаются родственными и дружественными друг другу (союз красного и белого), но враждебными западу и северу (желтому и черному). При этом юг и восток соотносятся с Преисподней и гипохтоническими мирами, а запад и север — с Небом. Применение этой схемы в героях «Махабхараты», чрезвычайно популярной в Индонезии, дает связь Кауравов (отрицательных героев) с югом и востоком, а Панда-

¹ Van der Kroef J.M. Folklore and Tradition in Javanese Society. P. 26.

вов (положительных героев) — с западом и севером. При этом уравновешивает эту принципиальную оппозицию королевский центр.

Эта система проецируется и на дуальную организацию двух экзогамных половин малайского общества, граница между которыми проходит по символической линии юго-запад — северо-восток. По обе стороны находятся зоны легитимного брака, тогда как обе они разделены еще и на две фратрии. Короли и аристократы имеют особую модель династических браков, в определенном смысле трансцендентную по отношению к четырем частям общества.

Учет этого малайского алгоритма является прекрасным инструментом для дешифровки многих малайских легенд, преданий, обрядов и представлений. А поскольку малайцы составляют ядро всей австронезийской семьи, то мы вправе предполагать, что и у других народов, близких к малайцам лингвистически и культурно (общность австронезийского горизонта), мы можем обнаружить сходную или тождественную структуру.

Мать Австронезия

Структура малайской ноологии в ее корневых слоях, предшествующих эпохе распространения среди малайцев индийской культуры, вероятно, связана с культом Великой Матери, и следы этой ноологической ориентации проступают сквозь хрупкий патриархат более поздних культурных напластований. Очевидно, патриархат в малайском горизонте утвердился еще до попадания в силовое поле индуизма, и источник этого влияния нам совершенно неизвестен. Позднее структуры патриархата и вертикальные симметрии укрепились индуистским и буддистским Логосом, но какова природа процессов, разворачивавшихся на более древних уровнях, где Логос Кибелы, являющийся доминантой большинства австронезийских народов, начал отступать перед патриархальной традицией, не поддается даже приблизительной реконструкции. В любом случае австронезийский горизонт является одним из самых наглядных примеров торжества черного Логоса — наряду с анатолийским пространством¹, «цивилизацией Великого Ворона»² и северо-атлантического центра, гипотетически восстанавливаемого в геософии кельтской культуры³.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

Малайский матриархат может быть чрезвычайно древним, но в отличие от таких памятников, как Чатал-Гююк или следы Великой Матери на Балканах и в Восточной Европе, мы не имеем даже приблизительной хронологии его становления. Был ли древнемалайский Логос связан с Передней Азией и религией Матерей Восточного Средиземноморья и существует ли его генетическая связь с палеоазиатским и эскимосским культурным кругом, мы можем лишь гадать. Но *структурная гомология* в любом случае безусловно есть, и это является принципиальным.

Считается, что протомалайцы пришли на Зондские острова во II тысячелетии до Р.Х., то есть относительно поздно, если сравнивать это с датировками матриархальных центров Анатолии или Восточной Европы. До прихода протомалайцев острова Океании заселяли народы, близкие к папуасам или к негритосам, постепенно ассимилированные или вытесненные малайцами. Относительно того, носителями какого Логоса были эти племена, мы попытаемся выяснить в разделе, где речь пойдет о папуасах и Меланезии.

В томе «Ноомахии», посвященном Евразии¹, мы приходим к выводу, что есть определенная закономерность в географическом месторасположении зон влияния того или иного Логоса в континентальном масштабе. Если евразийский Heartland устойчиво сопряжен с Логосом Аполлона и является центром излучения патриархальных обществ², то культурный круг Великой Матери фиксируется на периферии — от Британских островов (пикты) и Пиренеев (баски) на западе через Анатолию и Малую Азию до северо-востока Евразии (палеоазиаты) и Южной Азии — Южный Китай и Индокитай. При этом как раз зона распространения малайских народов точно соответствует этой периферийной зоне, представляя собой ее самостоятельный и устойчивый, а также чрезвычайно влиятельный полюс. При исследовании Индии мы встречаемся с мифологическим континентом Кумари Кандам, который считался символической прародиной дравидов³. Возможно, этот «концептуальный континент» является условным названием и для полюса древнемалайской (австронезийской) цивилизации — по крайней мере, в данном случае в силу географической близости речь может идти о прямом генетическом родстве двух матриархальных культур.

Если в отношении Африки изначальная гипотеза о приоритетных связях с хтонической мифологией и матриархатом была ка-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

чественно скорректирована и дифференцирована¹, то в случае австронезийского горизонта и малайской архаической культуры мы склонны признать аналогичное сопоставление оправданным. Это подтверждается еще и анализом японского Логоса² в его малайском сечении. Таким образом, в малайской среде мы столкнулись с настоящим и скорее всего древнейшим центром цивилизации Великой Матери, которая скорее всего и является доминирующим фактором при определении структуры и пропорций Логоса австронезийского горизонта. Если учесть то, что мы выяснили относительно матриархальной природы афразийской культуры³, и то, что нам известно о древнеанатолийском центре цивилизации Великой Матери⁴, а также о дравидах и Кумари Кандам, мы получаем своего рода матриархальный континуум, идущий от атлантического побережья Африки через Ближний Восток и Малую Азию вплоть до малайской ойкумены, включая ее самые восточные рубежи.

Важно, что этот уровень малайского Dasein'a сохранился вплоть до настоящего времени, пребывая под слоями индуизма, ислама и европейской модернизации колониального типа, но продолжая линии изначальных культов, обрядов, мифов и интерпретационных систем, которые мы можем обнаружить как среди самых архаических племен австронезийского горизонта Океании, так в контексте развитых религий и политий, принесенных малайцам народами, относящимися к иным ноологическим типам — прежде всего индуистами и буддистами, носителями строго вертикального индоевропейского аполлонического и аполлоно-дионисийского Логоса.

Укрепившись в том, что малайский и, шире, австронезийский Логос на своем радикальном корневом уровне совпадает с Логосом Кибелы, мы постараемся в дальнейшем проследить, как это выражается в малайском историале на более поздних этапах, а с другой стороны, как это проявляется (и проявляется ли) в культурах других австронезийских народов — микронезийцев, полинезийцев и меланезийцев.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда; Он же. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины; Он же. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Глава 3. Этнические слои малайского горизонта

Папуа-негритосский горизонт

В целом все пространство малайской ойкумены от Мадагаскара через Малайский архипелаг и Малаккский полуостров до Филиппин и Новой Гвинеи может быть представлено следующим образом.

Во-первых, здесь следует выделить домалайский пласт, поскольку малайские народы поселялись на территориях, где до них уже существовали народы и культуры. Этот пласт является не только домалайским, но и доавстронезийским, потому что и другие родственные малайцам австронезийцы селились поверх уже существующего экзистенциального горизонта¹. Этот горизонт представлен в народах негритосов и отличных от них папуасов, которые сохранились в Новой Гвинее и на островах Меланезии, но следы которых мы ясно различаем и на Яве и особенно отчетливо на Калимантане, Сулавеси и Филиппинских островах. Создается впечатление, что малайцы, особенно плотно заселившие Суматру, Яву и Малаккский полуостров, двигались с запада, тесня негритосов и папуасов к востоку. Там, где расселение малайцев было особенно интенсивным, этот домалайский (шире, доавстронезийский) фенотип исчезал или ассимилировался. Там, где оно было более разряженным, он сохранялся в отдельных анклавах или уходил дальше к востоку.

Приблизительно такую же картину мы видим среди других австронезийских народов — Полинезии и Микронезии, которые в отличие от малайцев двинулись на запад и на юг, дойдя до самых далеких от Евразии зон Тихого океана.

К группе негритосов относятся коренные жители Андаманских островов², народ ведда³ Шри-Ланки, филиппинские племена азта⁴,

¹ *Bellwood P.* Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

² *Mukerjee M.* The Land of Naked People. Boston: Houghton Mifflin Books, 2003.

³ *Seligmann Ch., Seligmann B.* The Veddas. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

⁴ *Scott W.* Barangay. Manila, Philippines: Ateneo de Manila, 1994.

кхмероязычные семанги¹ Малаккского полуострова и некоторые другие народы оранг асли², народы тапиро³ в Новой Гвинее и Меланезии и самые южные племена барринес с островов, примыкающих к Австралии с северо-востока (Квинсленд). Негритосы почти утратили свой древний язык (кроме андаманцев), переняв в большинстве случаев языки народов с более дифференцированной культурой⁴.

Папуасы представляют собой отдельную семью, сохранившую свои языки и фенотипические особенности⁵. От негритосов папуасы отличаются значительно более высоким ростом (негритосы подобно центрально-африканским народам пигмеев имеют, как правило, низкий рост).

Этот горизонт мы рассмотрим в разделе, посвященном Меланезии и Папуа и отдельно аборигенам Австралии, но опыт обзора африканских племен подсказывает, что и у самых архаичных народов мы можем столкнуться с широким ноологическим разнообразием. Совершенно не обязательно при этом, что доминирующим Логосом будет Логос Кибелы, как мы убедились на примере опровержения гипотезы о «цивилизации Куша»⁶. Но в любом случае при анализе малайской идентичности следует учитывать наличие и этой составляющей, которая может в некоторых случаях оказывать определенное влияние на наиболее архаичные и глубинные слои малайского Dasein'a, а может, в свою очередь, перенимать и ассимилировать определенные элементы его самого. Если в целом малайская архаика является однозначно связанной с Логосом Кибелы, то, что находится глубже нее, — домалайский горизонт, — совсем не обязательно должно быть таким же.

Палеомалайцы: «люди воды»

Следующий пласт следует выделить уже внутри австронезийского слоя. Здесь также можно провести довольно условную черту между палеомалайским и собственно малайским слоями. К палеома-

¹ *Bernatzik H.A., Ivanoff J. Moken and Semang: 1936 – 2004, persistence and change. Bangkok: White Lotus, 2005.*

² *Jumper R.D.L. Orang Asli Now: The Orang Asli in the Malaysian Political World. Lanham, Maryland: University Press of America, 1999.*

³ *Haddon A.C. Head-hunters; black, white, and brown. L.: Methuen, 1901.*

⁴ *Дугин А.Г. Этносоциология.*

⁵ *Harter H. Unter Papuas. Mensch und Kultur seit ihrer Steinzeit. Frankfurt am Main: Fischer, 1982.*

⁶ *Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда; Он же. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.*

лайскому слою следует отнести культуры малайских племен, которые сохранили наиболее архаичный образ жизни и соответствующие ему культы, верования и хозяйственные практики. Как правило, палеомалайцы ближе всего к другим австронезийским культурам и обладают с ними общей идентичностью. Вот в этом случае доминанция Логоса Кибелы является почти гарантированной, хотя определенные нюансы, пропорции и исключения мы рассмотрим при обзоре цивилизаций Полинезии, Микронезии и Меланезии, где австронезийская идентичность является семантической осью культуры. Собственно малайцы представляют собой более дифференцированные общества, но экзистенциальным фундаментом их служит именно палеомалайская структура. Поэтому именно в палеомалайских племенах следует искать ключ к понимаю малайского Dasein'a в целом.

На Малаккском полуострове к палеомалайскому населению относятся народы джакунов, входящих наряду с кхмероговорящими народами семангов и сеноев в категорию оранг асли¹. Джакуны говорят на языке, относящимся к малайской семье, но при этом в отличие от окружающих малайцев имеют фенотип, близкий к негритосам и чрезвычайно архаичный жизненный уклад. Они вплоть до настоящего времени промышляют охотой и собирательством, ведут в лесах и горных районах бродячий образ жизни. Народ джакунов состоит из нескольких племен: мантера, бидуанда, бланда, оранг-улу, оранг-канак, оранг-лаут и т. д. Племена оранг-лаут, дословно «люди моря», занимаются рыболовством². Оранг-лаут настолько преданы стихии воды, что живут не в отдельных жилищах, как остальные джакуны (как правило, это свайные хижины), но непосредственно в лодках. Возможно, это является продолжением чрезвычайно древней традиции, связанной с глубинной семантикой цивилизации Великой Воды. К тому же типу относится австронезийский народ мокен, населяющий острова архипелага Мьей, на который претендуют Тайланд и Мьянма.

Символизм лодки является принципиальной и отличительной чертой всего малайского горизонта. Традиционное жилище малайцев — как в развитых обществах, так и в весьма архаичных — имеет форму *лодки* или *корабля*. Поэтому концы крыши обязательно загнуты вверх как корма и нос. Такая архитектура характерна для пагод, храмов, дворцов и простых деревенских хижин.

¹ Jumper R.D.L. Orang Asli Now: The Orang Asli in the Malaysian Political World.

² Sopher D.E. The Sea Nomads: A Study Based on the Literature of the Maritime Boat People of Southeast Asia // Memoirs of the National Museum. 1965. № 5.

Видимо, именно жизнь в лодках и отражает древнейший уклад малайской экзистенции, сделавшей возможным столь широкое распространение малайских (и австронезийских) племен на огромных просторах Индийского и Тихого океанов (от Мадагаскара до острова Пасхи). Австронезийцы изначально являлись народом моря, и архаичные джакуны из племен оранг-лаут представляют собой в настоящее время прямых наследников тех народов, которые были общими предками австронезийцев¹.

У джакунов сохранились древнейшие культы почитания духов и богов моря и леса, а также следы матриархата (в частности, широко распространена матриликальность).

На Суматре аналогичный джакунам Малаккского полуострова народ называется кубу и мамак. Самоназвание кубу — оранг-дарат, дословно «люди суши». Кубу живут на островах и в труднодоступной местности. Они говорят на особой ветви малайских языков, сохранившей многочисленные архаичные черты. Столь же архаичен и образ жизни кубу. Но в отличие от оранг-лаут, живущих морем, кубу — и особенно оранг-римба, «люди леса» — живут лесом, который составляет их основную стихию. Оранг-римба группируются в небольшие группы охотников и собирателей, постоянно кочующих по лесу. В их обществах почти нет стратификации, разделения труда и гендерных ролей. Лишь у некоторых племен можно встретить фиксированные поселения, почти всегда матриликальные. Оранг-римба представляют собой редкий случай народов со столь упрощенной системой быта и культуры, что они могут быть сравнены лишь с уникальными племенами Южной Америки, такими как пирахан. Для этносоциологии они представляют собой образец чисто этнической общины, лишенной даже намеков на какую бы то ни было стратификацию или дифференциацию².

То, что мы знаем о малайской ойкумене, позволяет заключить, что при всем архаизме обоих племен джакунов — именно «люди моря», оранг-лаут, представляют собой прямых продолжателей изначальной традиции, неразрывно связанной с цивилизацией Великой Воды, тогда как «люди суши», оранг-дарат, представляют собой первую производную — своего рода проекцию «людей моря», освоивших береговые и внутриостровные (вариант — внутриконтинентальные) области. Хотя, с другой стороны, нельзя исключить, что единство языка и единство фенотипа джакунов является наложением двух идентичностей: «люди моря», оранг-лаут — продолжате-

¹ Sather C. The Bajau Laut — Adaption, History, And Fate In A Maritime Fishing Society Of South-Eastern Sabah. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1997.

² Дугин А.Г. Этносоциология.

ли древней морской традиции прамалайцев (отсюда язык), а «люди суши», оранг-дарат — потомки домалайского населения (отсюда фенотип). С учетом того, что речь идет о чрезвычайно древних эпохах, этот схематический алгоритм не мог не подвергаться многочисленным трансформациям и наложению самых различных влияний и этносоциологических смещений, но тот факт, что у джакунов сохранились два этих образцово геополитических¹ племени, не может не вызывать удивления. Скорее всего, мы имеем дело с важнейшим цивилизационным ключом.

Более дифференцированные, но также чрезвычайно архаичные общества мы встречаем у народов Суматры, относящихся также к древнемалайскому (австронезийскому) типу. Это народы ачех, батаки и близкие к ним племена острова Ниас, а также гайо. Эти народы практикуют мотыжное земледелие и аквакультуру (выращивание риса), живут в деревнях. При этом чаще всего у них сохраняются архаические верования и матрилейность, выдающая следы древнего матриархата за фасадом внешнего — хрупкого — патриархата. Это следующий уровень этносоциологии, шаг в сторону усложнения культуры от «людей леса».

Батаки, ниясы, даяки, сасаки: посвящение в людоеды на пути предков

Самым наглядным образом следы палеомалайской идентичности можно наблюдать у батаков². К этой группе принадлежат многочисленные племена тоба, каро, сималунган, дайри, пакпак, англола и силиндунги. Батакские языки делятся на две ветви — северную (включающую языки пакпак-дайри, алас-клуэт и каро) и южную (тоба, англола, мандайлинг и сималунгун). На севере Суматры племена батаков часто отмечены австролоидными чертами. При этом у батаков есть свое сакральное письмо Сурат Батак, используемое в ритуальных целях. Формально будучи исламизированными, батаки сохраняют также древние верования и некоторые обряды³. Батаки имеют свой особый сакральный кодекс Далихан На Толу, состоящий из трех принципов:

1. Сомба Мархулахула (дословно сакральное почитание женщины, жены).

¹ Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014.

² Sibeth A., Kozok U., Ginting Jr. The Batak: Peoples of the Island of Sumatra. Living with Ancestors. N. Y.: Thames and Hudson, 1991.

³ Winkler J. Die Toba Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Stuttgart: Chr. Besler, 1925.

2. Елек Марбору (доброта в отношении всех женщин).
3. Манат Мардонган Тубу (взвешенное отношение с родственниками).

Первые два пункта представляют собой яркий образец сохранившегося среди батаков фундаментального культа Великой Матери.

У батаков еще в начале XX века сохранялись традиции сакрального каннибализма и охота за человеческими головами. Поедание тела врага символизировало поглощение его *тенди*, дословно «души-жизни», представлявшего как могущественная сила, которой обладают живые и которая может передаваться от одного к другому. Человек обладает семью тенди.

Современная версия религии батаков называется малим. У нее есть особые жрецы (датук), которые обладают необходимыми компетенциями для того, чтобы взаимодействовать с тенди, а также с еще одним типом души бегу, дословно «душой-смертью».

К батакам близки ниасы, также практиковавшие до последнего времени охоту за головами, причем убийство врага требовалось не только во время инициации юношей во взрослую жизнь, но при каждом важном событии, празднике, церемонии и т. д. Широко были распространены человеческие жертвоприношения в целом¹. Среди ниасов мы встречаем древнейший обычай подпиливания зубов. Этот же ритуал у кхмеров, практиковавшийся во время брачной церемонии, объяснялся как предосторожность против того, чтобы в человеческое общество не проникли наги². Большинство ниасов исповедует древние культы и в настоящее время.

Весьма архаичными племенами палеомалайского типа является основное население острова Калимантан (Борнео) — даяки³. Даяки обычно делятся на группы по территории их проживания. Самой крупной среди них является группа народа ибаны. В нем выделяют кайяны, кенья, моданги, сегаи, тринги, инихинги, лонгваи, лонгхаты, оло-нгаджу, отнадомы, моаньян, лавангаи, сераи, мардахики, улу-айеры, санггау, секадау, селакау, рибун, мадак, деса, муруты, келабиты. Самыми архаичными являются племена бродячих охотников-собирателей — пунаны, букитаны и басаны.

Даяки практикуют охоту за головами, принесение отрубленной головы врага необходимо для посвящения юноши в полноценные члены общины. Также у них сохранились ритуалы сакрального каннибализма.

¹ Haddon A.C. Head-hunters; black, white, and brown.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

³ Sandin B. The Sea-Dayaks of Borneo before White Rajah Rule. L.: Macmillan, 1967.

В обычаи даяков входят сакральные путешествия по острову и знакомство с жизнью соседних племен. В ходе этих путешествий их семантическая карта наносится на кожу в виде татуировки.

Даяки практикуют земледелие, имеют как матрилокальные, так и патрилокальные системы расселения новых семей.

В религии даяки сохранили древние верования — религию нгаю. Высшим божеством в ней является дракон Асо, который выполняет функции психопомпа, водителя душ в потусторонний мир¹. В устном эпосе даяков «Тетек Тахтум» повествуется о том, как их предки спустились с Небес и расселились по территории Калимантана.

Народ сасаки, населяющий остров Ломбок, по культуре близкий к коренному населению другого острова Бали, также отличается сохранением чрезвычайно архаичного уклада. В частности, среди сасаков существует особая религия Сасак Бода, сложившаяся под сильным влиянием индуизма и буддизма. Главным божеством в ней является Батара Гуру, а в основе культа — почитание множества духов и существ тонкого мира. Синкретической формой, сочетающей древнемалайские верования, индуизм, буддизм и ислам суфийского типа, является еще одно распространенное среди сасаков религиозное течение — Вету Телу.

Тораджи: перевернуть покойника

Такими же палеомалайскими народами населен остров Сулавеси, составляющий наряду с Суматрой, Явой и Калимантаном четвертый огромный остров Малайского архипелага. Самым ярким примером древней коренной культуры является народ тораджей. Тораджи делятся на три группы: западную, восточную, южную. К западным тораджам относятся горные тораджи, включающие племена тавелиа, напу, бесоа, бада, лебони, рампи, рато, и народы пипи-коро, включающие банасу, кентеву, коро, баку, винату, топе, мохани, пеана, гимпу. К восточным тораджам относятся народы пулави, пакули, линду, сиги, торо, сидоиндо, пакаве, палу, а к южным — париги, саусу, каили, балинги, банава, ганти, долаго, доннгала. К тораджам близки и другие народы Сулавеси, бугисы и макасары. У бугисов существует особая литературная традиция — цикл эпических поэм «Ла Галиго».

Архаическая вера тораджей называется Алул То Доло, дословно «Путь предков»². Верховным божеством в ней является Пуанг Матуа.

¹ Schärer H. Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

² Bigalke T. Tana Toraja: A Social History of an Indonesian People. Singapore: KITLV Press, 2005.

Предки тораджей спустились с Небес по лестнице, которая играет важную роль в религиозных культах Алука То Доло. Алука То Доло имеет отдельную касту жрецов — минаа. Особые сакральные строения «Дома предков», Тонгконан, выполняют роль главных святилищ.

Строение космоса у тораджей вертикально, что является следствием влияния индуизма и буддизма. На Небе, представленным в виде крыши (которая у малайцев, как мы видели, стилизована под корабль), обитают боги; на земле — люди, а под землей — звери. Кроме высшего божества Пуанг Матуа, тораджи почитают бога земли Понг Бангтай ди Ранте, богиню землетрясений Инда Онгон-Онгон, бога смерти Понг Лалондонг и других, в основном хтонических могуществ. Все обряды Алука То Доло делятся на ритуалы жизни и ритуалы смерти¹.

Ритуалы смерти у тораджей развиты детально. Похороны человека растягиваются на недели и даже месяцы, так как считается, что умирание есть постепенный процесс, и путь духа в страну смерти Пуйя занимает много времени — в целом несколько лет. В этот период оставшиеся в живых родственники делают статуи предков (тау тау), которые помещают в особые горные пещеры. Самых покойников каждый год в августе выкапывают, переодевают в новую одежду, причесывают и украшают лица². В ходе этого обряда, называемого Ма'Нене, семьи ходят по деревне с покойниками, отдавая им дань и общаясь как с живыми³. Антропология трупов у тораджей отдаленно напоминает некоторые аспекты древнеегипетской религии и ее отношение к мумиям. Ритуалы смерти тораджей и в целом их культура относятся к очень древним пластам палеомалайского горизонта.

Очень сходные обряды ежегодного «переворачивания покойников» (фамадихана), включающего в себя облачение покойников в новые одежды и веселые пляски с трупами, мы встречаем у другого палеомалайского народа — малагасийцев, населяющих остров Мадагаскар у берегов Восточной Африки, и в частности, у горных племен мерина, сиханака, бецилеу, бара и т. д., но также и у других этнических групп, живущих на побережье — бецимисарака, сакалава и махафали⁴. В целом эти обряды из серии ритуалов смерти в настоящее время практикует не менее половины населения Мадагаскара.

¹ *Buijs K.* Powers of blessing from the wilderness and from heaven. Structure and transformations in the religion of the Toraja in the Mamasa area of South Sulawesi. Leiden: KITLV, 2006.

² Аналогичный обряд сохранился и у даяков.

³ *Nooy-Palm H.* The Sa'dan-Toraja: A Study of Their Social Life and Religion. The Hague: Martinus Nijhoff, 1988.

⁴ *Bloch M.* Placing the dead: tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar. Berkeley Square, UK: Berkeley Square House, 1971.

Язык этих народов чрезвычайно близок племенам Южного Калимантана (языки барито), что не оставляет никаких сомнений в том, что малагасийцы прибыли на остров из Индонезии. Религия мальгашей (малагасийцев) сохранила много изначальных палеомалайских черт. Так, в частности, у них развит культ духов вазимба, которые представлялись в виде небольших статуэток — сампи. В пантеоне малагасийцев есть и высшие божества (запахари), но они большой роли в космологии и обрядах не играют. Отсутствие культа демиурга и фрагментарность мифов о творении, а также сосредоточенность на духах и мертвецах является отличительной чертой матриархальных хтонических религий.

К архаическим палеомалайским культурам относятся и некоторые народы Филиппин. На самом северном острове Лусон — это горный народ ифугао. Верования этого народа интересны тем, что в них отсутствует идея творца и небесного отца. У ифугао при этом существует неисчислимое количество божеств и духов, которые присутствуют в каждой вещи. Такое отношение к сакральности напоминает онтологию kami в японском Синто¹. В религии ифугао есть свои потомственные жрецы. Как и у многих других обществ палеомалайского типа, у ифугао распространен обряд ритуальной инициатической охоты за головами².

К этому же типу относился третий по численности народ Филиппин илоки, также живущий на острове Лусон, который позднее включился в процесс активной модернизации, а кроме того, этносы ибанаг, калинга и бонтоки.

Малайцы как надстройка

Над этим палеомалайским слоем мы видим следующий уровень малайского горизонта, который представлен народами, чья культура связана с дифференцированным и стратифицированным обществом, централизованными политическими образованиями и институтами, письменной культурой, искусством и т. д. Эти малайские (в узком смысле) народы также делятся на несколько групп.

Собственно «малайцами» считаются жители Малаккского полуострова (за исключением оранг асли) и основное население Суматры. В эпоху Шривиджайи народ, населявший государство Мелайю к северу от Палембанга, расселился на Малаккском полуострове,

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

² Conklin H. C. Ethnographic Atlas of Ifugao. A Study of Environment, Culture and Society in Northern Luzon. New Haven; L.: Yale University Press, 1980.

став этнической доминантой среди местного, также малайского (но на сей раз в широком смысле) населения. К этому же типу относится крупный народ Суматры минангкабау, который населяет запад и центр острова. Отдельные группы минангкабау живут и на западном берегу Малаккского полуострова. Малайцы сегодня являются преобладающим этносом Малайзии и формулируют свой историал, с точки зрения своего рода Суматра-центризма.

Население Явы делится на сундов, населяющих западную часть острова, и яванцев, сосредоточенных в центре и на востоке. Сунды и яванцы культурно близки друг к другу и составляют основу народа Индонезии. К этому типу относится и народ мадурцев, составляющий основное население одноименного острова Мадуро и Восточной Явы. Малайский язык является национальным языком Индонезии, хотя историал этого государства является явацентричным.

На Филиппинских островах этому наиболее дифференцированному уровню культуры соответствуют два народа — тагальцы, населяющие преимущественно северные острова (прежде всего Лусон), и висая, проживающие в средней части Филиппинского архипелага. Они составляют основную часть современного населения Филиппин. На основании тагальского языка построен современный национальный идиом — пилипино.

Таким образом, прежде, чем приступить к выяснению малайского историала в его разных версиях (Малакка, Суматра, Ява, Филиппины и т. д.), мы можем несколько точнее разграничить слои самого малайского горизонта, который и стал основой для рецепции влияния индианизации, а позднее исламизации и колониальной вестернизации малайских обществ. Мы получаем следующую схему.

малайский горизонт

малайцы

Малайзия

сунда яванцы мадурцы

Ява

Индонезия

тямы

Чампа

тагалыцы

висая

илоки

Филиппины

палеомалайский горизонт

джакуны

Малаккский полуостров

Малайзия

кубу гайо батаки ниасы ачех

Суматра

даяки

Калимантан

Индонезия

тораджи

Сулавеси

малагасийцы

Мадагаскар

ифугао калинга бонтоки ибанга

Филиппины

Меланезийские народы

негритосо-папуасский горизонт

ведда

Цейлон

андаманцы

Андаманские острова

азта

Филиппины

тапиро

Новая Гвинея
Меланезия

барринес

Австралия

папуасы

Новая Гвинея
Папуа -
Новая Гвинея

галела

Хальмахера

абун

Ириан Джая

Индонезия

тидоре

Молуккские острова

негритосы

папуасы

Три слоя малайской структуры

Глава 4. У истоков малайского историала: индийский фактор

Суварнабхуми и парадигма малайского историала

С I века до Р.Х. в Индии в буддистских текстах джатаках¹ мы встречаем упоминание о стране Суварнабхуми (Suvarṇabhūmi — дословно «Страна Золота») или Суварнадвипа (Suvarṇadvīpa — дословно «Золотой Остров» или «Золотой Континент»), обозначающее территории, лежащие за пределами континентальной Индии. С этой страной были связаны многочисленные предания и легенды. Достоверная локализация этой территории невозможна, но у многих авторов, в том числе и европейских, мы встречаем термины *Aurea Regio* (Золотое Царство), *Aurea Chersonesus* или *Insula Aurea* (Золотой Остров), страна Хрисэ (Χρυσή — дословно «золото»), вплоть до библейской страны Офир, откуда привозили золото для украшения храма Соломонова, — обозначающие страну, лежащую в самой отдаленной точке востока, откуда поднимается солнце. Так, инданизированные кхмеры государства Бапном² в устье Меконга считали, что речь идет о них. Тайцы настаивают на том, что под Суварнабхуми понималось древнее государство, находившееся на юго-западе Индокитая в районе У Тхонг, к северу от Бангкока³. С VI по XIII век там существовало инданизированное государство монов Дваравати. Бирманцы в связи с этим говорят о другом монском государстве Татон. С другой стороны, в качестве синонима этой «Страны Золота» употреблялись названия Явадвипа, Малайядвипа, Карпудвипа. Следовательно, можно предположить, что под Суварнабхуми понимались древнейшие малайские общества, с которыми индийские моряки сталкивались на Малаккском полуострове и Зондских островах — Суматре, Яве и Борнео (Калимантан), а также на Филип-

¹ Cowell E.B. (ed.) *The Jātaka: or Stories of the Buddha's Former Births*. L.: Cambridge University Press, 1897.

² Speyer J.S. *The Jatakamala or Garland of Birth-Stories of Aryasura*. Sacred Books of the Buddhists. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

³ Согласно другой версии, Суварнабхуми находилась на юге Индийского полуострова или в Центральной Бенгалии.

пинах. Поэтому в любом случае у истоков малайского (включая собственно Малайзию, Индонезию, Бруней и т. д.) историала мы можем расположить символическую страну Суварнабхуми, понимая под ней относительно стратифицированное общество с иерархической вертикалью и с определенной централизацией, но предшествующее распространению индубуддистской культуры.

Очевидно, что древнемалайские политии, с которыми столкнулись индийские и китайские моряки и торговцы, не были матриархальными обществами. Логос Кибелы к тому времени уже отошел в тень — в область преданий, мифов, обрядов и культов. По крайней мере, самые ранние сведения индийцев и китайцев о Суварнабхуми описывают эту страну как вполне патриархальное общество.

Именно с этими политиями, условно входящими в Суварнабхуми, индусы начинают вступать в торговые и культурные отношения. Приблизительно в то же время малайские портовые города-государства начинают упоминаться и в китайских хрониках — китайские торговцы попадают туда с востока, тогда как индийские — с запада. Однако, как и в большинстве стран Индокитая, кроме самой восточной, точнее, северо-восточной области, — Вьетнама, — судьба носителей индийской и китайской культур в малайской среде кардинально различается: индийская культура активно утверждается в качестве мировоззренческой и цивилизационной доминанты, тогда как китайское влияние остается фрагментарным и аффектирует второстепенные аспекты культуры. Так, малайская ойкумена становится частью Великой Индии, воспринимая основы и принципы индубуддистского мировоззрения, включая политическое устройство, религиозные институты, касты (варны) и т. д. Поэтому первая фаза малайского историала, приблизительно одинаковая для различных малайских государств, проходит под эгидой освоения индийского Логоса — как в его индуистской (прежде всего шиваистской) версии, так и в форме буддизма (на первых порах с доминацией Махаяны и особенно популярного среди малайцев буддистского тантризма). Процесс индианизации малайской ойкумены растянулся на тысячелетие и оставался доминирующей формой Логоса вплоть до начала распространения ислама. Но и позднее индуизм не исчез окончательно, но перешел на более глубокий уровень, слившись с народной традицией и еще более глубоким слоем этнического матриархата, составившего основу малайского экзистенциального горизонта. В качестве такой важнейшей составляющей малайской идентичности индуизм сохранился и в эпоху европейской (прежде всего голландской) колонизации и был признан как таковой в ходе борьбы за независимость и построения во многом искусственной,

как в случае любого национализма¹, национальной идентичности народов Малайзии и Индонезии.

Однако интеграция индуистской традиции в малайском обществе шла по модели индокитайских обществ (монов, кхмеров, а также тайцев и бирманцев²), а не по модели Тибета³. Это значит, что матриархальное измерение доиндийской малайской цивилизации Суварнабхуми *не противопоставлялось* индоевропейскому вертикальному Логосу, но мягко *интегрировалось в него*, незаметно перетолкувая принципиальные пропорции его структуры. Так же процессы рецепции индуизма и буддизма протекали и у австроазиатских народов (монов и кхмеров). Нечто подобное мы можем увидеть и у самих индоевропейцев — в частности у хеттов или позднее лидийцев и фригийцев Анатолии, чьи вертикальные солярно-патриархальные культуры постепенно трансформировались изнутри под влиянием чрезвычайно сильного и устойчивого Логоса Кибелы. В отличие от этого алгоритма тибетская цивилизация ясно отдавала себе отчет в ноологической оппозиции отеческой вертикали и гипохтонического автохтонного матриархата, основав на этой тибетской Ноомахии свою идентичность и свой историал⁴.

В целом мы можем представить себе слои малайской идентичности в виде синхронической структуры, которая и составляет основу диахронического развертывания содержащихся в ней слоев на разных фазах малайского историала. Но при этом нельзя строго утверждать, что этот малайский историал двигался от Логоса Великой Матери, составляющей доминанту экзистенциального горизонта, к другим Логосам. Во-первых, последовательность этих Логосов не линейна и не одномерна: за аполлоно-дионисийским Логосом Великой Индии следует в целом титаническая исламизация, которая, однако, в конкретных условиях малайского горизонта глубинно аффлектируется как основополагающим матриархатом, так и воздействием индобуддистского слоя идентичности (это отражается прежде всего в малайском суфизме), а европейцы (португальцы и голландцы) выступают уже как носители культуры материалистического и капиталистического Модерна: торговля, как мы видели на примере малайского алгоритма, устойчиво спрягается в малайской традиции с гипохтоническими мирами Преисподней. Искусственная

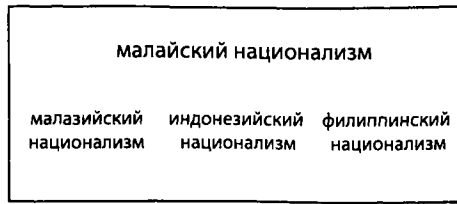
¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

⁴ Там же.

искусственная
постколониальная
идентичность



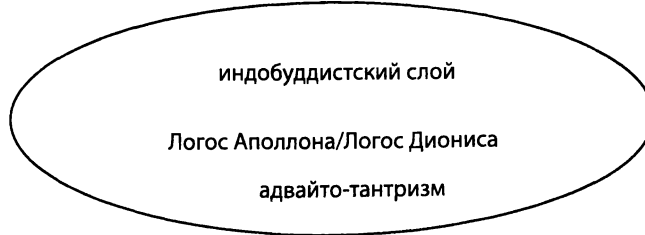
европейский
(голландский) слой



южно-семитский
Логос



Великая Индия



экзистенциальный
горизонт
общий для всех народов
и культур Австралии
и Океании



Общая структура малайской идентичности

идентичность, которую малайские государства (Малайзия, Индонезия, Филиппины и т. д.) стали выстраивать в постколониальный период, также не является однородной и в разных версиях предлагает разные пропорции общей структуры — в некоторых доминирует глубинный матриархальный горизонт, в некоторых — ислам, в некоторых — колониальное наследие европейцев. Поэтому логика становления малайской идентичности в ее актуальном состоянии — чрезвычайно сложный и многозначный диалектический процесс, который должен браться именно во всей его комплексности и со всеми семантическими и ноологическими сдвигами.

Малайцы и индийская парадигма

Индусы распространяли свое влияние за пределы собственно Индии в малайском мире начиная с Малаккского полуострова, где со II столетия по Р.Х. уже существовали малайские города-государства Цзиту, Пан Пан, Кедах, Лангкасука, Гангганегара и т. д. Большинство из них находились на западном и восточном побережье Малакки и представляли собой портовые города, где процветала морская торговля. С этой встречи индуизма с малайскими торговыми городами-государствами и начинается первая фаза малайского историаля.

Со II века по Р.Х. китайские хроники описывают первые малайские государства как уже воспринявшие индийские традиции. Причем они сообщают, что эти государства входили в орбиту индианизированного кхмерского государства Индокитая — Бапном (Фунам). Это — важная деталь, поскольку сама кхмерская культура обладает схожей с малайской матриархальной ориентацией, и индуизм в случае кхмеров является также ноологической надстройкой над их корневой идентичностью, где, так же как и у малайцев, преобладает Логос Кибелы.

Малайские правители и аристократия единодушно воспринимали индийцев как носителей более высокого и более могущественного Логоса и стремятся освоить и применить его основные моменты к своим собственным обществам. Для этого ко дворам приглашаются индийские брахманы и буддистские наставники, высшие слои общества начинают изучать санскрит.

Показательно описание одной из политий Малаккского полуострова Цзиту, составленное китайским путешественником в VII веке:

Резиденция Государя находится в Львином городе с ройными воротами, отстоящими друг от друга более, чем на сто шагов. На каж-

дых воротах изображены летящие духи, бодхисаттвы и иные бессмертные, увешанные золотыми цветами и колокольчиками, а также десятки женщин с музыкальными инструментами или золотыми цветами и украшениями. Четыре мужские фигуры, одетые на манер чудовищных великанов, что высются по сторонам буддистских пагод, стоят у ворот... Все здания во дворце правителя состоят из множества павильонов с дверями на северной стороне. Государь, облаченный в розовое одеяние с гирляндой золотых цветов и ожерельем из разнообразных драгоценных камней на шее, восседает на трехъярусном троне лицом на север... Несколько сотен брахманов сидят рядами на восточной и западной сторонах зала приемов лицом друг к другу... В обычае поклонение Будде, но брахманам выказывается большее уважение¹.

Здесь описан классический пример сакрального властелина, пребывающего в центре мандалы, выстроенной по законам космического символизма, где каждая деталь сопряжена с идеей центра и упорядоченного пространства. Указание на то, что буддизм сочетается с индуизмом, является отличительной чертой большинства политий Великой Индии — как в малайской ойкумене, так и в Индокитае.

В политике у индусов заимствуется модель государств-мандал. Принцип варн, который не может быть применен строго в силу этнической природы малайцев², сохраняется для брахманов (преимущественно выходцев из Индии), а правителям приписывается статус кшатриев и функция девараджа, в буддистских политиях — чакраварти. Остальные слои населения делятся на свободных крестьян, находящихся тем не менее в вассальной зависимости от феодальной знати, торговцев и бесправных рабов. При этом распределение профессий и соотношение между ними регулируются на основе системы, в целом сходной с моделью малайского алгоритма, которую мы рассмотрели в ее яванской версии.

В отношении более архаичных племен, как малайских, так и домалайских (папуасских), индианизированные политии ведут себя приблизительно так же, как индусы в Индостане в отношении архаичных племен, считая их чем-то средним между духами и животными, опасными и недорациональными одновременно. На Малакке

¹ Цит. по: Брагинский В.И. История малайской литературы в VII – XIX веках. М.: Наука, 1983. С. 28.

² Согласно индуистской традиции в ее строгой версии, варной обладают только те, кто родились индусами. Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

эти народы называются «оранг асли», «лесные люди», и занимают центральные районы острова, равномерно удаленные от всех береговых зон. Оранг асли фенотипически представляют собой народы с темным цветом кожи и близкие к папуасам и австралоидам, но говорящие на мон-кхмерских языках (сеной, семанги) и на малайских (джакуны)¹. К этому же типу относятся аборигены Филиппинских островов (азты) и население южных областей Зондских островов. Мы видели, что часть оранг асли можно отнести к палеомалайскому субстрату.

Практически в то же время, как и в случае Малаккского полуострова, индусы проникают на Суматру, образующую с Малаккским полуостровом единое культурно-политическое и даже этническое пространство с безусловной доминацией малайцев на юге и в центральных областях, и дальше на Яву, Калимантан (Борнео), Сулавеси и Филиппины, доходя за самых восточных Малуккских островов. Повсюду малайцы принимают индуизм и буддизм и строят цивилизацию Великой Индонезии, то есть островные политии, в которых преобладает индийский Логос.

Этот период индианизации малайцев длится с первых веков по Р.Х. вплоть до эпохи исламизации всей малайской ойкумены, ставшей важнейшим фактором в этом регионе с XIII века. Показательно, что ислам особенно распространяется именно среди малайских народов, и это касается не только Малайзии и Индонезии, но и тямов Индокитая, которые являются редким среди окружающих австроазиатских народов исключением, где обращение в ислам приобрело внушительный размах. В исламе малайский Dasein увидел нечто близкое своей корневой структуре, и это наглядно заметно в сравнении с цивилизациями Индокитая, которые за небольшим исключением остались в контексте буддистской культуры вплоть до самого последнего времени и на вызов ислама прореагировали относительно прохладно.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

Глава 5. Политии Малаккского полуострова

Лангасукка и Кедах: Меронг Махавангса — внук-людоед

Среди государств Малакки наиболее крупным было Лангасукка, некогда контролировавшее всю центральную область Малаккского полуострова, а не только прибрежные зоны¹. В некоторых случаях Лангасукка считается столицей государства Кедах, и историалы этих двух древнейших политий сливаются вплоть до неразличимости. При этом строгой хронологической последовательности установить не удастся, так как даты и эпохи комбинируются в разных источниках с большой степенью условности. Поэтому историал Кедаха и Лангасукки, или одного и того же малайского государства, до начала исламизации Малакки восстанавливается довольно приблизительно. Но в смысле архетипической значимости это имеет принципиальное значение для малайского историала в целом.

Основателем этого государства и первым царем в малайской традиции считается мифологическая фигура Меронга Махавангсы. Он представлен в малайском историале как потомок царя Ашоки, а в исламский период ему приписывалось происхождение от Александра Великого (Зул-Карнайна коранической традиции). Он считался также «царем Рима», отправившимся в Китай, но приставшим к берегу Малаккского полуострова (в области Кедах) после того, как на его флотилию напала гигантская птица Гаруда и потопила все его корабли. После того как он основал царство и передал власть своему преемнику и сыну Меронгу Махалудисату, он снова вернулся в Рим (по одной из версий — погиб на обратном пути). Сын Меронга Махавангсы Меронг Махалудисата в малайской традиции считается основателем государства Сиам².

¹ Coedès G., Walter F. Vella (ed.). *The Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1968.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

В целом Меронг Махавангса в историале Малайзии выступает как архетип правителя, чьи потомки положили начало династиям всех остальных государств Малаккского полуострова. Так, второй сын Меронга Махавангсы Ганджил Сарджуна, правивший после брата, основал еще одно полумифическое малаккское государство — Гангтанегара, просуществовавшее, вероятно, до XI века.

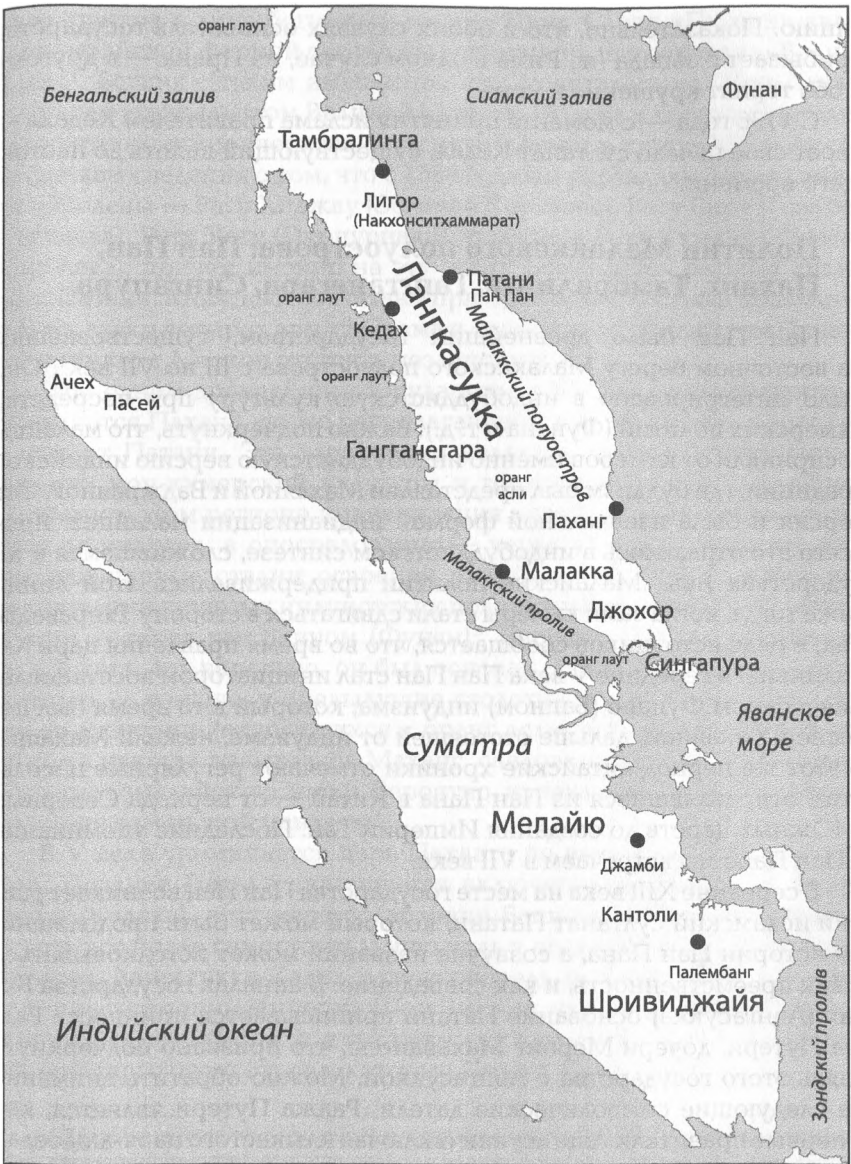
Дочь Меронга Махавангсы Раджа Путери считается архетипом королевы-Девы и выступает легендарной основательницей государства Патани.

Архетипической является и история про внука Меронга Махавангсы через еще одного его сына Сери Махавангсу. Этот царь Лангасукки Сери Маха Индерамангса описывается как вампир-людоед, питавшийся своими подданными. Придворные подняли против него восстание, и царь-каннибал вынужден был бежать в горы и там скрываться. Эту легенду мы встретим в XIV веке в другой малайской политике — в Империи Маджапахит — в эпосе «Какавин Сутасома», где речь идет о противостоянии буддистского царя-отшельника Сутасомы с королем-каннибалом («Раджа Берсионг» — дословно «Клыкастый Царь»). На смену царю-людоеду пришел его сын, который не знал о своем королевском происхождении и воспитывался в деревне своей матери (деталь, указывающая на следы матрилокальности в малайском обществе). Когда его причастность к царскому роду вскрылась, он был коронован царем Лангасукки как Пхра Онг Махалудисат.

В начале VIII века Лангасукка оказывается под военным и политическим влиянием Империи Шривиджая, центр которой находился на Суматре и которая стала в этот период региональным гегемоном.

Царство Лангасукка в некоторых версиях отождествляется с государством Кедах.

В анналах государства Кедах мы встречаем также фигуру Махараджи Дербар Раджи, индуса и выходца из иранского города Бандар Аббас (Гемерон), который потерпел поражение в битве и попытался достичь Шри-Ланки, но был ветром отнесен к берегам Малакки, где основал в 634 году царство Кедах. С государством Кедах враждовали индийские цари государства Чола, которые в XI веке захватили его, и в XII веке Кедах стал вассалом Чолы. Когда Кедах вновь приобрел независимость, девятый (или тринадцатый) потомок Махараджи Дербар Раджи стал первым правителем Малакки, принявшим ислам под именем Султана Мудзафар Шаха и правил государством с 1136 по 1179 год. Султан Мудзафар Шах в историале Кедаха отождествляется с сыном Пхра Онг Махалудисата, таким образом, истории двух государств Лангасукка и Кедах сливаются в дальнейшем в общую



Первые политии Малаккского полуострова и Суматры

линию. Показательно, что в обоих случаях основатель государства прибывает с запада (из Рима в одном случае, из Ирана — в другом), и оба терпят крушение в море.

С 1136 года — с момента принятия ислама правителем Кедаха — берет свое начало султанат Кедах, существующий вплоть до настоящего времени.

Политии Малаккского полуострова: Пан Пан, Паханг, Тамбралинга, Ганганегара, Сингапура

Пан Пан было древнейшим государством, существовавшим на восточном берегу Малаккского полуострова с III по VII век¹. Оно было интегрировано в индобуддистскую культуру при посредстве кхмерских политий (Фунана и т. д.). Важно подчеркнуть, что малайцы восприняли от кхмеров именно индобуддистскую версию индийской традиции, где буддизм был представлен Махаяной и Ваджраяной. Эта версия и была изначальной формой индианизации малайцев. Ярче всего это отразилось в индобуддистском синтезе, сложившемся в государствах Явы. Малайские политии придерживались этой линии даже тогда, когда сами кхмеры стали сдвигаться в сторону Тхеравады. Так, в ряде источников сообщается, что во время правления царя Каундиньи II в середине V века Пан Пан стал инициатором восстановления в самом Фунане (Бапном) индуизма, который в то время был потеснен Хинаяной, дальше отстоящей от индуизма, нежели Махаяна. В этот же период китайские хроники отмечают регулярные посольства, отправлявшиеся из Пан Пана в Китай — от периода Северных и Южных царств до создания Империи Тан. Последние упоминания о Пан Пана мы встречаем в VII веке.

В середине XIII века на месте государства Пан Пан возникает ранний исламский султанат Патани, который может быть продолжением истории Пан Пана, а созвучие названий может истолковываться и как преемственность, и как совпадение. В анналах государства Кедах (Лангасукка) основание Патани приписывается принцессе Раджа Путери, дочери Меронг Махавангсы, что призвано подчеркнуть связь этого государства с Лангасуккой. Можно обратить внимание на следующие символические дателы. Раджа Путери является, как и первые правители Лангасукки (включая клыкастого царя-людоеда), важным малайским архетипом, и в данном случае речь идет о Деве-Правительнице, в гештальте которой можно распознать следы древне-малайского матриархата. Эту фигуру мы видели в центре яванско-

¹ *Coedès G., Walter F. Vella (ed.). The Indianized States of Southeast Asia.*

го алгоритма в лице богини Центра — Шри. Слово «Путери» является малайской формой санскритского *rathini*, что означает «Водная Дева»¹. Богиня с таким именем широко почиталась на Шри-Ланке, выступая эквивалентом Великой Матери. Но уже в хрониках вполне конкретного исторического султаната Патани в конце XVI века мы встречаем сведения о том, что с 1584 года им управляли подряд четыре королевы — Рату Хиджау (Зеленая Королева), Рату Биру (Голубая Королева), Рату Унгу (Пурпурная Королева) и Рату Кунинг (Желтая Королева), причем именно на эту эпоху приходится расцвет султаната Патани. Могущество Патани при правлении королей позволило отбить атаки четырех армий Сиам и совместно с султанатом Паханг и султанатом Джохор отстоять независимость.

Еще одним древнейшим государством Малаккского полуострова является Паханг, также располагавшийся на восточном берегу — к югу от Патани. Эта территория является местом исторической встречи мон-кхмерской культуры и горизонта древних малайцев. Поэтому в этом регионе индианизация малайцев проходила напрямую от индусов, а опосредованно — через кхмеров, которые уже прошли первые стадии освоения индийской культуры и явились создателями крупных индуистских политий в пространстве Великой Индии — таких как Бапном (Фунан)². Впервые Паханг упоминается в V веке, но, вероятно, он был основан — под прямым влиянием кхмеров — раньше, в предыдущие столетия. У протомалайских народов джакунов (относящихся к оранг асли) есть предание, что эта область некогда называлась Маханг, следовательно, его корни уходят в палеомалайскую эпоху. Вероятно, изначально Паханг находился в зоне кхмерской мандалы³.

В V веке упоминается царь Паханга по имени Шри Бхадраварман. Позднее Паханг оказывается включенным в мандалу Лангасукки (Кедах), а по мере ослабления Бапнома в VI веке начинает играть все более самостоятельную роль в политике и торговле всего региона. Лангасукка-Кедах, в свою очередь, попадает в VIII веке под влияние гегемонии Империи Шри Виджая, что сказывается на положении и самого Паханга, и тех южных и юго-восточных территорий Малаккского полуострова, которые Паханг контролирует.

¹ Здесь можно вспомнить гештальт «подводной принцессы» или «королевы нагов», играющий принципиальную роль для идентичности австронезийских и австразиатских народов Юго-Восточной Азии.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

³ Linehan W. History of Pahang. Kuala Lumpur: Malaysian Branch Of The Royal Asiatic Society, 1973.

Позднее, в эпоху возвышения Тамбралинги, Паханг оказывается в зависимости от этой державы, пока наконец не захватывается в XV веке Малаккским султанатом, основанным последним царем Сингапуры Парамешварой (1344 — ок. 1414), бежавшим от войск яванского Маджапахита и сделавшего Малакку центром исламизации всей малайской ойкумены. Парамешвара принял исламское имя Искандар Шах.

После того как гегемония Шри Виджай начинает идти на убыль, среди малайских политий — на сей раз на севере Малаккского полуострова — поднимается новый центр мандалы — государство Накхонситхаммарат (или Нагара Шри Дхармараджа), известное также как Лигор, которое продолжает традицию другого, более древнего образования — царства Тамбралинга, известного с VII века по китайским хроникам. Тамбралинга и Накхонситхаммарат исторически рассматриваются как одна непрерывная полития.

Тамбралинга, с культурно-религиозной точки зрения, стояла ближе к западным буддистским царствам Индокитая и в отличие от царства Явы, где преобладали индуизм и Махаяна, здесь утвердился Тхеравада. Отсюда тесные связи Тамбралинги с Шри-Ланкой.

Тамбралинга, так же как и другие малайские политии Лангасукка, Пан Пан и т. д., в VIII веке оказывается включенной в состав Империи Шривиджая и остается ее частью вплоть до начала XIII века, когда правитель Чандрабхану (? — 1263) превращает ее в крупную и независимую державу. Чандрабхану активно участвует в геополитике Южной Индии и, в частности, в завоевании Шри-Ланки, а в 1255 году становится правителем Джафны, столицы тамилы Шри-Ланки. Под давлением другой тамильской династии Пандья он признает ее сюзеренитет, но сохраняет власть в Джафне. Его сын Савканмайндан следует той же линии, также провозглашается царем тамилы, но восстает против власти Пандья, терпит от них поражение и теряет власть над Джафной. Тем не менее эти эпизоды позволяют составить представление о могуществе Накхонситхаммарата (Лигора) в тот период, когда эта полития освободилась от контроля Шривиджая.

Параллельно этому Накхонситхаммарат подчиняет себе и другие политии (Кедах, Паханг и т. д.), став на определенное время гегемоном Малаккского полуострова. В конце XIV века власть Накхонситхаммарата простирается и на Суматру, где под его контролем оказывается государство Мелайю.

Однако в XV веке Накхонситхаммарат резко ослабевает и оказывается в полной зависимости от тайских государств, а его территории присоединяются к Аютии. Есть ряд записей, свидетельствующих

щих о том, что Накхонситхаммарат признавал вассальную зависимость от тайского государства Сухкотай еще в конце XIII века, что не помешало ему быть одновременно гегемоном Малакки и Суматры. Такое положение дел было вполне обычным в системе государств-мандал.

Южнее Накхонситхаммарата и Кедаха на западном берегу Малаккского полуострова располагалось еще одно государство Гангганегара. В анналах Кедаха его основателем считался, как мы видели, сын Меронга Махавангсы Ганджил Сарджуна. Название Гангганегара означает «Город на реке Ганг», где жил индоиранский народ *камбогжей*, активно занимавшийся морской торговлей и основавший свои колонии в Индокитае, а также на малайских территориях. Об этом государстве практически не сохранилось достоверных сведений. Известно только, что в начале XI века (1025–1026) во время войны Чола с Шривиджаей его вместе с Тамбралингой и Лангасуккой разорили войска индийского правителя Раджендра Чолы (?–1044). Однако малайские хроники утверждают, что Гангганегара существовала и после этого, и ее правитель Мара Силу в 1267 году принял ислам и изменил свое имя на Малих уль-Салик.

Еще одним государством Малаккского полуострова, относящимся к периоду индианизации малайской ойкумены, было государство Сингапура, основанное в 1298 году Санг Нила Утамой (?–1347) — последним правителем Шривиджаи. Санг Нила Утама правил под сакральным именем Парамешвара Батара Шри Три Буана, дословно «Владыка Трех Миров». Этот титул подразумевал, что его могущество распространялось на Небо, средний мир и землю (Трибухвана¹), будучи редкой формой предельной сакрализации царской власти. Санг Нила Утама был принцем Империи Шривиджая, отправившимся после получения чудесных знаков на остров Темасек, где он встретил на берегу волшебного льва (по другой версии тигра) и основал там новый город Сингапура, «Город Льва». Об основании Сингапуры малайские хроники сообщают, что во время плаванья корабль Санг Нила Утамы попал в шторм. Он смог спастись только после того, как бросил в море царскую корону.

В 1398 году Сингапура была взята армией Маджапахита, и последний правитель Парамешвара вынужден был спастись на юге Малаккского полуострова, где он обратился в ислам и заложил основу Малаккского султаната.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

Глава 6. Священный остров Ява

Первые политии Явы: Салаканагара, Таруманагара, Калинга

Наряду с Малаккским полуостровом важнейшим центром становления индубуддистских государств малайской ойкумены был остров Ява. Именно здесь сложились самые яркие и самые характерные формы индо-малайской культуры, а индо-малайский Логос приобрел законченное и полноценное выражение в политике, философии, религии и искусстве. Культура острова Ява представляет собой пик индианизации малайцев и самый яркий образ Ausdruckstadii (по Л. Фробениусу) малайской истории. Поэтому яванский историал имеет ключевое значение для всех малайцев, и даже в более широком контексте австронезийской цивилизации представляет собой ее архетипический пик.

Древнейшей индианизированной политией Явы является Салаканагара (130 – 362), первое государство, основателем династии которого считался индус Аки Терем, женившийся на местной малайской принцессе¹. Все восемь правителей Салаканагары носили индуистские имена Деваварман — с Девавармана I по Девавармана VIII. Таким образом, с 130 года Ява оказывается в контексте цивилизации Великой Индии. Салаканагара располагалась на самой северо-западной части Явы.

Другое государство, возникшее к востоку от Салаканагары и постепенно поглотившее его, Таруманагара (358 – 669), было основано также индусом, женившимся на сей раз на малазийской принцессе уже индианизированной династии Салаканагары. Правитель государства Пурнаварман оставил в конце IV — начале V века первые каменные записи в истории Явы, из которых явствует, что сам он поклонялся Вишну, а ключевую роль в его царстве играли брахманы. Брахманы не только выполняли функции наставников и жрецов, но и заведовали организацией ирригационных работ, укрепляя брахманические деревни, что повторяло социальные модели южноиндийских территорий². Следовательно, индуизм был официальной

¹ Coedès G., Walter F. Vella (ed.). The Indianized States of Southeast Asia.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.



Древние политии Явы

религией и постепенно становился также образцовой моделью административной и хозяйственной организации. Пурнаварман основал новую столицу Сунда Пура. После 669 года Таруманагара разделилась на два королевства — Сунда (669 — 1579) и Галух (669 — 1482), существовавшие на Яве вплоть до конца Средневековья в форме княжеств, подчас более или менее зависимых по индийской модели государств-мандал от соседних малайских политий — как Явы, так и Суматры.

Относительно независимого характера правителей Сунда в яванских преданиях содержится эпизод, повествующий о том, как в XIV веке правитель Сунды Лингга Буана начал и выиграл войну с могущественной Империей Маджапахит, оскорбленный тем, что царь Хаям Вурук, посватавшись к его дочери, в конце концов хотел сделать ее простой наложницей, а саму Сунду присоединить к своим владениям. Самым знаменитым царем Сунды был Шри Бадуга Девата, известный также как «король Силиванги», потомок Лингга Буаны, правивший в период с 1482 по 1521 год. Его полным титулом было «Шри Санг Рату Девата», «Повелитель Богов». В образе «короля Силиванги» слились мифологические представления о божественном властителе, наделенном волшебными свойствами (нечеловеческой красотой, способностью превращаться в тигра и леопарда и т. д.), при котором в государстве царили гармония, изобилие и справедливость. Шри Бадуга Девата объединил Сунду и Галух накануне окончательного падения царства и обращения его населения в ислам, восстановив на время единство Таруманагары. Впрочем, оба государства неоднократно объединялись и ранее — в VIII веке при правителе Санджая, в IX — при царях Вувусе и Дхармараксе, в XIV веке начиная с царя Прабу Рагасучи и т. д.

Восточнее Таруманагары в VI веке возникает еще одно государство — Калинга, существовавшее до VII века. О нем сохранилось очень мало сведений. Известна лишь королева Шима, которая ввела в своем царстве строжайшие законы против воровства, сделавшие честность ее подданных легендой среди окружающих народов. Предания о ее честности стали частью яванской традиции. За воровство подданные карались смертной казнью. Есть легенда, что царь соседней страны решил испытать, так ли честны на самом деле жители Калинги, и для этого положил на границе с их землей мешок с золотом. Мешок пролежал там три года, так как никто из жителей не решался даже прикоснуться к нему, чтобы не быть заподозренным в присвоении чужого. Через три года сын королевы Шима случайно споткнулся об этот мешок, но и этого было достаточно, чтобы обвинить его в покушении на чужое имущество и приговорить

к смертной казни. Наконец, под уговорами советников, королева смилостивилась над сыном и согласилась на то, чтобы была наказана отдельно его нога, коснувшаяся мешка с золотом, за что она была приговорена к ампутации.

Государства Салаканагара, Таруманагара и Калинга относятся к области древних преданий, хотя от них остались и определенные исторические памятники.

Последующий период яванской истории зафиксирован документально более основательно и подробно. Он начинается с возникновения государства Меданг.

Меданг: Санджайя и Сайлендра — индобуддистский диалог

В VIII веке в центральной области Явы возникает государство Меданг или Матарам (752 — 1006), основанное Санджаей. О самом Санджайе известно, что он был убежденным последователем Шивы и сделал свое государство центром малайского шиваизма. К IX веку Меданг становится гегемоном всего острова Ява и важнейшей силой всей малайской ойкумены наряду с Империей Шривиджая. Правители Меданга были вслед за основателем династии горячими приверженцами культа Шивы.

В середине VIII века на Яве мы встречаем еще одну династию — Сайлендра, которая известна своей приверженностью буддизму Махаяны. Относительно связей династии Санджайя и династии Сайлендра нет полной ясности. Сайлендра были правителями области Кеду в долине Кеву в центральной части Явы. Именно в период 760 — 910 годов царями этой династии были воздвигнуты знаменитые памятники буддистского зодчества — храмы Севу, Боробудур и Прамбанан.

По одной версии¹ Санджайя и Сайлендра правили двумя областями Меданга, разделив сферы влияния шиваизма и буддизма, и это мирное существование длилось до середины IX века, когда правитель из династии Санджайя Пикатан в 852 году начал войну с царем династии Сайлендра Балапутра и изгнал его с Явы на Суматру. Там на Суматре Балапутра, в свою очередь, стал царем Империи Шривиджая, так как его жена Деви Тара была дочерью правителя Шривиджая махараджи Дхарма Сету. По другой версии² изначаль-

¹ *De Casparis J.G. Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to C. A.D. 1500. Leiden: BRILL, 1975.*

² *Muljana S. Srivijaya. Yogyakarta: LKiS, 2006; Poerbatjaraka R.M. Ng., Hadidjaja T. Kepustakaan Djawa. Amsterdam; Djakarta: Djambatan, 1957.*

но существовала только одна династия Сайлендра, которая по своим корням была шиваистской. Однако сын царя Санджайи Панангкаран принял буддизм Махаяны, а его потомок Ракая Питакан снова обратился в шиваизм, что и стало идеологической подоплекой конфликтов с буддистской ветвью династии Сайлендра.

В VIII веке царство Меданг было настолько сильно, что активно вторгалось в соседние индуизированные государства — в частности захватывало Тямпу.

Закат государства Меданг начинается в XI веке, когда при поддержке Шривиджайи вассалы, не довольные правлением царя Джармавангса, подняли восстание и во время свадьбы принцессы убили правителя в его дворце. В историале Явы это считается гибелью (пралайя) государства Меданг. После этого наступил хаос и распад государства.

Наследником Меданга становится государство Кахурипан, основанное племянником Джармавангсы царем Аирлангтой, которому удалось восстановить порядок и вновь объединить земли Меданга. На сей раз государство включало в себя остров Бали. Аирлангга считался аватарой Вишну, поэтому в государстве Кахурипан и в наследующем ему государстве Кедири (1045 — 1221) вишнуизм доминировал. В 1045 году Аирлангга разделил государство на две половины — Кедири и Джанггалу.

Кедири: Боги Любви и Принц Справедливости

Первый правитель Кедири Шри Джайараша Дигджайя Шастапрабху, так же как и Аирлангга, провозгласил себя аватарой Вишну¹. Второй царь Камешвара, правивший с 1116 по 1136 год и сделавший официальной эмблемой царства знак Шивы, — череп с лунным полумесяцем, — в свою очередь, был объявлен воплощением бога Любви Камаджайя, а его супруга царица Шри Карана — воплощением Камарати, богини Любви. Во время его правления обе части Кахурипана снова объединились в единую державу, так как его женой стала принцесса Джанггалы. Таким образом, тантрический символизм любви и традиция недuality объединила две части государства-мандалы без войн и кровопролитий. Этот период воссоединения царств и династий воспет в произведении яванского поэта Мпу Дхармаджи «Смарадхана»².

¹ Coedès G., Walter F. Vella (ed.). The Indianized States of Southeast Asia.

² Soekmono R. Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1973.

Период правления третьего царя Кедири Джайбхая, правившего в середине XII века, считается эпохой «золотого века» яванской литературы. В этот период была составлена особая яванская версия Махабхараты, а знаменитый яванский автор Мпу Панулух написал свое классическое произведение — «Какавин Харивангса»¹, посвященное иерогамии Кришны, аватары Вишну, и богини Рукмини, которая считалась аватарой Великой Матери, богини Шри, являющейся, как мы видели, центральной фигурой малайского алгоритма. Мпу Панулух также завершил эпическое произведение «Бхаратаюддха», которое начал другой знаменитый малайский поэт Седах, где описывается битва Пандавов и Кауравов на поле Куру. Показательно, что в яванской традиции место, где расположено поле Куру, находится не в Индии, но на Яве — на плато Диенг (где раньше было государство Калингга). Само название этого плато «Диенг» происходит от сочетания «Ди Хьянг», что на малайском означает «Обитель Богов». Таким образом, события священной истории индийской традиции переносятся на остров Яву и становятся семантическими вехами малайского историала, его неотъемлемой частью.

Самому царю Джайбхаю, по просьбе которого великие яванские поэты творили свои эпические поэмы, приписывают авторство пророческой книги «Праламбанг Джойобойо». В этом тексте содержится предсказание о том, что в будущем Малайским архипелагом долгое время будет править белая раса, а затем короткое время — желтая раса, пока наконец не наступят снова времена величия. В этих текстах содержатся упоминания о фигуре Справедливого Принца Рату Адиль, которая играет важнейшую роль в малайской эсхатологии. Эта линия явно напоминает иранские мотивы, которые могли проникнуть на Яву вместе с определенными течениями буддизма, связанного с фигурой Будды Будущих времен, а она, в свою очередь, несет на себе следы среднеазиатского буддизма, впитавшего важнейшие концепты иранской традиции². Рату Адиль предстает в виде великого Императора, который придет в конце исторического цикла и восстановит справедливость, мир, благоденствие и изобилие. Позднее к пророчествам Джайбхая о славном периоде правления и о принце Рату Адиле многократно обращались малайские религиозные реформаторы и лидеры политического национализма — такие как принц Дипонегоро (1785 — 1855), поднявший восстание против голландских колонизаторов, первый президент Индонезии Су-

¹ Teeuw A. Hariwangsa. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

² Дутин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.

карно (1912–1988), вице-президент Индонезии султан Джокьярты Хаменгкубувоно IX (1912–1988) и т. д.

Следующие за Джайбхаем цари — Сарвешвара, Арьешвара, Гандра, Камешвара, Критаджая (Срингга) — продолжили эту яванскую традицию и были покровителями искусств, индуизма и буддизма. У всей династии особым почетом пользовался индуистский бог Ганеша.

Сингасари: Кертанегара — аватара возглавляет державу

Последним царем Кедири был Критаджая, которого в 1222 году сверг военачальник простонародного происхождения Кен Арок (1182–1227), основавший новое государство — Сингасари (1222–1292) и новую династию Раджаса, чьи представители правили как в Сингасари, так и в сменившей это государство могущественной державе Маджапахит¹ (1293–1527).

При пятом правителе Сингасари Кертанегаре (?–1292) это государство достигает своего апогея, успешно присоединяя другие малайские политии и постепенно превращаясь в Империю. Кертанегара исповедовал особую форму тантрической традиции, объединявшей шиваизм с буддизмом Ваджраяны. В этой форме следует видеть вершину малайского движения в сторону аполлоно-дионисийского Логоса, поскольку в основе этого учения лежит радикальная не двойственная метафизика, составляющая сущность индийской цивилизации. Ее освоение требовало концентрации на том, что делало Индию Индией, и следовательно, принятие малайцами индийского наследия и его интеграция в пространство Великой Индии измерялись как раз способностью осмыслить и усвоить принципы авдайтизма, ярко и одновременно проще и нагляднее всего представленные в учении Тантр². Показательно, что Кертанегара провозгласил себя одновременно инкарнацией и Шивы, и Будды и на этом основании выстроил всю структуру своего имперского правления как одновременно дэвараджи и чакравартина, Вселенского священного монарха, сочетающего как индуистскую, так и буддистскую линию сакрализации власти.

Кертанегара заключил союз с государством Тямпа, находившимся в тот период в своем расцвете, и совместно они установили гегемонию в морской торговле. Ему удалось поставить в вассальную зависимость от Сингасари государство Сунда и остров Бали, госу-

¹ Coedès G., Walter F. Vella (ed.). The Indianized States of Southeast Asia.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

дарство Мелайю на Суматре, ряд территорий Калимантана и установить полный контроль над Малаккским проливом.

В этот период монголы захватили Китай, и Хубилай хан отправил послов на Яву с приказом подчиниться Империи и выплачивать дань. Кертанегара изуродовал в ответ лица послов и отправил их обратно. Монголы стали готовиться к карательной экспедиции. Пока Кертанегара укреплял свою Империю, против него восстал князь Кедири Джайкатванг (? – 1293). Он смог нанести Кертанегаре поражение и убить его самого. Джайкатванг на короткий срок восстановил государство Кедири. Единственный из семьи Кертанегары, кому удалось спастись, был его зять Раден Виджая (? – 1309).

Маджапахит: Империя недуальной Тантры

Раден Виджая бежал на остров Мадура и, взяв себе царское имя Кертараджаса, основал там новое государство, которому, в свою очередь, суждено было стать еще одной могущественной малайской Империей — Маджапахит. К тому времени, когда на Яву прибыл монгольский флот для отмщения за послов, Кертанегара был уже убит и инцидент, согласно монгольской этике, был исчерпан. Однако Кертараджаса воспользовался прибытием на Яву монгольских войск, заключил с ними союз, с их помощью в 1293 году нанес Джайкатвангу поражение и захватил его территории, присоединив их к своей строящейся Империи. При этом свои обещания монголам он не выполнил, и им пришлось возвращаться в Китай. Сам Кертараджаса стал отныне полновластным правителем.

С 1293 года некогда могущественная Империя Суматры Шривиджая была окончательно присоединена к владениям правителей Маджапахита.

После смерти Кертараджаса Маджапахитом правил его сын Джайнегара (? – 1328), оставивший после себя дурную славу тирана и нарушителя священных табу. В конце концов он был убит своим врачом, и к власти пришла дочь Кертараджаса — королева Трибхувана Виджайятунггадеви (ок. 1309 — ок. 1350). Трибхувана Виджайятунггадеви показала себя властной правительницей, в частности, она сама участвовала в военных походах против взбунтовавшихся вассалов. При ней ключевую роль в политике Маджапахита играл высший сановник (патих), военачальник и законодатель Гадж Мада (ок. 1290 – 1364), который сформулировал и отчасти воплотил в жизнь проект превращения Маджапахита в морскую Империю. Гадж Мада способствовал установлению контроля над островами Бали, Ломбок, Сумбава, Серам, Южный Калимантан, присоединил

Северную и Южную Суматру, распространил влияние на Малаккский полуостров — Паханг — и остров Сингапур (Сингапур был взят в ходе осады в 1398 году¹). Таким образом, Маджапахит объединил под своей властью огромное пространство Великой Воды — от Новой Гвинеи и Молуккских островов до Суматры и Малаккского полуострова, включая территории Южного Тайланда.

После того как власть перешла к сыну Трибхуваны Виджайя-тунгадеви Хаяму Вуруку (1334—1389), Гадж Мада сохранил свои позиции при дворе и продолжил завоевания и упорядочивание политической и административной системы Маджапахита.

Маджапахит XIV века в структуре малайского историала считается апогеем сакрального царства, ставшего ядром многочисленных легенд, описывающих изысканность и утилитивность царского двора, мудрость буддистских наставников и обилие монастырей, упорядоченность законов и строгость их соблюдения, могущество, волю и процветание всего государства и населения. Одним из ярких текстов той эпохи является эпос «Нагаркретагама»², созданная в 1356 году яванским поэтом Мпу Пропанчей и прославляющая Империю Хаяма Вуруку и его самого как архетипического мирового властителя. В этой поэме, написанной на смерть Вуруку, поэт воспевае его религиозные добродетели в буддистском ключе (сам Пропанча был сыном главы буддистской сангхи Явы того времени), но при этом в духе тантрического синтеза описывает его посмертное превращение в Будду-Шиву, связывая его с другим архетипическим правителем — Кертанегарой. После составления «Нагаркретагамы» другой яванский поэт той эпохи Мпу Тантулар развил тему единства Будды и Шивы и, соответственно, буддизма и индуизма в знаменитой поэме «Каквин Сутасома»³, главный герой которой царь-аскет Сутасома выступает одновременно и как смиренный аскет, готовый пожертвовать собой для спасения всех живых существ, и как справедливый царь и могущественный повелитель, объединяя в себе образы Будды и Шивы. Многие сюжеты и мотивы истории про царя Сутасому созвучны классическим текстам тантрической традиции. Отношения аскета Сутасомы с демоническим царем-людоедом Калмасападой являются архетипическим сюжетом для тибетского буддизма и религии бон, где в центре внимания укрощение буддистскими подвижниками и учителями бон-по хтонических демонических существ, которые становятся в конце концов послушными уче-

¹ Coedès G., Walter F. Vella (ed.). The Indianized States of Southeast Asia.

² Poerbatjaraka R.M. Ng., Hadidjaja T. Kepustakaan Djawa.

³ Santoso Soewito. Sutasoma. Study in Old Javanese Wajrayana. New Delhi: International Academy of Culture, 1975.

никами и защитниками небесного Логоса. Тибетцы явно осознают ноологический дуализм, заложенный в этих сюжетах, становясь на сторону индийской и иранской (в случае бон-по) традиции против матриархального материалистического вектора собственной (тибето-бирманской) идентичности¹. Нечто подобное можно увидеть и в малайском тантризме, хотя здесь оппозиция между хтоническим и небесным выражена не столь остро, но в отношении между двумя уровнями малайской идентичности эта аналогия вполне уместна.

В высшей степени символично, что официальный девиз государства Индонезия взят из строфы этой поэмы — Бхиннека Тунггал Ика, дословно «Единство из различий» или, точнее, «В частях, но Единое», где под «частями» понимаются прежде всего различные духовные традиции — у самого Мпу Тантулара буддизм и шиваизм, но в современном прочтении сюда же добавляются и другие слои малайской идентичности — архаическая древняя религия и ислам. В оригинале эти строчки поэмы звучат так:

Говорят, что славные Будда и Шива — это две разные субстанции.	Rwâneka dhātu winuwus Buddha Wiswa,
Они, действительно, разные, но каким взглядом можно заметить это различие?	Bhinnêki rakwa ring apan kena parwanosen,
Ведь истина Джины (Будды) и истина Шивы — одна.	Mangka ng Jinatwa kalawan Siwatatwa tunggal,
Да, они различные, но они одного рода, ведь в истине нет дуальности.	Bhinnêka tunggal ika tan hana dharma mangrwa ² .

Снова мы видим здесь глубинную тантрическую метафизику не-дуальности, ставшую формулой малайской идентичности в ее высшем индианизированном выражении.

После смерти Хаяма Вуруку могущество Маджапахита начинает клониться к закату. Ему наследует его дочь принцесса Кусумавардхани, которая вместе со своим мужем вступает в династическое противостояние с племянником Хаяма Вуруку Викрамаравадханой (? — 1429), который выходит победителем и захватывает трон. Ему на смену приходит его дочь Сухита (? — 1447), ставшая героиней знаменитого яванского эпоса «Дамарвулан», в главных персонажах которого легко читается история взаимоотношений солнечного (персонаж Менак Джингга) и лунарного (персонаж Дамар Вулан) начал. В эпосе также описывается историческая война Маджапахита с яванским государством Бламбанган, которое осталось индуистским

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

² Santoso Soewito. Sutasoma. Study in Old Javanese Wajrayana. P. 578.

дольше всех остальных политий Явы вплоть до XVIII века. В малайском историале она известна как Парегрегская война (1404 — 1406).

По мере постепенного упадка Маджапахита с середины XV века усиливается новый гегемон — Малаккский султанат, правители которого обратились в ислам. Между этой новой политией и Маджапахитом начинается глубинное противостояние, где геополитика и борьба за власть над стратегическими центрами региона дублируется на ином уровне в противостоянии двух религий — индубуддизма Маджапахита, который продолжает традицию тысячелетней индианизации малайской ойкумены, и ислама, который с этого времени начинает активно распространяться среди малайцев, вытесняя прежнюю религиозную традицию.

В 1468 году Маджапахит вследствие династического конфликта распадается на две части — в одной из них правит принц Кертабхуми, в другой — с центром в городе Даха, бывшей столице царства Кедири — Сингхавикрамавардхана (? — 1468), наследник престола по прямой линии. Ему наследовал, в свою очередь, Ранавиджайя (? — 1498). Война между двумя центрами власти занимала все силы государства и ослабляла его перед лицом новых и старых противников и конкурентов.

В последней четверти XV века на территории Явы возникает первая исламская полития — султанат Демак. Вначале он находился в вассальной зависимости от Маджапахита, и его главой был некто Раден Патах (1455 — 1518), который, по одной версии, был сыном узурпатора Кертабхуми. В 1478 году Раден Патах объявил о независимости, что привело к столкновению с Маджапахитом, и противоречия между двумя политиями обострились.

В 1498 году Ранавиджайю сверг его полководец и вице-регент Удара, заключивший временный мир с султанатом Демак. Когда султанат Малакка в 1511 году был захвачен португальцами, Удара, последний правитель Маджапахита, предложил им союз, на что султанат Демак ответил вторжением и взятием столицы Даха в 1517 году. Это стало концом целой эпохи Явы и всего малайского мира, так как Маджапахит был последней могущественной индубуддистской Империей. С этого времени начинается следующая эпоха, связанная с исламизацией и европейской колонизацией.

Глава 7. Суматра

Суматра: расцвет малайской Махаяны

На другом крупнейшем острове Малайского архипелага — Суматре (современная Индонезия) — самой древней политией было государство Кантоли, упомянутое в китайских хрониках в V веке¹. Никаких деталей об этом государстве, религии и правящей династии не сохранилось, известно только, что его местонахождением была Южная Суматра — приблизительно между городами Джамби и Палембанг. Послы этого государства появились в Китае с предложением наладить торговые и дипломатические связи.

Китайский ученый монах Ицзин (635 — 713), ученик крупнейшего китайского переводчика буддистских текстов и основателя нескольких направлений собственно китайского буддизма Сюань Цзана² (602 — 664), посетивший Суматру в конце VII века в целях углубленного изучения буддистской традиции, сообщает о государстве Мелайю, расположенном в центре острова к северу от города Палембанг³. В конце этого столетия оно было включено в набиравшее силу царство Шривиджая, которому суждено было стать могущественной малайской Империей. Важно, что Ицзин описывает и Мелайю, и Шривиджаю как буддистские государства, где процветали разные школы, прежде всего Махаяна и Ваджраяна. Наряду с этим был также широко распространен классический индуизм (шиваизм и вишнуизм). По свидетельствам Ицзина, преподавание буддистской философии, исполнение обрядов, исследование текстов, а также изучение санскрита в Шривиджае находилось на таком уровне, что он рекомендовал китайским буддистам посещать именно Шривиджаю для знакомства с полноценной и процветающей буддистской традицией, не менее развитой здесь, нежели в самой Индии, в том числе и в ее главном духовно-образовательном центре — монастыре Наланда. В Шривиджае, как утверждает Ицзин, проживало больше тысячи буддистских монахов.

¹ Coedès G., Walter F. Vella (ed.). The Indianized States of Southeast Asia.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Япония.

³ I-Tsing. A Record of the Buddhist Religion: As Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671 — 695). New Delhi: AES, 2005.

Империя Шриваджая была основана Дапунтой Хиянгом Шри Джайнасой в начале VII века. Он вместе со своим войском пришел на территорию, где сейчас находится город Палембанг, и основал там свое царство. Надписи на древнемалайском, датированные 605 годом, утверждают, что Дапунта Хиянг Шри Джайнаса пришел в эти места из страны (или города) Минанга Тамван, достоверно локализовать которую не удастся. В 684 году царь Джайанаса начал строительство Империи с целью приобрести богатство, власть и магическое могущество, как свидетельствуют хроники. Указание на «магическое могущество» дает понять, что у малайцев в этот период возможно под влиянием индийских и буддистских идей о «вселенном правителе», чакраварти, а может быть, и на основании древнемалайских представлений формируется теория «священного Императора». С этим связаны и титулы многих малайских правителей, предстающих как «повелители богов» или «господа трех миров». Следует отметить, что несмотря на индийский источник этих представлений, в самой Индии столь возвышенные формулы, предполагающие подчас, что малайские цари стоят выше богов и небесных могуществ, были чрезвычайно редки. В малайском же культурном круте мы часто видим в обожествлении царя определенные эксцессы. Возможно, это связано с особенностью малайского корневого доиндийского горизонта: будучи матриархальным и хтоническим (водным), он был лишен трансцендентного измерения, которое, напротив, составляет сущность патриархата и особенно индоевропейских традиций. Поэтому царь (если интерпретировать его гештальт в чисто имманентной оптике) становится точкой, выше которой вообще ничего не существует¹.

На первом этапе правители Шривиджайи (Палембанга) присоединяют земли Мелайю, прилегающие к их территории с севера, что обеспечивает им гегемонию в пространстве всей Суматры. Постепенно под властью Палембанга оказываются и другие стратегически важные территории Суматры — прежде всего на востоке и юге острова. Затем Шривиджая распространяет свое влияние на западные территории соседней Явы, подчиняя государство Таруманагара. Это позволило контролировать Зондский пролив, игравший важнейшую роль в морской торговле. Стратегическое местоположение и успехи царей Шривиджайи в установлении контроля над областями, прилегающими к Зондскому проливу, предопределили геополитическое будущее всей Империи. Шривиджая начинает строитель-

¹ Проблему диалектики отношений между патриархальной и матриархальной трактовкой сакральной монархии мы затрагиваем в другом томе «Ноомахии». См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

ство внушительного морского торгового флота и постепенно превращается в крупнейшую торговую морскую Империю, близкую к установлению гегемонии во всей Юго-Восточной Азии.

Правящая династия Шривиджай исповедовала буддизм Махаяны, но при этом, как и в обществах Индокитая и в других малайских политиях, поддерживала и индуистские общины, храмы и систему варн с доминацией брахманов.

Расцвет Империи Шривиджая

Создав в VII веке предпосылки к геополитической экспансии, Палембанг решающих успехов достигает в VIII веке по мере того, как ему удается поставить под свой контроль важнейшие государства и порты Малаккского полуострова, включив их в состав своей Империи. Кедах на Малайском полуострове становится своего рода «северной столицей» Империи. Под ее властью оказываются Лангасукка, Пан Пан, Паханг и т. д. Контроль над Малаккским полуостровом делал Шривиджая главной силой во всем регионе, поскольку Палембанг контролировал пересечение всех торговых путей между Китаем, Индокитаем и Дальним Востоком, с одной стороны, и западом, включая Индию, Иран, Центральную Азию и Средиземноморье, с другой.

В этот период в Индии возвышается буддистская династия Палов (Бенгали), которая становится важнейшим союзником Шривиджай и, по мнению некоторых историков, центром мандалы, выступающим относительно Палембанга в статусе сюзерена. Правители Палов исповедовали ту же форму буддизма Махаяны с многочисленными элементами Ваджраяны, что и цари Шривиджай, что делало их близкими с точки зрения религиозной идеологии. Так, в 782 году гуру одного из махараджей Шривиджай был буддистский наставник Кумарагхоша из Бенгала.

На соседней Яве в VIII веке возвысилось государство Меданг, правители которого исповедовали шиваизм и буддизм. Мы уже упоминали о сложностях в определении подлинного соотношения шиваистской династии Санджая и буддистской династии Сайлендра. Правители династии Сайлендра поддерживали тесные связи с Шривиджаей, где преобладала та же форма буддизма, что и на Яве. Синтез между шиваизмом и Махаяной составлял основу яванского мировоззрения. Но в определенные периоды и в связи с династическими распрями эти течения подчас расходились. После смерти махараджи Самаратунгги из династии Сайлендра, создателя священного бамбукового леса (Венувана) и строителя Боробудура, его

дочь Прамодхавардхани¹ вышла замуж за шиваитского принца Ракай Питакан из династии Санджая, что предопределило усиление индуистской линии. Между Ракэй Питаканом и сыном Самаратунги Балапутрой начался конфликт, в ходе которого Балапутра бежал на Суматру, поскольку по матери Деви Тара он принадлежал к правящему в Шривиджае роду. Деви Тара была дочерью царя Шривиджайи Дхармасету. Возможно, и сам Дхармасету принадлежал к роду Сайлендра, как об этом сказано в древних надписях, обнаруженных на Малаккском полуострове на территории древнего царства Накхонситхаммарат (Лигор). В любом случае Балапутра приблизительно в 830 году становится царем Шривиджайи, и после этого династия Сайлендра остается правящей вплоть до XI века.

В IX – XI веках Шривиджая была самым сильным и влиятельным государством Юго-Восточной Азии, обладавшим мощным флотом, политическим престижем и огромными богатствами.

В конце X века Шривиджая сталкивается в вызовом, брошенным яванским государством Меданг. Царь Меданга Дхармавангса предпринимает попытку вторжения на Суматру и захват Палембанга. Правителю Шривиджайи Шри Чудамани Вармадеву (? – 1004) удается отразить атаку и укрепить позиции Империи. Чудамани Вармадеву отчаянно сопротивлялся и, вероятно, погиб в бою. Его наследник Шри Маравиджайяоттунга продолжил сопротивление, и в конце концов ему удалось отбросить войска Меданга за пределы Суматры. В ответ на вторжение цари Шривиджайи приняли решение жестоко отомстить Медангу и в 1016 году спровоцировали восстание вассала Меданга Вуравари из княжества Лварам. Оно закончилось убийством Дхармавангсы в его дворце во время брачной церемонии его дочери. Тем самым Шривиджая избавилась от опасного и близкого соперника, обеспечив Империи период относительного благополучия. Следующие десятилетия стали временем наивысшего подъема Шривиджайи. Разгромив полити Явы, Империя безраздельно господствовала в морях малайской ойкумены.

В начале XI века Шривиджая по-прежнему считалась одним из главных оплотов буддистской традиции. Показательно, что с 1011 по 1023 год у главы буддийской сангхи Шривиджайи Дхармакирти, проходил обучение знаменитый реформатор тибетского буддизма Махаяны и Ваджраяны Атиша² (982 – 1054), последователь Наропы

¹ Согласно яванскому преданию, царица Прамодхавардхани послужила моделью для знаменитого изображения шакти Шивы Дурги в индуистском храме Прамбанан, посвященном Тримурти — трем божествам Брахме, Вишну и Шиве.

² *Tulku Ringu, Helm A. The Ri-Me Philosophy of Jamgon Kongtrul the Great: A Study of the Buddhist Lineages of Tibet.* Boston: Shambhala Publications, 2006.

(956 — 1040) и основатель течения Кадам¹. Тот факт, что в Шривиджаю прибывает для обучения Махаяне индус, родившийся в Индии и бывший последователем такого крупного наставника, как Наропа, говорит о высшем авторитете малайского буддизма в эпоху Шривиджайи.

Закат Империи

Последним правителем Шривиджайи из династии Сайлендра был царь Санграма Виджайятунгаварман. При нем между Шривиджайей и индийским государством династии Чола разразилась война за контроль над морскими торговыми путями и Малаккским полуостровом — в частности над государством Кедах, которое было в тот период частью Шривиджайи. В 1025 году индийский царь династии Чола Раджендра I (1016 — 1044) совершает серию морских походов на Шривиджаю и на время подчиняет ее своей власти. В истории Индии это единственный случай морской военной операции против государств Юго-Восточной Азии, с которыми у Индии традиционно были мирные союзнические отношения. Войска Чолы в XI веке трижды вторгались в Шривиджаю (в 1017, 1025 и 1068 годах).

Вторжение войск Чолы и разорение малаккских территорий Шривиджайи нанесли серьезный удар по Империи, подорвав ее силы.

В этот период восстанавливается яванская государственность, но создатель нового государства Кухарипан Аирлангга предпочитает заключить с Шривиджайей стратегический союз, скрепленный династическим браком. Также раджам Шривиджайи удалось восстановить дружественные отношения с Чолой.

В конце XI века на правителей Палембанга восстают вассалы Джамби, что становится началом возрождения Мелайю. Но в целом Империя по-прежнему все еще сохраняет свои позиции.

К концу XIII века при правителе Кертанегара яванская полития Сингасари настолько усиливается, что устанавливает гегемонию в Малайском архипелаге и подчиняет себе Мелайю, где был поставлен лояльный яванцам царь Адитьяварман, что окончательно ослабило Шривиджаю. Позднее Шривиджая была вынуждена признать сюзеренитет яванских правителей. А в 1377 году войска новой яванской Империи Маджапахит взяли штурмом Палембанг, положив конец имперской истории Суматры.

Последний принц Шривиджайи Парамешвара (1344 — ок. 1414) бежал с Суматры в 1389 году и основал на южном острове, располо-

¹ В строгом смысле слова школу Кадам основал тибетский ученик Атиши Дромтонпа (1004 — 1064). Дулин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

женным вплотную к Малаккскому полуострову, царство Сингапура. Но армии Маджапахита настигли его в 1398 году и там, и он был вынужден снова бежать. На сей раз он основывает еще одно государство Малакку и, женившись на принцессе из государства Пасей, принимает имя Искандар Шах.

На этом эпоха величия Суматры завершается, и малайская ойкумена в целом вступает в эпоху интенсивной исламизации.

Глава 8. Малайские политии островов и колоний

Политии Борнео

Основными центрами политической истории малайского мира в период индианизации были Малаккский полуостров, Ява и Суматра. Но в то же время отдельные политии этого же типа возникли и в других областях малайской ойкумены. Однако по масштабу ни одно из них не могло сравниться с могущественными Империями Шривиджая или Маджапахита.

Тем не менее мы встречаем сведения о существовании в IV веке на востоке острова Калимантан (Борнео) индианизированного государства Кутай Мартадипура¹. Ряд свидетельств позволяет заключить, что религией этой политии был индуизм, так как в древних надписях письменностью паллава на семи священных алтарях они представляются как «дары брахманам».

Первым правителем был Кудунгга. Вероятно, он был этническим малайцем (выходцем из племенной знати народа дайяк), интегрировавшимся в индуистскую систему варн. Вторым правителем был сын Кудунгги Ашваварман. А о третьем правителе внуке Каддунги Мулавармане сообщается, что он осуществлял типично индуистский обряд ашвареджва, представляющий собой обход отпущенным конем территорий, которые затем включались в состав царства. В V веке упоминания о государстве Кутай исчезают. Намного позднее, в середине XVII века, оно опять всплывает в исторических хрониках в связи с еще одним государством Кутай Картанегара. Оно создается в XIV веке правителем Аджи Батара Агунг Дева Шакти (? – 1325), правившим с 1300 по 1325 год. А в XVII веке во время правления в Кутай Картанегара царя Аджи Пангеран Синум Панджи Мендапа сообщается, что к Кутай Картанегаре была присоединена территория Кутай Мартадипуры.

Шестой правитель Кутай Картанегара Аджи Раджа Махкота Мулиа Алам, правивший в период между 1545 и 1610 годами, был первым, кто принял ислам.

¹ Coedès G., Walter F. Vella (ed.). The Indianized States of Southeast Asia.

Согласно некоторым китайским источникам, в X веке на севере Калимантана существовало государство Бруней, которое считается предшественником султаната Бруней, достигшего могущества в XV веке. Его правитель Мухаммад Шах (1368 – 1402) первым принимает ислам и становится основателем султаната Бруней.

Политии Филиппин

Филиппинские острова изначально были населены негритосами, потомки которых — аэты — до настоящего времени живут в труднодоступных горных районах. Позднее пришла волна палеомалайцев, создавших своих общества, также довольно архаического типа. Постепенно эти территории также включались в зону Великой Индии, хотя достоверных данных о существовании на Филиппинах древних государств не сохранилось.

Первой самостоятельной политией, располагавшейся на самом северном острове Лусон, было государство Тондо¹. О нем сообщается, что оно возникло в XI веке и существовало до 1571 года. Его правитель носил титул Лакан. Постепенно государство Тондо усилилось и стало представлять собой самостоятельную силу в морских просторах, окружающих Филиппины. Апогея государство Тондо достигло в начале XVI века, когда стало союзником в свою очередь набирающего силу султаната Бруней при правлении султана Болкиаха (1485 – 1521).

В это же время, на рубеже XVI века, на Лусоне возникает королевство Манила, ставшее вассальным владением султаната Бруней. Этническим ядром королевства Манила был народ тагалог, которого мы отнесли к верхнему слою малайской структуры. Относительно того, когда точно возникло королевство Манила, полной ясности нет. По одной версии, Манила (или Селуронг) была вассальным индианизированным царством, подчиненным Маджапахиту еще с 1258 года. По другой версии, его основал султан Брунея Болкиах, чтобы потеснить союзника и конкурента из государства Тондо. Испанские колонизаторы столкнулись с правителем Манилы принцем Аче (1480 – 1572), который воевал с Тондо за то, чтобы установить гегемонию над Лусоном и, соответственно, над морской торговлей в этом регионе. Аче действовал как вассал Брунея.

Другое индианизированное царство Раджахнат Бутуан, о котором также сохранились только самые обрывочные сведения, возникло в X веке на главном южном острове архипелага Филиппин Минданао. Упомянуты всего несколько его правителей — в частности

¹ Coedès G., Walter F. Vella (ed.). The Indianized States of Southeast Asia.



Политии востока малайской ойкумены

первый царь Дату Бутуан, правивший до 989 года. «Дату» означает не имя, но титул вождя, а Бутуан — сам город-государство.

Последний правитель Раджа Коламбу правил до 1521 года — до прихода испанских колонизаторов.

Бутуан был связан с Тямпой, а через нее с Китаем. Но само царство было небольшим и представляло собой скорее порт. Территории, уходящие в глубь острова, были населены палеомалайцами и негритосами, на которых индийская культура влияла лишь косвенно.

По мере распространения ислама на южно-филиппинских островах стали возникать султанаты — Сулу, Ланао и Магинданао.

Тямпа: государство тямов

Государство Тямпа сложилось на территории китайского княжества Линьи, основанного в береговой зоне Центрального Вьетнама в конце II века по Р.Х.¹ Тямы, составившие основное население Линьи, прибыли в эту область в I — II веках по Р.Х. со стороны моря (вероятно, с острова Калимантан).

Вначале Линьи было китайской колонией, подчинявшейся Империи и управляемой губернатором. Но главным импульсом для создания независимой государственности и особой оригинальной культуры Тямпы стали пришельцы из Индии, основавшие в III веке по Р.Х. в Линьи свои поселения. Постепенно местное население тямов восприняло индийскую культуру, и Линьи в цивилизационном смысле стало частью Великой Индии.

Основателем Линьи был индуистский правитель Шри Мара (в китайских хрониках Ху Льен), который в 192 (по другой версии в 137) году сверг китайского губернатора и объявил независимость. Следующие правители известны по китайским транскрипциям имен Фан Хсюнг (внук Шри Мара), Фан Тат, Фан Вен, Фан Йи и Фан Фо.

Постепенно индуистская династия Линьи укреплялась, и княжество становилось самостоятельным и независимым.

Одним из первых индуистских городов становится Индрапура, основанный выходцами из индианизированных малайских политий Индонезии еще в 192 году. Его современное название Дананг.

Тямский миф — и это показательно — говорит о том, что государство тямов было основано женщиной из горного района Дай Ан — Ян По Нагар, которая на самом деле была богиней. Она спустилась с небес для того, чтобы зачать предков тямов. Для этого она превратилась в ароматное алойное дерево и бросилась в море. Китайский рыбак

¹ Hardy A.D., Cucarzi M., Zolse P. Champa and the Archaeology of Mỹ Sơn (Vietnam). Singapore: NUS Press, 2009.

выловил дерево и отдал во дворец принцу. Богиня снова превратилась в девушку и стала женой принца. Зачав принца, она снова стала алойным деревом и вернулась назад, чтобы родить близнецов и положить тем самым начало династии правителей тямского народа. В этом сюжете за легкой патриархальной цензурой ярко проступает партеногенетический миф — «далекий» (в изначальной версии должно быть отсутствующий или сверхъестественный) отец-принц, связь Праматери с горами, водой и деревом, рождение близнецов и т. д.

Тямские племена были разделены на две группы, часто враждовавшие друг с другом, — *дуа* и *кау*. Племена *дуа* преимущественно населяли Виджаю и Амаравати, а *кау* — Каутхару и Пандурангу. В Каутхаре находился храм Великой Матери Ян По Нагар, отождествленной в индуистском контексте с паредрой Шивы — богиней Бхагавати или Дургой.

Другим делением была дуальная оппозиция «горных тямов» и «морских тямов». Горные тямы соотносились с мужским началом. Традиция тямов утверждает, что сакральным центром этой части тямов является культовый центр Мишон, состоящий из ансамбля шиваистских храмов, самые ранние из которых были воздвигнуты IV столетия, и расположенный высоко в горах. Сакральный центр морских тямов, символически относимых к женскому началу, располагался на побережье и представлял собой святилище Великой Матери Ян По Нагар.

Храмовый комплекс в Мишоне, недалеко от Индрапуры (Дананга) был построен царем Бхадраварманом I, правившим, согласно китайским хроникам, с 380 по 413 год. Позднее первый храмовый комплекс сгорел и был отстроен заново в VII веке царем Самбхуварманом, правившим с 577 по 629 год.

В IV веке Линьи вторгается в Камбоджу и присоединяет к своим владениям часть ее территорий.

В конце VI века правители Линьи попытались расширить свои владения за счет северных территорий и полностью отложиться от Суньского Китая. Однако китайская армия провела карательную экспедицию и снова подчинила эти территории себе. В 657 году, согласно сохранившейся записи, Викрантаварман I был возведен на трон. Обряд коронации упоминает легенду о происхождении царя, чьими предками были брахман Каундинья и змея-принцесса Сома, что полностью повторяет кхмерское предание и созвучно теориям происхождения царских родов у многих малайских династий Индонезии (а также у дравидов юга Индии¹).

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

В VIII веке столица Линьи смещается от Индрапуры к югу, где в районе Каутхары возводится храмовый комплекс в честь прародительницы тямов По Нагар. Последний князь Линьи погиб в 756 году, а название «Тямпа» впервые появилось в китайских источниках 877 года.

Тямпа состояла из пяти основных княжеств — Индрапура, Амаравати, Виджая, Каутхара и Пануранга, названных так по их столицам, располагавшимся на побережье в устье рек.

В 875 году царь Индраварман II провозглашает основание новой династии на севере Тямпы в Индрапуре, а самого себя потомком упомянутого в «Махабхарате» мудреца — Бхригу. При этом главной религией становится буддизм Махаяны. В Тямпе, кроме индуизма в его шиваистской версии, преобладал как раз буддизм Махаяны и особенно его тантрическая ветвь, Ваджраяна. Эта модель полностью тождественна индианизированным политиям Явы и Суматры, а также государствам монов и кхмеров.

Индраварману II удается объединить под своей властью соседних с тямами кхмеров. Однако долго этот союз не просуществовал, и кхмеры становятся серьезными конкурентами тямов в тот же период, когда обостряется противостояние между ними и вьетами.

Расцвет Тямпы приходится на VII — X века. В этот период процветает морская торговля, развиваются индуизм и буддизм, ведется активное строительство храмов и дворцов.

Тямпа является одним из важнейших центров малайской ойкумены и Великой Индии, располагаясь ближе всех остальных территорий этого культурного круга к Китаю. Этим определяется ее стратегическое и геополитическое значение. Показательно, что Тямпа представляет собой самый восточный полюс зоны распространения индийского Логоса. К северу от Тямпы начинается территория вьетов, которые больше, чем любой другой народ Индокитая, связаны именно с китайской цивилизацией. Вместе с тем тямпы отмечают собой границу австронезийского мира, западным полюсом которого является Мадагаскар.

Позднее Тямпу полностью покорили вьеты, сделав ее частью государства Вьетнам.

Следует обратить внимание на то, что среди вьетнамцев, исповедующих преимущественно буддизм и ориентированных на китайскую культуру, тямпы, оставшиеся после захвата Тямпы в роли этнического меньшинства, были единственной группой, среди которой получил распространение ислам. Вероятно, это можно объяснить историческими и культурными связями тямов с остальными народами малайского горизонта.

Мадагаскар: архаическое государство Мерина

Остров Мадагаскар представляет собой самый западный предел малайской ойкумены. Палеомалайские народы, являющиеся ближайшими родственниками племен Калимантана, стали расселяться на территории Мадагаскара с IV века до Р.Х., и этот процесс продолжался до середины VI по Р.Х.¹ Считается, что плавание проходило на весельных лодках, аналогичных тем, которыми до настоящего времени пользуются племена оранг лаут, «люди моря» на островах, примыкающих к Малаккскому полуострову. Так было создано прочное основание палеомалайской культуры у берегов Восточной Африки.

На эту культуру позднее, на рубеже I тысячелетия по Р.Х., наложилась волна народа банту, выходцев из Африки, пересекших Мозамбикский пролив. Наиболее полно сохранили собственно палеомалайскую культуру племена мерина, занимающие центральные районы острова, которые являются анклавом малайской архаики.

Банту были представителями африканской аграрной цивилизации с развитыми технологиями сельского хозяйства и соответствующей идеологией². Малайцы, которые обосновались на Мадагаскаре до них, практиковали охоту и собирательство, а также подсечное земледелие без использования крупного скота. Это создало этносоциологический дуализм двух культур, где африканская культура народов банту представляла собой более стратифицированное оседлое аграрное общество, а малайцы сохраняли черты хтонического и архаического общества. Африканцы привезли с собой на остров стада пахотных буйволов.

Мерина представляли собой последнюю волну выходцев из Борнео. Продвигаясь в глубь острова, они столкнулись с более древними — также палеомалайскими — народами вазимба, которых они постепенно частично ассимилировали, а частично уничтожили. Тем не менее в традиции мерина вазимба продолжают оставаться духами-хозяевами (томпонтаны) тех территорий, которые они занимают.

Движение племен мерина, называвшихся ранее хова, по имени самой распространенной среди них касты — свободных общинников³ — в глубь острова и их контакты с вазимба привели к формированию на Мадагаскаре первой полноценно централизованной политики, поскольку ранее правление царей ограничивалось только

¹ Dahl O. Migration from Kalimantan to Madagascar. Oslo: Norwegian University Press, 1991.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

³ Двумя другими кастами были цари (андриана) и рабы (андево).

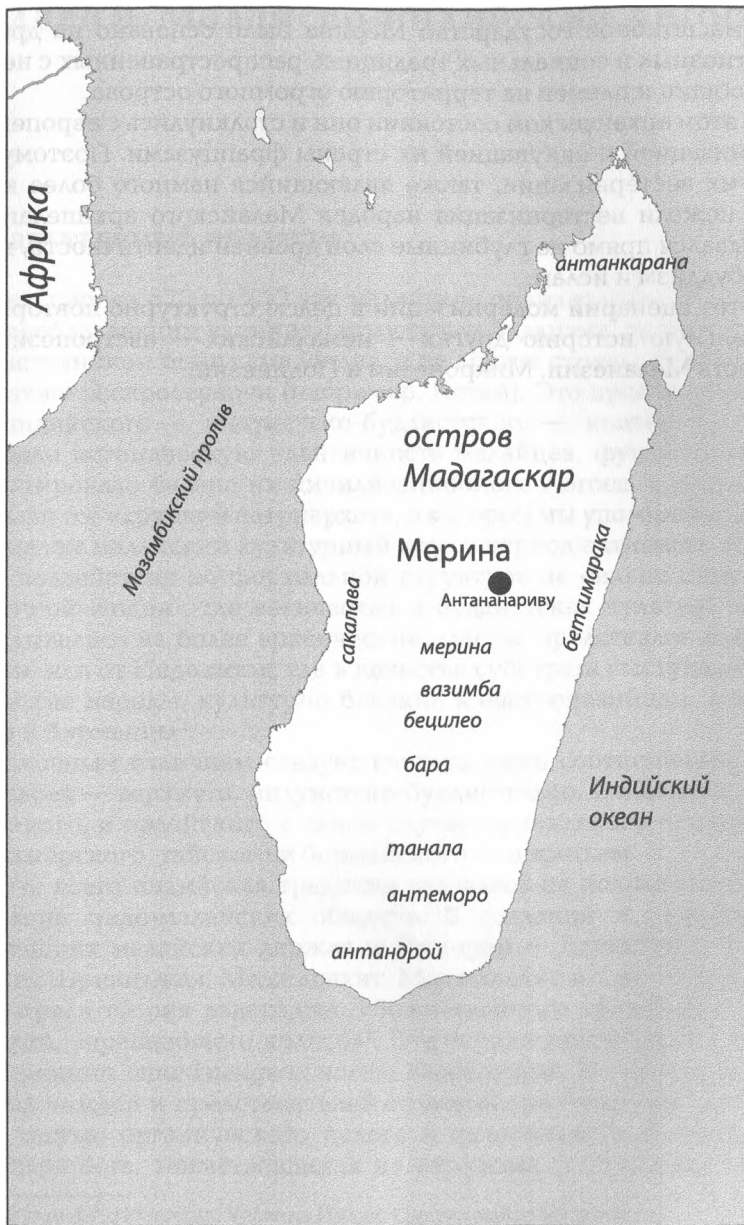
небольшими областями, включающими в себя несколько деревень. В первое время мерина и вазимба мирно сосуществовали. Часто совершались династические браки между аристократией мерина (андриана) и королевскими родами вазимба. Когда царем мерина стал Андриаманело (1540 – 1575), отцом которого был царь мерина, а матерью царица вазимба Рангита, он подчинил вазимба себе и провозгласил королевство Мерина, ставшее через какое-то время главной политией Мадагаскара¹. Сын Андриаманело Раламбо (1575 – 1612) укрепил и расширил достижения своего отца и стал для мадагаскарцев фигурой королевского мифа. Он был первым, кому удалось создать устойчивую профессиональную армию. Эстафету державо-строительства продолжил сын Раламбо Андрианджака (1612 – 1630), завершивший покорение вазимба и заложивший современную столицу Мадагаскара — Антананариво.

Мерино регулярно сталкивались с племенами сакалава, которые контролировали стратегически важные прибрежные территории и промышляли работоторговлей. При короле Анбриамасивалона (1675 – 1710) государство Мерина было поделено на четыре части. Полностью восстановить единство и подчинить себе большую часть территорий Мадагаскара удалось только царю Радама I, прозванному «Великим» (1793 – 1828), который стал первым монархом Мадагаскара, признанным таковым европейскими державами.

В этот период полным ходом идет строительство европейских колониальных «Империй», и Мадагаскар оказывается в зоне повышенного внимания Франции. Несколько королей, подряд занимавших трон — Ранавалона I (1778 – 1861), Расохеррина (1814 – 1868), Ранавалона II (1829 – 1883) и Ранавалона III (1861 – 1917) — пытались всячески избежать прямой оккупации острова французами. Причем эта последовательность четырех королей удивительно напоминает эпизод из истории другого малайского государства Патани XVI века (эпоха разноцветных королей). В конце концов, французские колонизаторы свергли последнюю королеву, отправившуюся в изгнание, и захватили Мадагаскар.

История малагасийцев в высшей степени интересна тем, что они не испытали на себе влияния индуизма, что составляло фундаментальный этап историала остальных малайцев и не стали частью Великой Индии и наследниками индобуддистских политий. Влияние ислама также было фрагментарным и весьма незначительным и дало о себе знать намного позднее, чем у других малайцев. Малагасийцы сохранили во многом архаический уклад жизни, и первое созданное

¹ *Chapus G.-S., Dandouau A. Manuel d'histoire de Madagascar. P.: Maisonneuve & Larose, 1961.*



Народы Мадагаскара

ими масштабное государство Мерина было основано на древних религиозных и социальных традициях, распространенных с небольших общин и племен на территорию огромного острова.

В этом архаическом состоянии они и столкнулись с европейской колонизацией и оккупацией их страны французами. Поэтому процесс их вестернизации, также являющийся намного более коротким, нежели вестернизация народов Малайского архипелага, накладывался прямо на глубинные слои древней идентичности, минуя индубуддизм и ислам.

Этот сценарий модернизации в целом структурно повторял колониальную историю других — немалайских — австронезийских обществ Меланезии, Микронезии и Полинезии.

Глава 9. Малайско-индийский Логос

Царственный индуизм

Весь период с III по XVI век малайская цивилизация находилась под преобладающим влиянием индуизма и буддизма, причем основным источником была сама Индия, а не другие страны, где буддизм был также распространен (например, Китай). Это пребывание внутри индийского — индуистско-буддистского — контекста сформировало историческую идентичность малайцев, фундаментально аффектировало баланс их цивилизационного Логоса, в частности, укрепляя тот «хрупкий патриархат», о котором мы упоминали ранее.

В целом малайский культурный круг в период активного индийского воздействия по формальной структуре не сильно отличался от Южной Индии¹, где ведическая и буддистская культура также накладывалась на более архаические пласты, представленные дравидскими, или от Индокитая, где в качестве субстрата выступали мон-кхмерские народы, культурно близкие к австронезийцам, а также тайцы и бирманцы².

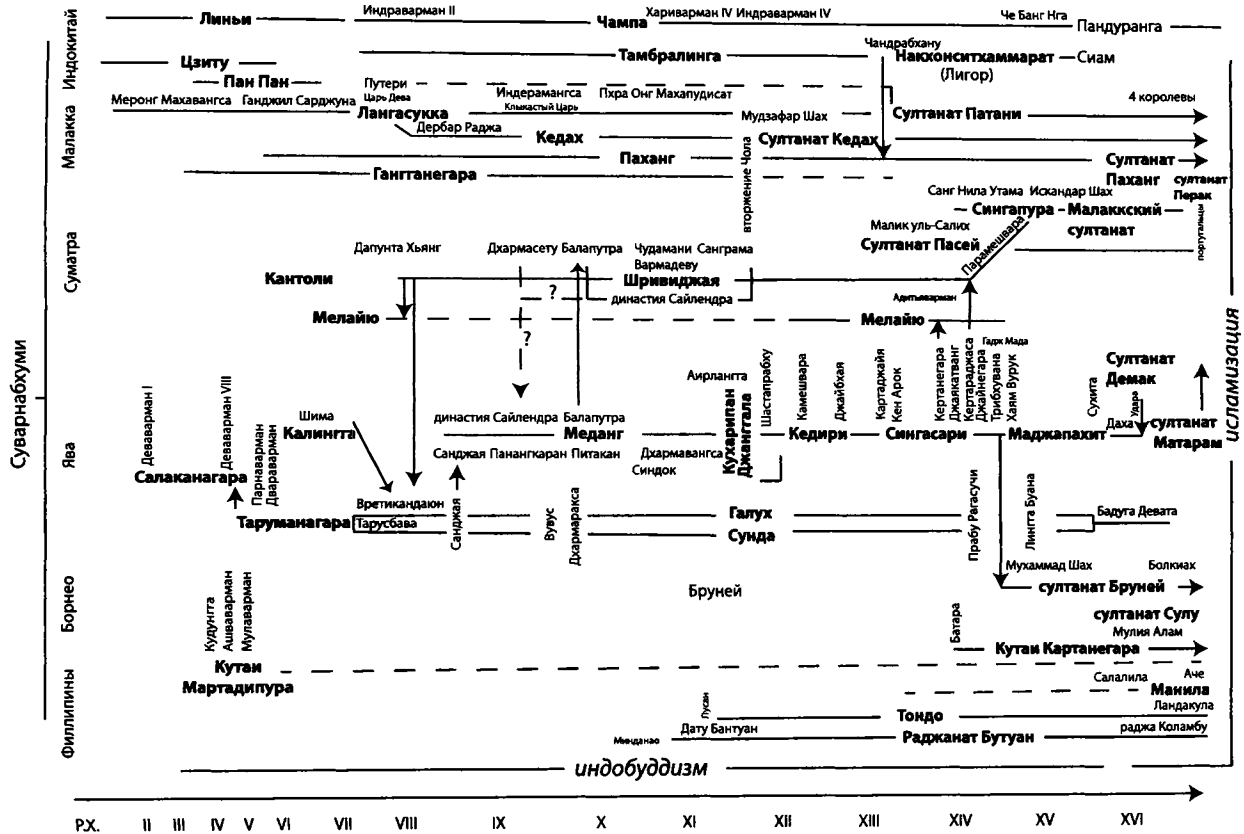
Основным отличием следует считать лишь соотношение и баланс слоев — верхнего, индуистско-буддистского, и нижнего — автотонного, и малайского в одном случае, дравидского — в другом, мон-кхмерского, тайского и бирманского — в третьем.

Ярче всего индийская традиция сказалась на политической организации индо-малайских обществ. В создании и становлении крупнейших малайских держав и Империй — Лангасукка, Кедах, Меданг, Шривиджая, Меджапахит, Маджапахит и т. д. — ключевую роль играла теория дэвараджа, «божественного правителя», и чакраварти, «вращающего колеса»³. Эта теория привносила в общество принцип *трансцендентности властителя*. В отличие от племенных вождей и представителей сельской аристократии, которые были частью органического целого в палеомалайской структуре, идея царя-бога, заимствованная из индуизма и созвучная китай-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

³ Guénon R. Le Roi du Monde. P.: Éditions traditionnelles, 1950.



скому представлению об онтологии Императора¹, ставилась радикально *над* обществом в целом. Но чтобы обосновать такой статус правителя, прежде необходимо было установить строгую патриархальную вертикаль и иерархизированную космогонию. В индуизме, как и во всех индоевропейских и туранских культурах, это является фундаментальной основой всей традиции и всего мировоззрения², но для малайского горизонта, ориентированного хтонически и матриархально, это было совершенно не очевидно. Поэтому там, где палеомалайская идентичность сохранилась дольше всего, мы видим либо запоздалое возникновение централизованных политий (и то под влиянием внешних — чаще всего европейских — факторов), либо их полное отсутствие. *Индуизм привносил в малайское общество Логос Аполлона, и именно это позволяло малайцам строить мощные державы и Империи.* Если мир организован иерархически, и во главе его стоят мужские трансцендентные боги — Шива, Вишну, Брахма, то и общество должно повторять эту систему, чтобы соответствовать всеобщему закону (дхарме). Царь становился «земным богом», но именно в том смысле, как бог воспринимался в оптике резкой вертикали и разрыва однородности имманентного горизонта. Хтонические боги и особенно богини не таковы. Даже если они превосходят людей в могуществе и масштабе, они коренным образом *имманентны* миру и человеку, составляя с ним (и соответственно, с обществом) онтологический континуум. Культ предков, религия духов и ритуалы смерти (как у тораджей) не благоприятствуют созданию централизованных государств, поскольку основаны на полной непрерывности жизни/смерти, мужского/женского, жреца/жертвы и т. д. В хтонических религиях между правителем и обществом существует непрерывная связь и *количественное* различие. Индуизм привносил в малайский горизонт разрыв и *качественный* сдвиг. Царь считался богом в том смысле, что не человеком, не малайцем, не «одним из», но совершенно отличным по своей природе существом. Именно это подчеркивают титулы многих малайских правителей — прежде всего их индийские имена, призванные акцентировать их чуждость малайскому языковому контексту, а также включение в них гиперболических элементов — «Господин Богов», «Шива», «Повелительница Трех Миров Трибхуваны» и т. д. В индийском контексте такие пышные и даже чрезмерные титулы мы встречаем относительно редко, поскольку индийский горизонт и так является индоевропейским и жестко иерархизированным,

¹ *Evola J. Il Mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero. Roma: Edizioni Mediterranee, 1994.*

² *Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.*

и дополнительное внимание к божественности правителя излишне. Но в малайском контексте все иначе: индуизм здесь осуществляет колоссальное усилие по установлению в ноологически чуждой среде альтернативного Логоса. Это требует настойчивого и неустанного выделения его основных семантических элементов.

Таким образом, *радикальная сакрализация царской власти является ключевым моментом всей семантической структуры малайской цивилизации в индийскую эпоху*. Имена и деяния царей и цариц Суматры, Явы или Малаккского полуострова представляют собой завершённый текст философского содержания. Основными элементами этого текста («исторемами» в структуре историала) являются правители царств и Империй, их отношения между собой, их союзы и войны, их династические браки и кровавые измены. Чтобы осознать значение этого текста, надо встать на малайскую точку зрения и признать без каких то бы ни было дистанций тот факт, что эта история повествует нам о деяниях и жестах богов. Поэтому яванские поэты и переносят события «Рамаяны» и «Махабхараты», которые они воспевают на своем языке и с удивительной оригинальностью малайского гения, на Яву — священный остров «малайской Индии», являющийся не периферией, а центром мира, ведь именно бог — бог-царь — делает центр центром, а мир — миром.

Брахманы и храмы воды

Еще одним важнейшим элементом малайского индуизма является принятая малайцами система варн. Наряду с сакрализацией монархии и приписыванием малайской аристократии к варне кшатриев чрезвычайно важной была функция малайских брахманов. Первые брахманы изначально и, может быть, в течение довольно длительного времени были индусами, приехавшими из Индии вместе с индийскими купцами или специально приглашенными малайскими правителями. Брахманы выполняли в самой Индии одновременно и роль жреческого сословия (проводившего священные обряды), и роль учителей, передающих основы традиции, культуры и системы священных знаний, и роль организаторов хозяйственных работ в крестьянских общинах (гранах). При этом в области обрядов, вероятно, брахманы не имели монополии в силу устойчивости палеомалайских жреческих традиций, связанных с совершенно иной религиозной структурой, в сфере образования их влияние затрагивало прежде всего аристократические круги, а в хозяйственной сфере организации общинных коллективных работ они были незаменимы, так как приносили измерение трансцендентности на сей раз в пра-

ктическую сферу крестьянского труда и структуры деревенской жизни. Авторитет брахманов позволял им выступать в роли беспристрастных судий при решении конфликтных ситуаций, а также предлагать и реализовывать проекты, выходящие за границы компетенции обычных племенных и клановых систем отношений. Там, где у самих малайцев превалировали жесткие традиции и интересы фратрий и кланов, не связанные с ними напрямую брахманы предлагали совместные действия по ирригации, распахиванию новых земель, строительству храмовых комплексов и святилищ, что было бы невозможно в естественных условиях. Тем самым брахманы способствовали развитию инфраструктуры малайских политий, помогая упорядочить и трансформировать в солярном ключе хозяйственные практики. Такую же функцию брахманы выполняли в процессе интеграции в индуистское общество вневарновых народов Южной Индии¹. В обоих случаях это дало колоссальные результаты.

Особенно следует отметить феномен храмов воды — Пура Тирта, построенных на реках и озерах и служащих одновременно для ритуального очищения и для ирригации полей. Храмами Пура Тирта ведают также брахманы, а так как распределение системы оросительных каналов (система субак) является ключевым звеном всего цикла по выращиванию риса, то они сосредоточили в своих руках важнейшие рычаги экономического контроля. Освящение воды и ее прикладное использование сходятся к единой инстанции, которая от этого приобретает центральную роль в жизни крестьянских общин.

Малайская Тантра

Еще одним важнейшим элементом индуистской культуры было привнесение в малайское общество тантризма — его идеологии и практики. Для ноологии малайской цивилизации это имело принципиальное значение. Мы видели, что в малайском горизонте — прежде всего в его палеомалайском измерении — доминирует Логос Кибелы. Это предопределяет фундаментальную аффектацию малайского Dasein'a гештальтом и комплексом Великой Матери. Индуизм резко менял режим воображения малайского общества — с мистического ноктурна на диурн². Но чтобы достичь практического владычества над малайской стихией, недостаточно было просто декларировать жесткую вертикаль небесного патриархата, надо было на практике покорить, подчинить и преобразить сам Логос Ве-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.

ликой Матери. Эту функцию и взял на себя малайский тантризм¹, представляющий собой область Логоса Диониса, выступающего в тесном союзе с Аполлоном (в духе классического индоевропейского сценария). Тантризм представляет собой учение о преобразении имманентного в трансцендентное, агрессивной и восстающей хтонической женственности в особую небесную женственность, направляющую свое могущество в ту же самую сторону, что и воля царственного солярного мужчины. В Тантре мужское не отстраняется от женского, но нисходит к женскому, чтобы возвести его к мужскому. Это всегда рискованный опыт, так как хтоническая стихия легко может поглотить и растворить своим могуществом того, кто неосторожно приблизится к ней вплотную. Но это также единственный путь испытать божественность солнечной трансцендентной природы самого мужчины, идущего путем Тантры, который — по логике Диониса — достигает совершенства только тогда, когда способен превратить яд в лекарство, поражение в победу, безумие в мудрость, а потерю в обретение.

Поэтому распространение индуистской Тантры, ее текстов и практик, включая тантрические аспекты царских посвящений², в малайской цивилизации было равносильно *пришествию Диониса*. На этом тонком метафизическом основании и было возведено грандиозное здание малайского Логоса периода индианизации. Благодаря этому ключу, позволяющему ноологически трансформировать саму основу малайского Dasein'a, и произошло включение малайской ойкумены в контекст Великой Индии.

Бали: вечный «танец дхармы»

Индуизм в его древней малайской форме сохранился до настоящего времени на острове Бали, который традиционно был тесно связан с историей острова Ява³. Но Бали отличается тем, что на острове сохранилась именно та древняя индианизированная модель общества, которая в других частях малайской ойкумены была сметена исламизацией и европейской колонизацией. Бали представляет собой уникальную территорию, где эпоха индианизации малайцев не прервалась, и в определенном смысле малайское Средневековье, проходившее под знаком индобуддистской культуры, продолжается вплоть до настоящего времени. Так как структуры экзистенциальных горизонтов в целом довольно устойчивы («longue durée» Ф. Бро-

¹ *Evola J.* Yoga della potenza. Saggio sui Tantra. Roma: Edizioni Mediterranee, 2006.

² *White D.G. (ed.).* Tantra. In practice. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 2001.

³ *Pringle R.* Bali: Indonesia's Hindu Realm. Sydney: Allen & Unwin, 2004.

дея¹⁾, то аналогичные индо-малайские слои при желании можно обнаружить и в исламизированных обществах. Показательно, что многие архаические племена современной Индонезии, сохраняющие древние палеомалайские верования (тораджи, даяки и т. д.) и стремящиеся избежать исламизации и репрессий (поскольку «единобожие» провозглашено в современной Индонезии обязательным), причисляют себя к индуизму, то есть приравнивают в общем контексте архаики индуистский пласт к доиндийскому. Но верно и обратное: для исламизированных малайцев индуизм превратился в прямой аналог архаической народной традиции. Однако в случае Бали мы имеем возможность наблюдать и изучать этот малайский индуизм в его эксплицитной форме. Бали остается избранной территорией малайской ойкумены, где индийский Логос Аполлона и Диониса продолжает доминировать со всей наглядностью и во всей своей полноте.

Подавляющее большинство жителей Бали исповедует индуизм в форме религиозного учения Агама Хинду Дхарма². Это учение является преимущественно шиваистским, но включает в себя элементы буддизма Махаяны, тантризма, а также более архаичных палеомалайских верований в духов, предков, локальных богов и богинь, интегрированных в индуистский пантеон. Верховный бог Агама Хинду Дхарма носит имя Ида Санг Хьянг Видхи, Санг Хьянг Тунггал или Ачинта. Он отождествляется с метафизическим высшим началом индуистской философии Брахмой. Наиболее частое изображение Ида Санг Хьянг Видхи на Бали представлено в виде *пустого трона*, что подчеркивает апофатический и трансцендентный характер высшего божества. Шива, который был традиционно наиболее почитаемым индуистским божеством на Яве и, шире, в малайской традиции, носит имя Батара Гуру или Махараджа Дэва³. Он имеет все признаки солярного божества. Часто его отождествляют с Ида Санг Хьянг Видхи или с его солнечным активным аспектом. Иногда Шива объединяется с Буддой в один гештальт (что возможно лишь в оптике радикальной Махаяны и Ваджраяны). Подчас индуистская вера Бали называется Шива-Будда.

Особо почитается богиня Дэви Шри, представленная как богиня риса, в образе которой мы легко можем опознать палеомалайскую Великую Мать.

На Бали сохранилась система четырех индуистских варн. При этом жрецы бывают как собственно брахманами (педанда), и в том

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

² Hanna W.A. Bali Chronicles. Singapore: Periplus, 2004.

³ Oey E. (ed.). Bali, Island of the Gods. Singapore: Periplus, 1990.

случае они являют собой высший уровень жреческой иерархии, так и представителями трех остальных каст (шудрами, вайшьями и кшатриями), и в этом случае они носят титул пемангку. Кроме того, сохранились на Бали и палеомалайские жрецы, ответственные за общение с духами (медиумические обряды одержимости духами), целители и заклинатели хтонических могуществ (балиан). Почитание демонов и низших духов вынесено в отдельный тип сакральных обрядов — бута ядняя. В этой структуре сохранились и многие другие древнейшие обычаи: например, детям, достигшим половой зрелости, до сих пор подпиливают резцы, что у древних кхмеров было осмыслено как профилактика против вторжения в мир людей нагов.

На Бали чрезвычайно популярны классические произведения индуистского эпоса «Рамаяна» и «Махабхарата», переложённые на малайский с перенесением места действия на Зондские острова в XII век — в период возвышения государства Кедири на Яве. На их основе ставятся знаменитые индонезийские пьесы театра кукол ваянг.

Малайскую версию титаномахии мы видим в ежегодных обрядах, сохранившихся на Бали до настоящего времени, называемых «танец дхармы»¹. В нем принимают участие два классических персонажа — мужской Баронг, олицетворяющий дхарму, вселенский закон и порядок, и хтоническая ведьма Рангда, воплощающая в себе зловещий аспект Великой Матери или, точнее, гештальт Великой Матери, увиденный патриархальным взглядом. Баронг выступает в маске льва, а Рангда в маске женского чудовища с выдающимися клыками.

Баронг представляет собой «четвертого духа» Банас Пати Раджа или «духа младенца», чрезвычайно популярного в архаических обществах. Дух-младенец часто овладевает медиумами, и тогда они начинают подражать детскому поведению. В танце его сопровождают два духа-обезьяны, которые часто развлекают публику, дразня Баронга.

Имя Рангда на яванском языке означает «Вдова», что прекрасно подходит к Кибеле — Матери, не имеющей мужа. Атрибуты Рангды близки к тамильской Великой Матери Чамунда. Этот персонаж отождествляется также с образом «исторической» черной ведьмы, жившей в XII веке на Яве в эпоху государства Кедири и правления царя Аиралингни. Ведьму звали Калон Оранг, она была «вдовой» и имела красавицу дочь, которую никто не брал замуж из-за страха перед ведьмой. Ведьма в особый день кадженг кливон, посвященный

¹ Vickers A. Bali, A Paradise Created. Singapore: Periplus, 1989.

в малайском календаре черным обрядам, приносит в жертву Великой Матери похищенную девушку, насылая на деревню наводнение и мор. Тогда положительный герой мудрец Мпу Барадех посылает своего ученика Мпу Бахулу жениться на дочери ведьмы и украсть книгу с секретами черного колдовства (лонтар). Это обезоруживает Калон Оранг и спасает население Явы от истребления и гибели.

В ритуале «танца дхармы» эту роль играет Рангда, которая изображает символически разрушение, хаос и несчастья. Это функция а-дхармы, без-закона. Ей противостоит Баронг, в котором воплощен порядок и мужская линия героического и разумного поведения. Изображающие двух антагонистов танцоры должны находиться в состоянии транса, и их танец может переходить от ритуальных и строго выверенных жестов к импровизациям, диктуемым самими архетипами, которые они воплощают. Другие участники «танца дхармы», прежде всего те, кто играют роль солдат Аиралингни, также находятся в состоянии транса, что особенно ярко проявляется в эпизоде, когда под чарами Калон Оранг они начинают колоть самих себя острыми ритуальными кинжалами (крис), но под белыми чарами Баронга они не чувствуют боли. Такое поведение, связанное с нанесением себе ран острыми предметами при полной нечувствительности, в дальневосточной традиции и в шаманских практиках является характерным признаком одержимости духами.

Чрезвычайно важно, что эта форма танцевальной титаномахии на Бали часто заканчивается неопределенным исходом. В этом легко распознать типичную черту Логоса Диониса: дуальность мужского и женского, небесного и земного, упорядоченного и беззаконного присуща самой структуре мира, и эта драма непрерывно повторяется снова и снова — в каждом человеке, на каждом повороте истории, в каждом выборе и в каждом действии. Чаще всего (хотя и не всегда) для успокоения собравшихся зрителей побеждает Баронг, но в целом исход «танца дхармы» остается открытым, как открытым является борьба между Небом и Землей в сердце каждого человека.

Показательно, что на Бали — точно так же как у древних тямов — до сих пор сохранился древний дуализм главных святилищ: одни из них расположены на горах (тип Пура Кахинган Джагад), а другие — на морском берегу (тип Пура Сегара). Одним из самых главных храмов Бали является комплекс Бесаких, расположенный на склоне вулкана Агунг. Наиболее знамениты морские храмы — Пура Улувату и Пура Тана-Лот. У тямов этот дуализм строго соответствовал мужским божествам (горы) и женским (берег, вода). На Бали богом гор считается Шива (главное мужское божество). Соответственно, храмовые комплексы у моря часто посвящены богине Шри Дэви.

Семар — древний бог становится клоуном

При том, что малайцы восприняли солярный Логос индуизма и его дионисийское измерение в Тантре, они включили в общий комплекс сакральности и древние доиндийские мотивы. При этом в отличие от тибетцев конфликт между небесными солнечными новыми богами и хтоническими могуществами предшествующей религии был сглажен. По логике Тантры, древние божества не отвергались, но *преображались* в новом контексте. Так, хтоническая Великая Богиня, Мать Воды истолковывалась как шакти Шивы или Вишну, а ее могущество ставилось на службу светлых мужских богов.

Аналогичные трансформации происходили с древними малайскими духами хьянг или дханьянг, которые включались в общую картину сакральности, где вертикальность гарантировалась индуизмом, а насыщенности мира священным присутствием — палеомалайской архаикой. Показательна трансформация такой фигуры, как яванский бог Семар, которому соответствует в системе Бали — Твален. Имя Семар означает «темный», «тайный», «скрытый».

История Семара запечатлена в яванской версии «Рамаяны» — «Какавин Рамаяна»¹, вторая половина которой существенно отличается от индийского оригинала. В ней как раз появляется Семар и три его сына — Гаренг, Петрук и Багонг. Они представлены в виде шутов. В некоторых легендах об изначальной эпохе Явы, записанных относительно поздно, в частности в «Бабад Танах Яви», содержится такая версия происхождения Семара². Семар был древнейшим божеством и старшим сыном Бога Творца, соответственно, старшим братом Шивы. До прихода на Яву людей Семар и множество порожденных им духов-сыновей полностью владели этим островом. Когда люди появились на острове и стали расчищать себе пространство для полей, началась война людей и духов, сыновей Семара. Тогда один брахман решил сделать Семара помощником царя. Так Семар стал человеком и одновременно шутом, потому что другой столь же близкой к царю роли для него не нашлось. Шутами стали и его дети и остальные духи. Так древнейшее божество, охранитель Явы, превратилось в комического персонажа оригинальной яванской Рамаяны. В традиционном малайском кукольном театре теней — ваянг — Семар (и Твален у балийцев) остается одним из самых излюбленных персонажей. Так хтоническое палеомалайское божество земли, в свою очередь, интегрировалось в общую структуру малайского индуизма.

¹ Soewito Santoso. Rāmāyaṇa kakawin. 3 v. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1980.

² Geertz C. The Religion of Java. Glencoe, IL: The Free Press, 1960.

Семар не просто одно из доиндийских божеств. Этот гештальт воплощает в себе самую глубинную малайскую (палеомалайскую) идентичность, которая в структуре малайского горизонта является более древней («старшей»), чем высшее божество — индуистский Шива. Семар — это имя малайского Dasein'a, некогда бывшего господином (кьяй лурах), но с эпохи индианизации постепенно превратившегося в слугу и шута (пунокаван), отличающегося, с одной стороны, мудростью и глубиной знаний, а с другой — экстравагантными жестами, грубыми шутками и приземленными ассоциациями. Семар — это имманентный горизонт, архетип малайского предка.

В некоторых сценариях яванской традиции ваянга есть сюжет, где Семар открывает свое истинное значение для малайской идентичности. Американский антрополог Клиффорд Гирц (1926 – 2006), посвятивший культуре Явы ряд принципиально важных для изучения малайской цивилизации и для культурной антропологии в целом трудов, так описывает это:

В одном из сюжетов ваянга Шива спускается на землю в образе наставника в мистицизме, чтобы попытаться примирить Пандавов и Кауравов, устроить между ними мир посредством переговоров. Некоторое время он действует вполне успешно, противодействует ему только Семар. Поэтому Шива поручает Арджуне убить Семара, чтобы Пандавы и Кауравы могли бы, наконец, помириться и завершить свою вековую борьбу. Арджуна не хочет убивать Семара, которого любит, но он стремится к справедливому разрешению споров между двумя группами кузенов и поэтому все-таки приходит к Семару, чтобы убить его. Семар говорит ему: «Так-то ты обходишься со мной после того, как я сопровождал тебя повсюду, верно служил тебе и любил тебя». Это наиболее пронзительный момент в спектакле, и Арджуне становится очень стыдно, но верный своей идее справедливости, он упорствует, говоря, что таков его долг. Тогда Семар говорит: ну хорошо, я сожгу себя сам. Он раскладывает костер и входит в огонь. Но вместо того чтобы умереть, он принимает свой божественный вид и побеждает Шиву в сражении. После этого война между Кауравами и Пандавами возобновляется¹.

В этом эпизоде яванской «Махабхараты» Семар предстает в своем подлинном (для малайской идентичности) обличье — верховного божества имманентности и нескончаемого цикла жизни, противо-

¹ Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 164 – 165.

стоящего трансцендентной вечности индийского Логоса, воплощенного в Шиве.

Показательно, что в ходе исламизации малайцев Семар вошел и в контекст «народного ислама». Так, он стал «старшим сыном Адама» и «старшим братом Сифа». Если семиты ведут свой род от Сифа, то яванцы, специально не упомянутые ни в Библии, ни в Коране, от Семара.

Как яванская версия «Рамаяны» вводит в повествование Семара — «старшего брата Шивы», неизвестного индуизму, так яванская традиция ваянга часто выделяет фигуру второстепенного персонажа индийского эпоса — сына Арджуны Иравана, рожденного от царицы нагов Урупи. Ираван был популярен на юге Индии в среде тамилы, которые поклонялись особому божеству — Аравану. Ираван участвовал в битве при Куру-кшетре, но погиб в самом начале. По другой версии, он принес себя в жертву Кали, чтобы вымолить победу Пандавам. С фигурой Иравана связан также мотив кастрации и смены пола. За верность Кришне его отрубленная в битве голова получила возможность наблюдать весь ход сражения Пандавов и Кауравов.

Совершенно очевидно, что мы имеем дело с архетипом Аттиса или Адониса из цикла Кибелы и чисто хтонический гештальт, соответствующий матриархальному слою палеомалайской идентичности.

Малайский буддизм: потерянная цивилизация

Несмотря на то что буддистская традиция процветала среди малайцев в течение более чем тысячелетия, после исламизации эта традиция прервалась, и большинство памятников и документов той эпохи, включая философские трактаты, были безвозвратно утрачены. Поэтому сведения о школах и течениях малайского буддизма довольно скудны и относятся в большинстве своем к внешним источникам.

Мы видели, что буддизм процветал на Суматре уже в государстве Мелайю и с самого начала истории Шривиджаи, о чем подробно сообщал Ицзин. В одном из старейших городов-государств Малакки Цзиту буддизм превалировал как минимум с VII века. Буддизм утвердился на Яве в связи с династией Сайлендра, цари которой были инициаторами строительства одного из самых знаменитых храмовых комплексов буддистской архитектуры — Боробудура. После того как правители династии Сайлендра возглавили Шривиджаю, буддизм становится официальной идеологией этой Империи. Как мы видели, в X веке на Суматре изучал традицию онтологии бодхичитты («про-

бужденного сознания») великий тибетский наставник Атиша, ученик Наропы, что само по себе свидетельствует о высочайшем уровне метафизики в Шривиджае. На Суматре наставником Атиши был Дхармакирти или Дхармаракшита (в тибетской традиции учитель Серлингпа), о котором, однако, практически не осталось информации, кроме той, что он обладал огромным авторитетом в буддистском мире и был носителем традиции бодхичитты. В одном из поздних буддистских текстов говорится, что принц Суматры из династии Сайлендра отрыл в земле статую Будды, после чего его подданные стали собирать внезапно богатые урожаи. Тогда этот правитель отправился в паломничество в местечко Бодхгая в Северной Индии, где, как гласит буддистское предание, Будда достиг пробуждения. После этого принц принял имя Дхармакая и через семь лет вернулся на Суматру. Ему приписывается сочинение «Колесо-лезвие трансформации сознания»¹. У него и учился Атиша до того момента, как армии Чола вторглись в Малаккский пролив и нанесли удар по Империи Шривиджая. В тибетских хрониках сохранились свидетельства Атиши о том, что в Шривиджае было распространено учение Калачакра, в центре которого стояла идея парадигмального царства (Шамбала) и его правителя². Это вполне достоверно, если учесть, какое огромное значение имела концепция сакрального монарха (короля мира и повелителя богов³) в индо-малайской традиции.

Важно, что в малайском буддизме однозначно доминировали Махаяна и Ваджраяна. Это существенно отличает его от обществ Индокитая, где ранний индубуддизм с преобладанием Махаяны постепенно был вытеснен Тхеравадой под влиянием Шри-Ланки. Таким образом, Индокитай, и особенно его западные области, оказался областью превалирования Хинаяны. Это затронуло и малайские полинии севера Малаккского полуострова — прежде всего Тамбралингу и ее продолжение — государство Накхонситхаммарат (Лигор), ставшее независимым от Шривиджаи в первой половине XIII века.

При царе Тамбралинги Чандрабхану малайцы завоевывают северную часть Шри-Ланки. С этого времени Тхеравада постепенно становится преобладающим течением. Позднее, когда Накхонситхаммарат оказывается включенным в мандалу Сиам (вначале в Сукхотай, а затем в Аютию⁴), это влияние только усиливается. Показа-

¹ *Dharmarakshita. The Wheel of Sharp Weapons. Dharmasala: LTWA, 2007.*

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

³ *Guénon R. Le Roi du Monde.*

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

тельно, что именно эти территории малайской ойкумены, которые находились ближе всего к Индокитаю и стали частью Тайланда, оказались зонами распространения именно Тхеравады, тогда как большинство остальных малайских политий оставались в контексте Махаяны и индубуддистского синтеза. Поэтому собственно малайской версией буддизма следует признать именно Махаяну и буддистскую Тантру, куда относится и учение о бодхичитте, о котором идет речь в случае тибетской традиции Атиши, и ее одно широко распространенное на Суматре и особенно на Яве течение — мантраяна, связанное с практикой пения буддистских мантр.

В символизме рельефов храма Чанди Сукух, построенного около 1437 года, в конце эпохи Империи Маджапахита, на Яве, мы видим ряд тантрических фигур — в частности «Царя Псов» Кукураджу, считающегося основателем практики буддистской версии ганачакры, антиномистских ритуальных обрядов, проводимых на кладбищах и включающих особые формы ритуальной одержимости и танцев, а также общение с хтоническими духами. Важную роль в Ваджраяне играл гештальт индуистского бога Ганеши с головой слона, считавшегося сыном Шивы, который в буддизме был известен по имени Винаяка. Ганеша воплощал в себе предельно имманентные аспекты божества и был связан с третьей индоевропейской функцией — материального благополучия, богатства и процветания¹. Он также выступал как повелитель духов.

Обряд ганачакры и гештальт Ганеши связаны с этимологией слова «гана» (गण — дословно «множество», «племя», «народ», «собрание»), под которым чаще всего понимают «множество духов» или «множество богатств». В обоих случаях — и применительно к материальным предметам, и в отношении сонма духов — речь идет об имманентном и наиболее приземленном уровне онтологии, связанном с плотью и низшими духами (что в сознании индуиста и буддиста почти одно и то же). Работа с этим уровнем составляет основу Тантры, — в том числе и буддистской Тантры, Ваджраяны, — ставящей целью преобразить яд в лекарство, сакрализовать телесные и хтонические аспекты мира, чтобы «спасти» их, изъять из холода мрака и смерти. С этим связана тема пляски Ганеши, изображения которой можно встретить в буддистских памятниках Явы. Иногда пляшущий Ганеша-Винаяка держит в руках собаку, символизирующую тантрического наставника Кукураджу, к которому возводятся практики ганачакры. В малайской традиции Ганеша или Ганапати, дословно «Хозяин множества (духов)», считается главой духов места, и в его

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

образе палеомалайская традиция смыкается с индубуддистской. Показательно, что традиционная иконография Ганеши в Индии представляет его полным невысоким существом с гипертрофированным задом. И точно такая же форма отличает Семара в традиции ваянг. Совпадают и их функции повелителей древних духов места, а также подчеркнут имманентный характер их природы. Поэтому, вероятно, в малайской Ваджраяне он играл ключевую роль, соединяя низший аспект Логоса Диониса в его тантрической интерпретации (а сам обряд ганачакры как и некоторые другие ритуалы Тантры имеет много общих черт с древними дионисийскими культами¹) с палеомалайским хтоническим слоем древней доиндийской религии. Как и всегда в этой пограничной зоне лежит опасность редублиции фигуры Диониса и его подмены «черным двойником». Если для солярного начала спуск в толщу хтонической женской стихии означает испытание и усилие по преобразению самого низшего слоя онтологии и космологии в дух и Свет, то в хтонической перспективе тот же жест может интерпретироваться как траектория титанического восстания и стратегия штурма Небес низшими могуществами.

В любом случае в структуре яванского алгоритма, который мы рассматривали ранее, фигурируют только два божества: Великая Мать богиня Шри в центре, и бог Гана (Ганеша/Винаяка) на юге, в символической связи с деньгами, богатством, торговлей и гипохтоническими мирами Преисподней.

В целом тантризм оптимален для того, чтобы служить как раз промежуточной зоной между индийским Логосом и палеомалайским горизонтом.

В отличие от сохранный вплоть до настоящего времени островка малайского индуизма на Бали, традиции малайского буддизма прервались вместе с эпохой исламизации, что не позволяет более детально описать его структуру и его особенности. Сохранились лишь отрывочные свидетельства и величественные, но заброшенные храмовые постройки, как памятники затонувшего континента малайской буддистской цивилизации.

¹ *Evola J. Yoga della potenza. Saggio sui Tantra.*

Глава 10. Малайские политии в эпоху исламизации

Первые султанаты

Следующим этапом в истории малайской цивилизации является период активной исламизации, начавшийся в полной мере с XIII – XV веков, хотя первые мусульмане проникают на Малайский архипелаг еще начиная с X века. Преобладающей версией ислама среди малайцев был и остается суннизм шафиитского мазхаба.

Ислам начал всерьез утверждаться на территории Малаккского полуострова. Одним из первых обратился в ислам царь Кедаха Муджафар Шах, ранее носивший индуистское имя Пра Онг (в тайской версии). Обращение произошло в 1136 году, и с этого времени Кедах обычно называют султанатом.

На территории малайской ойкумены существовали и другие исламские султанаты:

- султанат Пасей (Самудра Пасей), первая исламская полития Малайского архипелага, сложившаяся на севере Суматры около 1267 года во время правления раджи Мерах Силу, взявшего исламское имя Малик уль-Салих;
- султанат Бруней, основанный на Борнео в 1363 году султаном Мухаммад Шахом (? – 1402);
- султанат Сулу также на Борнео и островах архипелага Сулу, относящихся к Филиппинам, созданный арабом Абу Бакр Шариф уль-Хашимом, пришедшим из Джохора, в 1457 году;
- основанный в конце XV века Ране Патахом на Яве султанат Демак;
- султанат Матарам, возникший на месте древнего государства Меданг в 1575 году, присоединивший к себе Демак в 1558 году и просуществовавший до 1755 года на острове Ява;
- султанат Тернате на Молуккских островах, правители которого приняли ислам в XIII веке;
- султанат Тидоре (XII век), также на Молуккских островах¹;

¹ Основное население Молуккских островов состояло из папуасов. Одним из источников дохода мусульманских правителей стала работорговля, а также контроль над основными центрами торговли пряностями.

- султанат Магинданао на Филиппинах, основанный Шариф Мухаммад Кабунгсуваном в XVI веке и т. д.

Эти султанаты представляли собой политии другого типа, нежели государства-мандалы индобуддистского периода. Они отличались тем, что их правители не обожествлялись и не имели сакрального измерения. С точки зрения политической антропологии, султаны были уважаемыми и всевластными лидерами, но по природе одинаковыми с остальным населением. Это в определенном смысле десакрализовало малайские мандалы, приближало их к прототипу европейского феодального или даже национально-буржуазного толка. Также отношения между султанатами были более четкими и одномерными. Ни один из султанатов не рассматривался как центр сакрального круга, но все они были рядоположены, и отношения между ними строились на началах конкуренции, сотрудничества, союзов и конфликтов без какой бы то ни было духовной или символической иерархии.

Фактически исламизация малайской ойкумены была в малайском историале подготовкой к модернизации, поскольку принесенные следующей волной европейской колонизации принципы Нового времени толковали политику как поле интересов, прагматических целей и чисто рациональных стратегий.

Малаккский султанат

В 1402 году на Малайском полуострове был создан Малаккский султанат. Его основателем стал раджа Сингапуры Парамешвара, который сбежал оттуда, спасаясь от войск Маджапахита, как ранее он был вынужден оставить Суматру. В некоторых версиях он считается первым исламским правителем самостоятельной и могущественной малайской политии. Он известен также под исламским именем Искандар Шах, которое он принял после династического брака с исламской принцессой из султаната Пасей на Суматре. Означало ли это его собственное обращение в ислам, трудно достоверно установить. Кроме того, существуют разногласия относительно его сына, носившего сходное имя — Мегат Исканадар Шах (? — 1424), который мог быть отдельной личностью, но мог представлять самого Парамешвара во второй период его правления.

С другой стороны, есть еще одна версия, согласно которой лишь при третьем правителе Малакки Мухаммад Шахе, ранее носившем индийское имя Раджа Тангах, царствовавшем в период с 1424 по 1444 год, исламский ученый Сейид Абдуль Азиз стал распространять ислам в этой области, вследствие чего царь взял исламское имя

Мухаммад Шах и стал называться султаном. Обо всех трех правителях Малакки исламское предание утверждает, что они видели во сне Мухаммада и получили лично от него поручение обратиться в ислам.

В любом случае при первых трех правителях Малаккский султанат превращается в могущественную торговую морскую Империю, ставшую активной силой в региональной политике. В малайской ойкумене именно Малаккский султанат стал источником активной исламизации населения. Важно обратить внимание на то, что распространения ислама среди малайцев не сопровождалось политическими завоеваниями со стороны соседних народов. Это является редким примером в истории исламизации, которая чаще всего сопровождалась волной завоеваний. И хотя ислам в целом отличается крайней нетерпимостью к другим религиям, особенно к политеистическим и архаическим, в случае малайцев мы почти не встречаем — по крайней мере, на ранних этапах — радикальных эксцессов и актов массового геноцида по религиозным соображениям.

Постепенно укреплявшийся султанат Малакка достиг высшей точки в середине XV века, полностью установив контроль над Малаккским проливом и распространив свое влияние от юга современного Тайланда до северо-восточного берега Суматры. Кульминацией могущества султаната становится эпоха правления шестого султана Мансур Шаха (у власти с 1459 по 1477 год), его сына седьмого султана Алауддина Риайт Шаха (у власти с 1477 по 1488 год) и его внука — восьмого султана Махмуд Шаха (с 1488 по 1511 год). При них Малаккский султанат достигает гегемонии в пространстве Малайского архипелага, подчинив себе ключевые стратегические территории Суматры.

При Мансур Шахе в Малаккском султанате получает широкое распространение суфизм, последователем которого становится сам правитель. Суфизм в малайском обществе исламского периода играет фундаментальную роль. Благодаря гибкости и нюансированности, часто парадоксальности суфийских учений и практик суфизм становится той зоной, в которой осуществляется взаимосвязь между палеомалайской культурой, малайским индобуддизмом и собственно исламской ортодоксией. Суфизм отчасти выполняет роль индуистского и буддистского тантризма, в котором легче всего было интегрировать древние обычаи, практики и традиции в новый религиозный индоевропейский по своей сути и ноологической ориентации контекст. Но на сей раз речь идет об интеграции в другую качественно неиндоевропейскую традицию. В этой традиции, как мы показываем в отдельном томе «Ноомахии», в ее

изначальной аравийской версии и в ее захиритском толковании преобладало титаническое начало¹. Однако в малайской ойкумене распространяется уже не этот ранний арабско-аравийский ислам, но более позднее издание, прошедшее все трансформации в Аббасидском халифате, где постепенно изнутри ислама все ярче проявлялся совершенно иной — на сей раз иранский — Логос². Именно такой иранизированный ислам с преобладанием батинитского (внутреннего) измерения в форме шиизма или суфизма утвердился в Центральной Азии, Афганистане и Индии, а оттуда достиг и Южной Азии. Поэтому с самого начала исламизации малайских политий мы имеем дело с *иранской версией ислама*, в котором батинитское измерение (прежде всего суфизм) является семантическим ядром. Следовательно, соприкосновение с исламом, где титаническое измерение является, тем не менее, довольно ярко выраженным, происходит не напрямую, а опосредованно, и роль иранского фактора здесь является ключевой. Поэтому мы не можем однозначно квалифицировать ноологический фактор исламизации малайского горизонта: в нем содержится как титаническая составляющая, так и индоевропейское измерение, привнесенное иранцами и иранской метафизикой Света, относящейся к области Логоса Аполлона³.

Это сказалось в том, что малайский ислам в целом гораздо более мягко относится к архаическим немонотеистическим культам, а также имеет развитую структуру суфийских тарикатов, где исламский эзотеризм свободно сочетается с метафизикой и мистикой иных духовных традиций. При этом надо учесть, что ислам распространился в большей степени в Индонезии и Малайзии, тогда как в еще одной малайской стране, Филиппинах, в силу долговременного испанского влияния возобладало христианство (католичество), но также весьма своеобразное — с многочисленными элементами, отражающими более архаические пласты автохтонной малайской культуры.

Усиление политического, экономического и военного влияния Малаккского султаната сопровождалось распространением ислама среди малайского населения, что шло параллельно вытеснению индуизма и буддизма. В эту эпоху малайский язык становится государственным.

К 1500 году Малаккский султанат становится полноценным геополитическим и культурным гегемоном в малайском мире.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

³ Там же.

Конец султанату положило вторжение португальцев, которые после того как укрепились на Гоа, решили расширить зону своих колоний и в 1511 году взяли штурмом Малакку.

Джохор и Аче

Бежавший от португальцев султан, второй сын Махмуд Шаха Алауддин Риайят Шах II (? – 1564), основал в 1528 году другой султанат Джохор, который по династической линии был продолжением Малаккского султаната. Джохор наследовал и форму исламской традиции с преобладанием суфизма.

Султаны Джохора захватили Паханг и архипелаг Риау, и через некоторое время Джохор, в свою очередь, превратился в мощную Империю. Однако отвоевать саму Малакку у португальцев его правители на первых порах так и не смогли. Тем не менее малайцы Джохора под предводительством династии малаккских султанов продолжали атаковать португальцев.

Укрепившись, султанат Джохор заключил союз с голландцами, врагами португальцев, и объединенные войска в 1641 году выбили португальцев из Малакки. Позднее султанат Джохор еще более усилил свои позиции.

Последним представителем династии малаккских правителей в Джохоре был султан Махмуд II (1675 – 1699). Ему на смену пришли султаны из аристократического рода бывших визирей (бандахара), первым из которых был Абдуль Джалиль Шах (? – 1721). Постепенно в султанате Джохор стал усиливаться еще один род аристократов, выполнявших роль теменггунга, лица, отвечавшего за безопасность султана. Постепенно теменггунги, чей титул передавался по наследству, захватили всю власть, а в 1868 году теменггунг Абу Бакар (1833 – 1895) провозгласил себя махараджей, то есть единственным правителем, Императором Джохора.

В XIX веке Джохор оказался втянутым в конфликт двух колониальных сил — голландцев и англичан, конкурирующих друг с другом за контроль над Малайским архипелагом и прилегающими к нему пространствами.

Джохор считается родоначальником современного государства Малайзия и играет важнейшую роль в историале Малайзии и в композиции ее национальной идеи. Султанат Джохор рассматривается как преемник Малаккского султаната, а тот, в свою очередь, как продолжение династии Сингапуры и древних государств Мелайю и Шривиджая. Ядром Малайзии выступает юг Малаккского полуострова и север Суматры — территории, прилегающие с двух сторон

к Малаккскому проливу. Это можно считать своего рода современной версией Суматра-центризма, хотя сама Суматра вошла в состав другого малайского государства — Индонезии.

Параллельно росту влияния Джохора начинает усиливаться еще одно исламское государство — мусульманский султанат Ачех, сложившийся на Суматре еще в XII веке, а с XVI до XX века игравший важную роль в малайском мире. Ачех изначально был княжеством, зависимым от султаната Пасей, но полития постепенно усилилась и стала независимой. По одной из версий Ачех основал принц Тямпы Сиях Пау Кубах, бежавший из столицы Тямпы Виджайи, которому в 1471 году осадили войска вьетнамской династии Ле. Легенды Суматры утверждают, что династия берет начало от волшебного брака между двумя небесными девами, апсарами (бидадари по-малайски) и двумя принцами.

Язык аче входит в общую подгруппу с языком тямов. В ислам население Ачеха обратил в середине XV века правитель тямской династии Али Мугаят Сиях (? — 1530), который укрепил свое государство и расширил его границы. Он же вступил в войну с португальцами, которые в 1511 году захватили Малакку, чтобы установить контроль над Малаккским проливом, и дал им серьезный отпор, хотя и вынужден был уступить некоторые территории.

Султанат Ачех, так же как и Джохор, перенял геополитическую эстафету от павшего Малаккского султаната, начал затяжную войну с португальцами и постепенно добился контроля над Малаккским проливом. Сын правителя Али Мугаят Сияха Алауддин аль-Кахар (? — 1571) был отважным воином и жестким правителем, навязавшим силой ислам палеомалайским племенам Суматры (батакам) и существенно расширившим его границы. Флот Ачеха совершал неоднократные попытки отбить у португальцев Малакку, но потерпел неудачу. Однако Алауддин аль-Кахар не прекращал сопротивления, стремясь восстановить контроль над Малаккским полуостровом. Так, он осадил Джохор, захватил его, взял в жены принцессу, казнил султана и посадил на трон лояльного ему правителя Мазафар Шаха II (1546 — 1570), которого, впрочем, вскоре отравили.

В период правления Искандар Муда (1590 — 1636) и Искандар Тани (1610 — 1641) султанам Ачеха удалось подчинить всю Суматру и Мелайю, а также исламской султанат Паханг на востоке Малаккского полуострова, правда, позднее контроль над Пахангом перехватил султанат Джохор.

В султанат Ачех, так же как и в случае Джохора, вместе с исламом были принесены суфийские традиции, и именно эта территория малайского мира становится главным центром малайского суфизма.

В XVII веке в регионе появляются голландские и английские колонизаторы, что приводит к упадку султаната Ачех и его зависимости от западных стран.

К XIX веку государство полностью теряет централизованное управление и превращается в терзаемый усобицами феодальный конгломерат княжеств. Пользуясь этой ситуацией, в 1873 году голландцы оккупировали Суматру и присоединили ее к колониальным владениям Нидерландов.

В 1903 году голландцы объявили о прекращении существования султаната Ачех. Последним султаном Ачеха был Алауддин Мухаммад Да'уд Сиях II (1864 — 1939).

Султанат Ачех считается политическим предшественником современного государства Индонезия. Хотя Ачех расположен на Суматре, в целом исторический Индонезии является явцентричным. Именно на Яве находится современная столица Индонезии Джакарта.

Бруней и Сулу

Еще одним важнейшим центром малайского мира в эпоху исламизации был султанат Бруней, основанный на севере острова Борнео (Калимантан). В ислам это государство, бывшее ранее васаллом Шривиджайи, а позднее Маджапахита, обратил его правитель Аванг Алак Бетатар, который после обращения взял себе имя Мухаммад Шаха. У Брунея изначально были тесные связи с Китаем, и по одной из версий, правящая династия имела китайское происхождение.

В XVI веке Бруней, чья столица располагалась на севере острова Борнео (Калимантан), контролировал значительные территории всего этого острова, а также соседние острова, став серьезной региональной силой. Пика своего могущества Бруней достигает при пятом исламском правителе султানে Болкиахе (? — 1524). Этот период считается «золотым веком» Брунея. При Болкиахе Бруней контролировал практически весь Борнео, а также стратегически важные острова Сулу, примыкающие к Филиппинам. Болкиах одержал победу над государством Тондо на острове Лусон и основал там васальный султанат Майнила (современный город Манила — столица Филиппин). На островах Сулу также был создан султанат, находившийся под контролем Брунея.

Бруней фактически создал морскую талассократическую торговую Империю, сопоставимую с Джохором и Ачехом и игравшую важную роль в региональной политике, будучи третьим могущественным полюсом в балансе сил малайского мира периода исламских султанатов.

Как и в случае других малайских политий, закат могущества Брунея был связан с появлением европейских колонизаторов. Так, в начале XIX века на Борнео появились англичане. В этот период в области Саравак против двадцать третьего султана Омара Али Сайфуддиена II (1799 – 1852) восстали племена даяков. Английский авантюрист Джимс Брук (1803 – 1868), прослышавший в Сингапуре про богатства Борнео, приехал к султану, чтобы предложить свою помощь в подавлении восстания. Когда это ему удалось, в знак благодарности Омар Али Сайфуддиен II назначил его губернатором Саравака. Так был основан еще один султанат, которым правил британский искатель приключений. Когда султан Брунея понял, что совершил ошибку, британские войска взяли Бруней штурмом и принудили султана признать независимость Саравака, а Джеймса Брука — раджой. Так огромная часть территорий Брунея была отторгнута по сути в пользу Британской колониальной Империи.

Государство Бруней существует вплоть до настоящего времени. Им правит тот же род султанов, что и ранее, восходящий к Болкиаху. Однако территория Брунея невелика, и большая часть Борнео принадлежит Индонезии и Малайзии.

Еще одним султанатом, основанным на Борнео и на близких к нему островах Сулу, примыкающих к Филиппинам, в 1405 году был султанат Сулу. Его создателем считается араб Абу Бакр (Шариф уль Хушим) с корнями из Йемена, но родившийся в султанате Джохор и женившийся на принцессе правящего княжеского рода Парамисули. Султанат Сулу интересен тем, что в его основу положен опыт политико-административной системы арабских государств с обязательным исполнением законов шариата, чего избегали правители большинства малайских исламских политий, понимавшие, что жесткое введение чужих обычаев может вызвать отторжение у малайцев, обладающих укорененной и богатой древней традицией.

Вначале Сулу был вассальным по отношению к Брунею, но в 1578 году стал полностью независимым. Так как Сулу контролировал часть северо-восточных территорий Борнео и представлял собой, так же как Бруней, талассократическую торговую полицию, то между ними началась острая конкуренция. В эпоху своего расцвета султанат Сулу простирал свое господство вплоть до самого крупного южного острова Филиппин Минданао, контролируя острова, примыкающие к нему.

В 1628 году султанат Сулу захватили испанцы, но удержать не смогли.

В XVII и XVIII веках Сулу стал серьезной проблемой для испанцев, контролировавших Филиппины, поскольку султанат стал зоной агрессивного морского пиратства. Пираты постоянно нападали на испанские территории, грабили порты и населенные пункты и уводили в рабство местное население. Справиться с этим удалось только в XIX веке, когда в 1851 году испанский флот и войска взяли столицу Сулу Холо, захватили султана и установили над государством прямой протекторат. Через некоторое время новый правитель попытался снова добиться независимости, и в 1876 году операция с военным захватом Холо повторилась. В 1917 году, когда Филиппины стали американской колонией, были упразднены последние следы автономии Сулу.

Глава 11. Малайский ислам: Свет человека и его враги

Типология малайского ислама

Ислам в малайском мире накладывался на два более глубоких слоя, что во многом предопределяет диалектику малайской идентичности. Наиболее глубинным пластом была палеомалайская архаическая культура и религия, где доминировал Логос Кибелы. Над ним была возведена индобуддистская надстройка, которая пронизывала малайскую структуру подчас до корней, интегрируя малайцев в Великую Индию и привнося лучи Логоса Аполлона. В тантрических теориях и практиках, а также в формах народного малайского индуизма и буддизма, куда интегрировались архаические культы и представления, преобладал Логос Диониса. Таким образом, к началу исламизации мы можем различить в малайском горизонте влияние всех трех Логосов в разных пропорциях. У одних малайских народов и племен, сохранявших больше связей с Логосом Кибелы, преобладали архаические составляющие. У других, глубже проникшихся индобуддистским духом, доминировало солярное индоевропейское аполлоно-дионисийское начало. Эта внутренняя дифференциация предопределила и процессы исламизации.

С одной стороны, ислам принимали правящие круги малайской аристократии, которые на прежнем этапе малайского историала больше всего были интегрированы в индобуддизм. Это означает, что ислам накладывался прежде всего на стратифицированное общество с высокой степенью рационализации культуры, науки, общественного уклада.

С другой стороны, распространению ислама способствовало стремление городских жителей, и особенно купцов и ремесленников, расширить степень своего участия во власти, распределив ее среди более широких слоев, нежели в модели государств-мандал, где все сводилось к фигуре сакрального правителя.

Таким образом, исламизация стала общей стратегией правящих групп, аристократии и растущего класса купцов и ремесленников. По сути это был процесс, во многом повторяющий европейское Но-

вое время и становление буржуазных систем на Западе. Ислам был демократичнее, нежели индубуддизм, а его религиозная философия могла быть доступна более широким слоям населения. Сам принцип монотеизма, на котором настаивает ислам, можно рассматривать как версию десакрализации, секуляризации и модернизации. По крайней мере, это справедливо в отношении малайского общества, которое было насыщено развитой и метафизически полноценной сакральностью до ислама, и единобожие в его полемическом и резком отвержении политеизма выступало как фактор существенного *упрощения духовной культуры*. Важно, что исламизация становится массовым явлением как раз в ту же эпоху, что и начало европейской колонизации. Оба этих явления в отношении прежних периодов малайского историала в чем-то близки: и исламское, и европейское мировоззрение испытывало неприязнь, скепсис и брезгливость в отношении архаических культов и политеистических учений. Мусульмане считали это «религиозным заблуждением», а европейцы — «дикостью». Потому в обоих случаях и палеомалайская архаика, и малайский индубуддизм оказались в определенной оппозиции как исламизации, так и европейской колониальной модернизации. Это сходство двух версий модернизации и десакрализации — исламской и колониальной европейской — имеет не только ситуативное объяснение в контексте конкретной истории малайских обществ, но и обосновано определенной ноологической близостью ислама и парадигмы европейского Нового времени — в обоих случаях мы имеем дело с ярко выраженной титанической тенденцией и рационалистическим эксклюзивизмом.

Тем не менее специфика малайского горизонта существенно аффектировала распространявшийся ислам. Отчасти структуры предшествующей фазы историала вступали с исламом в идейный синтез, качественно изменяя его, а отчасти уходили на уровень народных обычаев, отказываясь и от противопоставления, и от синтеза, но сохранившись в малайском быту, где к архаике на сей раз причислялись не только доиндийские, но и индубуддистские — то есть по сути доисламские — темы, сюжеты и верования.

Голландский социолог Мартин ван Бруинессен¹ предлагает следующую классификацию малайского ислама на примере мусульман острова Ява, выделяя в нем три типа:

¹ *Bruinessen M. van. Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning // Marschall W. (ed.). Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world. Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994. P. 121 – 146.*

- *сантри* или *путихан*¹, сторонники этого течения, представители ортодоксального суннизма, настаивают на строгом соблюдении законов шариата, отрицают внутренний ислам (суфизм) и по ряду признаков напоминают салафизм или «чистый ислам»²;
- *абанган*³, более широкое толкование ислама, включающее суфизм, внутренний ислам, открытое для метафизического диалога с другими традициями и для некоторых духовных практик местной малайской религии;
- *кебатинан*⁴, синкретический культ, сочетающий суфизм с определенными индуистскими и буддистскими практиками, а также с обрядами и ритуалами местной малайской домонотеистической традиции.

У народа сасаки, живущего на острове Ломбок, эту же типологию мы встречаем под другими именами. Официальный ислам (сантри) называется там «вакту лима», дословно «пятеричный», что указывает на необходимость пятикратной молитвы. Он стал распространяться по большей части в XIX веке. Аналогичное направление течению яванскому абанган называется «вета телу», в этом можно усмотреть намек на объединение трех традиций ислама, индубуддизма и палеомалайских культов. Сами же эти палеомалайские культы (кебатинан яванцев) называются на острове Ломбок «религией Бода». Шариатисты «вакту лима» склонны считать внутренний ислам «вета телу» «ересью» и фактически отождествлять с «религией Бода», то есть с политеизмом⁵.

В первом типе проявилось выражение формальной стороны исламской традиции, непримиримой к другим религиозным формам и настаивавшей на эксклюзивизме. Носителями этой линии изначально были арабы, приглашаемые малайскими правителями, обратившимися в ислам, или приезжающие с торговыми миссиями. Эта захиритская линия никогда до конца XX века в малайском обществе не была не только доминирующей, но и ярко выраженной.

¹ «Сантри» означает студента, изучающего исламскую традицию и строго следующего всем формальным правилам ислама. «Путихан» дословно означает белый цвет и символизирует белые шапочки, которые носят сантри.

² *Patronadi Sutarnan Soediman. Sadrach's Community And Its Contextual Roots. A Nineteenth-Century Javanese Expression of Christianity. Amsterdam: Rodopi-Editions, 1990. P. 20–21.*

³ Термин «абанган» означает «пестрый», «разнородный».

⁴ Название «кебатинан» происходит от арабского «батин», то есть «внутреннее».

⁵ *Budiwanti E. Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima. Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2000.*

Такой тип теологии был настолько чужд малайцам, что настаивать на нем было бы слишком рискованно. Отдельные попытки копировать арабийский стиль мы видим в некоторых случаях в Малаккском султанате, в Ачех или в султанате Сулу. В XIX веке его стали распространять некоторые вернувшиеся из хаджа в Аравию мусульмане, попытавшиеся скопировать арабский салафитский и ваххабитский ислам. Еще раньше, в XVII веке, эта линия дала о себе знать в случае «анафематствования» некоторых малайских суфиев (в частности, Хамзы Фансури) и уничтожения их наследия, признанного «еретическим»¹.

Намного более распространенным и в каком-то смысле нормативным для малайской ойкумены был духовный батинитский ислам ирано-индийского толка, где суфизм и связанные с ним учения, тексты и организации играли ключевую роль. Здесь как раз можно увидеть идейную конвергенцию между индубуддистской метафизикой (вертикальным Логосом) и духовным исламом, который по своей логике и в своем контексте утверждал и развивал учения и практики, прямо относящиеся к Логосу Аполлона². Именно эта глубоко ноологически иранизированная версия ислама — абанган Явы — и стала преобладающей, по крайней мере, в среде интеллектуальной и политической элиты малайских султанатов.

И наконец, ярким примером включения в ислам палеомалайской архаики является течение, кристаллизовавшееся со временем в форме кебантинан, куда древние доиндийские верования были включены не просто по инерции, но осознанно в стремлении интегрировать самый глубокий слой малайского Dasein'a в исламский контекст. Если абанган оставался в рамках ислама, то кебантинан уже существенно выходил за его границы, представляя собой уникальное — и чисто малайское — явление. Если осознанное участие в движении кебантинан и его организационных структурах является уделом не очень широкого числа малайцев, то общие принципы его, напротив, характерны для подавляющего большинства исламизированных малайцев, даже в том случае, если они этого не осознают и не выражают эксплицитно, полагая, что являются самыми обычными «мусульманами».

¹ Надо отметить, что инициатором гонения на наследие Хамзы Фансури и его ученика Шамсуддина аль-Суматрани, признанного «еретическим», организовал индийский богослов Нуруддин ибн Али ар-Ранири, занимавший важные позиции при султанах Ачеха Искандаре Тани. Но сам Нуруддин ибн Али ар-Ранири был батинитом, мистиком и суфием, только более эксклюзивистского толка.

² Дулин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

Малайский суфизм — начала: Хамза Фансури

Центром исламской теоретической мысли и полюсом исламской философии стал султанат Ачех. Одним из первых знаменитых малайских суфиев, о которых сохранилась достоверная информация, был Хамза Фансури¹, живший в конце XVI века в Ачех. Он ввел в малайскую поэзию особый тип поэтического произведения — шаири и считается первым малайским поэтом².

Хамза Фансури много путешествовал по Ближнему Востоку и был одним из первых малайских мусульман, кто совершил хадж.

На Ближнем Востоке он был посвящен в орден Кадирия и стал основателем его структур на Суматре и в других малайских полициях. Его последователем и, вероятно, прямым учеником был Шамсуддин аль-Суматрани (ок. 1575 — 1630). Шамсуддин аль-Суматрани был близок к султану и носил титул верховного муфтия султаната Ачех.

Учение Хамзы Фансури строилось на философии Ибн Араби (1165 — 1240) и было основано на близости между Творцом и творением, особенно человеком. Фансури выделял в процессе становления бытия пять уровней проявлений Божества³:

- 1) отсутствие детерминации, *la ta'auyun* (Бог назван «Он», *Huwa*);
- 2) первая детерминация, эксклюзивная Единственность (*Wahid*), Единственный (*Ahad*);
- 3) вторая детерминация, инклюзивное Единство (*Wahidiyya*);
- 4) третья детерминация, устанавливающий отношения Дух (*Ruh idafi*), сознание живых существ;
- 5) четвертая детерминация, материализация всех сотворенных вещей.

Человек, несмотря на свое материальное и зависимое положение под спудом стихий мира, принадлежит по своей духовной природе к третьей детерминации, где еще не произошло необратимого разрыва между Божественностью и космосом. Поэтому он может и должен реализовать присущее ему духовное и даже божественное достоинство, то есть стать «совершенным человеком», *al-Insān al-Kāmil*. Этот суфийский идеал «совершенного человека» был вполне созвучен и индобуддистской антропологии, и гештальту священного царя, дэвараджи и чакраварти, стоящему в центре космической

¹ Брагинский В.И. Хамза Фансури. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988.

² Drewes G.W.J., Brakel L.F. (ed.). The poems of Hamzah Fansuri. Dordrecht: Foris, 1986.

³ Riddel P.G. Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses. Honolulu: University of Hawaii, 2001. P. 107.

и политической мандалы. Важную роль в этой традиции играла тема «Света Мохаммада», созданного Богом еще до начала творения.

В этом смысле предельно показательны стихи Фансури из его поэмы:

Дервиши утверждают:
Твой Господь очевидно явлен.
Если у тебя, на самом деле, есть глаза,
Посмотри на себя¹.

И в другом месте:

Если бы ты узнал себя, мой дорогой,
Твоя красота была бы несравненной.
Между рабом и Господином неразрывная связь,
Так что не провали свою встречу с самим собой².

Фансури прославляет Аль-Халладжа³ и полностью оправдывает его радикальные выводы. Уровни познания, согласно Фансури, имеют четыре этапа: шариат (закон), тарикат (путь), хакикат (истина) и сирр (тайна), при этом последний уровень представляет собой измерение Радикального Субъекта, тайное родство и даже недואльное тождество Бога и человека.

Эти темы метафизически чрезвычайно близки к иранской онтологии Света, к индийскому представлению о йогической реализации Высшего Тождества и к буддистскому учению о Татхагатагарбхе. Соответственно, такая версия суфийского ислама продолжала внутренние традиции индубуддистской эпохи, облекая их в новые религиозные формы и языковой контекст.

Именно Хамза Фансури первым проделал огромный труд по выработке философской терминологии, сочетающей арабские слова, понятия и корни с малайскими.

Следует обратить внимание на одну деталь излюбленного символизма в текстах Хамзы Фансури. Он предпочитает использовать метафору *Китайского моря*, а не *горы Синай* для того, чтобы выразить полноту и безграничность Божественной природы. В этом мы можем обнаружить глубинный для малайского горизонта символизм Великих Вод. И как мы видели в иных религиозных контекстах

¹ Riddel P.G. Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses. P. 106.

² Ibid. P. 108.

³ Дулин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

(у тямов и индуистов Бали), малайскому мировосприятию присущ дуализм горы и моря, двух сакральных ландшафтов, где располагались главные святилища. При этом горы соотносились с мужским началом, то есть с детерминацией и четкой аполлонической ограниченностью, с пределом, тогда как море представляло собой безграничную открытую женскую стихию.

Шамсуддин аль-Суматрани: адвайта-суфизм

Эту же линию продолжил последователь Хамзы Фансури Шамсуддин аль-Суматрани, который носил при дворе султана Искандара Муда титул «шейх-уль ислама» и который придал на какое-то время суфийскому учению Хамзы Фансури статус официальной доктрины. Шамсуддин аль-Суматрани был членом тариката Накшбандийя и посвятил в этот орден самого султана.

Султан Искандар Муда считал себя избранным властелином, призванным сделать султанат Ачех великим и могущественным. Успехи его завоеваний соседних территорий были действительно внушительными, и подданные сравнивали его с Александром Великим. Суфийское учение о «совершенном человеке» и о его божественном достоинстве полностью соответствовало индодуалистской традиции священных монархов. Поэтому в случае Искандара Муда и суфийского учения Шамсуддина аль-Суматрани мы видим новое исламское издание вертикального патриархального индоевропейского Логоса.

Доктрина Шамсуддина аль-Суматрани о проявлениях Божества несколько отличается от Хамзы Фансури. Он выделяет семь уровней¹:

- 1) нетварная и вечная *божественная сущность*, ahadiyya;
- 2) атрибуты Бога, бытие как Мохаммад (Свет Мохаммада), нетварное множество в Едином, wahda;
- 3) божественные имена, сущность человека, нетварное и вечное единство во множественности, wahidiyya;
- 4) тварный и частный мир духов, выражающий бытие Бога, 'alam al-arwah;
- 5) тварный и частный мир образов, идей, выражающий бытие Бога, 'alam al-mithal;
- 6) тварный и частный мир тел, выражающий бытие Бога, 'alam al-ajsam;
- 7) тварный и частный мир человека, выражающий бытие Бога, 'alam al-insan.

¹ Riddel P.G. Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses. P. 113.

Эти ступени онтологии и теологии соответствуют семи состояниям сознания, по которым должно проходить становление суфия «совершенным человеком». У Шамсуддина аль-Суматрани глубинное тождество Бога и человека, а также всех остальных уровней действительного подчеркнуто еще более выпукло, нежели у Хамзы Фансури. Так, Шамсуддин аль-Суматрани прямо пишет:

Сущность человека — это всевышний Бог. В сущности своей человек — это Единственный Бог... и не может стоять вопроса о возвращении к Нему и об исхождении из Него, так как в этом случае речь шла бы о двух сущностях. О каком возвращении и исхождении можно говорить, если мы и Всевышний — одна сущность¹.

В этом мы ясно видим ярчайшее проявление Адвайты и, соответственно, Логоса Аполлона.

Нуруддин ар-Ранири: сжигать мистиков вместе с их книгами

После смерти султана Искандара Муда в 1636 году малайский суфизм столкнулся с первым серьезным доктринальным испытанием. Новым наставником султана стал прибывший из Индии философ и теолог Нуруддин ибн Али ар-Ранири (? — ок. 1658). Родной дядя Нуруддина ар-Ранири Мухаммад Джайлани Хамид также жил в Ачехе, обучая последователей суфийским теориям и практикам.

Султан Ачеха Искандар Тани отнесся к Нуруддину ар-Ранири весьма благосклонно и признал его авторитет.

Нуруддин ар-Ранири был индо-арабского происхождения. Он был посвящен в суфийский орден Рифаия², а также в тарикат Кадирия (который в малайский мир принес Фансури) и Айдаруссия, чьи корни уходят в Йемен. Показательно, что в XVI веке йеменские суфии различных тарикатов чрезвычайно настороженно относились к текстам Ибн Араби, боясь, что чрезмерное увлечение его радикальными взглядами может привести к размыванию строго креационистского монотеизма. Этим же взглядам придерживался и Нуруддин ибн Али ар-Ранири, поэтому, став «шейх-уль-исламом» при дворе султана Ачеха, он начал последовательную работу по ниспровержению устоявшейся к тому времени в малайском суфизме линии

¹ *Riddel P.G. Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses.* P. 114.

² Рифаия один из самых ранних суфийских тарикатов. Основан Ахмадом ар-Рифаи (1118–1183) в Ираке.

Фансури – аль-Суматрани. Такая стратегия была вызвана не только желанием утвердить иную линию суфизма у правителей Ачеха, чтобы усилить личный авторитет, но и традиционной осторожностью и подчас неприятием некоторыми суфийскими тарикатами учения Ибн Араби. Правда, сам Нуруддин ар-Ранири отделял учение Ибн Араби, которое он все же признает ортодоксальным, от гетеродоксальной версии учения о «вахдат-уль-вуджуд», о «единстве сущего»¹, обобщенно называемого им «вуджудийя», «wujudiyya».

Нуруддин ар-Ранири начал кампанию по денонсации учения Фансури – аль-Суматрани как «еретической версии вуджудийя». Приводя в качестве доказательства различные вынесенные из контекста цитаты, поэтические метафоры и резкие формулировки, Нуруддин ар-Ранири сумел убедить исламских богословов и главного султана Искандара Тани в «еретичности» учения своих предшественников во главе суфийской школы малайского ислама. В результате тексты Фансури были собраны и сожжены, а сам он был признан «отступником». Более того, согласно Нуруддину ар-Ранири, все суфии, относящиеся к «еретической версии вуджудийя», заслуживают казни. В этом можно увидеть прообраз воинствующего захиризма и салафизма, что в малайском исламе позднее станет известно как «санти» или «путихан», воинствующая версия шариатизма. Аналогичную этому ситуацию, когда сами суфии становятся на сторону крайних представителей захиризма, мы встречаем время от времени и в других частях исламского мира — например, на несколько десятилетий раньше в Индии в спорах о учении Ибн Араби, инициированных наставником Накшбандия Ахмадом Сирхинди (1564 – 1624), у дагестанских суфиев эпохи Шамиля², в некоторых версиях суфизма Магриба³ и в поздний период движения «Братья-мусульмане»⁴.

Это нанесло серьезный удар по малайскому суфизму, поскольку заложило прецедент использования карательных мер, направленных против тех суфиев, кто слишком далеко заходил по пути сближения индубуддистского историаала с новой исламской культурой, и толковал ислам в ключе, слишком тесно связанном с глубинными структурами малайской идентичности. И хотя, конечно, такое гонение не было в полном смысле слова захиритским (сам Нуруддин ар-Ранири был убежденным суфием), но в целом в любом случае это был шаг в сторону от той магистральной линии малайского суфизма,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

которая была намечена Фансури. Многое объясняется и частично арабским происхождением самого Нуруддина ар-Ранири, которое оказалось более весомым, нежели индийская составляющая его личности.

После смерти султана Искандара Тани и воцарения дочери Искандара Муда принцессы Рату Сафитуддин Таджур Алам (1612 – 1675) Нуруддину ар-Ранири удается на первых порах привлечь ее на свою сторону, но в скором времени он впадает в немилость, поскольку влиятельные последователи Шамсуддина аль-Суматрани, сумевшие сохранить позиции при дворе, смогли переубедить Рату Таджур Алам в целесообразности заменить его на посту «шейх-уль-ислама» другим ученым — на сей раз снова мистиком и сторонником «вуджудийя», чистокровным малайцем с Суматры, Саифом-аль-Риджалем.

Абд-аль Рауф аль-Сингкили

К великой четверке исламских учителей Ачеха причисляют еще одного ученого суфия Абд-аль Рауфа аль-Сингкили (ок. 1615 – 1693). Он был родственником Хамзы Фансури и продолжал линию его учения — «вуджудийя». Основанная им школа стала главным источником внутреннего ислама (батинийя) среди малайцев в последующие века. Он получил посвящение в орден Шаттария, созданный в Иране потомком в пятом поколении Шихабоддина Яхья Сохранарди, основателя течения Ишрак¹, шейхом Сирауддином Абдулалла Шаттаром (? – ок. 1406). Этот орден получил широкое распространение в Индии. Особенностью ордена Шаттария было учение о мгновенной реализации (что напоминает кашмирский шиваизм или китайский Чань-буддизм) и отказ от принципа «фана» погашения «эго»², что можно рассматривать как метафизический аналог учения Адвайта-веданты о Радикальном Субъекте³ или антропологии Ваджраяны и Татхагатагарбхи. Абд-аль Рауф вступил в орден в Медине во время своего путешествия в Аравию, получив посвящение от Ибрахи-ма Курани (? – 1689), который, в свою очередь, был шейхом и других суфийских орденов — Кадирия, Накшбандия и Чиштия. Таким образом, утвердившейся версией суфизма в Ачехе, а также, шире,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

² Главными принципом учения Шаттария было «не отрицать эго, но радикально утверждать его», «не тратить времени на созерцание», «утверждать Я есть Я и Я есть Одно и нет никого, кроме Меня» и т. д.

³ Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

на Яве и других островах Малайского архипелага¹, стало течение, воплощающее в себе самые глубокие и радикальные стороны не двойственной метафизики.

Следует обратить внимание на то, что если одни малайские мусульмане, посещающие Аравию для обогащения своих знаний об исламе, выносили из общения с арабскими наставниками аравийский захиризм, то такие философы, как Абд-аль Рауф аль-Сингкили, встретились в той же Аравии с носителями персидского и индийского радикального суфизма, предельно далекого от самого «аравийского духа»².

Однако все же Абд-аль Рауф не вернулся в полной мере к той радикальной линии, с которой начинался малайский суфизм. Будучи сторонником Ибн Араби и метода мгновенного пробуждения ордена Шаттария, Абд-аль Рауф подчеркивает необходимость соблюдения законов шариата и видит в мистической реализации вершину пирамиды, начинающейся с четкого исполнения норм и требований, обязательных для каждого мусульманина. Тем самым Абд-аль Рауф занимает промежуточную позицию между учением Хамзы Фансури и аль-Суматрани, с одной стороны, и ар-Ранири, с другой, установив пропорции между крайними формами не двойственной реализации (которую он сам практиковал и исповедовал в контексте ордена Шаттария) и исламской ортодоксией.

Четыре учителя из Ачеха — Хамза Фансури, Шамсуддин аль-Суматрани, Нуруддин ибн Али ар-Ранири и Абд-аль Рауф аль-Сингкили — считаются четырьмя величайшими столпами малайского суфизма, заложившими основу его доктринального и институционального становления.

Ислам на Яве: Агунг и «Девять Святых»

Исламизация других областей малайской ойкумены шла приблизительно по тому же сценарию, что в Ачехе. Самое широкое распространение получил суфизм, но его версии варьировались от радикальных до умеренных. При этом именно суфизм служил пространством связей и семантических смещений между исламской ортодоксией и доисламскими элементами малайской идентичности.

На остров Ява, бывший важнейшим полюсом малайской цивилизации в индобуддистскую эпоху, ислам пришел в конце XV века, когда на севере острова возник независимый султанат Демак. В эпо-

¹ *Christomy T.* Signs of the wali: narratives at the sacred sites in Pamijahan, West Java. Canberra: ANU E Press, 2008.

² Дулин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

ху своего расцвета он контролировал территории Северной Явы и Южной Суматры. После того как Демак, как мы видели, погрузился во внутренние усобицы, стал возвышаться другой султанат Матарам, основанный правителями Демака. Он контролировал центральные области Явы с XVI по XVIII век, когда остров колонизировали голландцы.

Наивысшего расцвета Матарам достигает в эпоху правления третьего султана Агунга (1593—1645). В этот период складывается культурно-религиозный код, который остался в целом неизменным и в последующие эпохи. Именно в это время закладываются пропорции яванского ислама, называемого иногда «яванской религией», настолько самобытной является яванская рецепция ислама. При Агунге были установлены те основные версии исламизации, которые мы уже упоминали ранее — *сантри*, *абанган* и его самая крайняя форма — *кебатинан*.

Сантри представляли собой учеников исламских школ (песантрен), которые становились кийаи, муллами. Так, ислам, изначально сложившийся в портах среди торговцев и ремесленников, через сеть учебных заведений (песантрен) проникал в глубь острова. Сантри изучали Коран, теологию, но главный акцент ставили на исламском праве (фикх). Их социальная функция сводилась к осуществлению правосудия и к образованию и воспитанию представителей правящих классов. В этой среде сложились тенденции захиризма, чисто внешнего ислама, который часто не исключал принадлежности к суфийским тарикатам. Но в любом случае у сантри суфизм никогда не стоял в центре внимания.

Для аристократов Явы (прийайи) ислам служил политико-административной опорой, но в захиритскую теологию они, как правило, не входили глубоко, продолжая чаще всего в той или иной степени сохранять индубуддистскую культуру. Термин «абанган» означает «смешанное население», которое составляло на Яве большинство. Здесь мы сталкиваемся с носителями синтеза между палеомалайскими верованиями и индубуддизмом. Люди, относящиеся к типу абанган, также постепенно исламизировались, но при этом сохраняли связь с древним мировоззрением. Те, кто уходили в сантри, оказывались в особой искусственной атмосфере изучения исламских текстов, норм и юридических правил. А те, кто оставались в цикле привычной хозяйственной жизни, постепенно разработали особую систему, сочетающую поверхностный ислам с другими слоями малайской идентичности. Яванский суфизм представлял собой территорию, где абанган (простонародье) и прийайи (аристократы) могли легитимизировать как индубуддистскую метафизику, так и формы

народной религии, в свою очередь, основанной на сочетании индодуизма с архаикой.

Традиционный театр кукол *ваянг*, некогда служивший для закрепления мифов и преданий индийского цикла («*Рамаяны*» и «*Махабхараты*»), с вкраплением собственно малайских мотивов, стал использоваться для пропаганды ислама. Использование народных традиций, праздников, музыки (*гамелан*) и театра кукол (*ваянг кулит*) для исламизации, согласно яванским хроникам, первым начал один из «*Девяти Святых*» (*Вали Сонго*) — *Сунан Калиджага* (1460 — ?), сам бывший суфием и склонявшийся к широкому инклюзивному синтезу. «*Девять Святых*» считаются основателями ислама на Яве.

В эпоху *Агунга* при дворе были разработаны основы яванской культуры, сочетающей исламские и локальные традиции, которые до сих пор считаются образцами. Строгую форму приобрели музыкальные композиции, сакральные танцы (*бедхая*), календарь. *Агунг* упорядочил политическую систему, введя в нее элементы исламского права, расширил территории султаната и успешно противостоял португальцам.

Шейх Сити Енар: Десятый Святой из Девяти

На Яве мы встречаем учение, чрезвычайно близкое к *Хамзе Фансури* и *Шамсуддину аль-Суматрани* из *Ачеха*. Самым ярким его представителем еще в эпоху султаната *Демак* был шейх *Сити Дженар*¹ (1404 — 1517), которого иногда называют «*Десятым Вали*», добавляя к «*Девяти Святым*» (*Вали Сонго*)². Именно *Сити Дженар* являет собой ярчайшую фигуру яванского суфизма. *Сити Дженар* принадлежал к ордену *Кадирия* (по одной версии, его дедом был *Мавлана Ишак*, наставник этого тариката), но в рамках суфизма и линии *Ибн Араби* («*вуджудийя*») он разработал оригинальное учение, ставшее основой «*кеджавен*» — «яванской религии».

Учение шейха *Сити Дженара* получило название «*Манггуланги кавула Густы*», дословно «*Единство Бога и человека*». В нем можно увидеть как адвайтистский принцип Высшего Тожества, которое созвучно учению *Шаттария*, так и буддистские мотивы *Ваджраяны*. *Сити Дженар* продолжает линию *Мансура аль-Халладжа* и считает, что высшим онтологическим законом является формула «*Я есть Я*». Бог в учении «*Манггуланги кавула Густы*» обычно на-

¹ Есть мнение, что *Сити Дженар* было прозвищем, а настоящим именем было *Абдул Джалил*.

² *Ridin Soffan, Wasit H., Mundiri H. Islamisasi di Jawa. Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penturuan Babad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.*

зывается выражением «Хьянг Виддхи», а не Аллах. Все внешние формы благочестия — исламские молитвы, хадж, соблюдение этических правил шейх Сити Дженар считает ничего не значащими условностями, поскольку телесный мир есть иллюзорное сгущение мутного сознания, то есть смерть и могила духа, темница, из которой необходимо бежать как можно скорее, а не стараться украсить ее стены или адаптироваться к ее режиму. Только смерть есть истинная жизнь, утверждает шейх Сити Дженар, поскольку в ней дух освобождается от оков и возвращается к Творцу, то есть к самому себе.

Этот мотив глубокой неприязни к телесному миру выдает иранские влияния, которые были важнейшей составной частью суфизма в целом¹. Впрочем, эта же идея стоит в центре буддизма, широко распространенного на Яве. К этому же типу иранской метафизики относится и теория Света.

Одно из современных течений яванской мистической традиции кебатинан — *пангесту* — дает описание трехчастной модели онтологии Света, построенной на идеях шейха Сити Дженара²:

- Свет Аллаха, Нур Илхани или Сукма Кавекас (апофатический Исток);
- Свет Мухаммада, Нур Мухаммад или Сукма Седжати (объединяющий и упорядочивающий онтологический Архетип);
- Свет Человека, Нур Инсан или Рох Сучи (совершенный человек или активный интеллект).

Метафизика Света является характерной чертой иранской цивилизации с древних эпох. В исламский период она была интегрирована в суфизм, став его важнейшей составляющей. Если Свет Аллаха представляет собой абсолютное и поэтому не имеющее никаких определений и лимитов Первоначало, а это значит, что этот Свет невидимый, апофатический, то Свет Мухаммада — это Свет бытия, онтологический Свет, и поэтому он является тем единым Светом, который пронизывает все творение. Важно, что здесь речь идет и о «третьем Свете» — о «Свете человеческом». Этот «третий Свет» есть внутренняя тайная сущность человека, его тайный полюс. Это то, что находится в самой глубине ума — активный интеллект, *νοῦς* Аристотеля, а также «третий человек» германских мистиков³, Атман адвайта-ведантизма, Татхагатагарбха Ваджраяны или

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

² *Suwandi Raharjo. A Quest for Justice: The Millenary Aspirations of a Contemporary Javanese Wali.* Leiden: KITLV Press, 2000. P. 83–84.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015.

Радикальный Субъект¹. Именно его имеют в виду Сити Дженар, Аль-Халладж или суфии тариката Шаттария, когда говорят «Я». Природа этого «третьего Света» и является ключом к решению вопроса о гетеродоксальности или ортодоксальности учения «вуджудий» Ибн Араби и «манггуланги кавула Густу» шейха Сити Дженара. Если отождествлять эту инстанцию с имманентным рациональным эго (с *voûς παθητικός* или неаутентично экзистирующим Dasein'ом Хайдеггера) в том состоянии, в котором он пребывает у обычного человека, то вся дальнейшая цепочка отождествлений и утверждений будет действительно «святотатством». Но этот «третий Свет» никто так и не понимает и не понимает; он представляет собой реализованную имманентную *трансцендентность* человека, схватывание человеком своего истока и своей причины — не самого эго, а той инстанции, которая *делает* эго им самим, которая учреждает, конституирует Я. Потому для того чтобы говорить от лица Света человеческого, необходимо выйти за пределы сна, в котором пребывают люди, погруженные в непрерывный континуум обывательского существования — от самых грубых форм физических забот о существовании до самых изощренных — политики, права, искусства, власти и т. д. Человек пребывает на периферии самого себя как «третьего Света»; погружаясь в заботы мира, он гаснет, и вместо него, вампирически поглощая меркнувший свет истинного Я, оживает двойник. В отношении этого двойника сказать о себе «Я есть Истина» действительно будет святотатством и ложью, поскольку этот двойник и есть ложь. Однако возврат человека к своему центру есть возврат к Свету. И природа этого Света является единой и непрерывной для всех трех инстанций онтологии. Самый главный разрыв лежит не между человеком и Богом, но между человеком и им самим, между человеком и человеком, между человеком как тьмой и человеком как Светом. Если этот разрыв преодолен, то для формулы «Я есть Истина» отныне есть все основания.

Сити Дженар стал учить всех приходящих к нему этим высшим истинам, не делая различий между простолюдинами и аристократами. Это вызвало беспокойство султана и исламских правоведов, которые начали расследование того, не содержится ли в его словах или действиях ереси. Часть последователей Сити Дженара вела себя как безумные, так как учение шейха выбивало почву из-под ног у людей, лишившихся обоснования для традиционных бытовых занятий. Конечно, яванцы были вполне подготовлены к этому буддистской культурой, утверждающей, что жизнь есть страдание (дуккха), но в условиях новой исламской идеологии, озабоченной упорядочиванием

¹ Дутин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль.

жизненных циклов и приземленной этикой, это было радикальным нововведением.

В конце концов учение шейха Сити Дженара были признано несовместимым с исламом, и он, как и его любимый суфийский мученик Аль-Халладж, был казнен (по одной версии, заколот другим проповедником ислама — Сунан Гири).

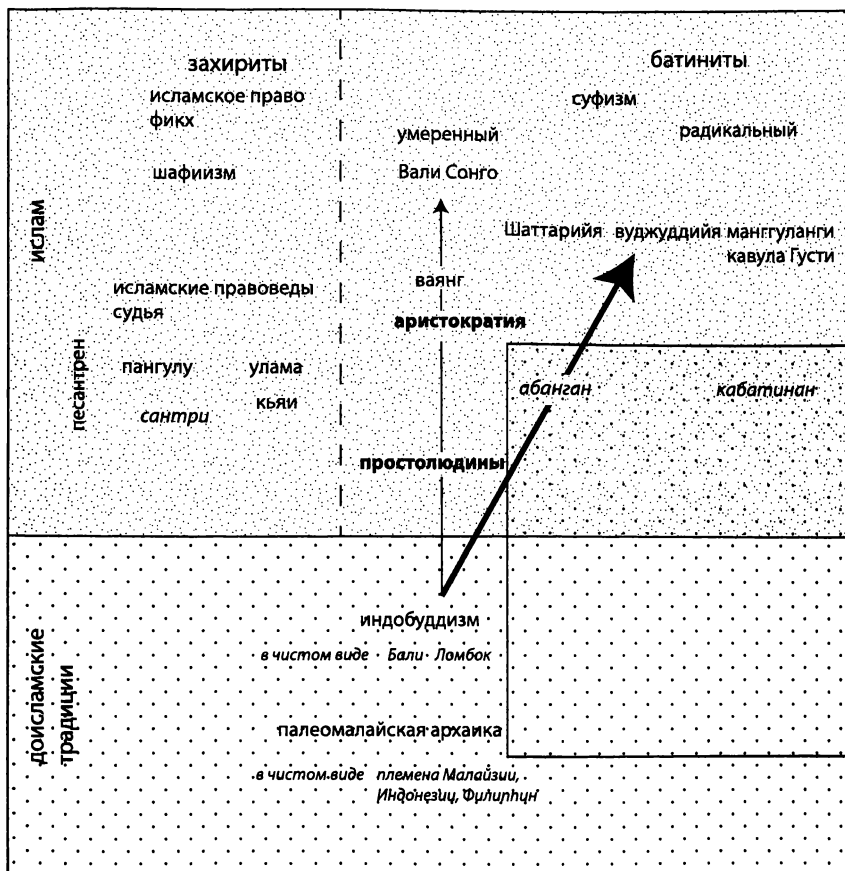
После его смерти с его телом начали происходить чудеса. От могилы исходил мускусный аромат, а когда его вскрыли, оттуда стали бить лучи света. Также мученической смертью погибли и его ученики — Сунан Панггунг, шейх Амонг Рага и т. д.

Линия шейха Сити Дженара является метафизической вершиной яванского внутреннего ислама. Чаще всего она противопоставляется классическим взглядам остальных учителей из числа «Девяти Святых» (Вали Сонго). Однако и другие представители «Девяти Святых» были суфиями и принадлежали к различным тарикатам, хотя и не разделяли крайних форм метафизической не двойственности.

Малайский ислам накануне европейской колонизации

Модель соотношения внешнего и внутреннего ислама, которая сложилась в Ачехе и на Яве, в двух главных очагах малайской государственности, которые в постколониальный период станут основой двух современных государств Малайзии и Индонезии, в целом была характерна и для других исламских политий — султаната Бруней и Сула на Калимантане, а также в Сингапуре, на Молуккских островах и в определенный период времени на Филиппинах (до христианизации в эпоху испанской колонизации). Собственно, захириты, сторонники внешнего ислама, всегда и во всех малайских обществах представляли собой незначительное, хотя и влиятельное меньшинство, став своего рода административно-идеологической кастой, ответственной прежде всего за право и мораль. Правители султанатов опирались на эту касту как на основу легитимации их власти и инструмент упорядочивания общественной и отчасти экономической жизни. Самую важную роль сыграло именно исламское право, фикх, а не захиритская теология, которая не получила среди малайцев широкого распространения. Малайский ислам был суннитским и основывался на фикхе шафиитского мазхаба. Именно эта модель и стала основой малайской правовой системы.

В целом исламизация аффектировала малайское общество значительно, превратившись со временем в неотъемлемую часть малайской идентичности.



Граф слоев малайского ислама

Однако в области философии в малайском обществе прочно утвердился внутренний — батинитский — ислам с однозначной доминацией суфизма. Вся исламская философия, метафизика и теология строились именно на этой линии. Поэтому политическая и интеллектуальная элита воспринимала ислам как суфизм — либо умеренный, либо радикальный. При этом и там, и там мы видим значительный вес доисламских элементов, уходящих в индубуддистскую метафизику или просто гомологичных ей, но взятых собственно из исламского (иранизированного, как всякий суфизм) контекста. Эта приверженность аристократов и правителей к внутреннему

исламу отразилась в яванской поговорке: «агама агеминг Аджиджа, каврух каврухинг Рату», что означает — «религия для Царя лишь одеяние, его истинная наука — мистика»¹.

Интеграция доисламских элементов на уровне философии среди малайской аристократии и правящих кругов дублировалась в народной среде сохранением доисламских обычаев, обрядов и практик. Причем под «доисламскими» следует понимать и изощренные элементы индобуддистской культуры, и палеомалайские архаические традиции. Таким образом, и в абанган, и в кебатинан можно выделить, в свою очередь, аристократическое и простонародное измерения. Оба они, хотя и по-разному, соотносились с официальным исламом (сантри), отчасти принимая определенные элементы шафиитского суннизма, а отчасти добавляя в него самобытные элементы и в любом случае качественно реинтерпретируя его содержание, осуществляя колоссальный семантический сдвиг — полностью осмысленный на уровне интеллектуальной элиты и интуитивный на уровне простых малайцев.

Исламизация малайской ойкумены усложнила структуру малайской идентичности. При этом древние — индобуддистские и архаические — слои не просто интегрировались в исламские политии, но подчас оставались в прежнем состоянии на значительных территориях как на Малайском полуострове и Суматре, так и на Яве и особенно на Бали, где сохранилась в неприкосновенности модель малайского индуизма, а также в ряде районов Калимантана, Сулавеси и на Молуккских островах, где исламизация некоторые малайские племена вообще не затронула. Таким образом, накануне эпохи европейской колонизации малайское общество уже представляло собой чрезвычайно сложную картину с несколькими эксплицитными и совершенно различными версиями — палеомалайской, индобуддистской и исламской со всеми возможными комбинациями отдельных элементов.

¹ *Suwandi Raharjo. A Quest for Justice: The Millenary Aspirations of a Contemporary Javanese Wali. P. 82.*

Глава 12. Европейская колонизация и борьба за независимость

Португальцы в Малакке

С XVI века в малайскую ойкумену вторгаются европейские колониальные державы. Первыми европейцами были португальцы, которые активно осваивали Юго-Восточную Азию и закладывали свои первые колонии в Индии. Их целью было перехватить монополию морской торговли у арабских купцов.

Первым в Малакку прибыл португальский адмирал Диогу Лопеш ди Секейра (1465 – 1530), под началом которого служил простым матросом Фернандо Магеллан (1480 – 1521). Султан Малакки вначале принял португальцев доброжелательно, а затем внезапно напал на них. И хотя многие моряки были перебиты, самому Секейре и основным его силам удалось спастись.

В качестве ответной операции португальцы предприняли на сей раз военную экспедицию на Малакку. Во главе португальского флота стоял аристократ Афонсу ди Албукерки (1453 – 1515), которому удалось до этого в 1510 году взять порт Гоа, ставший столицей португальской Индии. В 1511 году Албукерки со своим флотом вторгся в Малакку и взял город штурмом, подняв над ним португальский флаг и заставив султана признать вассальную зависимость от португальской короны. Это стало первой европейской колонией в малайском мире.

Закрепившись в Малакке, Албукерки послал корабли на Молуккские острова, славившиеся пряностями, и в 1512 году был основан португальский форт в султанате Тернате.

Малакка была оптимальным центром для контроля над Малаккским проливом, и португальцы благодаря этому смогли установить гегемонию в морской торговле в обширном регионе Юго-Восточной Азии.

Португальцам удалось закрепиться в Малакке, несмотря на то что соседние малайские султанаты Джохор, основанный последним малаккским султаном Махмуд-шахом Хотаки (? – 1528), и Ачех постоянно предпринимали попытки выбить оттуда португальский гар-

низон. При этом правители Джохора и Ачеха постоянно враждовали и друг с другом, поэтому португальцам удавалось удерживать свою колонию под контролем. Однако захватить Джохор, чтобы полностью контролировать южную часть Малаккского полуострова, у португальцев не получалось.

В регионе сложилось более или менее устойчивое равновесие трех центров: португальской Малакки, султанатов Джохор и Ачех (Суматра).

В 1560-х годах правители Ачеха заключили союз с Османской Империей и начали военную кампанию против Малакки. Вначале они штурмом взяли Джохор, но португальцам снова удалось отбиться даже от внушительных объединенных сил ачехцев и турок.

Показательны наблюдения португальцев за культурой султана Малакка. Они обратили внимание на то, что строго исламской традиции и законов шариата придерживается только незначительная часть правоведов чаще всего арабского происхождения, а также арабские купцы. При дворе царили правила и обряды, идентичные индуистским царям (которых португальцы встретили в самой Индии). Основное население практиковало древние обычаи и обряды. При этом практически никто не соблюдал пищевые запреты (все ели свинину) и свободно употребляли алкоголь.

Португальцы постепенно уступили голландцам свои колонии, кроме острова Тимор, где они основали свое поселение в районе современного города Панте-Макасар еще до захвата Малакки — между 1509 и 1511 годами. Хотя голландцы захватили все окружающие острова, на Тиморе португальцам удалось закрепиться. После того, как в 1702 году Тимор был официально провозглашен колонией Португалии, ее столицей становится город Дили, основанный еще в 1520 году в восточной части острова. Португальцы устойчиво контролировали лишь эту восточную половину, а западную постепенно захватили голландцы. В 1859 году было проведено разграничение между владениями обеих держав, хотя окончательно граница была проведена только в 1914 году.

Во время Второй мировой войны Тимор, как и вся Индонезия, был оккупирован японцами, но в 1945 году португальцы восстановили в Восточном Тиморе свое правление, и такое положение дел сохранялось до 1974 года.

В Восточном Тиморе постепенно сложилась идентичность, отличная от той, что возобладали в Голландской Ост-Индии. Поэтому когда в 1975 году Индонезия присоединила Восточный Тимор, местное население восстало, и началась долгая партизанская война за независимость. Независимость Восточного Тимора была призна-

на лишь в 2002 году. Так, небольшое островное государство Восточный Тимор является последним зримым следом португальского присутствия в малайской ойкумене, напоминая, что именно португальцы были первыми европейцами, основавшими здесь свои колонии.

Голландская Ост-Индия

В 1596 году в малайской ойкумене впервые появляются голландцы. Формально они представляют не государство, но основанную в 1602 году Голландскую Ост-Индскую компанию, которая становится главным субъектом колонизации в азиатской части света (она существовала с 1594 года под названием «Ван Верре»). Показательно, что голландцы, как позднее англичане¹, и следуя их примеру французы и датчане, в отличие от испанцев и португальцев, проводили свою колониальную стратегию не от лица Империи, а от лица экономического субъекта, — торговой компании, — что было ярким символом начала капиталистической эпохи.

Голландцы были заклятыми врагами португальцев в Европе, что переносило европейскую религиозную геополитику (протестанты-голландцы² против католиков-португальцев³) в Юго-Восточную Азию. Можно сказать, что португальцы представляли «средневековое общество», а голландцы воплощали в себе буржуазный дух Нового времени. Поэтому на тонком уровне менялся и ноологический вектор колонизации. В европейском Средневековье и в католичестве преобладал аполлоно-дионисийский Логос, тогда как голландская и британская талассократии воплощали в себе протестантизм, капитализм и дух Нового времени, то есть Логос Кибелы⁴.

Голландцы ставили перед собой главной целью установить контроль над Молуккскими островами, славящимися своими прянощами. В 1619 году они вторгаются на Яву и основывают в Джакарте свою колониальную столицу (Батавия).

Голландцы начинают выстраивать стратегические комбинации с тем, чтобы выбить португальцев из Малакки. Несмотря на многочисленные попытки и привлечение на свою сторону то Джохора, то Ачеха, до 30-х годов XVII века голландцам осуществить это не удавалось. Но в 1640 году после продолжительной осады голланд-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

цы захватили наконец этот важнейший стратегический пункт. Это означало конец португальского эпизода европейской колонизации малайского мира. Голландцы же, напротив, укрепили свои позиции.

Отныне в пространстве малайского горизонта начинается эпоха голландской доминации. Постепенно голландцы захватывают все больше и больше портов и территорий на Зондских островах и в прилегающих к ним морях, создав сетевое колониальное государство — Голландскую Ост-Индию, формально подчиненную Голландской Ост-Индской компании. Лишь в 1800 году владения Голландской Ост-Индской компании были официально переданы правительству Нидерландов.

Границы Голландской Ост-Индии предвосхищали будущее постколониальное государство Индонезия. И так же как в голландскую эпоху столица Индонезии располагается на острове Ява — Джакарта.

В течение более чем 300 лет голландцы укрепляли и расширяли свою власть над Индонезией, вступая время от времени в жестокие войны с местными политиями и племенами, сопротивлявшимися голландскому господству. Это вызвало целую цепочку войн — войну Падри (1821 — 1838), в ходе которой голландцам с огромным трудом удалось сломить сопротивление народа минангкабау на Суматре. Яванская война (1825 — 1830) позволила подавить восстание на самой Яве, где находилась столица голландской колониальной Империи. В 1859 — 1863 годах голландцы захватили ранее вассальный султанат Банджармасин на юго-востоке Калимантана. После нескольких неудачных попыток в 1849 году был захвачен остров Бали. В 1894 году в руках голландцев оказался и остров Ломбок. Самой изматывающей для голландцев была Ачехская война, начавшаяся в 1873 году и завершившаяся лишь в 1912 году.

Голландцы принесли с собой масонские организации, и именно в Ботавии на Яве голландским масоном Якобом Корнелием Маттеусом Радермахером (1741 — 1783) была открыта в 1762 году первая масонская ложа Азии — *La Choise*. Вначале в ложи допускались только европейцы, но в XIX веке в ходе общей демократизации и либерализации масонства были сделаны исключения для первых малайцев — в частности, для яванского художника Радена Салеха (1811 — 1880) и других представителей аристократических кругов и творческих профессий. Индонезийское масонство сыграло важную роль в борьбе за независимость. Через его структуры происходила передача власти от голландской колониальной администрации к индонезийским националистам, как правило, получившим европейское образование и усвоившим европейские политические, социальные и экономические учения и теории. В этой среде формировался особый

индонезийский археомодерн¹, который основывался на сочетании взаимоисключающих и совершенно гетерогенных элементов традиционного общества и принципов и институтов европейского Нового времени. При этом находившаяся под тонким слоем модернизации и европеизации малайская идентичность, как мы видим, представляла собой, в свою очередь, чрезвычайно сложную конструкцию, где над палеомалайской архаикой располагался пласт индубуддистской культуры, а над этим специфический малайский ислам. Голландское колониальное масонство пыталось отчасти как-то интегрировать все эти слои за исключением наиболее архаических, но естественно приводя их к общему знаменателю европейских ориенталистских теорий XIX века, что давало гротескный результат. В любом случае именно в этой среде формировались первые национально-освободительные движения Индонезии и складывался сам образ постколониального будущего.

Острова и прилегающие морские проливы и торговые пути контролировались голландской талассократической Империей вплоть до 1940 года, когда события в самой Европе — начало Второй мировой войны — резко изменили баланс сил и в европейских колониях.

Испанские Филиппины

Самые восточные территории, расположенные еще дальше Молуккских островов от Малаккского полуострова, Суматры и Явы, получили название Филиппины. Это было связано с тем, что из европейских держав их первыми обнаружили испанцы. Это произошло в 1521 году, когда испанская экспедиция, в составе которой был и Фернандо Магеллан, совершив первое кругосветное путешествие, достигла Филиппин. Эти острова Магеллан вначале окрестил «островами Святого Лазаря». Первое испанское поселение было основано на острове Себу в 1565 году, а в 1543 острова были названы Филиппинами в честь испанского монарха Филиппа II (1527 — 1598).

Так как испанцы изначально достигли Филиппин с востока, то, установив там свое господство, они присоединили их к своим американским владениям. С формальной точки зрения, они находились в прямом подчинении вице-королю Новой Испании со столицей в Мехико.

В 1571 году испанским конкистадором Лопесом де Легаспи (1502 — 1572) была основана колониальная столица Манила на северном острове Лусон. Это была территория вассального Брунею султа-

¹ Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское Движение, 2011.

ната Майнила, что вызвало конфликт с Брунеем и союзным ему султанатом Сулу, который длился два столетия.

В 1578 году между испанцами и султанатом Бруней вспыхнула Кастильская война за контроль над Филиппинскими островами, которые султан Брунея считал своими вассальными территориями. На стороне испанцев выступали несколько небольших местных политических преимущественно с Висайских островов, традиционно соперничавших с Брунеем. Испанцы с союзниками захватили столицу султаната, но были вынуждены вернуться на Филиппины из-за разразившейся эпидемии.

Испанцы с самого начала своего присутствия на Филиппинах уделяли обращению местного населения в католицизм и искоренению архаических верований гораздо больше внимания, чем все остальные европейцы. Жрецов местных культов подвергали пыткам и казням, стараясь истребить все связанное с дохристианскими обычаями. И хотя племенам, живущим в труднодоступных районах Филиппинских островов, удалось сохранить отдельные традиции, в целом христианизация населения проходила в масштабах, превосходящих аналогичные процессы в остальных зонах малайского региона.

Конфликт между испанцами и лояльными им обращенными в католичество племенами Филиппин (прежде всего северного острова Лусон и Висайских островов) и исламскими политиями, укрепившимися на южном острове Минданао, продолжался в течение столетий, и лишь в XIX веке испанцам удалось справиться с султанатом Сулу и полностью подчинить Минданао своей власти.

Укрепление испанцев на Филиппинах и победа над исламскими султанатами привели к расширению испанского влияния в сторону востока, что спровоцировало столкновения с голландцами.

Испанцы, как и португальцы, представляли собой колониальные европейские державы, качественно отличающиеся от голландцев и англичан, а позднее от американцев. Испанская морская Империя (как и португальская) была прямым продолжением европейского католического Средневековья¹. Даже пустившись в морские просторы, испанцы сохранили в себе традиционный дух сухопутной континентальной консервативной Европы². Они были носителями цивилизации Суши³. Это во многом предопределило и типологию их колониальных владений. Испанское католичество отражало в себе, хотя и в затухающем состоянии, аполлоно-дионисийский Логос европей-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.

³ Дугин А.Г. Геополитика.

ского традиционного общества. И это отличие является существенным с ноологической точки зрения, особенно в сравнении с колониальными Империями англичан и голландцев (позднее американцев), где преобладал титанизм в материалистический Логос Кибелы.

Это предопределило и отношение к местному населению. Голландцы (как и англичане) в своих колониях практически не смешивались с местными народами, либо это происходило в довольно ограниченном масштабе. Для них туземцы были существами менее развитыми, и следовательно, стоящими на более низкой ступени прогресса и развития. Испанцы же были более гибкими и при условии принятия христианства относились к аборигенам почти на равных. Так, на испанских Филиппинах, как и в американских колониях, относительно быстро сложилась широкая этносоциальная группа креолов, состоящая как из детей, рожденных в смешанных браках, так и из испанцев, выросших на Филиппинах. Этот слой, например, в Латинской Америке стал движущим мотором процесса деколонизации и серии восстаний во имя создания независимых национальных государств¹. И нечто подобное произошло на Филиппинах. Постепенно там сложился особый социальный тип, отличный как от чистокровных испанцев, так и от местного малайского населения.

Если голландцы не слишком усердствовали в распространении протестантизма, довольствуясь чисто экономической эксплуатацией малайцев, то испанцы, наоборот, активно обращали местное население Филиппин в католицизм. В настоящее время 80% населения Филиппин — католики.

В XIX веке на Филиппинах, так же как и в Латинской Америке, креолы стали во главе борьбы за независимость. В основании антиколониальной борьбы в XIX веке, как и в Индонезии, стояла филиппинская масонская ложа «Катипунан», основанная в 1892 году, члены которой сочетали европейские масонские обряды с некоторыми элементами местных малайских традиций. Во главе этого общества встали Андрес Бонифасио (1863 — 1897), признанный высшим лидером (El Supremo), и крупнейший филиппинский интеллектуал той эпохи, писатель и поэт Хосе Рисаль (1861 — 1896). Оба считаются национальными героями Филиппин. Позднее к ним примкнул Эмилио Агинальдо (1869 — 1964).

В 1896 году «Катипунан» начал вооруженный мятеж в разных концах страны, что вошло в историю под именем «Филиппинского восстания». Бонифасио и Агинальдо возглавили две фракции, которые следовали разным стратегиям и жестоко враждовали друг с дру-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

гом. Сила оказалась на стороне Агинальдо, которого поддерживали широкие круги простого народа. Кроме того, Агинальдо оказался успешным военачальником. По его приказу Бонифасио был казнен.

В 1898 году при определенной поддержке со стороны США войскам Агинальдо удалось взять Манилу, столицу испанской колонии. В июне 1898 была провозглашена независимость Филиппинской Республики, ее первым президентом стал Эмилио Агинальдо.

Англичане: Малайя и Борнео

В XVIII веке в противостояние европейских колониальных держав в малайской ойкумене включается Британская Империя. Еще одна протестантская морская торговая держава, представляющая собой — как и голландцы — капитализм, материалистическое мировоззрение Нового времени, то есть черный Логос Кибелы¹.

В 1762 году Англия объявляет Испании войну, и британский флот отправляется из Мадраса в Манилу, которую англичане захватывают и удерживают в течение двух лет до 1764 года. Однако затем они возвращают город испанцам.

В 1786 году Британская Ост-Индская компания устанавливает контроль над территорией Пенанга, отторгнутого от Кедаха. В 1795 году во время Наполеоновских войн британцы временно берут у голландцев контроль над Малаккой, которую позднее, в 1815 году, возвращают.

Но в скором времени, в 1819 году, они основывают торговый порт в Сингапуре, находившемся тогда под контролем голландцев. Английская Ост-Индская компания постепенно расширяет свое присутствие и на Малаккском полуострове, а также начинает принимать участие в региональных коалициях, поддерживая различные малайские племена в их междоусобице, а также их совместные атаки на голландцев.

Следует подчеркнуть, что если португальцы и испанцы, с одной стороны, и голландцы и англичане, с другой, выступают как *враги*, носители противоположного религиозного и цивилизационного начала в контексте Европы, то противоречия между англичанами и голландцами не что иное как *конкуренция*, основанная на принципе максимализации прибыли. Поэтому англичане, имевшие серьезное влияние на ряд областей Суматры (колония Бенкулен на западе острова), укрепившись в Сингапуре, который стал центром их стратегического присутствия в Малайском проливе, в 1824 году заклю-

¹ Дулин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

чают с голландцами сделку, согласно которой им отходят бывшие голландские территории Малаккского полуострова, а в обмен они признают право голландцев на всю территорию Суматры. Сингапур был объединен с Малаккой в единое поселение Стрейтс Сетлментс. Так образовалась еще одна британская колония в Юго-Восточной Азии, укрепив позиции процветавшей Британской Империи.

Малаккский полуостров стал территорией, подконтрольной англичанам, и в 1867 году был передан Ост-Индской компанией английскому правительству.

В отношении ряда малайских полунезависимых политий, остающихся на Малаккском полуострове (некоторые из них находились в зависимости от Сиам), англичане используют тактику советников, которые приставлены к местным правителям и определяют их стратегию в вопросах, затрагивающих интересы англичан. Так, под давлением Британии Сиам передает англичанам княжества Кедах, Келантан, Перлис и Таренггану. Султанат Джохор формально сохраняет независимость, но при султани Ибрагиме (1873—1959) допускает английского советника и в свое государство. Так создаются малайские штаты под прямым контролем англичан.

В конце XIX века англичане установили контроль и над Западным Борнео. По Борнео прошла граница между английскими и испанскими колониальными владениями, поскольку восточная часть острова (Сабах) принадлежала султанату Сулу, находившемуся под испанским сюзеренитетом.

В 1841 году, как мы видели, британский авантюрист Джеймс Брук обманом захватил власть над провинцией Саравак, а затем уже вооруженные силы англичан принудили султана Брунея отторгнуть значительную часть своих земель в пользу «белого раджи» — султана Брука. «Белый раджа» продолжал расширять свои территории за счет султана Брунея.

В 1881 году на Северном Борнео обосновалась и торговая колония Ост-Индской компании, также постепенно все больше наступавшая на землю султаната Бруней. В 1881 году все территории султаната Бруней были признаны британским протекторатом, что было закреплено в договоре с голландцами, которым принадлежали территории на Южном Борнео.

Таким образом, англичане заложили основу будущего государства Малайзия, основанного на территориях Британской Малайи и Британского Борнео. Два основных главных малайских государства — Малайзия и Индонезия — можно рассматривать как продолжение двух колониальных владений — голландского (Индонезия) и британского (Малайзия).

Американцы на Филиппинах

США в XIX веке были озабочены консолидацией территорий на континенте. В этом они столкнулись с интересами Испанской Империи, которой принадлежали не только земли Южной и Центральной Америки, но и значительная часть Северной. Это противостояние было главной геополитической повесткой дня для США и Испании, поскольку от его исхода зависела судьба двух американских цивилизаций — латинокатолической и англопротестантской. США шли постепенно и неуклонно к победе над испанцами, вытеснив их с территории современных США и аннексировав колониальные территории на юге, на огромном пространстве от Флориды на востоке до Калифорнии на западе.

В самом конце века определялись последние детали зоны влияния США, и во многом это решалось в Испанско-американской войне 1898 года. В ней принципиальным вопросом была поддержка США независимости Кубы, которую для Вашингтона было важно вывести из-под испанской власти и включить в свою зону влияния. Филиппины были частью Испанской Империи, относящейся как раз к Новой Испании, демонтаж которой и был целью американской политики. Одержав победу над испанским флотом, США заключили с Испанией Парижский договор 1898 года, по которому Мадрид обязался уступить США колониальные владения на Филиппинах.

До этого американцы поддерживали филиппинское стремление к независимости, рассчитывая на то, что это ослабит испанский контроль и облегчит победу. Именно это и произошло, и Филиппинская революция совпала с испано-американской войной.

Вступление во владение Филиппинами превращало США в новую морскую Империю, получившую стратегически важные опорные пункты в Тихом океане.

Германия также владела в Тихом океане некоторыми стратегически важными территориями — Германской Новой Гвинеей, архипелагом Бисмарка, островом Науру, микронезийскими Каролинскими и Марианскими островами (кроме Гуама), германским Самоа и т. д. Видя, что испанское присутствие на Филиппинах подходит к концу, но будучи уверенными, что войну США все же выиграют, германцы готовились к вторжению на Филиппины, чтобы расширить свою собственную колониальную Империю, уступающую другим европейским державам, которую они начали строить позже остальных. Однако победа американцев спутала им карты, и Филиппины перешли к США.

В 1898 году войска США вошли в Манилу. Отряды Агинальдо сражались на стороне американцев в битве за Манилу, хотя в планы американцев не входило делиться ни с кем властью. Вскоре после инцидента с филиппинцем, убитым американским солдатом, между войсками Агинальдо и американцами началось сражение за контроль над Манилой, что вошло в историю как филиппино-американская война.

В 1901 году американцы взяли Агинальдо, отступившего на север острова Лусон, в плен, и он формально объявил о роспуске Первой Республики и о признании полного контроля США над Филиппинами.

Филиппины оставались колониальными владениями США вплоть до начала Второй мировой войны, когда острова были захвачены японцами и вошли, как и все остальные территории малайской ойкумены, в состав Японской Империи.

Глава 13. Современные малайские государства

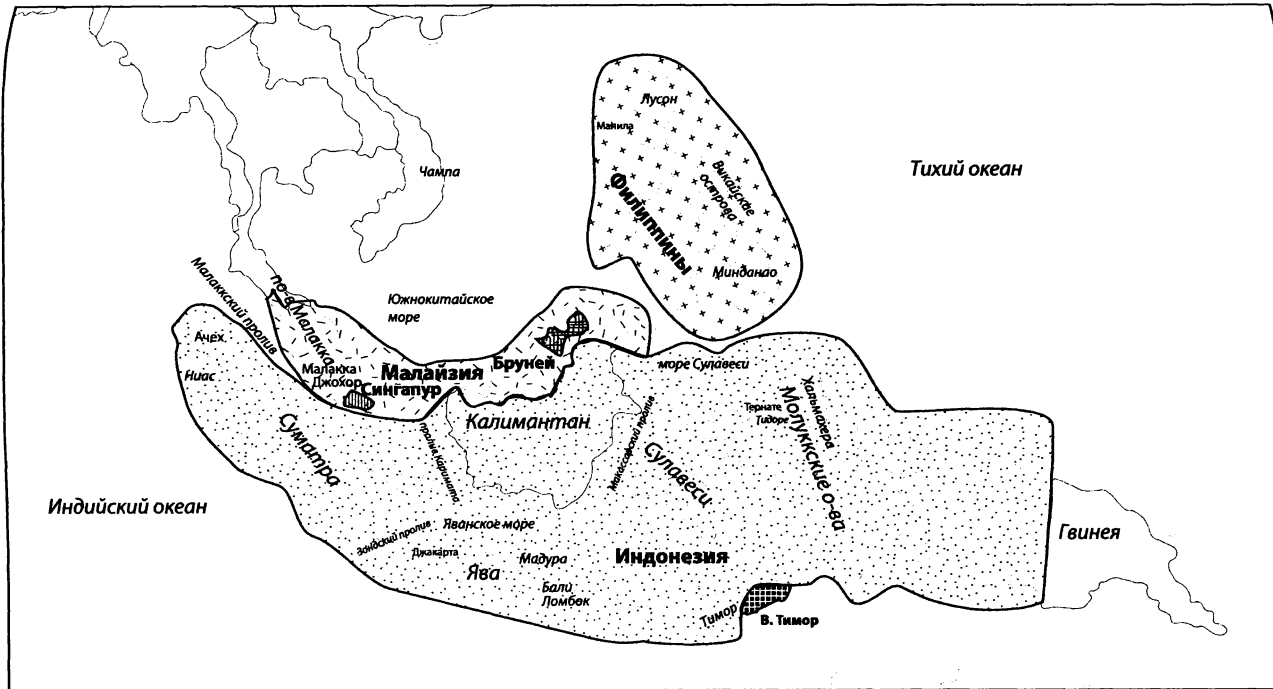
В битве за Великую Индонезию

Во время Второй мировой войны Япония, разработавшая проект Японской Империи, которая призвана была объединить все страны и народы Юго-Восточной Азии, Дальнего Востока и Океании, в 1942 году оккупировала малайские страны. При этом японцы провозгласили необходимость создания сферы сопроцветания Великой Восточной Азии, которая имела как экономико-политическое, так и метафизическое измерение. Японцы подчеркивали необходимость глубокой деколонизации и девестернизации азиатских обществ и возврата к доевропейским корням и древней идентичности. Этот концепт получил обобщенное название «Свет Азии», подразумевая отвержение евроцентричного представления об азиатских народах как о «недоразвитых» и «бескультурных» дикарях и варварах, что составляло сущность колониалистского сознания всех европейских держав, и утверждение азиатской идентичности как самобытной, самодостаточной и представляющей собой не недоцивилизацию, а полноценную цивилизацию, или даже несколько цивилизаций, альтернативных европейской. В японском руководстве, однако, были как те, кто искренне верил в «Свет Азии» и освободительную миссию японской державы как авангарда азиатского пробуждения и возвышения «желтой расы», так и те, кто не придавал этим лозунгам большого значения и использовал их в прагматичных целях японского империализма и национализма, имитируя, в свою очередь, колониализм и национализм западных стран¹.

В любом случае многие народы Азии восприняли тезис о «Свете Азии» с воодушевлением и поддержали японцев, видя в них залог полного освобождения от колониального ига европейцев — голландцев, англичан, испанцев и т. д.

Однако отношение к японскому вторжению и перехвату власти у европейских колониальных властей у разных малайских политий были не равнозначным. Так, на территории Голландской Ост-Индии, совпадающей с границами современной Индонезии, почти никакого

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.



Основные малайские государства

сопротивления японцы не встретили, голландцы самоустранились от ведения войны, а сами малайцы — по крайней мере на первом этапе — отнеслись к приходу японцев скорее положительно.

Перед войной были учреждены первые националистические организации Индонезии — Движение индонезийского народа (Гериндо) и позднее Индонезийское политическое объединение, куда наряду с Гериндо вошла исламская партия Сарекат Ислам, основанная Умар Саидом Чокроаминото (1882 — 1934), лидером которой был Сукарно (1901 — 1970), будущий первый президент Индонезии. В целом Индонезийское политическое движение находилось под контролем голландцев, осознававших необходимость передачи власти постколониальным структурам и готовившим, как и англичане в Индии, лояльные себе политические силы. С началом Второй мировой войны Индонезийское политическое объединение поддержало Нидерланды, что вызвало раскол и выход из него партии «Сарекат Ислам», во главе которой встал Сукарно.

После захвата Индонезии японцы предложили Сукарно сотрудничество в деле построения независимости, которое он принял. Линию Сукарно поддержали другие лидеры малайских националистов Мохаммад Хатта (1902 — 1980) и Сутан Шарир (1909 — 1966), создавшие совместно при поддержке японцев националистическую партию «Путера».

Если голландские части не оказали японцам хоть сколько-нибудь значимого сопротивления, англичане, контролировавшие Малаккский полуостров и Сингапур, где были расположены их главные части, готовились к столкновению с японцами всерьез. Но японские войска вместо того, чтобы атаковать хорошо укрепленный порт Сингапура, молниеносно вторглись на территорию Малаккского полуострова и нанесли англичанам удар с суши. Так, под властью японцев оказались и те малайские территории, которые контролировали англичане.

К концу войны по мере того, как становилось очевидно, что страны Оси и союзная им Япония терпят поражение, японцы стали спешить с формальным признанием независимости Индонезии, а националистические лидеры (прежде всего Сукарно) со своей стороны принялись ускоренно готовить проекты политического устройства будущего государства. Сукарно видел Индонезию как совокупность территорий колоний Голландской Ост-Индии, а также Малаккского полуострова, Борнео и Восточного Тимора. Таким образом, изначально замысел состоял в том, чтобы объединить всех малайцев (за исключением филиппинцев) в едином государстве — Великой Индонезии.

В планы США, Англии и Голландии это совершенно не входило, так как они вообще не предполагали передачи власти малайцам,

а тем более тем силам, которые в их глазах были коллаборационистами.

17 августа 1945 года Сукарно провозгласил независимость Индонезии. В ответ на это голландцы и англичане при поддержке американцев начали военное вторжение на Суматру, Яву и другие острова. Это стало началом войны за независимость Индонезии.

Английские войска, принимавшие активное участие на первых этапах этой войны, в 1946 году покинули территорию Индонезии, и в дальнейшем в войне принимали участие только голландцы, подчас зверски уничтожавшие малайцев, включая мирное население. Постепенно индонезийцы укрепили свои ряды, создали регулярную армию и нанесли голландцам ряд существенных поражений. В 1949 году были официально признаны Соединенные Штаты Индонезии как самостоятельное независимое государство, во главе которого встал главный герой борьбы против евроколонизации Сукарно. А в 1950 году компромиссная модель Соединенных Штатов Индонезии, где Индонезийская Республика занимала лишь большую часть Суматры и половину Явы, а остальные острова, вошедшие в нее, до определенной степени контролировали голландцы, была преобразована в унитарное государство Республика Индонезия.

Столицей Индонезии стал город Джакарта, расположенный на острове Ява.

Малайзия: постколониальная британская конструкция

Если Индонезия создавалась в ходе острой конфронтации с голландцами и войны за независимость, то образование другого малайского государства — Малайзии — разворачивалось по иному сценарию, больше напоминающему уход англичан из других колоний. Англичане приводили к власти лояльные им политические силы, подготавливали инфраструктуру для того, чтобы создать систему, в целом напоминающую западные общества (рыночная экономика, либеральная идеология, политическая парламентская демократия и т. д.), с сохранением некоторого местного колорита. Главное состояло в том, чтобы сохранить рычаги влияния на экономику, политику и геополитику новых государств при формальном признании их независимости.

Так, англичане после Второй мировой войны объединили подконтрольные им территории Малаккского полуострова в колониальный Малайский союз. В 1948 году он был преобразован в Малайскую Федерацию, независимость которой была признана в 1957 году. Вместо войны за независимость, через которую прошла Индонезия, Малай-

зия формировалась под полным контролем англичан. В 1963 году англичане присоединили к Малайзии свои колонии на севере острова Борнео — Саравак и Сабах. На два года к Малайзии в 1963 году присоединился и Сингапур, также бывший ранее под властью англичан, но в 1965-м он провозгласил свой суверенитет и полную независимость и мирно вышел из состава Федерации.

Первым премьер-министром Малайзии стал брат султана Кедаха Тунку Абдул Рахман Путра аль-Хадж (1903 — 1990). Он сумел политически объединить три главные этнические общины Малайзии — малайскую, китайскую и индийскую — в Союзную партию, создав инструмент этносоциологического баланса. Он считается отцом-основателем современной Малайзии, как Сукарно — Индонезии.

Столицей Малайзии становится город Куала-Лумпур на Малаккском полуострове.

Малайзия является конституционной монархией, что также повторяет английскую модель. Однако монарха выбирают на пять лет из представителей знатных малайских династий. С геополитической точки зрения, Малайзия и после обретения независимости в планах англичан должна была оставаться оплотом англосаксонской (англо-американской) атлантической структуры в Юго-Восточной Азии.

Это вызвало конфликт с Индонезией, которая следовала ориентации на национализм, полную независимость от Запада и отчасти ориентации на СССР, что, с геополитической точки зрения, сближало ее с «цивилизацией Суши»¹. Предлогом для конфликта Индонезии с Малайзией стало присоединение к ней английских колоний на Борнео. Так, в контексте малайского постколониального мира наметились два полюса идеологического и геополитического противостояния — «евразийская» Индонезия и «атлантическая» Малайзия.

Расклад сил в развернувшейся в 1963 — 1966 году индонезийско-малайзийской конфронтации показателен: Индонезию поддерживали континентальные СССР и Китай, а Малайзию — Великобритания, Австралия, Новая Зеландия и США.

Новый либеральный порядок: Сухарто

Эскалация отношения с Малайзией стала фатальной для Сукарно, бывшего самым активным сторонником полноценной войны с Малайзией, которую он считал продолжением освобождения малайского мира от западного колониализма, видя в Малайзии марионеточное государство в руках Англии (шире, Запада).

¹ Дугин А.Г. Геополитика.

К этому времени президент Сукарно постепенно укрепил собственную власть, сблизился с СССР и встал в оппозицию западному капиталистическому лагерю. В 1960 году при советской поддержке индонезийцы вступили в военный конфликт в западной части Новой Гвинеи, до этого времени остававшейся колониальным владением голландцев. В 1962-м эта территория была присоединена к Индонезии. К 1963 году у Сукарно были серьезные основания рассчитывать на удачный исход и в индонезийско-малайзийской конфронтации с перспективой создания Великой Индонезии, которая охватывала бы почти всю малайскую ойкумену (за исключением Филиппин).

Однако далеко не все политические силы разделяли взгляды Сукарно и были готовы к новой войне. В 1965 году предприняли попытку переворота крайне левые силы. Это ослабило положение Сукарно. В ответ на это в ходе контрпереворота к власти пришла группа военных во главе с генерал-майором Сухарто (1921 — 2008), который придерживался правых националистических взглядов, но был настроен в целом на союз с Западом, и соответственно, на мирное разрешение ситуации с Малайзией.

Ранее Сухарто руководил военной группировкой «Манадала», задачей которой была организация партизанских действий в Западной Новой Гвинее в целях ее дальнейшего присоединения к Индонезии. Эта операция достигла своей цели и Западная Гвинея вошла в состав Индонезии. Во время обострения отношений с Малайзией была создана еще одна аналогичная группа «Мандала Сиага» для повторения того же сценария в отношении Малайзии и территорий Северного Борнео.

Когда в 1965 году Сухарто удалось подавить мятеж, он обвинил в этом коммунистов и отчасти самого Сукарно. Фактически Сухарто и поддерживавшие его крути консервативных военных создали хунту, захватившую власть. Формально Сукарно, однако, оставался на посту президента. Придя к власти, Сухарто снял напряженность в отношениях с Малайзией, согласившись с английским постколониальным планом по объединению Малакки и Северного Борнео. В целом он сменил основной вектор индонезийской политики с континентальной на атлантистскую — нормализовал отношения с США, отошел от СССР и Китая, вернулся в ООН, которую Индонезия покинула при Сукарно, и т. д. При этом политика Сухарто была в целом националистической — особым репрессиям подверглись китайцы, составлявшие в Индонезии самое крупное этническое меньшинство.

В 1968 году Сухарто был избран президентом Индонезии, и с этого момента страна постепенно начинает интегрироваться в глоба-

листкие структуры — получает кредиты Мирового банка и Международного валютного фонда, позволяет свободно работать на своей территории транснациональным корпорациям и т. д. В 1970 году скончался Сукарно, представитель альтернативной — антиглобалистской — линии индонезийской политики.

В целом правление Сухарто отличалось ростом дистанции между бедными слоями населения и немногочисленной финансовой олигархией. Выросла коррупция. Параллельно этому в общество внедрялись либеральные западные ценности, хотя политическая система была строго авторитарной. Таким образом, Сухарто установил в стране прозападную *либеральную диктатуру*. Эта атлантистская либеральная диктатура была названа «Новым Порядком», тогда как курс Сукарно был определен как «Старый Порядок».

В конце 1990-х годов против режима Сухарто начались выступления студентов, и в 1998 году он подал в отставку. Позднее, в 2000 году, против него было возбуждено уголовное дело на основании обвинения в коррупции в гигантских масштабах. В 2008 году Сухарто умер.

После его смерти начались демократические реформы, которые привели к признанию независимости Восточного Тимора, отчаянно боровшегося против индонезийской оккупации. Во время президентства Сусила Бамбанг Юдойоно, остававшегося у власти с 2004 по 2014 год, страна начала выходить из глубокого кризиса. Была урегулирована проблема с сепаратистским Движением за свободный Ачех. Позднее президентом Индонезии в 2014 году был избран Джоко Видодо.

В целом политика Индонезии со времен правления Сухарто находится в контексте западной геополитики, хотя в обществе чрезвычайно сильны и устойчивы националистические настроения, опирающиеся на многомерную и диалектически сложную структуру малайской идентичности.

«Рукунегара» и экономический суверенитет: от Абдул Разака к Махатхиру Мохамату

После того как кризис в отношениях между Малайзией и Индонезией разрешился (на основании атлантистского консенсуса, поддержанного Сухарто), в самой Малайзии постепенно обострялись отношения между различными этническими группами — прежде всего малайцами, китайцами и отчасти индийцами.

Это особенно наглядно стало проявляться после того, как в 1965 году Сингапур вышел из Малайской Федерации. Премьер-министром Сингапура в этот период стал этнический китаец Ли Куан Ю (1923 – 2015), что встревожило малайских националистов, поскольку

ку могло стать примером для дальнейшего расчленения Малайзии по этническому принципу. Сингапур был продолжением Шривиджая и истоком Малаккского султаната и Джохора, то есть рассматривался малайцами как исток своей государственности. Его отделение от Малайзии во главе с премьером китайцем воспринималось как катастрофа и удар по малайской идентичности.

Кульминацией волнений на расовой почве стали выборы 1969 года, когда правившая ранее Союзная партия не получила большинства, и в столице Малайзии Куала-Лумпур начались столкновения между малайцами и китайцами. По сути волнения вылились в антикитайский погром. Премьер-министр Тунку Абдул Рахман был вынужден подать в отставку. В стране на два года было введено чрезвычайное положение.

Оно завершилось в 1971 году, когда Абдул Разаком бин Хуссейном (1922 — 1976) на основании Союзной партии была создана новая структура — «Национальный Фронт» (Барисан Насиональ), выигравшая выборы.

Новый премьер-министр Абдул Разак бин Хуссейн стал ключевой фигурой в выработке нового курса, заложившего основы той стратегии Малайзии, которая доминирует в общих чертах вплоть до настоящего времени. В политике началась другая эпоха. Абдул Разак сформулировал принципы правого либерального национализма, в котором предполагалась консолидация общества не на этнической и религиозной, но на этической и политической основе. Эта модель получила название «Рукунегара». В ней провозглашается обязанность каждого гражданина Малайзии:

- верить в Бога,
- хранить верность королю и государству,
- чтить Конституцию,
- соблюдать законы,
- практиковать моральные критерии поведения.

Такой либеральный консерватизм был полностью скопирован с британского образца. Этническая идентичность в этом случае отходила на второй план и акцент ставился на консервативные ценности, правовое государство и индивидуальное гражданство.

В период правления Абдул Разака на первые роли постепенно выдвинулся Махатхир Мохамад — первый политик постколониальной эпохи, не получивший образования в Англии и не принадлежащий к потомственной аристократии. Он стал премьер-министром в 1981 году и оставался в этой должности до 2003 года. Махатхир Мохамад с самого начала взял курс на построение в Малайзии национальной экономической системы, не зависящей от структур гло-

бального капитализма. При этом он не являлся сторонником социализма и оставался в контексте консервативной политики. Его целью было укрепить экономический суверенитет Малайзии перед лицом роста влияния транснациональных монополий.

Мохатхир Мохамад объявил свой курс «азиатским путем развития», отказывая Западу и его политико-экономическим принципам в универсализме¹. Он также полагал, что либеральная идеология прав человека разрушает структуры органического общества, и выступал за превалирование общественных интересов над индивидуальными. Мохатхир Мохамад стремился к тому, чтобы стабилизировать национальную валюту и напрямую соотнести ее с реальным сектором экономики, уйдя от привязки к доллару.

Политика Мохатхира Мохамада оказалась весьма успешной, и за годы своего пребывания у власти в Малайзии он превратил страну в процветающую и бурно развивающуюся державу.

Во время экономического кризиса 1997 – 1998 годов Мохатхир Мохамад отверг рекомендации Международного валютного фонда по либеральной стратегии преодоления кризиса. В своих речах он открыто обвинял глобальные финансовые круги в том, что они являются сознательными инициаторами кризиса, а их стратегии направлены на установление новых форм контроля над суверенными государствами. Эта политика вызвала недовольство США и глобалистских структур, которые стали активно поддерживать его оппонентов — таких как Анвар Ибрагим, бывшего министром в кабинете Мохатхира Мохамада.

В 2002 году Мохатхир Мохамад отошел от власти, но сохранил большое влияние на политическую и общественную жизнь Малайзии. На посту премьер-министра его сменил Абдулла Бадави, а затем Наджиб Разак, сын Абдул Разака.

В эпоху нахождения у власти в Малайзии Мохатхира Мохамада, а в Индонезии Сухарто, геополитическая ориентация этих двух малайских государств симметрично поменялась. Если Малайзия на первом этапе была прозападной и атлантической страной, искусственно созданной по постколониальным британским лекалам, а Индонезия Сукарно — авангардом борьбы малайцев за суверенитет, идентичность и глубокую деколонизацию, то Мохатхир Мохамад переориентировал Малайзию на путь суверенитета и независимости, а Сухарто, напротив, способствовал интеграции Индонезии в глобалистские структуры и американскую геополитику. В эпоху экономического кризиса 1997 – 1998 годов, затронувшего особенно азиатские страны, различие в подходах проявилось особенно на-

¹ Мохамад М. Путь вперед. Минск: Харвест, 2009.

глядно: независимая политика Мохатхира Мохамата дала позитивные результаты, а стратегия Сухарто привела к усугублению кризиса, вследствие чего он и вынужден был уйти в отставку.

Филиппины и объем независимости

Филиппины получили независимость от США только в 1946 году по окончании Второй мировой войны. В данном случае речь шла о повторении британского постколониального сценария, то есть о постепенной передаче власти от американцев к местной филиппинской политической элите, ориентированной на американскую политику и стратегию и после обретения независимости. Часть филиппинских политических организаций и групп населения остались лояльными американцам во время японской оккупации и сражались в партизанских формированиях. На такие фигуры американцы и делали ставку в разработке постколониальной стратегии.

Однако когда в 1946 году была провозглашена независимость Филиппин, первым президентом стал Мануэль Рохас (1892 — 1948), бывший во время оккупации в целом лояльным японским властям. На этом основании он обвинялся в коллаборационизме, но его поддержал влиятельный фельдмаршал филиппинской армии Дуглас Макартур (1880 — 1964).

Рохас обсуждал с США независимость начиная с 1933 года, согласовав десятилетний переходный период, и поэтому был предсказуемым для американцев и одновременно авторитетным для филиппинцев политиком. Рохас, став президентом независимых Филиппин, не обманул ожиданий США, заключив с ними договор на 99 лет об экономическом и военном сотрудничестве, что обеспечивало Вашингтону полный контроль над Филиппинами. По сути это была новая форма колониальной политики, где прямое административное подчинение колоний метрополии сменялось более тонкими механизмами управления — через торговые соглашения, размещение военных баз, договоры о сотрудничестве в экономической, финансовой и социальной областях.

Проамериканской политикой Рохаса были недовольны многочисленные политические силы на Филиппинах. Некоторые из них — Коммунистическая партия Филиппин, а также сепаратистские и исламские движения на острове Минданао и архипелаге Сулу — использовали в своей борьбе террористические методы.

Мануэль Рохас умирает в 1948 году. На этом посту его сменяет его соратник Эльпидио Ривера Кирино (1890 — 1956), в целом продолживший политику своего предшественника.

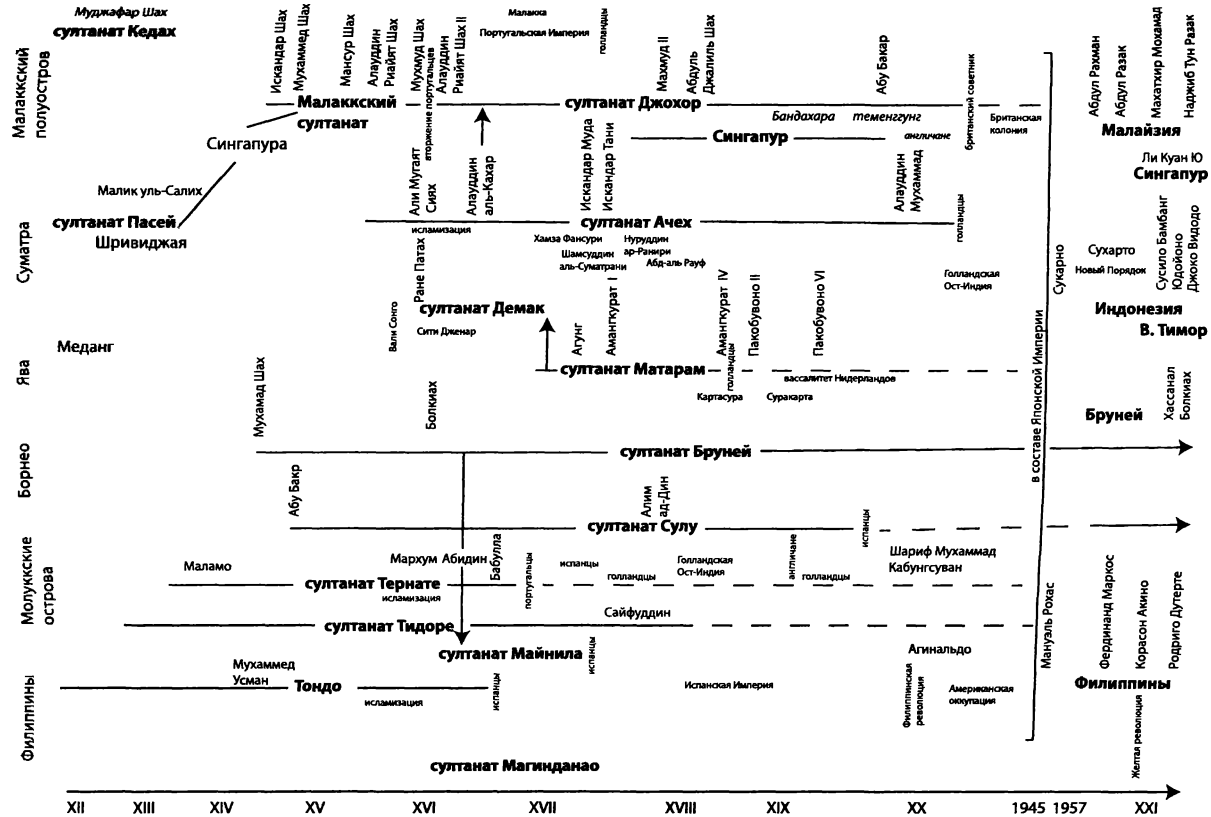
В 1965 году президентом становится яркая личность — Фердинанд Маркос (1917 — 1989). Его противники считали его диктатором, а сторонники — отцом нации. При Маркосе впервые в политике Филиппин проявляются признаки независимости от американского курса. Так, Маркос отказывается от активной роли в холодной войне, стремится строить политику на равноудаленности от обоих лагерей, высказывает симпатии к марксизму и СССР.

В 1972 году Маркос объявляет чрезвычайное положение и фактически устанавливает в стране авторитарный режим. Чрезвычайное положение длилось до 1981 года, когда были проведены выборы, на которых Маркос снова победил.

В 1983 году был убит политический оппонент Маркоса, лидер Либеральной партии Бенигно Акино (1932 — 1983). Враги поспешили обвинить в этом преступлении самого Маркоса, а вдова убитого политика Корасон Акино (1933 — 2009) продолжила борьбу своего мужа. На выборах 1986 года Корасон Акино добилась победы (несмотря на то что лояльные Маркосу силы присудили победу ему) и стала следующим президентом Филиппин. Эти события получили в истории Филиппин название «Желтой революции». Правление Корасон Акино сопровождалось гонениями на самого Маркоса и его сподвижников. Маркос был вынужден эмигрировать на Гавайи, где и умер. Против Корасон Акино, в свою очередь, военные предприняли несколько неудачных попыток переворота.

Корасон Акино меняет политику Филиппин в либеральном ключе и возвращает эту страну в контекст американской геополитики и стратегии в Тихом океане. Ей удается даже сделать основным языком страны английский вместо преобладавшего ранее испанского. Эта же линия оставалась в филиппинской политике доминирующей и при последующих президентах — включая сына Корасон Акино Бенигно Акино, ставшего президентом Филиппин в 2010 году и оставшегося в этой должности до 2016 года.

В 2016 году на выборах президента победил политик совершенно иного типа Родриго Дутерте. Он поставил во главу угла суверенитет государства, борьбу с усилившимися в стране наркокартелями, преступными группировками и сепаратистскими движениями. Дутерте критически относится к США и неоднократно подвергал американское руководство нещадной критике. Жесткие методы борьбы с наркодилерами и преступными группировками сделали его чрезвычайно популярным на Филиппинах, но вместе с тем превратили в излюбленный объект критики правозащитных организаций и глобалистов.



Малайский историа-2. Исламизация, колонизация, независимость

Глава 14. Малайский Логос в XXI веке

«Раса» как жизнь и смысл и малайский археомодерн

В эпоху независимости малайские народы встали перед задачей формулировки своей идентичности на новом витке историала — в радикально новых условиях. Те слои культуры, которые составляют общую структуру малайского Логоса, выступают здесь как основание для новых формулировок и новых версий.

Важные наблюдения за современным состоянием малайцев и их «естественным» мировоззрением дает американский антрополог Клиффорд Гирц, много лет изучавший малайцев и посвятивший их культуре ряд важных и содержательных работ¹. Так, Гирц пишет:

Для яванцев (или, по крайней мере, для тех из них, в мышлении которых все еще преобладает влияние индийского буддизма, господствовавшего на Яве со II по XV столетие) поток субъективного жизненного опыта, взятого во всей его феноменологической непосредственности, представляет собой микромодель вселенной в целом; в глубинах изменчивого внутреннего мира, где мысль и чувство сливаются воедино, они видят отражение самой высшей реальности. Эта обращенная вовнутрь разновидность картины мира наилучшим образом выражается в понятии, которое яванцы также заимствовали из Индии и которому также придали собственное толкование, — понятии «раса». «Раса» имеет два основных значения — «чувство» и «смысл». В значении «чувства» это одно из пяти традиционных яванских чувств — зрение, слух, обоняние, чувство слова и эмоция; оно включает в себя три аспекта «чувства», которые наше представление о пяти чувствах различает: вкус, ощущаемый языком, прикосновение, ощущаемое телом, и эмоциональное «чувство» в «душе», такое как печаль или радость. Вкус банана есть его «раса», дурное настроение есть «раса», страдание есть «раса» и страсть — это тоже «раса». В значении «смысла» понятие «раса» применяется к словам в письме, в стихотворении или даже к словам в обыденной речи для

¹ Geertz C. *The Religion of Java*; *Idem*. *Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*. New Haven: Yale University, 1966; *Idem*. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

обозначения скрытого между строк косвенного и иносказательного значения, которое столь важно в общении яванцев и в их социальных отношениях. Кроме того, в том же значении понятие «раса» применяется к поведенческим действиям вообще: для обозначения скрытого смысла, «чувственного» подтекста танцевальных движений, жестов вежливости и т. п. Но в этом втором, семантическом значении «раса» означает также и «высший смысл» — самый глубокий смысл, к которому приходят путем мистического прорыва и прояснение которого разрешает всю неопределенность земного существования. «Раса», как говорил один из моих наиболее четко выражающих свои мысли информантов, есть то же самое, что и жизнь — все, что живет, обладает «раса», и все, что обладает «раса», живет. Перевести это изречение можно только переведа его дважды: все, что живет — чувствует, и все, что чувствует — живет, или — все, что живет — имеет смысл, и все, что имеет смысл — живет.

Пользуясь тем, что «раса» означает одновременно и «чувство», и «смысл», наиболее склонные к теоретическим рассуждениям яванцы способны подвергать в высшей степени утонченному феноменологическому анализу субъективный жизненный опыт, к которому может быть привязано все остальное. Поскольку в основе своей «чувство» и «смысл» едины и поскольку вследствие этого первичный религиозный опыт в субъективном измерении является также и первичной религиозной истиной в измерении объективном, эмпирический анализ внутреннего восприятия приводит одновременно к метафизическому анализу объективной реальности.(...)

Яванская религия (или, по крайней мере, данный ее вариант) является, следовательно, мистической: Бога ищут с помощью духовного учения в глубинах самого себя, как чистое «раса»¹.

Этот пример, приведенный Гирцем в рамках его метода «насыщенного описания»², где антрополог принимает в расчет всю сложность семантических соотношений и связей изучаемого общества, характерен для малайского горизонта в целом. Такая структура обращенности ко внутреннему в целом свойственна для архаических пластов палеомалайской религии (где «раса» воспринимается хтонически и имманентно), для индубуддизма, где то же понятие приобретает уже индоевропейский трансцендентный смысл, и для суфийской версии ислама, наиболее распространенной среди малайцев, где «внутреннее», «батин» интерпретируется в контексте суфийской онтологии — от шариаата через тарикат к хакикату. Колониальная культура

¹ Гирц К. Интерпретация культур. С. 158 — 160.

² Там же. С. 9 — 42.

англичан, американцев, голландцев, португальцев (для современного Восточного Тимора) и испанцев вообще никакого отношения к этой модели организации Dasein'a не имеет, поскольку и с религиозной точки зрения на первом этапе колонизации, и в период распространения материалистического научного мировоззрения Нового времени этот созерцательный мистический элемент у европейцев полностью отсутствовал. Следовательно, колониальная фаза и ее парадигмы и эпистемы (а мы видели, что малайская элита в последние столетия получала образование преимущественно на Западе), накладываясь на органическую малайскую структуру, обращенную вовнутрь, создавали принципиальный *гносеологический диссонанс*.

Если мы внимательно учтем этот материалистический настрой европейского мировоззрения или как минимум субъект-объектному (в духе Декарта) топику нормативного мышления Нового времени, мы придем к однозначному выводу, что постколониальная идентичность должна представлять собой *малайский археомодерн*¹ — как это произошло с индийским, китайским, индокитайскими и африканскими обществами, с той лишь поправкой, что структура архаического слоя в каждом случае была совершенно различной, отражая всякий раз уникальное соотношение Логосов и оригинальный историал.

Малайский Dasein представляется как «раса» — внутреннее измерение мира, где в зависимости от степени интенсивности происходит незаметный переход от жизни к смыслу и от смысла к жизни, образуя непрерывный *онтологический и космологический континуум*. Очевидно, что это аффлектирует и социальную, и политическую форму интерпретации малайцами действительности: от дасы (деревенского поселения) до нагары (государства). *Власть есть кульминация стихии жизни, возведенной к смыслу*. Отсюда и дифференциация, и однородность, и сакральность. Государство является живым и осмысленным организмом. В нем «раса» достигает своей кульминации. Но в случае традиционного общества, куда относится и архаика, и индубуддизм, и исламская религия, это органично и отражено в учениях, доктринах, законах, обычаях и порядках, когда тот же алгоритм проецируется на политические модели демократии, парламента, президента, диктатора или олигарха, это создает гротескный эффект, поскольку две интерпретационные системы оказываются концептуально в прямой оппозиции. Это и есть малайский археомодерн. И он дает о себе знать в полной мере именно в постколониальную эпоху, так как малайцы Индонезии, Малайзии или Филиппин отныне обязаны дать эксплицитный ответ на политические вызовы,

¹ Дугин А.Г. Археомодерн.

тогда как ранее в колониальный период — это было делом европейцев и американцев, которые если и считались с местными традициями по прагматическим соображениям, то всерьез их не воспринимали. Это отчуждение и дистанция не могли не передаться и самим малайским элитам, частично прошедшим индоктринацию на Западе или впитавшим западные принципы и парадигмы в процессе обучения, которое построено по европейским стандартам.

Малайская литература: верстка национальной идентичности

Археомодерн становится основополагающим контекстом для малайской литературы, которая складывается в последние периоды колонизации в контексте борьбы за независимость. Малайская литература развивалась прежде всего на Яве и Суматре, которые стали двумя полюсами пробуждения глубинной идентичности и выработки ее новых форм проявления.

В древности на Яве и Суматре, а также в других малайских полициях были развиты несколько литературных форм:

- сьяир (классические стихотворные произведения),
- пантун (катрены, состоящие из куплетов),
- гуриндам (короткие афоризмы),
- хикаят (мифы, легенды, истории, сказки, предания),
- бабад (истории и хроники).

Классическими размерами, воспроизводящими санскритскую поэзию, были написаны такие произведения, как «Какавин Рамаяна», «Арджуна Виваха» (Мпу Канва), «Какавин Бхаратаюддха» (Мпу Седах и Мпу Панулух), «Какавин Харивангса», «Какавин Нагаракртагама» (Мпу Прапанча), «Какавин Арджунавиджайя» (Мпу Тантулар), «Какавин Сутасома» (Мпу Тантулар) и т. д.

Этот тип древней литературы совокупно обычно называют пуджангга лама.

Эти произведения выполняли роль образцов и для следующих эпох становления малайской литературы.

Первое поколение малайских писателей Нового времени резко противопоставляет европейских колонизаторов и народную малайскую культуру, которую воспекает и защищает, настаивая на ее самобытности и уникальности. Классиками яванской литературы этого периода являются убежденный малайский националист и основатель индонезийской журналистики Тирто Ади Сурьо¹ (1880 — 1918),

¹ *Toer Pramoeodya Ananta. Sang Pemula. Jakarta: Hasta Mitra, 1985.*

один из первых малайских коммунистов журналист и писатель Марко Картодикромом¹ (1890—1932) и т. д. К этой же плеяде примыкает писатель с острова Бали Панджи Тисна (1908—1978). В повестях Панджи Тисна одной из главных линий является гибельность капиталистических отношений для тонких пропорций и взаимосвязей общества Бали, чьи этические основания уничтожаются навязываемыми голландцами буржуазными принципами². Сам Панджи Тисна принадлежал к королевскому роду властителей Бали и в 1945 году стал королем. Но в 1946 году он отрекся от престола из-за того, что принял христианство.

Параллельно Яве и Бали литературная традиция бурно развивалась на Суматре. Одними из первых стали отходить от классических норм старой литературы писатель Мерари Сирегар³ (1896—1941), считающийся родоначальником современного романа, первым, кто стал писать на индонезийском языке, и Рустам Эффенди⁴ (1902—1979), автор антиколониальной драмы «Бebasари», основанной на сюжете «Рамаяны», разделявший коммунистические взгляды и боровшийся против голландцев. К этому же поколению относятся Нура Сутан Искандар⁵ (1893—1975) и Марах Русли (1889—1968), который радикально изменил саму структуру новелл и повестей, введя элементы импровизации и свободного развития сюжета, что было совершенно не характерно для ранней литературы. В знаменитом романе Мараха Русли «Ситти Нурбая»⁶ он описывает древние матриархальные традиции малайского народа минангкабау и их конфликт с доминантным европейским укладом голландских колонизаторов, проникающим все глубже в малайское общество. Древней системе родства, также основанной на матриархальных традициях, посвящен и другой роман Русли «Родичи и свояки»⁷.

Ярчайшим борцом за независимость был писатель и малайский националист Абдула Муис (1898—1959), бывший активистом националистической партии Сарекат Ислам. Его первая повесть «Неправильное воспитание» (Salah Asuhan)⁸ рассказывает о конфликте между двумя типами сознания: ориентированного на сохранение тради-

¹ Marko Kartodikromo. Sair Sama Rasa Sama Rata. Semarang: Druck. N.V. Sinar Djawa, 1918.

² Anak Agung Pandji Tisna. Sukreni Gadis Bali. Djakarta: Balai Pustaka, 1965.

³ Merari Siregar. Azab dan Sengsara. Jakarta: Balai Pustaka, 1920.

⁴ Roestam Effendi. Bebasari. Oakland: Patroit, 1949.

⁵ Sutan Iskandar. Dewi Rimba. Jakarta: Balai Pustaka, 1935.

⁶ Rusli Marah. Siti Nurbaya. Kuala Lumpur: Pustaka Melayu Baru, 1966. Русский перевод: Русли Марах. Ситти Нурбая М.: Художественная литература, 1961.

⁷ Rusli Marah. Anak dan kemenakan. Jakarta: Balai Pustaka, 2000.

⁸ Abdul Muis. Salah Asuhan. Jakarta: Balai Pustaka, 1928.

ционной малайской идентичности и увлеченного западной культурой и западными моделями поведения, что создает конфликт малайской души. Эта повесть считается классическим образцом современной индонезийской литературы и включена в обязательную программу школьного образования. Описанный в ней конфликт, красочно рисующий болезненность малайского археомодерна, остается совершенно актуальным вплоть до настоящего времени.

Одним из первых стал настаивать на превращении малайского диалекта, на котором говорили в некоторых областях Суматры, в идиом, «национальный язык», известный сегодня как «индонезийский» (в отличие от других диалектов малайского и, в частности, от яванского), был националистический писатель, поэт и драматург Мохаммад Ямин (1903—1962), автор классического стихотворения «Родина» («Танах Аир»). Ямин был одним из тех первых националистов, которые выдвинули лозунг «Одна страна, одна нация, один язык», ставший формулой борьбы за независимую Индонезию. Мохаммаду Ямину принадлежит знаменитая пьеса «Кен Арок и Кен Дедес»¹, посвященная мифической истории возникновения яванской сакральной монархии и ее основателя божественного существа Кен Арока, сына Бога Шивы, спустившегося на Яву, чтобы заложить основу нового царства Сингасари и Маджапахита. Это предание записано в древнем тексте «Параратон», которому следует Мохаммад Ямин. В его случае вся история выступает как метафора необходимости через жертвенность и упорство основать в современных условиях новое государство — Индонезию, следуя образцам великого прошлого и его героев. Мохаммад Ямин был другом первого вице-президента Индонезии Мохаммада Хатта (1902—1980), сподвижника Сукарно, и сыграл ключевую роль в создании политического движения Гериндо. Считается, что именно Мохаммад Ямин сформулировал пять принципов индонезийской идеологии, которая позднее стала основой государства:

- | | |
|--|---|
| 1. Вера в Единого Всемогущего Бога. | 1. Ketuhanan yang Maha Esa. |
| 2. Справедливое и цивилизованное общество. | 2. Kemanusiaan yang Adil dan Beradab. |
| 3. Единство Индонезии. | 3. Persatuan Indonesia. |
| 4. Демократия, направляемая внутренней мудростью в единодушии, возникающем из зрелых размышлений представителей. | 4. Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan. |
| 5. Социальная справедливость для всего народа Индонезии. | 5. Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia ² . |

¹ *Yamin M.* Ken Arok dan Ken Dedes. Batavia: Poestaka Ra'jat, 1932.

² *Yamin M.* Proklamasi dan Konstitusi Republik Indonesia. Djakarta: Djambatan, 1951.

Мохаммада Ямина в Индонезии считают самым значимым интеллектуалом и идеологом Индонезии XX века, и фактически он стал создателем современной версии малайской (индонезийской) идентичности — как в области лингвистики (идиом), так и в сфере формулировки государственной идеологии, основных ценностей, ориентиров и базовых установок. Ямин — крупнейшая фигура малайского национализма наряду с Сукарно и Хатта, чьим единомышленником и сподвижником он был долгие годы.

Другом Мохаммада Ямина был яркий малайский националист Сануси Пане¹ (1905 — 1965), также родом с Суматры. Он считается крупнейшим драматургом Индонезии и новатором в поэтическом творчестве. Сануси Пане вместе с братом драматургом Армейном Пане² (1908 — 1970) и Адамом Маликом Батубарой (1917 — 1984), который позднее стал министром иностранных дел Индонезии и третьим вице-президентом, создали первое новостное агентство, ставившее своей целью независимое от голландских властей освещение политических и социальных событий в стране. Сануси Пане исповедовал религиозные взгляды, где сочетались индуизм, буддизм, суфизм и малайские архаические верования, что точно соответствует магистральной версии малайского мировоззрения, и что на Яве называется «кебатинаном» или той «яванской религией» («кеджавен»), о которой говорит К. Гирц.

Суфием и мистиком был крупнейший поэт, также родом с Суматры, Амир Хамзах³ (1911 — 1946), считающийся национальным героем Индонезии. Амир Хамзах принадлежал к аристократическому роду султанов Лангката и в 1937 году правил своим княжеством на Суматре. В 1946 году в ходе войны за независимость он был похищен, подвергнут пыткам и убит коммунистами. Последние строки Амира Хамзаха, найденные в камере, принадлежат к вершинам мировой поэзии, обращенной к тематике смерти.

О смерть, сойди ко мне!

Выведи меня из ада.

Где же ты

в эти самые темные из времен?

Wahai maut, datanglah engkau

Lepaskan aku dari nestapa

Padamu lagi tempatku berpaut

Disaat ini gelap gulita⁴.

Так, малайские интеллектуалы-националисты, аристократы, поэты и мыслители постепенно выработывали пропорции индоне-

¹ *Sanusi Pane*. Puspa Mega. Jakarta: Balai Pustaka, 1927.

² *Pane Armijn*. Kami, Perempuan. Djajak-Djinak Merpati dengan Tjerita Sandiwara Lain. Jakarta: Balai Pustaka, 1950.

³ *Hamzah Amir*. Nyanyi Sunyio Jakarta: Poestaka Rakjat, 1938; *Idem*. Buah rindu. Kuala Lumpur: Bi-Karya Pub., 1963.

⁴ *Hamzah Amir*. Buah rindu.

зийской идеологии, где глубинная основа малайской идентичности в пределах археомодерна отчаянно пыталась проделать операцию, аналогичную той, что в малайской истории неоднократно повторялась с разными культурами и традициями. Но если в случае индуизма, буддизма и ислама эти традиции, после принципиальной реинтерпретации в контексте малайского горизонта, в конце концов ассимилировались и участвовали в выражении и оформлении малайского Логоса (Ausdruck-стадия, по Л. Фробениусу), то от европейской колониальной матрицы надо было избавляться целиком и полностью как от совершенно чужеродного начала, не поддающегося исправлению и адаптации к малайской структуре. В этом и состояла борьба малайцев Индонезии за независимость — как военно-политическая, так и интеллектуальная, литературная и поэтическая.

Но как мы видим из истории современной Индонезии, если эти тенденции однозначно преобладали при Сукарно, позднее влияние Запада, хотя и в новой форме, на Индонезию снова усилилось. Археомодерн оказался слишком серьезным явлением, и деколонизация на политическом уровне вплоть до настоящего времени все еще остается делом будущего на духовном — ноологическом — уровне. Аутентичная малайская идентичность во всех ее версиях — от архаической до исламской — совершенно не сочетается с нормативами Европы Нового времени и тем более с постмодерном глобалистской цивилизации. Следовательно, настоящая деколонизация — глубинная деколонизация, освобождение малайского Логоса от пут археомодерна, впереди.

Профетическая литература и трансцендентальное искусство

В 1970-е годы в Индонезии некоторые крупные интеллектуалы — философы, поэты, писатели и т. д. — стали осознавать, что западные влияния в малайском обществе, оставшиеся с колониальной эпохи или приходящие вместе с нарастающей глобализацией, приводят к постепенному рассеиванию и размыванию малайской идентичности. Секулярные материалистические установки меняли ориентиры прежде всего у новых поколений, связь с традициями у которых постепенно прерывалась. Эти соображения нашли свое выражение в новом типе литературы, которую современный индонезийский философ и главный теоретик этого течения Абдуль Хади Виджи Мутхари назвал «профетической литературой» или «суфийской литературой», а известный индонезийский писатель

Кунтовиджойо — «трансцендентальным искусством»¹. Смысл этого направления заключается в осознанной оппозиции западной парадигме, которая подспудно расширяет свое влияние на индонезийское и, шире, малайское общество. Главной целью «профетической литературы», согласно Абдуль Хади Виджи Мутхари, является «возвращение домой»². Это он понимает трояко:

- как возврат общества к своим традициям и корням (прежде всего к исламу в его традиционном для малайцев суфийском измерении);
- как восхождение от тел к идеям, от вещей — к их небесным прообразам, что превращает весь мир в поле символов, отсюда символизм как отличительная черта всего этого жанра;
- как углубление человека внутрь самого себя, к своему центру, что является главным вектором малайской религиозности в широком смысле.

Эти три смысловые интерпретации «возвращения домой» объединяют социально-политическую, экологическую и антропологическую сферы. «Дом» — это малайский горизонт, малайский *Dasein* и построенный на нем Логос. Этот Логос в своем наиболее позднем выражении совпадает с исламской мистикой, но включает в себя и остальные пласты малайской идентичности. Это и есть «трансцендентальное измерение», которое, согласно писателям этого направления, необходимо утвердить в качестве главного центра внимания.

Некто подобное другой представитель этого течения известный индонезийский поэт Сутарджи Калзоум Бачри называет «разворотом к корням» и «возврат к традиции»³, которую он понимает в духе традиционалистской философии Р. Генона⁴ или Сейида Хоссейна Насра⁵.

При этом сторонники «профетической литературы» предлагают следовать параллельно двумя путями: возрождать интерес к мифам и сакральным текстам (прежде всего, из исламско-суфийской традиции) и одновременно предлагать сакральную интерпретацию окружающей актуальной действительности, «профетически» вскрывая в ней глубинное измерение. Поэтому «профетическая литература»

¹ *Musa Mohd Faizal. Javanese Sufism and Prophetic Literature // Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology. 8(2). 2011. P. 189 – 208.*

² *Hadi Wiji Muthari A. Kembali Ke Akar Kembali Ke Sumber: Esei-Esei Sastra Profetik Dan Sufistik. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.*

³ *Hadi Wiji Muthari A. Angkatan 70 Dalam Sastra Indonesia / Kratz E. U. (ed.). Sumber Terpilih Sejarah Sastra Indonesia Abad XX. Jakarta: Gramedia, 2000. P. 803.*

⁴ *Генон Р. Царство количества и знаки времени // Генон Р. Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье, 2003.*

⁵ *Nasr Sayyed H. Ensiklopedia Tematis Spiritualitas. Bandung: Mizan, 2003.*

не обязательно должна фиксироваться на прошлом и возрождать традиционные жанры и сюжеты из сакральной истории малайцев. Точно так же объектами описания могут становиться ситуации, персонажи и образы окружающего мира, включая его социальное, этическое, психологическое и политическое измерения.

Абдуль Хади Виджи Мутхари причисляет к «трансцендентальной литературе» таких современных индонезийских авторов, как Данарто¹, Кунтовиджойо², Сутарджи Калзоум Бачри, считающихся классиками, а также писателей нового поколения, таких как Аффризал Мална, Хамид Джаббар, Криапур, Завави Имрон, Эмха Айнун Наджиб, Линус Сурьяди, Херу Эмка и т. д.

Сущность «профетической литературы» Абдуль Хади Виджи Мутхари поясняет следующим образом:

Профетическая литература является источником восстановления человеческой идентичности и обретения трансцендентных возможностей. Поэтому она отсылает не только к земле, но вместе с этим уносит нас на Небеса через глубиннейшие пласты нашего подсознания. Ведь в нашем сердце есть окно, в котором можно лицезреть Бога, как учат нас священные версеты³.

«Профетическая литература» Индонезии может быть сопоставлена с течением во французской литературе, представленным ярче всего писателем Жаном Парвулеско⁴ (1929 – 2010), который в своих визионерских романах применяет схожий метод для вскрытия и утверждения глубинной французской идентичности, также (и даже в еще большей степени) задавленной европейским Модерном. Показательно, что источником вдохновения в обоих случаях служат одни и те же философы-традиционалисты — прежде всего Рене Генон.

С другой стороны, Абдуль Хади Виджи Мутхари приводит в пример героев Ф.М. Достоевского (1821 – 1881), в которых он видит последовательных нестигаемых и глубинно этических личностей, сопоставимых по цельности и чистоте с фигурами исламских пророков. Таким образом, «профетическая литература» не ограничивается только исламской проблематикой, но открыта и к другим духов-

¹ Данарто. *Ностальгия* // Современная индонезийская проза, 70-е годы. М.: Радуга, 1988.

² Кунтовиджойо. *Пташки на дереве* // Современная индонезийская проза, 70-е годы. М.: Радуга, 1988.

³ Abdul Hadi W.M. *Semangat Profetik Sastra Sufi Dan Jejaknya Dalam Sastra Modern* // Banjarmasin Post. 23 June. 1987. P. 11.

⁴ Дулин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

ным традициям Востока и Запада в том случае, если они несут в себе трансцендентальное измерение и противостоят материализму, утилитаризму и индивидуализму Модерна и Постмодерна.

Филиппинская литература: тагалог, испанский или английский?

Первыми формами филиппинской литературы был эпос, особенно развитый на южном острове Минданао у народа марано, называвшийся Даранген. В нем классические сюжеты Рамаяны вплелись в историю местных династий (как на Яве). Однако чаще всего эпос передавался не в письменной форме, а через особый театрализованный танец сингкил, в котором участвовали актеры, представляющие собой героев эпоса.

Современная филиппинская литература складывалась также в процессе борьбы за независимость. Так, стихи классика филиппинской литературы поэта и драматурга, начавшего первым писать на языке тагалог, Франсиско Балагтаса (1788—1862) изначально были пронизаны антиколониальными мотивами и прямыми и завуалированными призывами к восстанию. Франсиско Балагтас перекладывает на родной язык в оригинальной версии классические тексты и сюжеты западных авторов, а также создает оригинальные произведения на основе наблюдений за окружающим его колониальным миром.

Первопроходцем филиппинской литературы, уделявшим огромное внимание идентичности и истории народа тагалог, был Педро Патерно¹ (1857—1911). Патерно опубликовал тома «Древняя цивилизация тагалог», «Христианство в древней цивилизации тагалог», «Семья тагалог в универсальной истории» и т. д., где были описаны основные сюжеты и темы филиппинского историала. Во время Первой филиппинской республики Патерно был назначен ее премьер-министром.

Язык тагалог лег в основу современного идиома Филиппин — национального языка филиппино.

Если о народе тагалог мир узнал благодаря Патерно, то о другом филиппинском народе илокан — от Исабело де лос Рейес² (1864—1938), известного также как Дон Белонг. Дон Белонг опубликовал

¹ *Mojares R. Brains of the Nation: Pedro Paterno, T.H. Pardo de Tavera, Isabelo de los Reyes, and the Production of Modern Knowledge.* Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2006.

² *Isabelo de los Reyes. Ang Singsing nang Dalagang Marmol.* Manila: Ang Kapatid ng Bayan, 1905.

ряд книг, рассказывающих о традиции илокан, и всячески популяризировал изучение этого языка. Он выпустил тома «Филиппинский фольклор», «Висайские острова в эпоху завоеваний», «История Филиппин», «История илокан» и т.д.¹

Вместе с тем Дон Белонг был инициатором раскола филиппинских католиков с Ватиканом и основателем независимой Филиппинской церкви (Аглипайянская церковь). Он перевел на илоканский язык Библию. Дон Белонг был при этом масоном и социалистом, причудливо сочетая в себе малайские и европейские черты, идеи и увлечения, что может быть взято за классический образец «филиппинского археомодерна».

Другим и единомышленником Патерно, а также одним из идейных и практических лидеров Филиппинского восстания был поэт Хосе Рисаль (1861 — 1896), автор романов и статей, а также стихов, прославляющих свободу и зовущих народы Филиппинских островов к борьбе с колонизаторами. Хосе Рисаль был казнен в 1896 году за активное участие в подготовке восстания. Хосе Рисаль считается национальным героем Филиппин.

В своем первом романе «Не прикасайся ко мне»² Рисаль описывает глубинные противоречия между местным населением и колониальными властями, которые он сводит к антагонизму ценностных систем. В романе католичество и особенно отцы-иезуиты выставлены в негативном свете. При этом сам Рисаль, как и большинство филиппинской элиты, был католиком. В христианском духе были выдержаны и его последние слова.

В романе «Флибустьеры»³ излагается история левых интеллигентов, стремящихся поднять местное население на восстание и использующих для этого — довольно цинично — тяжелые условия жизни, которые они стремятся сделать еще тяжелее, чтобы ускорить пробуждение классового сознания.

Рисаль оказал огромное влияние на филиппинских писателей и остается непоколебимым авторитетом и образцом вплоть до настоящего времени.

После того, как Филиппины оказались под колониальной властью США, антиколониальная тема в филиппинской литературе поворачивается против нового угнетателя. При этом часто филиппинские авторы используют испанский язык, который соответствовал хотя и колониальной, но более древней идентичности филиппинцев,

¹ *Mojares R. Brains of the Nation: Pedro Paterno, T.H. Pardo de Tavera, Isabelo de los Reyes, and the Production of Modern Knowledge.*

² *Рисаль Х. Не прикасайся ко мне. М.: Художественная литература, 1963.*

³ *Рисаль Х. Флибустьеры. М.: Художественная литература, 1965.*

нежели английский — язык новых оккупантов. Одним из знаменитых испаноязычных писателей Филиппин был политик и поэт Фернандо Мария Герреро (1873 — 1929). В его творчестве освобождение филиппинцев от американцев неразрывно связано с любовью к испанской культуре и Испании. Эту же идею мы встречаем и у других поэтов Мануэля Бернабе¹ (1890 — 1960) и Сесилио Апостола² (1877 — 1938), стихи которого стали известны только после его смерти и с тех пор служат основой для филиппинцев, изучающих испанский язык, как образец стиля. Все они находились под влиянием европейской литературы символистов и стремились выразить филиппинскую идентичность как составляющую часть испаноязычной культуры, включая Латинскую Америку.

Одним из самых влиятельных и ярких филиппинских интеллектуалов, призывавших народ к освобождению от американцев и заложивших основу филиппинского национализма, был политик, юрист и поэт Кларо Ректо (1890 — 1960). Ректо настаивал на современном издании национализма, который, с его точки зрения, должен воспроизводить европейские образцы и основываться на секулярной и модернистской идентичности³. В отличие от большинства крупных испаноязычных писателей и поэтов Филиппин Кларо Ректо не был сторонником католицизма и настаивал на отделении церкви от государства. При этом он не принадлежал и к распространённому среди филиппинских националистов ещё с эпохи Филиппинского восстания масонству. Стихи⁴ и пьесы Ректо («Дорога в Дамаск», «Один среди теней»⁵ и т. д.) получили мировую известность и считаются классикой испаноязычной литературы.

С начала XX века американцы начинают активно внедрять в филиппинское общество английский язык, который постепенно вытесняет испанский. Так, меняется и европейская (модернистская) составляющая филиппинского археомодерна: вытесняется не только испаноязычие, но и католические стороны филиппинской идентичности и тот — в целом консервативный — стиль, который был характерен для испанских колоний. Вместо этого все большее распространение получает англоязычие, и, соответственно, литература ориентируется на американские и английские образцы, а католичество

¹ *Bernabé M. Cantos del Trópico*. Manila: The San Juan Press, 1929.

² *Apostol Cecilio. Pentélicas (poesias)*. Manila: Manila Grafica, 1941.

³ *Tañada Lorenza M. Nationalism: a summons to greatness*. Quezon: Phoenix Publishing House, 1965.

⁴ *Recto Claro M. Bajo los cocoteros (almas y panoramas)*. Manila: Librería «Manila Filatélica», 1911.

⁵ *Recto Claro M. Solo entre las sombras*. Manila: Instituto Cervantes & De la Salle University, 1999.

заменяется протестантизмом. Так, пресвитерианские евангелисты основывают в 1901 году Университет Силлиман, который становится центром американизации — в языке, образовании и, шире, культуре.

Первыми филиппинскими авторами, которые стали писать по-английски, были Пас Маркес-Бенитес¹ (1894 — 1983), написавший первый рассказ по-английски, поэт и литературный критик Хосе Гарсия Вилья² (1914 — 1997), проживший почти всю жизнь в США, писатель Мануэль Аргилья (1911 — 1943), зверски убитый японцами во время оккупации Филиппин, поэт и писатель Нестор Гонсалес³ (1915 — 1999) и т. д. Практически все они вдохновлялись культурой США и считали, что будущее Филиппин должно строиться на интеграции в западный мир без особого акцентирования специфической филиппинской идентичности. Показательно, что между англоязычными и испаноязычными филиппинскими авторами существовала заметная мировоззренческая разница: первые, как правило, либералы, космополиты и прогрессисты, вторые — правые или левые националисты.

Во время японской оккупации японские власти отдавали предпочтение литературе, написанной на языке тагалог, что подчеркивало азиатскую идентичность филиппинцев и отдаляло их от европейских колониальных культур. Так, в период 1942 — 1945 годов англоязычные издания находились фактически под запретом, и писать на этом языке было все равно что работать на врагов Японии — США. С этим связана и казнь Мануэля Аргилья. Правда, первый филиппинский автор, писавший на тагалог, Аугустин Фабиан (1901 — 1976), опубликовал свою знаменитую повесть на этом языке «Тимава»⁴ («Свободный/Раб») уже после войны. За этим последовали другие работы, пользовавшиеся большим успехом — «Сино Ако?» («Кто я?»), «Хинди Ман Ханапин» («Искать не следует») и т. д. На языке тагалог пишет современный автор Майкл Короса⁵, но подавляющее большинство литературы выходит на английском. Журнал «Баннаваг» («Рассвет») регулярно публикует рассказы и стихи на илоканском языке.

После провозглашения независимости филиппинская культура осталась под доминирующим влиянием американской. Англоязычие преобладало в эпоху президента Маркоса, который сам был писателем.

¹ *Marquez-Benitez P. One Woman's Life, Letters, and Writings. Manila: Ateneo de Manila University Press, 1995.*

² *Villa José G. The Anchored Angel: Selected Writings. N.Y.: Kaya, 1999.*

³ *González N. V. M. The Bamboo Dancers. Manila: Benipayo Press, 1960.*

⁴ *Fabian Agustín C. Timawa. Manila: Ateneo De Manila University Press, 1990.*

⁵ *Coroza Michael M. Imbisibol man ang tatay. Quezon: Lampara Books, 2009.*

Кебатинан: совершенная формула малайского Логоса

Малайский Логос в своей новой постколониальной форме конструировался параллельно в политике, литературе и религии. В области религии его самым эксплицитным проявлением стало течение *кебатинан* или *кеджавен*, «яванская религия», где самобытность малайского Dasein'a проявилась ярче всего. Здесь так же, как и в политике и культуре, легко обнаружить черты археомодерна, поскольку попытка заново сформулировать особенность малайского мировоззрения исторически осуществляется в контексте позднеколониальной или постколониальной истории, где органические формы малайской жизни искусственно искажены или прерваны. В этом отличие *кебатинан* от *абанган*. *Абанган* был внутренним измерением малайского суфизма, где развертывался мистический потенциал, заложенный в суфизме как таковом, и вместе заключенный в собственно доисламских традициях (индуизме, буддизме и вплоть до малайской архаики). Все эти слои были относительно гармонизированы и присутствовали имплицитно без того, чтобы подвергаться систематизации, формализации и вербализации. Эта имплицитность и позволяла *абанган* относительно спокойно существовать в контексте исламской культуры, не вызывая жесткой оппозиции.

В эпоху европейской колонизации сам ислам был подвергнут маргинализации, внутренние слои смешались, и когда начался этап малайского освобождения, все составляющие малайской идентичности были смещены относительно друг друга, их пропорции оказались искаженными и дисгармоничными. Поэтому с новой силой заявил о себе салафизм сантри как одна из версий возрождения малайской идентичности в жестко исламской (захиритско-шариатистской) форме с присущим ей эксклюзивизмом, а с другой стороны, инклюзивный ислам традиции *абанган* был вынужден сформулировать свои позиции более четко и открыто, что в условиях дефицита соответствующей терминологии и прерванности многих традиций, которые приходилось восстанавливать заново (подчас в довольно произвольной форме), подчас приводило к гротескным выражениям, уже никак не совместимым с ортодоксией, даже суфийской и широко понятой. *Кебатинан* и был такой попыткой формализации традиции *абанган*, где многие имплицитные черты становились эксплицитными, но в этом процессе они часто искажались и превращались в экстравагантные и некорректно изложенные искусственные системы. Поэтому *кебатинан*, с одной стороны, позволяет выяснить некоторые аспекты древней органичной малай-

ской религии, включая ее наиболее архаичные уровни, а с другой, представляет собой археомодернистский конструкт в сфере религии.

Кебатинан характерен прежде всего для Явы, но также для Суматры и для Индонезии в целом. Именно здесь это направление получило наибольшее развитие и стало источником вдохновения для индонезийской национальной идеи. В Малайзии, напротив, возобладала линия сантри, то есть внешний ислам, а также суфизм, не выходящий слишком далеко за рамки шариатского мировоззрения и отвергающий все, что даже отдаленно напоминает политеизм. *Кебатинан*, напротив, признавая ислам как язык и право, как традицию, легко и напрямую обращается к индуизму, буддизму и малайской архаике (религии духов), давая совершенно иную трактовку ислама. В определенном смысле кебатинан может больше резонировать с секулярной версией политики и общества, хотя такое соответствие является чисто внешним — по своему содержанию малайский мистицизм, обращенный в глубь духовного мира и в область мистического сознания, не имеет ничего общего с материалистической и прагматической природой западной либеральной демократии. В этом и заключается археомодерн, который мы подмечаем.

Кебатинан или кеджавен признан легальным религиозным течением в Индонезии, но под этим названием объединяется целый ряд течений, организационная структура которых подчас довольно различна, но общая философия приблизительно одна и та же¹. Общим знаменателем для кебатинан является строгое отличие как от захиритского ислама, который, по мнению сторонников кебатинан, не должен вторгаться в область мистики и метафизики, но должен ограничиваться правовыми и обрядово-этическими вопросами, так и от европейско-модернистской идеологии, отрицающей самостоятельность и первичность духовного начала (жизни, «раса» в терминологии кебатинан). Для сельских районов Явы (и отчасти Суматры) ислам представляет более наглядную референтную группу, поскольку модернизация и вестернизация сюда проникли лишь фрагментарно. Но для разветвленных и организационно структурированных течений, таких как Субуд, Сумарах, Пангесту и Сапта Дхарма, активно действующих в крупных городах и населенных центрах и соприкасающихся с западной культурой и образованием, обе линии — и радикальный салафитский ислам, и вестернизация — в равной мере представляют собой вызов.

¹ *Howell J. Kebatinnan and the Kejawen Traditions// Religion and Ritual, Indonesian Heritage. Singapore: Vivien Crump, 2010.*

Чаще всего течения кебатинан начинались с озарения их основателя, который тем или иным способом сталкивался в полной мере с избытком *внутреннего измерения*, что и служило точкой отсчета. При этом общее содержание учения основывалось на древней традиции, в целом общей для всех направлений. Эта традиция включала прежде всего абанган, а также элементы индобуддизма и палеомалайских культов.

Одной из типичных школ коренного кебатинан является школа Сангкан Паран (дословно «Начало и конец жизни»)¹, довольно подробно описанная английским антропологом Эндрю Битти, прожившим в одной из яванских деревень, где большинство принадлежало к Сангкан Паран².

Основателем этого течения был мистик Джойокусумо, в описании которого чудесные детали сопрягались с вполне бытовыми историями. Его биография детально неизвестна, но у последователей сохранилось две фотографии — юноши и старика. При этом о Джойокусумо говорилось, что он дряхлел при новой Луне и снова молодел и укреплялся в полнолуние. Эти же подробности сообщаются о малайской богине Южного Океана — Рату Кедул. Джойокусумо описывался также как андрогин, имевший мужские и женские черты. Эта особенность не позволяла ему иметь детей. Он не был рожден и не умер, как другие люди: после видимой смерти его тело стало уменьшаться, достигнув размеров младенца, а потом совсем исчезло, и могила осталась пустой. Джойокусумо ранее воплощался в разных личностях — Мохаммаде, шейхе Сити Дженаре, в яванских царях Сенапате и Султан Агунге и других, общим числом 11. Сам Джойокусумо был двенадцатым, а посвященные им ученики представляют коллективно тринадцатый и четырнадцатый аватары.

Учение Джойокусумо сводится к фундаментальной триаде, которую разные течения кебатинан формулируют по-разному, но которая остается общей семантической основой для всех:

- наличие (вещь, сущее, вудджуа);
- раса (жизнь — урип, дух, мысль);
- действие, активация (кваса).

Это — общая структура онтологии и антропологии. Наличие есть феномен. При этом феномен в чистом виде уподобляется труп человека. У него есть органы, члены тела, глаза и уши, которые, в свою очередь, феномены, наличествующие вещи. Но лишённые раса (то есть духа, жизни) они бездействуют — труп не дышит, не видит,

¹ Так называется часть учения другого течения кебатинан Пангесту.

² *Beatty A. Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

не слышит, не чувствует. Лишь когда изнутри него действует жизнь, тогда все заложенные в нем возможности становятся действительными могуществами. Эта модель является тотальной grille de lecture яванской религии. Все, с чем человек имеет дело, что его окружает в области природы, культуры, быта, политики, этики, религии и т. д., все является вариантом этой примордиальной триады. Невидимая инстанция (раса) оживляет видимое наличие и делает его активным.

Ярчайшей иллюстрацией этого служит традиция ваянг — кукольного театра теней. Раса, жизнь — это тот, кто движет куклами и говорит за них. Куклы — наличие. А само действие — следствие сочетания того и другого. Не случайно одно из направлений традиции ваянг — ваянг кулит — восходит к Сити Дженару: в театре выражена вся глубина яванской метафизики.

Для последователей Сангкан Паран эта базовая триада первичней, чем религия. Она и создает религию, поскольку только с ее помощью можно интерпретировать ее содержание. Без «раса» религия будет мертва, то есть мы будем иметь дело с «трупом религии», чем и является захиризм и салафизм. В этом ключе различается «влажная книга» и «сухая книга». «Влажная книга» — это тело человека, если его порезать, появится жидкая кровь. «Сухая книга» — Коран, Священное Писание и любой текст. Она бесчувственна. Оживляется она лишь обращением к тому, *что (кто)* делает ее живой, то есть к духу.

Метафора «влажной книги» человеческого тела разворачивается в идею малого, содержащего в себе великое. Маленький человеческий зрачок вмещает в себя гору. Ухо слышит раскаты далекого грома. Разум расшифровывает звуки речи. Это происходит не в силу индивидуума (трупа), а в силу оживляющей его «раса» — умной жизни. Э. Битти приводит такую строфу, распеваемую в ходе созерцательных обрядов членами Сангкан Паран:

Спроси себя, кто сделал твою жизнь
 Спроси себя, кто сделал твое существование
 Спроси себя, кто сделал тебя способным к действию
 Я скажу тебе: это сделал тот, кто этими свойствами наделен¹.

Здесь речь идет не об эго и не о рациональном субъекте, но о Радикальном Субъекте, который и есть «раса». Сам субъект, о котором спрашивается в этом стихе, также представляет собой триаду, гомологичную всем остальным. Есть его труп (эго), есть его наделенность качествами — то есть сам человек как живой человек, и есть то, что

¹ *Beatty A. Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account. P. 198.*

обеспечивает жизнь труппа (куклы, тени), делая его не трупом (не куклой и не тенью). При этом все три инстанции есть «я». В этом легко увидеть своеобразный малайский аналог трихотомии «тело, душа, дух», три типа людей, согласно гностическим учениям (гилики, психики, пневматики), или триадическую антропологию Рейнских мистиков Иогана Таулера и Рейнских мистиков¹. Только оптика этой триады уникальна: здесь душа или субъект мыслятся не как точка отсчета (что характерно для европейской — особенно западно-христианской антропологии, а также для захиритской философии ислама), но как результат, как нечто вторичное по отношению к более глубокой и принципиальной инстанции — к стихии умной жизни, которая есть Радикальный Субъект². И именно на нем изначально и концентрируется внимание практиков кебатинан.

Сам Джойокусумо при всем его почитании не считается объектом культа. Он есть тот, кто, следуя традиции, открыл на практике это внутреннее измерение Радикального Субъекта, тем самым получив посвящение (вахья), и завещал своим последователям делать то же самое: двигаться внутрь и обретать там самих себя — не просто жизнь как оживление, но жизнь как *жизнетворное* начало.

Движение Сангкан Паран интересно тем, что оно емко передает структуру всех других, подчас более детализированных, версий кебатинан.

Основателем более широко распространенного движения Субуд³ был Мухаммад Субух Сумохадивиджой (1901 — 1987), исторический персонаж, получивший в 30-е годы XX века откровение высшей жизни и поручение обратиться к этой внутренней стихии индонезийцев. Сумохадивиджой, по его утверждению, был взят на небеса, и этот опыт изменил его бытие.

Тогда же, в 1930-е годы, аналогичный опыт получил основатель течения Сумарах⁴ Раден Нгабехи Соекинохартоно (1897 — 1971), что он и передал своим последователям. Для членов движения Сумарах контакт с «раса» и обнаружение ее чудесных свойств имели и прагматические цели: сделать адептов неуязвимыми для оружия голландцев в ходе освободительной борьбы. Раден Нгабехи Соекинохартоно получил откровение во время одинокого пребывания в аскезе и молитве за освобождение малайцев от гнета европейской оккупации. Это

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

² Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль.

³ Geels A. Subud and the Javanese mystical tradition. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997.

⁴ Lee Khoon Choy. A fragile nation: the Indonesian crisis. River Edge, N.J.: World Scientific, 1999.

течение кебатинан находится ближе всего к классическому суфизму, и собственно архаических элементов в нем не так много.

С откровения началось еще одно течение кебатинан Пангесту¹, основанное Соенарто Мертоварджой (1899 — 1965). Соенарто Мертоварджой в 1932 году стал задаваться вопросами об истоках жизни и наличия, и, обратившись внутрь себя, испытал откровение Бога (Аллаха), который поведал ему о трех своих проявлениях — Свет Аллаха (Сукшма Кавекас — дословно «благороднейшая основа жизни»), Свет Мохаммада (Сукшма Седжати — дословно «подлинная основа жизни») и Свет человека или Рох Суджти (дословно «святая душа»). Это учение называется также «Трипуруша», то есть «Три человека». Здесь, как и в большинстве течений кебатинан, мы снова встречаем в основе всей системы герменевтическую триаду. Первые последователи Соенарто Мертоварджой с его слов записали эти откровения в форме сборника основополагающих высказываний «Сасангка Джати»² и основали на них свое учение. Позднее, также по внутреннему откровению Мертоварджой, они заложили основу организации, которая постепенно стала довольно многочисленной. В этой версии исламская терминология и суфийская теория более выражена и в целом повторяет учение шейха Сити Дженара, который является важнейшей фигурой во всех течениях кебатинан.

Еще одно течение Сапта Дхарма³ была основано позднее, в 1950-е годы, Харджо Сапура, который также получил внутреннее откровение. Это учение более последовательно связывает внутреннее освобождение с освобождением малайского народа от постколониального аффекта и социально-экономического кризиса. Гомология между человеком и его внутренним озарением и обществом в целом здесь постоянно подчеркивается. Отсюда разветвленная сеть сторонников Сапта Дхармы, которые представляют собой религиозно-политическое движение с эксплицитно националистической составляющей. *Возврат человека к самому себе есть то же самое, что и возврат к самому себе индонезийского народа.* В обоих случаях речь идет о «раса» и Радикальном Субъекте. Показательно, что целью учения Сапта Дхармы, которое использует практики тантрической йоги, связанные с «оживлением тела», является достижение архетипа Семара, который здесь откровенно описывается как сущность яванской (шире, индонезийской) идентичности, как собственное имя аутентично экзистирующего малайского Dasein'a.

¹ *Indrakusuma J. L'homme Parfait Selon L'ecole Du Pangestu. P.: Beauchesne, 1973.*

² *Soenarto Mertowardjo. Sabda-sabda Pratama. Jakarta: Proyek Penerbitan dan Perpustakaan Pangestu, 1974.*

³ *Lee Khoon Choy. A fragile nation: the Indonesian crisis.*

В этих течениях кебатинан собственно археомодернистским измерением является не само содержание, которое, напротив, есть прямое и органичное продолжение древней малайской традиции, проходящей в разворачивании своего историала через различные слои идентичности, но среда, где эта традиция получает формализацию и организационные формы. Так, в глазах прагматичного политического руководства Индонезии (особенно в эпоху Сухарто) кебатинан есть не что иное, как метод уравновесить рост салафитского ислама, который представлял собой опасность для светского и в целом модернистского руководства Индонезии. Более того, руководство Малайзии в формулировке национальной стратегии сделало упор именно на ортодоксальный ислам (шариатизм), хотя и с умеренно суфитским уклоном. В противовес этому политики Индонезии, напротив, старались поддерживать кебатинан как своего рода альтернативу. Но эта поддержка была обусловлена необходимостью обоснования для архаического малайского общества секуляризма и модернизации. Архаичность кебатинан бралась здесь как инструмент, призванный релятивизировать новый виток исламизации, то есть обосновать секулярность власти. Это существенно искажало саму традицию, поскольку принуждало обслуживать политические интересы, не имеющие ничего общего с метафизикой самого этого течения.

Но если вынести этот аспект политической манипуляции за скобки и освободить кебатинан от археомодернистических элементов, которые отнюдь не составляют его сущности, но добавлены к нему извне и искусственным образом, именно здесь мы найдем наиболее полную и совершенную формулу малайского Логоса.

Поэтому малайский мир сможет обратиться к аутентичному экзистированию лишь в том случае, если в полной мере воспримет и восстановит именно это направление. Без расцвета кебатинан глубинной деколонизации осуществить невозможно.

ЧАСТЬ 2. ГОРИЗОНТЫ ОКЕАНИИ. МЫСЛИ ВОДЫ И ЛУЧИ АНДРОКРАТИИ

Глава 15. Логос Микронезии: женская цивилизация спрутов

Этносы Микронезии

Теперь перейдем к следующему культурному кругу в пространстве Океании, населенному архаическими племенами, весьма близкими культурно, религиозно и лингвистически к тем, которые мы встречаем у истоков малайской цивилизации.

Регион Микронезии (Марианские, Каролинские, Маршалловы острова, а также острова Гилберта и Науру) и населяющие его народы принято выделять в отдельную группу. К Микронезии относятся следующие территории (независимые или имеющие статус колоний): Науру, Маршалловы острова, Федеративные Штаты Микронезии, Палау, Гуам (США), Северные Марианские острова (США) и остров Кирибати, отстоящий далеко к востоку в глубине Тихого океана.

Первые исторически засвидетельствованные поселения людей в этом регионе датируются приблизительно 1500-ми годами до Р.Х. Следы цивилизации, относящейся к тому периоду, были обнаружены на территории острова Сайпан (Марианские острова). Маршалловы острова заселялись людьми в течение II тысячелетия до Р.Х. Мегалитический культовый комплекс Нан-Мадол в Понапе (Каролинские острова) датируется приблизительно периодом 1200-х годов по Р.Х.

В XVI веке почти все острова Микронезии становятся колонией Испании, а в XIX веке остров Науру отходит Германии, а острова Гилберта — Британии. Во Второй мировой войне Микронезия, как и значительная часть Малаккского архипелага, была оккупирована Японией, а затем большинство территорий получили независимость.

В настоящее время самостоятельными государствами являются:

- Науру (самое маленькое государство на Земле),
- Кирибати (острова Гилберта),
- Палау,
- Федеративные Штаты Микронезии,
- Республика Маршалловы острова.

К Микронезии относят также две колонии США — Гуам и Северные Марианские острова.

Население Микронезии невелико, и большинство этносов, с культурной точки зрения, относятся либо к малайско-филиппинскому, либо к полинезийскому, либо к меланезийскому типу, а совокупность мифов жителей этих островов не создает никакой обобщающей картины, что существенно отличает Микронезию от других культурных кругов Океании. В целом мы имеем дело с народами австронезийского культурного круга.

Небольшой каролинский этнос, говорящий на языке рафалуваш, два тысячелетия тому назад попал в Микронезию из Малайского архипелага, что проявляется в сходстве каролинских мифов с наиболее архаическими малайскими. В тот же период и тоже из Юго-Восточной Азии на Марианские острова прибыли предки другого микронезийского народа, близкого к каролинцам, чаморро. Язык чаморро относится к малайско-полинезийской семье австронезийских народов. На Каролинских островах (Федеративные Штаты Микронезии) в штате Чуук живет также чуукский народ, говорящий на чуукском языке. Этнос чуук и маленький народ капинг, населяющий самую труднодоступную точку на земном шаре, остров Капингамаргани, являются коренными народами Океании и поэтому представляют собой уникальный след чрезвычайно архаической культуры.

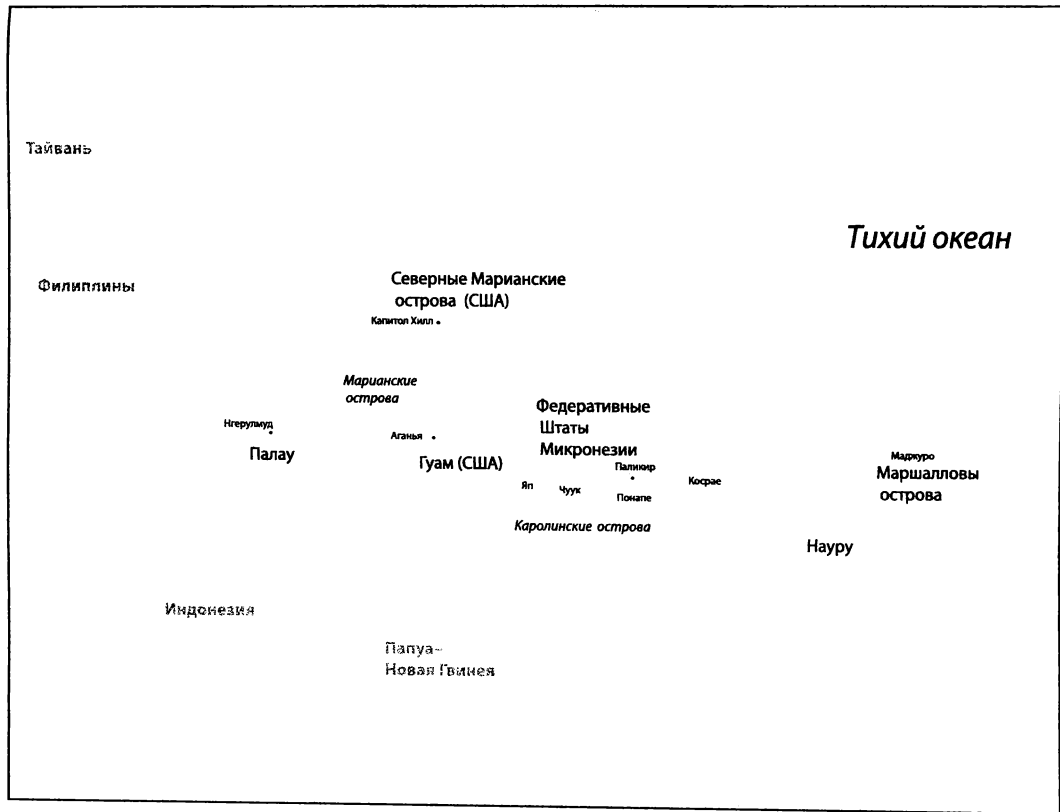
Этнос острова Науру имеет сложное происхождение и, возможно, складывался на основе нескольких этнокультурных групп Океании — полинезийских и меланезийских. Другие этнические группы (маршалцы, гильбертцы, косраенцы и т. д.), населяющие весь микронезийский культурный круг, так же, как и чууки, наурцы имеют автохтонно океанское происхождение, говорят на языках австронезийской группы, считающихся протоокеанскими, развившимися из протоавстронезийского. Этноты нукуоро и капинги представляют собой самые западные народы, относящиеся к полинезийской языковой семье.

Микронезийские религии: примордиальный Паук

Большинство племен, живущих на островах Микронезии, имеет свои мифы и легенды, и тем не менее, можно выделить те, которые являются общими для всего микронезийского культурного круга. К ним относится в первую очередь миф о разделении Земли и Неба, распространенный повсюду в Океании¹.

Как правило, творение описывается как появление регионов мира — светил, природных явлений и живых существ — из тела

¹ Kirch P. V. On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact. Oakland: University of California Press, 2001.



Территория Микронезии

Бога. На островах Гильберта (государство Кирибати) главным Богом-Творцом является примордиальный Великий Паук — Нареау (паук является фигурой классических матриархальных мифов, как и все связанное с ткачеством, прядением и т. д., считающимися типично женскими занятиями и соотносимыми с материальностью, телесностью и фигурами матерей). Нареау некогда жил в изначальном мраке, бесконечной тьме на дне моря. Великий Паук поднялся из морских глубин и создал Небо и Землю, а также двух вторичных богов — На Атибу и Ней-Теукеза. Из этой пары вышли другие боги, в том числе и Малый Паук, с тем же именем, что и изначальный творец Нареау. Малый Паук сыграл ключевую роль в отделении Неба от Земли, которые до той поры находились близко друг к другу, а также в творении светил, звезд, островов, деревьев и зверей.

На Маршалловых островах Бога-Творца зовут Лоа и считается, что первая пара людей, мужчина и женщина, Вуллеб и Лимдуна-нидж, появилась из его ноги.

В другой версии мифа Великий Паук приказал песку и воде совершить соитие, и от этого родились различные существа, в частности угорь Риике, который и оттолкнул Небо от Земли. Угорь — мифический субститут змеи, что дополняет матриархальный контекст мифа еще одной важной чертой¹. Нареау создает звезды и светила, а предки людей в этом рассказе спрыгивают с ветвей деревьев.

У племен островов Гильберта есть миф о любви великана с красной кожей Ауриария к прекрасной и также краснокожей женщине Ней Титуаабине. После смерти Ней Титуаабине на ее могиле из разных частей тела выросли кокосовая пальма, из пяток — дерево пандан, из пупка — миנדальное дерево, так она стала богиней деревьев. В других версиях мифа о происхождении сакрального дерева, например, на Самоа², почитается «дерево многих ветвей» Кай-н-Тику-Аба, выросшее из спины человека по имени На Абиту. Злодей Коура-Аби сломал его, что вызвало катастрофу и заставило жителей Самоа расселиться по всему миру, покинув священную родину. Другое название «дерева мудрости», достигающего Небес, Уекара. Все эти сюжеты, так же как и сюжеты о пауке и змее, тесно связаны с матриархальным символизмом.

¹ Сюжет отталкивания Неба от Земли в самых разных архаических мифологиях устойчиво связывается с женским началом. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай; Он же. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

² Самоа является одним из центров полинезийской культуры, близкой к микронезийской и также относящейся к австронезийской цивилизации.

Практически во всей Микронезии распространены истории про Трикстера Олифата, сына бога Лугеленга и смертной женщины Тариссо, который, как и любой Трикстер, является одновременно культурным героем, обучающим людей обрядам и ремеслам, и злодеем, причиняющим смерть и катастрофы. Мать Олифата, Тариссо, была не просто земной женщиной, но дочерью морской богини-спрута Хит. Тариссо, чтобы отвлечь ревнивую жену Лугеленга, принялась так непристойно танцевать¹, что богиню стало тошнить, и ее пришлось унести на Небо, а тем временем Лугеленг овладел Тариссо, что привело к зачатию Олифата. Часто Олифат вступает в противоборство с богами. Во многих сюжетах он прячется от богов, превращаясь в различные предметы, и постоянно переходит с Земли на Небо (иногда в виде столба дыма) и назад (часто в форме молнии). Олифат связан с огнем. Мифы утверждают также, что Олифат дал акулам острые зубы, а скорпиону — жало.

Другой персонаж микронезийского мифа ребенок Гилефиал также постоянно перемещается с Земли на Небо. Обе фигуры служат образцом шаманского путешествия, весьма распространенного у микронезийских жрецов — калит.

Другие боги микронезийцев отвечают за различные природные явления и ремесла. Бог Алулуй предстает в виде многоочитого существа, помогающего морякам определять путь по ночам, и олицетворяет звездное небо. Наниумлап, бог плодородия, почитаемый на Каролинских островах, следит за тем, чтобы растения росли, а звери и люди плодились. На островах Гильберта существовал культ полубога-полутероя Буе, научившего людей петь, танцевать, вызывать ветер при помощи магии и строить каноэ.

Микронезийские племена в большинстве своем строили свои общества по матрилинейному и матрилокальному принципу и имели многие чисто матриархальные черты: например, общие дома для женщин (допал на острове Яп). При этом структура мифов отражала хтонические и водные мотивы, а также культы женщин-первопредков и фигуры, соответствующие Великой Матери.

Сам стиль цивилизации Микронезии весьма напоминает самые архаичные слои палеоазиатского общества, а многие мифы имеют прямые параллели с Японией, что, вероятно, указывает на ту общность, которая существует между различными полкосомами австроне-

¹ Непристойный танец женского божества мы встречаем как в японском мифе о богине Аматерасу, скрывшейся в пещеры после бесчинств Сусаноо, так и в Элевсинском мифе о Деметре и танце Баубо. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины; Он же. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

зийской цивилизации. При этом, так же, как и в случае малайского культурного круга в его наиболее архаическом измерении, мы имеем здесь дело с ярко проявленным матриархатом, причем в еще более открытой и явной форме, нежели у малайцев¹. Это подтверждает нашу гипотезу о том, что австронезийская цивилизация в целом имеет довольно выраженное тяготение к Логосу Великой Матери.

Теология острова Яп

Древнейшую цивилизацию Микронезии археологи относят к культурному кругу Лапита, что соответствует периоду с 1600 по 500 год до Р.Х. Она отличается зубчатым орнаментом, распространением орудий из обсидиана и развитой традицией мореплавания на огромные расстояния. Носители культуры Лапита были австронезийцами и предшественниками австронезийских народов Океании (прежде всего микронезийцев, меланезийцев и полинезийцев). Они разводили кур и собак, занимались ловлей и собиранием моллюсков и водорослей.

В геософии Микронезии особенно следует выделить остров Яп, входящий в число Каролинских островов², который играет в Микронезии роль, аналогичную островам Сообщества в Полинезии. Население острова говорит на япском языке, близком к улитийскому языку и языку волеаи. Язык волеаи имел древнюю сакральную письменность рунического образца, которую позднее вытеснила латиница. Он также был распространен на острове Яп.

Яп был сакрально-политической столицей нескольких островных племен, выполняя роль духовного и отчасти административного полюса³. На этом острове существует традиция древнего жречества, авторитет которого признается и на других островах и которое разработало космологическую, онтологическую и теологическую систему микронезийской религии. Согласно жречеству Яп, структура мира имеет несколько уровней. Семь уровней находится на Небе, а отдельно от Неба существуют два низших уровня — Земля и Преисподняя (яп). Такая модель мироздания качественно отличается от классических матриархальных хтонических космологий и указывает на влияние патриархальной уранической традиции.

¹ Один из самых наглядных примеров матриархального общества Микронезии — племя чаморро острова Гуам.

² Яп является штатом государства Соединенные Штаты Микронезии.

³ *Dobbins J. Summoning the Powers Beyond: Traditional Religions in Micronesia.* Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2011.

На острове есть ряд сакральных центров, имеющих своих жрецов; главным святилищем считается Гастапар, связанный с великим духом-предком (тутхуп палинг) Енголапом, считавшимся основателем островной Империи Яп, распространявшей свое влияние на обширные зоны Микронезии. О Енголапе в мифах говорится, что он пережил потоп вместе со своей сестрой Филтей. Он связан с морем и с черепахами, и сам иногда изображается в виде зеленой черепахи (типично матриархальная черта). В Гастапаре находится один из семи гигантских мегалитических памятников (талиу), которые расположены на территории острова Яп. Все они считаются святилищами, связанными с Енголапом и его сыновьями, а мегалиты¹, находящиеся на других островах, подтверждают в глазах япцев то, что они были вассальными землями, подчиненными их первопредку.

Согласно системе мира япских жрецов, на самом нижнем небе живет Енголап, первопредок и священный Император; на втором — бог войны Луг, на третьем — души умерших предков, на четвертом — звезды, на пятом — луна, на шестом — солнце, на седьмом — ветра, тайфуны и ураганы.

Культ духов-предков (ани), живущих либо на Небе, либо под водой (еще по одной версии, на острове Ньяур, служащем промежуточной стоянкой на пути к последней цели, где души омываются), связан с теорией магической силы (вини). Ритуальное обращение к предкам и исполнение обрядов способно отчасти эту силу передать.

Религия острова Яп делит мир на дуальные серии: суша/море, мужское/женское, духи/люди, чистота/грязь и т. д. При этом существуют сложные детально разработанные обряды, с помощью которых эти полярные оппозиции могут гармонично взаимодействовать. Так, например, сам остров Яп находится под властью мужских духов. Поэтому женщины, относящиеся к противоположной категории, обязаны выполнять сложные процедуры с целью примирить этих духов. Аналогично этому, мужчины-рыбаки, выходящие в море, считающиеся населенным женскими духами, проводят обряды, обращенные к ним.

Другой пример: море считается чистым, а земля грязной, тогда как деревня представляет собой промежуточное состояние между ними. Также чистыми считаются духи, а нечистыми — люди. Мужчины — чище женщин, но женские духи чище мужских. Наиболее грязными считаются дети, очищающиеся по мере взросления.

¹ Gilliland Cora Lee C. The Stone Money of Yap. A Numismatic Survey. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1975.

В целом эта модель ноологически не может быть квалифицирована однозначно. С одной стороны, вертикальная организация космоса указывает на влияние Логоса Аполлона. Однако мы видим также и внушительные черты общеавстронезийского матриархата. То, как японская теология и метафизика обращается с дуальностями (сам факт отчетливого наличия которых служит указанием на культуру диурна), говорит о развитой диалектической структуре, относящейся к зоне Логоса Диониса. Таким образом, несмотря на архаичность микронезийских народов, мы имеем дело со сложной структурой сакрального мировоззрения, в которой наличествует несколько довольно разнородных пластов. Вероятно, мы имеем дело с наложением друг на друга разнородных слоев, сформировавших сложную модель идентичности. Строители мегалитов и основоположники микронезийской цивилизации Лапито, следом которой является теологический и отчасти политический комплекс Яп, должны были представлять скорее всего носителей аполлонической традиции, тогда как собственно микронезийское население, представляющее собой часть австронезийского культурного круга, было интегрировано в эту высокодифференцированную и иерархизированную культуру позднее, переняв от нее отдельные черты и объединив их с собственными представлениями.

Нан-Мадол: цари-каннибалы и Великая Мурена

Другим сакральным центром Микронезии был остров Понапе¹. На нем до сих пор сохранился огромный каменный город, Нан-Мадол, построенный на воде при помощи сложнейших технологий. Он считается центром культа для многих этносов Микронезии, и доступ туда посторонним был долгое время категорически запрещен, а нарушение запрета каралось смертью. Местные предания утверждали, что его построили древние предки и правители Понапе. В поздние времена на каменных платформах хоронили вождей и воинов. Сам остров Понапе делился на пять царств: Нетт, У, Кити, Сокес и Матоленим, чьи правители считались священными и превосходили по статусу вождей племен других островов.

Мегалитические памятники Понапе, по масштабу сравнимые с фигурами острова Пасхи, отсылают к древней неизвестной культуре, идентифицировать происхождение которой не представляется возможным. Отсюда появилось много гипотез о том, что Понапе был остатком древнего континента (Гелиодеи), который позднее затонул

¹ На острове Понапе расположена столица Соединенных Штатов Микронезии Паликир.

(отсюда мифы о потопе, широко распространенные практически у всех австронезийских народов).

Население острова Понапе сохранило предание о правящей династии Сауделеуров, которая властвовала над священным островом до XVI века, когда он был завоеван племенами с острова Косрае. Название династии расшифровывается как «Священный Делеур». «Делеур» было древним названием Понапе. Основателями династии Сауделеуров были братья Олисихпа и Олосохпа из мифической страны Западное Катау (или Канамвайасо). Следующая династия была выходцами из Восточного Катау, отождествляющегося с островом Косрае. Они описываются как чужаки, наделенные внешностью, отличной от местного населения, и намного более высоким ростом, чем местные жители.

Братья Олисихпа и Олосохпа поклонялись «чужому богу» — богу Грозы Нахнисохн Сахпве (или Даукатау), в честь которого они первым делом возвели алтарь, а затем сам город Нан-Мадол. Посредником между богом Грозы и людьми была священная мурена — божество Нахн Самвохл. Бог Грозы, скорее всего, был принесен основателями династии, тогда как культ мурены, а также угрей имел автохтонное происхождение. По легенде, один из братьев приказывал крылатому дракону брать гигантские каменные блоки и строить из них священный город и главный дворец. Предания говорят, что правители династии Сауделеуров чаще всего были жестокими, обладали магическими способностями и иногда ели своих подданных. Хотя каннибализм был довольно широко распространен среди полинезийцев, для племен Микронезии это было редким явлением.

Династия Сауделеуров установила религиозную иерархию, во главе которой стоял верховный жрец соукиселенг. Жертвенные обряды были связаны с жертвоприношением черепахи и собаки¹. Черепаха считалась символом Великой Матери и приносилась в жертву правителям Сауделеуров в ходе особого обряда — сакау.

Все сведения о династии Сауделеуров, а также грандиозные циклопические постройки огромного комплекса дворцов и храмов на коралловых рифах, не объяснимые с точки зрения технологических навыков и демографии самого острова, убедительно свидетельствуют, что здесь был центр высокостратифицированного дифференцированного иерархически общества, организованного вдоль сословной вертикали — священные правители, жрецы, простолюдины с развитым религиозным культом и административно-политической системой. Сеть сакральных святилищ с острова Яп, камен-

¹ Духи-хранители острова Понапе, называвшиеся «оунматакай» (дословно «смотрители страны»), представлялись в виде псов.

ный город Нан-Мадол на Понапе, а также полинезийские предания о Гавайке и скульптуры острова Пасхи убедительно свидетельствуют о существовании в Тихом океане высокоразвитой древнейшей цивилизации.

Падение династии Сауделеуров было связано с тем, что правитель Понапе узнал о связи своей жены с богом Грозы Нахнисохн Сахпве и в ответ на это «связал бога», отменил его культ и упразднил жрецов. Бог Грозы бежал на остров Косрае (Восточное Каутау), и там инцестуально-партеногенетически (через вкушение плода лайма) произвел полубога мстителя Исокелекеля. Исокелекель с военным отрядом из 333 воинов приплыл в Понапе и после долгих и многократных сражений взял город, основал новую династию. Последний правитель Сауделеуров Саудевохль отступил в глубь острова и превратился в рыбу, живущую вплоть до настоящего времени. Исокелекель учредил менее централизованную систему — нахнмварки, которая в целом сохранилась до сегодняшнего дня (речь идет о сборе налогов с различных территорий).

История Понапе выделяет, таким образом, три фазы:

- Мхевин Кава или Мхевин Арамас (древняя эпоха до 1100 года),
- Мхевин Сауделеур (эпоха правления династии Сауделеур — с 1100 по 1648 год),
- Мхевин Нахнмварки (эпоха относительно децентрализованного правления, с 1648 по 1826 год, основы которого заложил Исокелекель).

Первые европейцы появились в Микронезии в 1529 году. Ими были португальцы. Позднее испанцы присоединили эти острова к своим колониальным владениям на Филиппинах, что стало началом обращения жителей островов Микронезии в католичество. На некоторый срок Микронезия оказалась под властью немецких колониальных властей, а с 1914 по 1945 год она вошла в состав Японской Империи. После окончания Второй мировой войны острова захватили США, которые постепенно перевели их из статуса прямой колонии в статус «независимых государств», сохранив в целом стратегический, политический и экономический контроль.

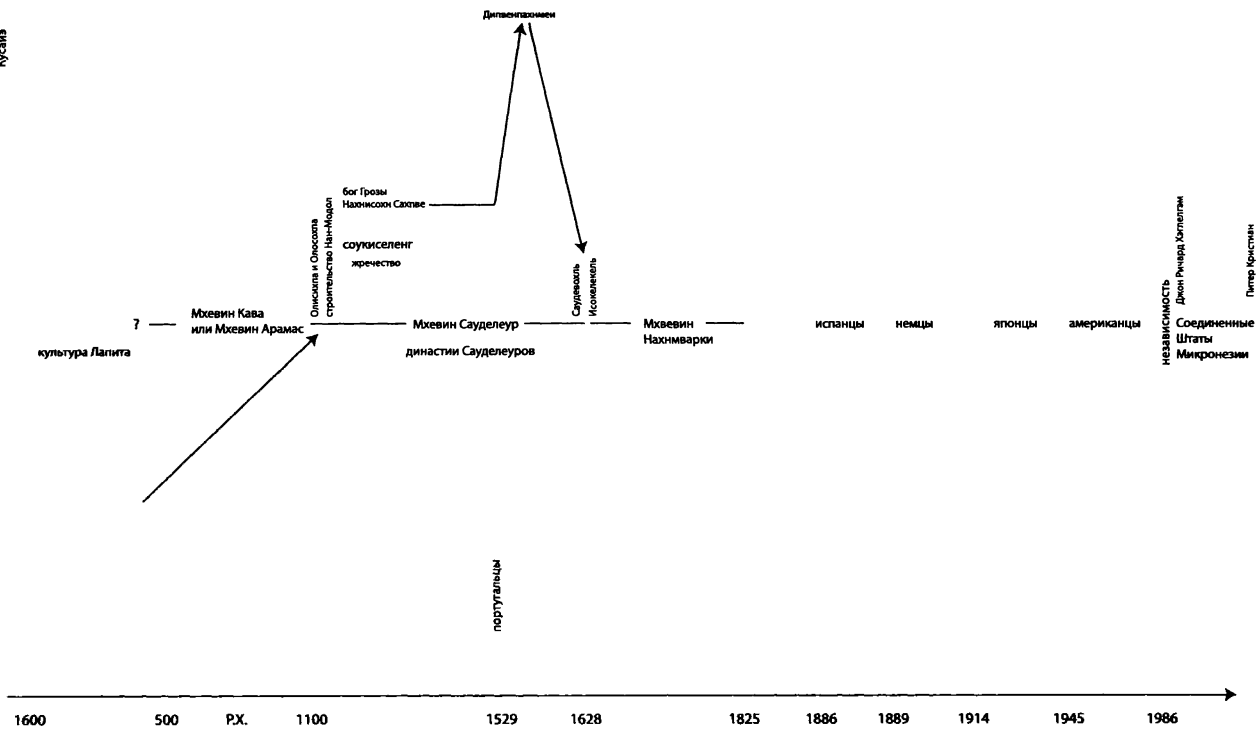
Ноология Микронезии и гипотеза Гелиодеи

Следы грандиозной цивилизации, которые мы встречаем в Микронезии, заставляют выдвинуть гипотезу о существовании древнего (условного) континента Гелиодеи. Речь идет не о столько о физическом континенте, сколько о неизвестной цивилизации, качественно отличающейся от культуры, принесенной позднее австронезийски-

Восточное Каугу
Юсапа

Понапе

Западное Каугу



Микронезийский историап в версии острова Понапе

ми народами, но при этом не имеющей никаких прямых аналогов с цивилизациями Евразии, Африки или Америки. Только так возможно рационально объяснить происхождение сохранившихся до нашего времени памятников и артефактов — построек, святилищ, огромных каменных денег¹, а также теологически-богословских учений с утонченной метафизикой и космологией и развитой системой жречества у народов Микронезии и, шире, Океании. В случае малайцев мы смогли довольно просто определить истоки патриархата и вертикальной организации общества в лице индоевропейской культуры Индии. Хотя и в этом случае происхождение более древних слоев патриархата остается неясным. Но в случае Микронезии ситуация еще более сложная: здесь нет и следа индоевропейских культур, а явно аполлоническая цивилизация создателей мегалитов и вертикальных (аполлонических) теологий в то же время указывает на устойчивое и масштабное присутствие солярно-уранической цивилизации с ярко выраженной доминантой диурна. Гипотеза Гелиодеи весьма условна, но мы здесь, как и в некоторых случаях африканских обществ, а также в вопросе истоков патриархата у шумеров, постоянно наталкиваемся на наличие какого-то неуловимого патриархального и андрократического полюса, *отличного* от полюса Турана, откуда в последние четыре тысячелетия исходило большинство патриархальных влияний, предопределивших цивилизационную структуру Евразии и отчасти Северной Африки (с учетом влияния Ирана, Греции, Рима, а позднее распространения христианства)². Мы не можем его локализовать ни географически, ни лингвистически, ни этнически, ни исторически, и в этом состоит главное отличие от Турана и индоевропейской культуры, и тем не менее влияние этого полюса, его самобытность и глубочайшая древность налицо.

Если зоны приоритетного влияния Логоса Кибелы в целом представляют собой *историко-географическую континуальность*, хотя и имеющую отдельные полюса — Анатолия³, восточная и западная периферия Евразии⁴, Африка (за исключением традиции фараонов, нило-сахарских народов, Империй Западной Африки и солярных религий йоруба/игбо⁵), цивилизация Великого Ворона в северной

¹ Gilliland Cora Lee C. The Stone Money of Yap. A Numismatic Survey.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда; Он же. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

части Тихого океана, условный полюс матриархального притяжения в Северной Атлантике, Кумари Кандам дравидов в Индийском океане¹ и т. д., то в случае Логоса Аполлона мы имеем дело с неразрешимой загадкой второго полюса изначального патриархата, который существовал параллельно и независимо от туранской прародины индоевропейцев без каких бы то ни было фиксируемых связей — в географии, языке и т. д. Изолированность островной цивилизации Микронезии и архаичность уклада населяющих ее народов являются важнейшим аргументом в пользу второго патриархального полюса или одного из нескольких таких полюсов. Вдали от известных нам патриархальных цивилизаций, включая самые древние из них, на этнической основе австронезийских народов, отмеченных преобладанием матриархально-хтонического начала в истоках их Dasein'a, мы видим яркие следы присутствия именно вертикально-ориентированных обществ с небесной теологией и высокой стратификацией. При этом характер и типология этих влияний указывают на их глубокую древность, а также на самобытность, что не позволяет вывести их из других более или менее изученных очагов патриархата.

Чистота эксперимента в области Микронезии (а также в некоторых зонах Полинезии) заставляет локализовать по меньшей мере один их альтернативных Турану полюсов патриархата в экваториальной и южной части Тихого океана, что может быть названо гипотезой Гелиодеи.

Предания и мифы о затоплении древнего континента являются устойчивой константой в традициях многих народов Ближнего Востока и Юго-Восточной Азии. Однако семантика этого затопленного континента является различной и зависит от цивилизационного контекста. Так, в качестве затопленного континента подчас выступает Атлантида, исчезнувший материк или большой остров в Атлантике. С функцией Атлантиды в сакральной географии неоплатонизма², а также в истоках афразийской цивилизации³, мы сталкивались. Но этот континент семантически связывается с титанизмом и стихией Воды, а не с патриархатом и небесной вертикалью. Более того, он чаще всего помещается именно на западе от Евразии и Африки.

Второй «затонувший» (также условный) континент помещается в Индийском океане и еще более прямо сопрягается с Великой Матерью. Этот «материнский континент» включает в себя гипотети-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда.

ческую прародину дравидов и, возможно, австронезийцев, а также может выступать прародиной и для анатолийского — самого древнего из известных нам — матриархата. Еще один полюс матриархата намечается с северной части Тихого океана (цивилизация Великого Ворона), включая Северную Америку и тихоокеанское побережье Северной Евразии (ойкумена палеоазиатских народов).

Гелиодея, следы которой мы встречаем в Микронезии, явно представляет собой семантически нечто третье — не прародину матриархата и титанизма, но патриархальный солярный полюс, аналогичный Турану в Евразии, хотя на сей раз патриархат невыводим из воинственных кочевых андрократических обществ Великой Степи. Если пракультура индоевропейцев была проекцией полярной Гипербореи в Северном полушарии, то следы Гелиодеи могут быть приняты за южную проекцию. Но здесь мы подходим к столь сложной и неизвестной теме, где замирают самые смелые гипотезы, что лучше ограничиться лишь постановкой проблемы. Микронезия и Океания и населяющие их народы в целом являются носителями последних и самых трудных секретов геософии, поэтому этим культурам Великой Воды следует уделить повышенное внимание. Япская теология и традиции Нан-Мадола, вероятно, скрывают в себе ключи к фундаментальным пластам человеческой истории, но их корректная расшифровка и применение еще ждут своего часа.

Глава 16. Великая Полинезия

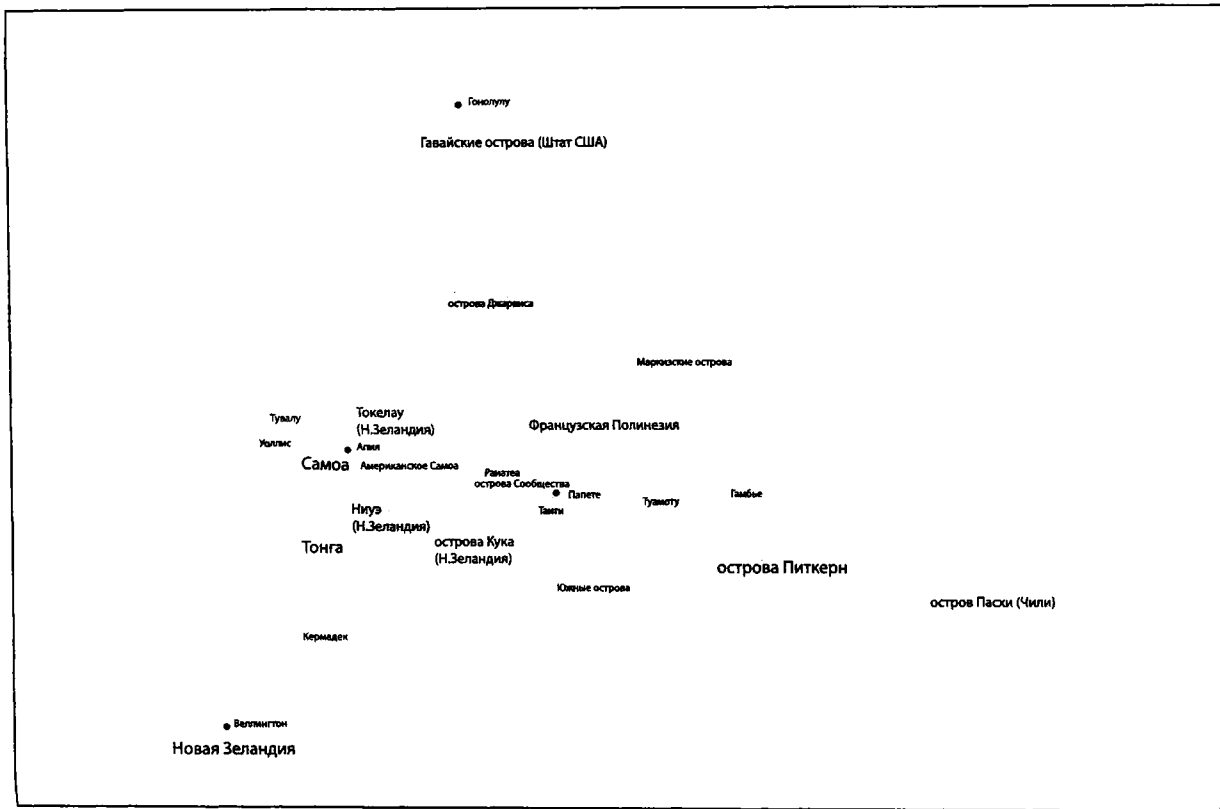
Небесная Гавайка

Теперь перейдем к следующему культурному пространству в контексте австронезийской цивилизации — Полинезии, народы, населяющие острова которой относятся к тому же этническому субстрату и к той же архаической традиции, что и малайцы, и микронезийцы. Но в отличие от малайцев полинезийцы сохранили древние традиции, верования и культы в чистом состоянии, будучи почти не затронутыми до самого последнего времени влияниями со стороны иных цивилизаций. Жители островов Полинезии находились на периферии и индийского, и исламского влияний, а европейская колонизация их коснулась в меньшей степени, нежели другие народы. В этом заключается уникальность полинезийских обществ: они до настоящего времени являются живыми свидетелями непрерывности австронезийского Dasein'a, сохранившегося в нетронутом состоянии, так как над его экзистенциальным горизонтом не было настроено столько пластов, сколько мы видели в малайской культуре. С другой стороны, полинезийцы и микронезийцы в отличие от меланезийцев не испытали этнического и культурного влияния папуасских народов, что делает именно их ключевым элементом для корректной дешифровки самых глубинных и изначальных структур австронезийской идентичности.

Под Полинезией понимают восточную часть Океании, куда входят:

- Новая Зеландия (независимое государство с большой долей колонизаторского англоязычного населения),
- Гавайские острова (штат США),
- архипелаги Самоа¹ и Тонга (независимые государства),
- острова Токелау, Кука, Ниуэ (принадлежат Новой Зеландии),
- Хорн, Уоллис, Эллис, Феникс (на западе),
- Таити, острова Сообщества, Туамоту, Маркизские острова (Французская Полинезия),
- остров Пасхи (колония Чили) и
- некоторые другие острова (на востоке).

¹ Восточное Самоа — американская колония.



Острова Полинезии

Предки полинезийцев заселили острова во II—I тысячелетиях до Р.Х., приплыв из Юго-Восточной Азии. Жители Западной Полинезии считают себя автохтонами своих островов, тогда как в других частях Полинезии широко распространены предания о плаваниях предков, прибывших с общеполинезийской родины, называемой Гавайкой. Иногда под «Гавайкой» понимают небесную страну.

Согласно ряду историков¹, один из важнейших сакральных центров народов Полинезии располагался на островах Сообщества (часть Французской Полинезии), Раиатеа, в местности Опоа, где жрецы разработали последнюю редакцию общеполинезийского мифологического предания. Раиатеа и Таити играли важнейшую роль в заселении Гавайев и Новой Зеландии и в оформлении древних полинезийских религиозных традиций².

Жречество в Полинезии играло огромную роль. Жрецы систематизированных культов назывались тохунга, такуа, кахуна и т. п., шаманы и пророки — таула, тауа, каула и т. п. Считалось, что жрецы и шаманы наделены особой силой — мана. Кроме того, существовали тайные общества или мужские союзы, члены которых передавали посвящения, инициации и мифы из поколения в поколение. В Восточной Полинезии (в частности, на Таити) было распространено тайное общество ариои, сопряженное с культом бога Оро³. Однако метафизические системы, разрабатываемые полинезийскими жрецами, представляют лишь один из вариантов намного более широкой и богатой религиозной и даже философской традиции. В некоторых мифах и вариантах мифов, не подвергшихся обработке систематизаторами, мы подчас встречаем не менее, а то и более оригинальные философские и метафизические учения, возводящие сами мифы к утонченным и изысканным ноологическим парадигмам.

Полинезийцы обладают не только классической для архаических народов мифологией, но целой метафизической и философской системой, где множество мифов, легенд, обычаев и преданий укладываются в структуру общей сакральной онтологии, которая, вероятно, отражает древнейшую религиозную систему, сохраненную полинезийцами в неприкосновенности.

¹ Buck P. The coming of the Maori. New Plymouth N.Z.: Cawthron Institute, 1929.

² Согласно Питеру Баку, схему расселения полинезийцев можно представить в виде гигантского спрута, чья голова — архипелаг Сообщества, а щупальца — линии, соединяющие Центральную Полинезию с Маркизскими островами, Гавайями, Туамоту, островом Пасхи, Тубуаи, Новой Зеландией, Самоа и Тонга и островами Кука и Феникс. Buck P. The coming of the Maori.

³ Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни). М.: Наука, 1976.

Время Летящих Облаков

Историял полинезийцев делится на два периода — время Летящих Облаков (Ко Матан-гиао) и время Слышимого Ушами (Хо-коронго-тиринг). Считается, что время Летящих Облаков отражает знание событий, совершившихся в небесной стране Гавайка. Позднейшие знания, свойственные уже циклу горизонтального существования, эпохе путешествий предков полинезийцев и культурных героев по безбрежной стихии океана, составляют основу Слышимого Ушами, то есть собственно традиции.

Можно представить себе структуру полинезийского историяла следующим образом.

Самым близким и феноменальным уровнем является срез *позитивной сакральности*. В бодрствующем состоянии полинезиец имеет дело с хорошо устроенным полем *священной данности*. При этом нормой отношения к ней, в отличие от одержимости (с присущей ей целесообразностью, накоплением, присвоением, эффективностью, «прогрессом» и т. д.), является *удивленная созерцательность*. Иными словами, простейшим и начальным отношением полинезийца к миру является философское наблюдение *удивляющей святости* порядка явлений. Это — священный и живой мир, полный богов. Этот прямой и начальный контакт с миром как с полем сакральности отражен в популярной песне островов Сообщества:

Смотри, вот они боги
 Гавайки, родины стран;
 Гавайки, родины богов;
 Гавайки, родины народа!
 Боги — внутри, боги — вовне;
 Боги — вверху, боги — внизу;
 Боги — покровители океана, боги — покровители земли;
 Боги воплощенные, боги невоплощенные;
 Боги, карающие грехи, боги, прощающие грехи;
 Боги, пожирающие людей, боги, истребляющие воинов, боги,
 спасающие людей;
 Боги тьмы, боги света, боги десяти небес.
 Можно ли перечислить всех богов?
 Боги неисчислимы!¹

Убежденность в неисчислимом количестве богов и их присутствии в каждой точке мира является свойством древнейшего мировоз-

¹ Henry T. Ancient Tahiti. Honolulu: Bishop Museum Press, 1928. P. 39.

зрения всего австронезийского горизонта. Это ярко видно в палеомалайских культурах, а в японской системе Синто становится специфическим стилем теологии ками¹.

Обратим внимание на первое слово ритуальной песни — «смотри». Опыт богов не есть нечто исключительное, что дается напряженным усилием. Это, напротив, первичная эвиденция полинезийца. *Смотря* на мир, он *видит* богов. Они даны ему *сразу* все, сразу во всем, сразу повсюду, они даны ему как *всё*. Эта первичная позитивная сакральность и составляет его жизненный мир.

Второй уровень историала — время Слышанного Ушами (Хо-коронго-тиринг). Это собственно традиция, которая передает мифы о богах и героях, собирая священное в узлы и сокращая тем самым его изобилие. Это время, как правило, относится к ночному периоду суток, когда дневной мир погашен, и сознанию проще схватить ограниченное число элементов, квинтэссенцию сакрального опыта, отраженную в нарративе. Число богов мифа гораздо меньше, чем число богов прямого бодрствующего опыта. Поэтому миф представляет собой редукцию. Однако задача времени Слышанного Ушами — осуществить редукцию таким образом, чтобы сохранить *сущность* сакрального, сделав его еще более интенсивным, концентрированным и терпким. Так *боги* леса становятся *богом* леса, Тане, включающим в себя все деревья с их корнями, корой, ветвями, листьями, лианами, птицами, сидящими в их ветвях, и животными, копающимися у корней. В мифе повествуется не о лесе и присущим ему бесчисленным богам, но о *боге* леса, не о волнах и течениях и множестве морских богов и водных духов, но о *боге* Океана, и т. д. Эта часть историала предшествует предыдущей: традиция ставится *прежде* настоящего и одновременно над настоящим, как его исток, его семантическая матрица. Поэтому погружение во время Слышанного Ушами (Хо-коронго-тиринг) требует посвящения, тайны, обрядов и доступно не всем. Часто из этого времени исключаются женщины и практически всегда дети, не прошедшие инициации.

Третий уровень историала — это возведение мифа к еще более общей схеме, которую можно назвать «эксплицитной метафизикой». Имплицитно она содержится в самом мифе, а тот — в прямом эмпирическом опыте сакрального. Таким образом, все три времени содержатся одно в другом имплицитно, но развертываются эксплицитно в особых ситуациях, для этого предназначенных. Обычное сакральное время дня, время «Смотри, вот они боги...» ночью «освобождает» заложенный в нем миф, в ситуации рассказа, песни,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

инициатического посвящения, когда ритуально происходит восхождение ко времени Слышанного Ушами (Хо-коронго-тиринг). Глаза закрыты, ночь гасит богатство священных вещей. Сознание готовится для того, чтобы не «видеть глазами» («Смотри, вот они, боги...»), но «слышать ушами» (Хо-коронго-тиринг). И внутри времени Слышанного Ушами содержится время Летящих Облаков, которое разворачивается эксплицитно только в самых исключительных случаях, составляя учение высших уровней посвящения. Это время выводится из мифа как его квинтэссенция. И оно же представляет собой небесную парадигму историала, стоящую прежде мифа, вечное время полинезийской божественности.

Полинезийская метафизика: онтологическая триада начал

В начале (и одновременно на вечной вершине) мира находится время Летящих Облаков. Это время представляет собой эпоху пребывания вещей в онтологической матрице: метафизические понятия в этот период существуют сами в себе — в ясном и не запутанном множестве вещей, феноменов и существ виде. Время Летящих Облаков можно рассматривать как пребывание семян вещей в структурах изначального Ума, то есть как интенсивное экзистирование примордиальной ноологической (ноэтической) матрицы. Время Летящих Облаков, согласно философии полинезийского народа маори, состояло из трех великих начал¹:

- Великий Свет, Ао;
- Великая Тьма, По;
- Великая Пустота/Атмосфера, Коре².

Если с ноологической идентичностью Ао и По все очевидно, и они легко соотносятся с Логосом Аполлона и Логосом Кибелы, то вопрос о Коре, Великой Пустоте, требует пояснения. Греческое слово «хаос», *χάος*, этимологически происходит от глагола *χαίω*, *χάσκω*, что означает «зиять», «зевать» и подразумевает некоторое свободное, открытое пространство, «пустое место», располагающееся в мифе между Небом и Землей. Поэтому такое помещение Великой Пустоты, Коре, в триаду метафизических первоначал вполне может быть соотнесено с Дионисом и его Логосом как с фигурой промежуточно ноологического и онтологического среза.

¹ Buck Peter H. Anthropology and Religion. Hamden, CT: Archon Books, 1970.

² Сказки и мифы Океании. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1970.

В этом промежутке, в Великой Пустоте, лежит принципиальная проблема полинезийской метафизики и космологии: во времени Летящих Облаков третье начало, Великая Пустота, не дано. А значит, нет того, что позволило бы отделить Великий Свет, Ао, от Великой Тьмы, По, и следовательно, их самих нет. Чтобы Свет и Тьма были, то есть чтобы Свет и Тьма были бы Светом и Тьмой, необходима Великая Пустота, которая встала бы между ними. Только в том случае, когда будет Три, будет Два. В противном случае будет не Два, не Одно, но ничего. И не будет времени Летящих Облаков, так как не будет вообще ничего (принцип апофатичности Единого). Но проблематизация Великой Пустоты открывается не в самом Первоначале, а в следующем втором аккорде полинезийской метафизики, когда появляется другая пара — Великое Небо (Ранги-нуи) и Великая Земля (Папа-ту-а-нуку). Эта пара является замещающей пару Ао и По, и так же как в самом начале была еще и Великая Пустота, Коре, есть нечто Третье и в диаде Неба и Земли. Это первочеловек Ту (или Туматауенга), называемый также «Сердитым Лицом», он же — бог войны.

Великое Разделение и восстание мятежных богов

Далее в полинезийском мифе следует описание классического сюжета о слитости Неба и Земли, соответствующего чаще всего матриархальным мифам или матриархальным уровням общего мифа. Первочеловек Ту в период нераздельности Неба и Земли пребывает во Тьме, так как нет того, что *разделило* бы Тьму и Свет, Небо и Землю. Но то, что разделяет, это и есть Ту, Первочеловек, Третье, представитель и носитель Великой Пустоты, Человек Хаоса. Об этом состоянии полинезийские мифы сообщают: «Была ночь, и в первую ночь, и даже в десятую ночь, вплоть до сотой и тысячной» (эту «долгую позорную ночь» жители островов Сообщества называют Румиа)¹. Великая Пустота зовет и пробуждает к жизни Третье, а значит, разделение. Так мы подходим к началу мировой драмы, которую полинезийцы однозначно квалифицируют как *войну*. Первочеловек Ту понимает, что надо разделить Небо и Землю, Свет и Тьму, чтобы пустота и он сам смогли бы *быть*. Первое, что ему приходит в голову, это фраза: «Да, давайте убьем их обоих! И Ранги и Папу!»

Здесь в мифе появляются братья Ту. Как только всерьез ставится вопрос о разделении, начинает шевелиться в намечающейся трещине *множество* существ. Братьев Ту — пять:

¹ Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни).

- бог Леса Тане;
- бог Океана Тангароа (дословно, «рыба», иногда он представляется в образе тюленя);
- бог Земледелия Ронго (Ронго-ма-тане — дословно «свежий картофель»);
- бог того, что растет само по себе, без культивации Хаумиа (Хаумиа-тикетике — дословно «корень папоротника») и
- бог Ветра и Бурь Тафири (Тафири-матеа).

Тут полинезийский миф выводит на сцену бога Леса — Танемахута¹. Он предлагает вместо того чтобы убить Небо и Землю, их разделить. При этом он произносит сакральную формулу с некоторым хтоническим оттенком, под стать Лесу (дереву, титану): «Пусть один будет вверху, другая — внизу и пусть первый (Отец-Небо) станет нам чужим, а другая (Земля-Мать) родной»². Все братья Ту соглашаются. Кроме бога Тафири-матеа, бога Бури, Ветра, Дождей, который не хочет разделять родителей. Тафири-матеа становится главным врагом Первочеловека Ту. Между ними в будущем начнется абсолютная метафизическая война, представляющая два принципиально противоположных лагеря Ноомахии: богов, сторонников разделения (аполлонически-дионисийские соляные начала), и богов смешения и примордиальной нераздельности (хтоническая тьма Великой Матери).

Американская женщина-антрополог Катарина Луомала (1907 — 1992) в своей основательной работе о полинезийских преданиях, мифах и религиозных системах³ приводит поговорку маори, иллюстрирующую данную принципиальную для мироздания коллизию времени Летящих Облаков: «Ночь, ночь, день, день, ищущие, ищущие в пустоте, в пустоте». Мы имеем дело с удвоением понятий: день (Свет Ао) есть Небо (Ранги), ночь (Тьма По) есть Земля (Папа), а ищущий в пустоте (Коре) есть Ту (Первочеловек Ту, разделение, война). Война есть отец вещей. Поэтому, согласно полинезийским мифам, «в начале была война» или иначе «восстание богов». Полинезийцы говорят, что боги вначале жили сдавленными Небом и Зем-

¹ В структуре полинезийского космоса бог Леса (Тане) связан с сушей и Светом, тогда как бог Океана (Тангароа) — с водой, гипохтоническим началом и Тьмой. В других случаях Тангароа противопоставляется богу Земледелия Ронго. «На острове Мангаиа Ронго хотя и остался «хозяином» земледелия, но сам является богом войны. Он здесь противостоит своему брату-близнецу Тангароа. Мир между ними разделен таким образом, что Тангароа принадлежит все «красное», а Ронго — все остальное. Светловолосые люди считаются потомками Тангароа, а темноволосые — Ронго». Сказки и мифы Океании. С. 19.

² Там же.

³ Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни).

лей и захотели развернуться. Это — восстание мятежных богов под предводительством бога войны Ту, Сердитого Лицом. Метафизика Полинезии начинается с восстания.

Сражаюсь со всеми — сражаюсь со всеми!

Приняв решение о разделении Неба и Земли, боги пытаются это осуществить, но это никому не удастся, кроме бога Леса Тане-махута. При этом, когда он стоит ногами (корнями) на земле, то не может достать до Неба (титаническая ограниченность, свойственная хтоническому существу). И вот тогда Тане-махута делает фундаментальный метафизический жест — он *переворачивается* вверх ногами и вниз головой (это дерево, растущее с Неба кроной вниз), и тогда ему удается разделить Небо и Землю. Этот эпизод есть квинтэссенция метафизики и ноологии: разделить Небо и Землю со стороны Земли невозможно, имея корни в Земле, любое движение вверх, любое титаническое усилие, гигантское напряжение будет тщетным и неминуемо обреченным на падение. В этом безысходный трагизм Аттиса/Адониса, «черного двойника» Диониса. Но все мгновенно становится по-другому, если дерево растет не снизу вверх, а *сверху вниз*. Тогда это не двойник, а сам Дионис, аватара, нисходящее осуществление Света. Только это дает возможность богам *развернуться*. И действительно, после этого жеста бога Леса Тане раздаётся вопль «родителей», пребывавших в подразделенном состоянии: «Зачем вы так дурно поступили с нами? Что заставило вас совершить грех, разделить нас?»

Тане-махута слышит беспрестанные вопли сверху, беспрестанные вопли снизу и горделиво заявляет: «Благодаря Тане Ранги и Папа раздвинуты, разделены, разорваны на части; и вот отделилась ночь, вот отделился день. Разделены полностью, оторваны друг от друга! О грех! В самом деле, бесчисленный народ увидел тогда скрытое до сих пор пустое пространство между грудью Ранги и грудью Папы!»¹

Дальше начинается следующий эпизод войны богов. Теперь лагерь разделяются таким образом: с одной стороны, поднявшийся к Небу, зачавший и народивший от него сыновей² бог Ветра, который противился разделению, Тафири-матеа, а с другой — все остальные братья Ту, Сердитого Лица, соучаствовавшие в акте разделения

¹ См.: Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни).

² Их имена: Пронзительный Ветер, Пронзительный Вихрь, Большая Туча, Длинная Туча, Очень Темная Туча, Пламенная Туча, Черная Туча, Восьма Темная Туча, Исключительно Темная Туча, Пламенеющая Туча, Разрывающаяся Туча, Грозовая Туча.

и развертывания богов. Тафири-матеа убивает бога Леса, ключевую фигуру разделения, перекусывая его пополам. Это важная деталь: так смыкаются челюсти Неба и Земли, снова закрывая мир, лишая его пустоты (не случайно образ хаоса связан с зиянием и подчас описывается как расстояние между верхней челюстью — Небом и нижней — Землей¹). Тафири-матеа преследует Тангароа, бога Океана, который спасается бегством и тем, что бросается в море. Затем от него прячутся в земле боги культивируемых растений, Ронго-ма-тане и дикорастущих, Хаумиа-тики-тики. Но главным его противником остается Ту, Первочеловек и бог Войны. Тафири трясет все мироздание, чтобы убить своего главного противника — Человека, Сердитое Лицо, Ту, но тот выдерживает все испытания и побеждает.

При этом стороны разделяются и по другой линии: бог леса Тане является богом Суши и воюет с богом Океана Тангароа. Эта фундаментальная геополитическая модель представлена в полинезийской песне-заклинании:

Сражаюсь на суше;
Сражаюсь на море.
Сражаюсь с Тане.
Сражаюсь с Тангароа.
Могущество на суше.
Могущество на море.
Могущество с Тане.
Могущество с Тангароа².

Со своей стороны Ту мстит своим братьям за то, что они не поддержали его в войне с Тафири, и снова воюет с ними. В одном из мифов он убивает вообще всех богов, поедает их и остается один. Человек. Бог Войны.

После смерти братьев он присваивает себе имена: Ту Сердитое Лицо, Ту Яростный, Ту Сердитый, Ту Любящий Войну, Ту Поглощающий Людей, Ту Суровое Лицо.

В мифах маори Ту (иногда называемый Мару) однажды поднимает бунт против небесных богов, собирает армию подземного мира

¹ Это ясно выражено в мифах полинезийских маори, которые утверждают, что все знания могут быть расположены на «уровне Верхней Челюсти» и «уровне Нижней Челюсти». Вход на «уровень Верхней Челюсти» охраняет священное животное — ящер Туагара (гагтерия), родственный древним динозаврам, единственный на земле представитель вида клювоголовых.

² *Taylor R. Te Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. L.: Wertheim and Macintosh, 1855. P. 122.*

(аваики) и берет штурмом Небо. С большим трудом богам удается сбросить его в бездну, где он становится судьей мертвых.

Этика войны глубоко укоренена в самой структуре полинезийской традиции. Так, на Таити о войне говорится следующее: «Война — это усиление страны... Война — это плодородная земля... земля, которая будет производить семена, земля, которая будет зеленеть... земля для плит, где преклоняют колени... земля для вымощенных камнем площадок (марае, храмов)». А советы полинезийскому воину звучат так: «Если выколот глаз, освободись от него. Если грудь будет ранена, затяни ее! Если камень ударит тебя, выдержи это! Если твоя кожа будет расщеплена — это украшение бойца!»¹

По другой версии мифа о разделении Небо и Земля были сцеплены друг с другом гигантским Крабом², которого никому из богов не удалось снять. Краба пытается убить Ту, но терпит неудачу. Его убивает великий дух Руа, но оторвать Небо от Земли не может. При помощи бога Леса Тане, живущего на десятом и самом высшем Небе (снова косвенное указание на дерево, растущее корнями вверх), Небо все-таки удается отделить. Но тогда взору богов открывается отвратительная картина чудовищ, недоделанных существ, искореженных старух и распухших младенцев, злодеев, воров и прожорливых толстяков — *всё не на своем месте*. Тане распределяет существ по своим местам, скрывая ужасное и украшая безвидное. Но как только порядок был установлен, все боги захотели стать правителями этого прекрасного мира, и снова разразилась война богов, которая, как считают маори, длится до сих пор.

Эти версии космологии, хотя и описывают женский сюжет о слиянии Неба и Земли, явно в лице бога Тане и бога Ту акцентируют жесткие солярные стороны метафизики, олимпийски-божественную структуру дифференцирующей онтологии. А титанические функции берет на себя бог Ветра и Грозы Тафири, аналог семитского Ва'ала³.

Хака: три шага наверх

С точки зрения этики и эстетики войны, следует обратить внимание на существующий в наше время ритуально-художественный обряд маори, ставший символом новозеландской культуры — хака. Хака — это форма обрядового танца, сопровождающегося пени-

¹ См.: Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни).

² В меланезийском и микронезийском культурном круге Краб устойчиво отождествляется с темной стороной женского начала и матриархатом.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

ем, исполняемым, как правило (но не только), мужчинами маори. Наиболее популярна в настоящее время военная хака (перуперу) маори ка-матэ, составленная вождем (рангатирой) племени нгати-тоа Те Раупарахой¹ сравнительно недавно, чуть более двухсот лет назад, но воспроизводящая более древние каноны. Специфика полинезийской религиозной культуры состояла в том, что в ней большую роль играл индивидуальный исторический опыт вождей и ярких личностей. Отсюда и обычай передавать в поколениях песни, молитвы и даже обряды, составленные «великими вождями и воинами». Даже в отношении богов полинезийцы проявляли высокую степень независимости: если боги, на которых они рассчитывали, не помогали им одержать победу в бою или предотвратить стихийное бедствие, а сами полинезийцы при этом полностью соблюдали правила почитания (своевременно и в должном количестве приносили жертвы, устраивали церемонии и т. д.), то таких богов полинезийцы могли прогнать, осмеять, подвергнуть ритуальным поношениям, а их культы и вовсе отменить, перейдя под покровительство более могущественных и справедливых существ, тем более что, как мы видели, богов было не просто много, но *очень* много. «Смотри, вот они боги...»

Отсюда важная сторона полинезийской идентичности, особенно ярко выраженная у маори — тонкая экзистенциальная свежесть сакрального опыта, «молодость богов», которая гарантируется тем, что почитанию подлежат лишь «живые боги», действенные, притягательные, могущественные, побеждающие, сильные. И столкновение именно с *такими* богами, их живое и уникальное переживание, обоснование совместного с ними человеческого и божественного Dasein'a, составляет особое измерение восприятия полинезийцами настоящего времени: ночь мифа вторгается в день сакрального, создавая живое и непредсказуемое *продолжение* мифа, где действуют новые люди и *свежие боги*. Описанием такого вполне конкретного исторического, но вместе с тем божественного и сакрального опыта, является ка-матэ вождя Те Раупарахи.

В основе ка-матэ лежит следующий эпизод. Вождь племени нгати-тоа Те Раупараха, бывший смелым воином и победивший многих врагов и соперников, однажды попал в сложную ситуацию. Его преследовали многочисленные и сильные враги, а сам он оказался в одиночестве. Он был на волосок от смерти и уже был готов умереть, но тем не менее спасался бегством. Убегая от преследователей, он оказался во владениях дружелюбного вождя Те Вареранги (дослов-

¹ Burns P. Te Rauparaha: a New Perspective. Wellington NZ: Reed, 1980.

но «Волосатого Человека»), жена которого спрятала его в выгребной яме. Когда он вылез оттуда, он еще не мог понять, извлекли ли его враги, чтобы убить, или друзья, чтобы поздравить со спасением, жив ли он или уже мертв, настолько тяжелым было переживание унижительного пребывания в яме. И тогда он в честь спасения сложил знаменитую хаку — «Военную песнь Те Раупарахи»:

Смерть! Смерть!	Ka Mate! Ka Mate!
Жизнь! Жизнь!	Ka Ora! Ka Ora!
Это Те Вареранга («Волосатый Человек»);	Tenei te tangata puhuruhuru;
Кто заставил солнце светить!	Nana nei i tilki mei
Один шаг вверх!	I whakawhiti te ra!
Еще один шаг вверх!	Upane! Upane!
Последний шаг вверх!	Upane! Ka upane!
И теперь шаг вперед!	Whiti te ra! ¹
К солнцу, которое светит!	

Вместе с пением воины делают особые движения, призванные продемонстрировать их внутреннюю силу, волю и решимость уничтожить противников всех до последнего, чтобы выжившие в бою не начали мстить. Танцующие выкатывают глаза из орбит, высывают языки, делают резкие агрессивные движения, ударяя себя по коленям, плечам и груди, подпрыгивают, рычат, наступают². Танцующие живут войной и смертью в мире полном богов под всепронизывающим присутствием бога Войны и победы, который и есть они сами, люди, а значит, прямые потомки бога Войны — Ту, Грозного Лицом.

В истории ка-матэ удивляет совершенно негероический повод к написанию хака. Прекрасно, что вождь спасся, но он был спрятан женщиной в отхожем месте, трусливо переждал, а не победил врагов. И тем не менее именно это породило всплеск *глубинного ужаса в сочетании со столь же глубинным торжеством*, то есть самые принципиальные формы проявления сакрального. В этом есть глубинная экзистенциальная искренность позитивной сакральности: боги оставили Те Раупараху на произвол врагов, заставив спасаться бегством, но боги и обеспечили неожиданное спасение. Те Раупараха пережил смерть — ужас перед расправой от руки врагов и пребывание в выгребной яме, пронзительный опыт богооставленности, но возродился к жизни другом «Волосатого Человека», не побоявшегося пойти на риск, укрыв союзника, и снова вышел

¹ *Hiriroa Te Rangī*. Ka Mate! Ka Mate! Maori War Song. Auckland NZ: E. A. Eady & Co., 1916.

² *Karetu T. Haka: the Dance of a Noble People*. Auckland NZ: Reed, 1993.

к солнцу, сделав три ритуальных шага вверх и один прямо навстречу солнцу, к своему действенному и светлому живому и столь ясно ощутимому, спасающему, могущественному, сильному, улыбающемуся богу — богу маори.

Экономика равновесия и структура «тотальных поставок»

На основании наблюдения за экономической системой маори французский социолог Марсель Мосс (1872 — 1950) построил свою теорию «экономики дара» как наиболее архаическую версию хозяйственного уклада¹. Исследуя практики обмена в брачных ритуалах Полинезии, Мосс заметил, что в их основе лежит принцип равенства отданного и полученного. Он приводит сведения антрополога Тернера:

После праздников рождения, после получения и возврата олоа и таонга, иначе говоря, мужского и женского имущества, муж и жена оказывались не более богатыми, чем ранее. Но они испытывали удовлетворение от того, что увидели и что считали высокой честью: множество имущества, собранного по случаю рождения их сына².

Пара понятий «олоа» и «таонга» (вариант, тонга) в контексте матриархальной культуры обмена, где дети считаются имуществом матери, приобретает фундаментальное значение. Женское имущество, таонга, является постоянной и недвижимой частью, остающейся в доме. Так как при матрилинейной и матрилокальной организации общества постоянным местом жительства является жилище жены, то мужское имущество, олоа, приобретает характер динамичный и подвижный. Таонга выступает как материнский предмет, наделенный особым сакральным и онтологическим статусом, особой силой. Когда таонга дарится или обменивается, это равнозначно оказанию мощного магического влияния, ввержению участников обмена в водоворот сакральных сил, который в определенной ситуации может стать опасным.

Для пояснения структуры этого процесса маори пользуются термином «хау», близким по смыслу к понятию «дух» или «душа», но в отличие от душ людей (мана) чаще всего прилегающий к предметам и растениям, а также к лесам, морю, небесным явлениям и т. д. Мосс

¹ Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: КДУ, 2011.

² Мосс М. Опыт о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. С. 146.

приводит слова одного из маори, Тамати Ранаипири, пояснившего смысл хау в своей системе координат.

Я расскажу вам сейчас о хау... Хау — это не дующий ветер. Ни-коим образом. Представьте себе, что вы обладаете определенным предметом (*таонга*) и даете мне этот предмет, даете без установленной платы. Мы не оформляем торговой сделки по этому поводу. Затем я даю этот предмет третьему лицу, которое по истечении некоторого времени решает вернуть нечто в виде платы (*уту*), он дарит мне какую-то вещь (*таонга*). Но та *таонга*, которую он дает мне, есть дух (*хау*) *таонги*, который я получил от вас и который я дал ему. Необходимо, чтобы я вернул вам *таонги*, полученные мной за эти *таонги* (полученные от вас). С моей стороны не будет справедливо (*тика*) держать эти *таонги* у себя, независимо от того, желательны (*раве*) они или неприятны (*кино*). Я должен дать их вам, так как они представляют собой *хау таонги*, которую вы мне дали. Если бы я оставил эту вторую *таонгу* себе, это могло бы причинить мне большое горе, даже смерть. Таково *хау*, *хау* личной собственности, *хау таонги*, *хау* леса. *Кати зна* (Довольно об этом)¹.

Далее Мосс поясняет эту мысль, принципиальную для его теории «экономики дара».

Таонга и всякая личная собственность в строгом смысле слова обладают неким хау, духовной властью. Вы даете мне какой-нибудь предмет, я даю его третьему лицу; тот отдает мне другой предмет, потому что его принуждает хау моего подарка; а я обязан дать вам эту вещь, потому что надо вернуть вам то, что в действительности составляет продукт хау вашей *таонги*.

Такая интерпретация не только проясняет эту идею, но и выдвигает ее на одну из главенствующих позиций в маорийском праве. Обязывает в полученном, обмененном подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная дарителем, она сохраняет в себе что-то от него самого. Через нее он обретает власть над получателем, так же как, владея этой вещью, он обладает властью над вором. Ибо *таонга* одушевляется хау своего леса, своей местности, своей почвы; она действительно является «коренной»: хау преследует всякого владельца. Оно преследует не только первого получателя дара и даже в известных случаях третьего, но всякого индивида, которому *таонга* просто передана. В сущности, именно хау хочет вернуться в место

¹ Мосс М. Опыт о даре. С. 149.

своего рождения, в святилище леса и клана и к владельцу. Именно *таонга* или его *хау*, которое, впрочем, само представляется чем-то вроде индивида, неотступно следуют за чередой пользователей, пока те не возместят через пиры, угощения и подарки из своей сущности, своих *таонга*, своей собственности или же труда и торговли эквивалент полученному или нечто более высокой ценности, что, в свою очередь, обеспечит дарителям авторитет и власть над первоначальным дарителем, ставшим последним получателем дара¹.

Из этого Мосс делает вывод, что основой полинезийского общества, а также большинства обществ Океании, является идея *полностью эквивалентного обмена*: всякая вещь движется заложенной в ней внутренней силой (*хау*) к тому, чтобы *вернуться на свое место*, в социально-пространственное лоно матери, и будучи оторванной от него, вещь живет особой драматической и подчас опасной жизнью. Она пускается в путь, чтобы когда-то вернуться, подобно тому, как человек рождается из материнского лона, чтобы вернуться в лоно земли и смерти. Промежуток между рождением и смертью есть путешествие в серии обменов и трансформаций, что и составляет сущность духа — как подвижной, деятельной и опасной силы, становящейся особенно губительной, когда баланс радикально нарушается в ту или иную сторону. Отсюда вытекает основной социобразующий закон архаического общества — *строго негативное отношение не только к недостатку и привации, но и к избытку и накоплению*. Избыток есть нечто лишнее, так как он чреват не только наличием уровня *таонга*, но и уровня *хау*, стремящегося к возвращению. Это порождает два фундаментальных и связанных между собой института:

- систему дар/отдаривание, предполагающую обязательное возмещение любого прибытка ответной передачей *таонги/хау* (М. Мосс называет это «тотальными поставками»);
- систему ритуального уничтожения накопленного избыточного продукта («проклятой части») в обряде жертвоприношения и/или оргии² (М. Мосс называет это «потлачом», по имени соответствующего ритуала у американских индейцев).

Мосс подчеркивает:

Все эти институты выражают исключительно один факт, один социальный порядок, одну определенную ментальность; дело в том,

¹ Мосс М. Опыт о даре. С. 150 — 151.

² На принципе «проклятой части» построил свою социологическую и философскую систему французский социолог Жорж Батай. См.: Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

что здесь все: пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги, — составляет предмет передачи и возмещения. Все уходит и приходит так, как если бы между кланами и индивидами, распределенными по рангам, полам и поколениям, происходил постоянный обмен духовного вещества, заключенного в вещах и людях¹.

При этом главное свойство такого обмена «духовным веществом», составляющим сущность жизни, воплощенной в экономическом измерении социального общения, состоит в том, чтобы он был *равным*, то есть чтобы все вещи, люди, знаки и символы циркулировали бы по одной строго заданной траектории — подобно солнцу, луне и звездам, образуя тем самым *динамичный порядок жизни*. Именно поэтому любое техническое открытие, инновация или *дополнительно накопленные богатства* такой социально-экономической системой радикально и осознанно *отторгаются*, а в определенных случаях уничтожаются. Отклонение баланса в *любую* сторону — как в сторону приваации, так и в сторону избытка — грозит породить колоссальную масштабную *катастрофу*, так как «прогресс» в одной сфере неминуемо повлечет за собой регресс в другой, и всякий неотдаренный дар превращается в *смертоносную силу*, способную уничтожить не только ее прямого владельца, но и все вокруг. В этом состоит важнейший элемент всей цивилизации, построенной на принципах «экономики дара», а цивилизация практически всех народов Океании, за исключением более дифференцированного и социально стратифицированного малайского культурного круга, относится именно к этому типу. По этой причине пребывание в стадии архаического общества должно расцениваться не просто как нечто «объективное» или как «отсталость в развитии», но как *осознанный*, укоренный в особой метафизике и особом жизненном мировоззрении, отказ от любых линейных процессов, от «прогресса», «развития», «эволюции», «накопления», «совершенствования» и т. д. Экономика дара исходит из фундаментального принципа: накопление, прогресс и развитие суть *абсолютное зло*, с которым надо бороться всеми доступными средствами. Поэтому пребывание общества в архаической стадии следует интерпретировать как свободный, осознанный и глубоко продуманный *выбор* полноценных и полностью отдающих себе отчет в происходящем людей. Таким образом, цивилизация Океании, и в частности Полинезии, есть результат продуманного социэко-

¹ Мосс М. Опыт о даре. С. 155.

номического проектирования, в основе которого лежат, однако, принципы и теории, качественно и парадигмально отличающиеся от тех, что преобладают в более дифференцированных обществах. Эти принципы маори полностью и радикально, как черное и белое, противоречат нормам, возобладавшим в Европе Нового времени. Общества «экономики дара», подобные обществам полинезийских маори, не просто недокапиталистические, но идейно и осознанно *антикапиталистические*, и по этой причине колонизация Океании западными державами и распространение норм современного капитализма на этот регион в постколониальную эпоху представляют собой радикальное и слепое насилие, вообще не учитывающее «жизненный мир» тех, в отношении которого оно осуществляется.

Гавайский диурн

В системе гавайской религии преобладают мужские боги. При этом теологическая система тесно сопряжена с числом четыре. Так высшими являются четыре бога — Кане, Ку, Лоно и Каналоа. Кане считается верховным божеством. Это небесное патриархальное и солярное божество. Кане появляется из вечного мрака — По. Кане выбирается из По по своей воле. Увидев, что Кане отделился от мрака, за ним следуют другие боги — Лоно и Ку. Это появление солярного божества из темной бездны соответствует в метафизике Шеллинга¹ моменту возникновения Субъекта — A^2 из В. Оказавшись вне По, Кане творит свет, Лоно — звук, а Ку — плоть.

Лоно — божество Радуги, Дождя, а также Плодородия. Этот бог был связан с мирным существованием и отсутствием войны. Считалось, что Лоно воплощался в разных героях, один из которых установил законы на Гавайях, а затем уплыл в волшебную страну Кахики (Таити), обещав вернуться. По одной из легенд, гавайцы приняли за возвращающегося Лоно мореплавателя Джеймса Кука (1728–1779). С Лоно связан важнейший праздник Макахики. Именно во время этого праздника корабль Кука подошел к Гавайям.

В период Макахики гавайцы рассказывают древний эпос Кумулипо, в котором воспевается божественное происхождение мира, священных монархов и появление первых людей. Эпос разделен на 12 «ва», то есть эпох, в каждую из которых творится часть мира — боги, люди, животные, растения, стихии и т. д. Последовательность «ва», идущая от примордиальной тьмы (по) к богам и людям, дана здесь в хтоническом порядке — снизу вверх, от водорослей через

¹ Дутин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

растения к богам и человеческим родам. Это соответствует аграрной природе божества Лано, но общая структура описываемой Вселенной соотносится с вертикальной моделью, отражающей устойчивый патриархат.

В Кумулипо боги появляются в восьмое время — одновременно с людьми. Это отличается от других — более вертикальных версий космогенеза. Следует обратить внимание, что в 9-м «ва» (времени) человеческий род рождается от связи первомужчины Ки'и и первоженщины Ла'ила'и, бывшей его младшей сестрой. Причем первенец рождается из мозга Ла'ила'и, что переворачивает логику эллинского мифа о рождении Афины из головы Зевса, но также подчеркивает нозтическую природу человека. Позднее Ла'ила'и порождает еще один род существ от бога Кане.

Третье божество Ку имеет более зловещие черты. Он изображается в виде существа с хохолком и перьями¹. Ему приносились человеческие жертвы. Супругой божества Ку считалась богиня Хина, что выражает собой симметрию мужского и женского начал в целом: на гавайском языке «ку» означает «стоять», а «хина» — «падать». У маори Хина выступает как богиня Луны. Жрецом бога Ку был основатель гавайской монархии Камехамеха I² (ок. 1736 — 1819).

Четвертое божество Каналоа представляет собой темного двойника Кане. Это — властитель Преисподней и смерти. Каналоа считается богом Океана, что однозначно показывает отношение полинезийцев к стихии Воды, которую они отождествляют со смертью и мраком. Он изображается в виде осьминога.

Затем Кане творит мир и младших богов — сорок мужских и четырехста мужских и женских. Таким образом, создается три уровня божественного: на высшем находятся четыре главных бога и прежде всего Кане (ка ха), на среднем — сорок и чисто мужских (они считаются манифестациями Кане — ке канаха), на низшем — четырехста (на сей раз обоих полов — ка лау). Кроме четырехсот богов, гавайская теология знает еще «бесчисленное множество богов и богинь (ке кини акуа), духов (на 'унихипили) и хранителей (на'аумакуа).

В конце творения Кане создает человека из белой глины, а затем боги наделяют его дыханием. По одной из версий гавайского мифа Кане и два других бога вдыхают жизнь в статую, которая оживает³.

¹ Возможно, культ божества Макемаке, представляемого в виде птичеловока, распространенный на острове Пасхи, имеет связь с этим гавайским божеством.

² Valeri V. Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

³ Возможно, этот сюжет как-то связан с мифами одвигающихся каменных исполинах острова Пасхи.

Каналоа также хочет создать человека, но не может, и ему достаются трупы, отсюда его функция властителя мертвых.

В целом эта версия религиозных представлений, сложившихся на основании нескольких волн миграций полинезийских племен, приплывавших в разные эпохи на Гавайские острова, с основным концептуальным ядром, разработанным на Таити, отражает строго патриархальные представления и однозначно соотносится с Логосом Аполлона.

Горизонт Тангароа: матриархальные мотивы в культуре Полинезии

В полинезийском культурном круте мы встречаем различные теологические версии, в которых отражаются прямо или косвенно матриархальные мотивы. Так, на островах Сообщества жреческие коллегии утвердили в качестве высшего бога — бога Океана Тангароа, которого изображали заключенным в яйцо или в двустворчатую раковину моллюска. Бог океана разбивает эту оболочку и сбрасывает ее, одна половина становится Небом, другая Землей. Иногда сам Тангароа представляется в виде огромной рыбы.

Тангароа является богом глубин, дна и подземного мира. По одной из версий мифа он был создателем первых людей, которые были рыбами и позднее выползли на поверхность.

Сыном Тангароа является бог Оро, требующий человеческих жертвоприношений. В культурах этих жертвоприношений люди фигурировали как «длинноногие рыбы», «птицы» или «длинные свиньи». Тайный мужской союз ариои был основан именно на этой традиции. В этом случае речь идет о метафизическом комплексе, явно связанном с хтоническими культами Великой Матери.

Бог Леса Тане участвует и в хтонических сюжетах, связанных с происхождением смерти. Так, в истории о жене Тане рассказывается, что он, еще находясь в небесной стране Гаваике, создал из красной глины, смешанной с песком, и из луча солнца первую женщину и вдохнул в нее жизнь. Она родила ему дочь, Хине ти-тама (Женщину Света Зари), с которой бог леса Тане сошелся вопреки запретам на инцест. Когда Хине ти-тама узнала, что ее муж является и ее отцом, она удалилась в страну смерти (По) и взяла имя Хине нуи-те-по, то есть Госпожа Смерти или Великая Женщина Мрака. Этому предшествует серия ритуальных вопросов/ответов, когда Хине обращается к разным существам, родственникам и предметам, о том «кто ее отец?», и все избегают ответов, но их молчание красноречиво. В ритуальной песне маори об этом говорится:

Тогда был задан вопрос: «Кто мой отец?»

Спросили столб, поддерживающий крышу, но его уста не ответили.

Стену дома спросили, но ее уста не ответили.

Тогда, пораженная стыдом, Хина покинула этот край...¹

В этом проявляется важная деталь некоторых полинезийских племен, уверенных, что зачатие происходит женщиной при посредстве духа, приходящего с моря, а мужчина к этому процессу не имеет ни прямого, ни косвенного отношения. Поэтому вопрос «кто мой отец?» выражает глубинную проблематику автономного и замкнутого на себе матриархата: у женщины, женского начала, матери, *нет Отца*, так как мужское порождающее начало вынесено за рамки человеческого, которое есть исключительно *женское*.

Подобно Изанаки, устремившемуся за Изанами в японском мифе², Тане идет за дочерью-женой Хиной в мир смерти, но та отсылает его обратно, так как страна тьмы и смерти — *место для женщин*, а мужчинам принадлежит день и жизнь. Хина говорит:

Иди в мир света и воспитывай нашего потомка. Оставь меня в мире тьмы, чтобы задержать его уход в подземный мир³.

Великая Хина втягивает людей в воронку смерти, подобно майской Мулуа Сатене.

В мифах полинезийцев есть много сюжетов, где мифическая женщина выступает в роли первопредка. Так, у маори почитается древняя Праматерь племени — Хине тэ-ивайва. О ней говорится, что она пересекла океан на своем каноэ, чтобы встретиться с возлюбленным и положить начало новому народу.

Остров Пасхи: закат длинноухих колоссов

Одним из центров полинезийской культуры является остров Пасхи, называемый местным населением Рапануи (дословно «Великий Рапа», так как у полинезийцев был другой остров Рапа, «Малый Рапа»). Его обитатели принадлежат к полинезийской семье языков. На остро-

¹ White J. The Ancient History of the Maori His Mythology and Traditions: Horo-uta or Taki-tumo migration. Vol. I. Wellington: Government Printer, 1887. P. 131.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

³ White J. The Ancient History of the Maori His Mythology and Traditions: Horo-uta or Taki-tumo migration. Vol. I. P. 146 — 147.

ве Пасхи мы встречаем ряд культурных и цивилизационных особенностей, которые поставили в тупик европейских исследователей.

Прежде всего европейцы были поражены наличием у рапануйцев огромных статуй — моаи, представлявших собой гигантских каменных колоссов, изготовленных из горных пород. Эти фигуры изображали существ странного вида, не похожих ни на самих полинезийцев, ни на европейцев с подчеркнуто вытянутыми черепами. Колоссы острова Пасха устанавливались на специальных культовых погребальных платформах — аху, которые были святилищем и погостом отдельных племен и общин рапануйцев. Подобный стиль изображений и аналогичные практики изготовления гигантских статуй, равно как и их культурная семантика и функции, были совершенно неизвестны в других частях Полинезии или Океании в целом, представляя собой уникальное явление в человеческой цивилизации¹. Гигантские статуи моаи иногда сближались с древними изображениями богов Центральной и Южной Америки, и ряд археологических раскопок, а также предания самих жителей острова Пасхи позволяют предположить связь с культурой инков и посещение острова их флотилией². Однако в целом само производство статуй, их функции и стилистика их изготовления настолько оригинальны, что не имеют прямых аналогов ни в культуре Америки, ни в истории Азии или Африки. Ничего подобного мы не встречаем и у других народов Полинезии или Микронезии, а также у палеомалайцев.

Согласно мифам жителей острова Пасхи моаи представляют собой «предков». При этом устойчивым является мотив того, что эти статуи приходили на остров и перемещались по нему сами³.

Моаи были созданы с XIII по XVI век, что требовало от всех жителей острова напряженной мобилизации, довольно резко контра-

¹ *Hunt T., Lipo C. The Statues That Walked: Unraveling the Mystery of Easter Island. L.: Free Press, 2011.*

² *Heyerdahl Th. Aku-Aku: The Secret of Easter Island. N. Y.: Rand McNally, 1958.*

³ Если предки представляли собой покойников, то аналогичную традицию мы встречаем у некоторых малайских племен — прежде всего на Борнео и на Мадагаскаре, когда каждый год покойники возвращаются в селения к своим потомкам, где те их переодевают, прихорашивают и кормят. При этом некоторых покойников потомки несут, а некоторые приходят сами. Для того чтобы объяснить, как такое происходит, малайцы ссылаются на колдунов, за определенную плату способных оживлять на время покойников, если членам семьи трудно нести их с кладбища в день поминовения (чаще всего к помощи колдунов прибегают пожилые люди, у которых на перенос тела умерших близких не хватает сил). В любом случае тема свободного движения предков — покойников или статуй — при участии определенных колдовских практик является константой в мифах и обрядах некоторых австронезийских народов (прежде всего малайцев). *Hunt T., Lipo C. The Statues That Walked: Unraveling the Mystery of Easter Island.*

стирующей с тем стилем жизни, который застали и описали первые европейцы. Что это была за культура и почему именно в этот период народ направил все усилия на создание огромного числа гигантских статуй, которых не изготавливали ни раньше, ни позднее этой эпохи и которые были неизвестны другим полинезийским народам, остается только гадать. Мифы рапануйцев сообщают весьма расплывчатые сведения, в свою очередь, нуждающиеся в дешифровке. А поскольку жрецы были депортированы в качестве рабов в Перу еще в XIX веке испанцами, то традиция в какой-то момент оказалась полностью прерванной.

Второе, что вызвало удивление, это наличие у рапануйцев древнего письма — ронгоронго, наносимого на деревянные таблички. Эта система письма не расшифрована вплоть до настоящего времени, но большинство лингвистов убеждено, что речь идет именно о системе слоговой письменности с элементами иероглифов. Некоторые знаки имеют аналоги в надписях Мохенджо-Даро или других древних системах письма, но система ронгоронго представляет собой нечто совершенно оригинальное и необъяснимое.

Еще одной особенностью культуры острова Пасхи являлась высокая степень стратификации общества, что нехарактерно для австронезийцев в целом и для полинезийцев в особенности¹. Общество Рапануи было организовано вдоль вертикальной оси, на вершине которой стоял священный монарх арики-мау, который почитался как божество. Он выполнял роль связующего звена между миром людей и миром богов и предков. В отношении священного монарха действовали многочисленные табу — к нему нельзя было прикасаться, обращаться напрямую и т. д. Он носил длинные волосы и передвигался на особых царских носилках.

Ниже него располагалась каста жрецов (иви-атуа). Аристократия представляла собой следующую ступень — арики-пака. Ниже шло сословие воинов — матато, а еще ниже — свободные крестьяне (хуру-ману) и зависимые группы — кио.

Кроме того, все население делилось на две половины — «длинноухих» (или «упитанных», ханау эпе) и «короткоухих» (или «худых», ханау момоко²), между которыми царил смертельная вражда. Мифы описывают «длинноухих» как представителей высшей касты — создателей моаи и ронгоронго, а «короткоухих» — как простолюдинов. В ходе одного из ожесточенных столкновений, имев-

¹ Аналоги такой стратификации мы видим лишь у некоторых племен Маркизских островов и острова Тонга.

² *Englert S. La tierra de Hotu Matu'a. Historia y Etnología de la Isla de Pascua, Gramática y Diccionario del antiguo idioma de la isla. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993.*

ших место между XVI и XVIII веками, «длинноухие» были побеждены «короткоухими», что привело к закату древней культуры.

В любом случае начиная с XVIII века на острове Пасхи происходит серия катастроф — рапануйцы вырубают последние леса, что ведет к изменению климата и всей экологической системы, население острова стремительно сокращается, а культура резко деградирует. Появление на острове европейцев довершает упадок цивилизации, так как испанцы увозят в Перу почти все население острова Пасхи, включая аристократию и жрецов. Так, древнейший след цивилизации Гелиодеи был почти окончательно стерт, а европейские колонизаторы логически завершили своим вторжением, доведя до логического конца, эпоху постепенной деградации одной из самых уникальных и самобытных культур Океании.

В других аспектах культура жителей острова Пасхи была близка к остальным полинезийцам. Так же как и большинство полинезийских племен, рапануйцы были чрезвычайно воинственны, а битвы между племенами сопровождалась актами предельной жестокости и агрессии. Вплоть до прихода европейцев были широко распространены практики сакрального каннибализма, когда воины поедали тела убитых врагов или захваченных людей враждебного и побежденного племени.

Свое происхождение рапануйцы возводили к священному предку Хоту-моту'а, который первым прибыл на остров и основал здесь политическую систему. После его смерти контроль над различными частями острова перешел к десяти его сыновьям, которые стали, в свою очередь, предками десяти племен. Старший сын Хоту-моту'а Ту'у-махеке стал родоначальником династии священников правителей. Потомки другого сына Миру составили основу аристократии.

Словесия жрецов и воинов имели большие полномочия в руководстве островом. Часто противоречия между племенами решались с помощью жестоких военных столкновений.

В случае острова Пасхи мы видим органическое сочетание двух культурных начал, которые представлены «длинноухими» и «короткоухими». Различия между ними на разные лады подчеркнуты в мифах, но при этом, вероятно, это были две ветви полинезийцев. «Длинноухие» воплощают в себе полинезийскую версию Логоса Аполлона и структурно выступают как носители Гелиодеи, тогда как «короткоухие» — это полинезийское продолжение австронезийского горизонта, хотя с наличием типично полинезийских черт — воинственность, агрессивность, андрократическая жестокость вплоть до каннибализма, удивительно напоминающего традиции радикаль-

ной африканской военной андрократии племен имбангала или яка¹ или нравы кочевых племен Турана². Хотя некоторые исследователи цивилизации Рапануи, в частности норвежский археолог и путешественник Тур Хейердал (1914–2002), считали «длинноухих» выходцами из Перу³, то есть носителями солярной аполлонической культуры инков, что объяснило бы типологический дуализм рапануйского общества этническим фактором, скорее всего обе части общества были именно полинезийцами (возможно, прибывшими на остров в разное время), но отражающими две стороны единой полинезийской идентичности в ее предельно обостренном выражении. Создатели грандиозных статуй, носители письменной культуры ронгоронго и высшие касты стратифицированного сложного общества имперского типа были выразителями аполлонического начала Полинезии, создателями и хранителями структур, сходных с цивилизацией Каролинских островов Микронезии. При этом аполлоническое начало усиливается по мере движения к востоку Полинезии, и случай острова Пасхи символичен, поскольку он находится в самой восточной точке всей Океании, будучи ее границей. «Короткоухие» (или «худые» в ином толковании термина «ханау мо-моко») со своей стороны представляли классических полинезийцев типа маори, у которых хтонические элементы были ясно различимы, но, в свою очередь, подчинены патриархально-воинственному началу (быть может, более грубому и жесткому).

Распространившийся в поздние эпохи на острове Пасха культ бога Макемаке, имеющего облик птичеловека, религия тангата ману, в большей мере отражает идентичность «короткоухих», тогда как более нюансированная метафизика «длинноухих» (ханау эпе) постепенно была утрачена.

Гелиодея: проблема локализации тихоокеанского аполлонического центра

Матриархальные элементы подчас встречаются среди различных полинезийских племен, но в подавляющем большинстве случаев мы имеем дело со структурами сбалансированного патриархата, в котором женщинам отводится важное и значимое положение в обществе при том, что доминируют в нем и принимают основные решения мужчины. Более того, если сравнивать полинезийский

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

³ Вполне возможно, что правитель инков Тупак Юпанки посещал остров Пасхи. По одной версии, святилище Аху Винапу было заложено им.

культурный круг с малайским, то мы увидим, что, несмотря на общность глубинной культурной парадигмы, архаические формы полинезийской цивилизации существенно менее матриархальны и хтоничны, и напротив, солярно-героические небесные и патриархально-воинственные черты здесь явно преобладают. Принципиальным отличием является постоянно встречающийся у полинезийцев мотив *великой войны*, — теомахии и титаномохии, — которая лежит в основе метафизики и космогенеза, что почти полностью отсутствует у малайцев. Полинезийский патриархат оказывается менее хрупким, нежели малайский — при том, что он не получал поддержки ни от индуистско-буддистской, ни от мусульманской (суфийской) культуры. Это может объясняться двумя причинами:

- 1) либо цивилизация Океании в целом, по меньшей мере, в рассмотренных нами малайском, микронезийском и полинезийском полюсах, представляет собой более разнообразную ноологическую конструкцию, где Логос Великой Матери может быть доминантным в одних случаях и укрощенным и даже преодоленным — в других;
- 2) либо полинезийский культурный круг представляет собой — при всем сходстве с малайским — результат отличного социального и религиозного цивилизационного процесса, где участвовали иные силы и иные полюса влияния, с гораздо более подчеркнутой солярно-аполлонической основой; будучи «людьми Моря», полинезийцы оказываются подчас *свободными от его стихии*¹, и более того, утверждающими свою идентичность на метафизическом и мифологическом комплексе, связанном с Сушей — гештальт бога Леса Тане.

Полинезийские народы немногочисленны, но с точки зрения культурной и философской традиции, представляют собой чрезвычайно важное явление, будучи носителями древнейшей цивилизации, которую с полным основанием мы можем назвать *полинезийским Логосом*. Тот факт, что жреческие коллегии островов Сообщества, считающихся первой стоянкой древних полинезийцев, прибывших туда из небесной Гавайки, разрабатывали обобщающие модели общеполинезийской духовной традиции, а в XX веке группа новозеландских маори попыталась оформить мифологические системы в непротиворечивую мировоззренческую систему, ссылаясь на «Песни вайтаха»², легендарного племени, считающегося пред-

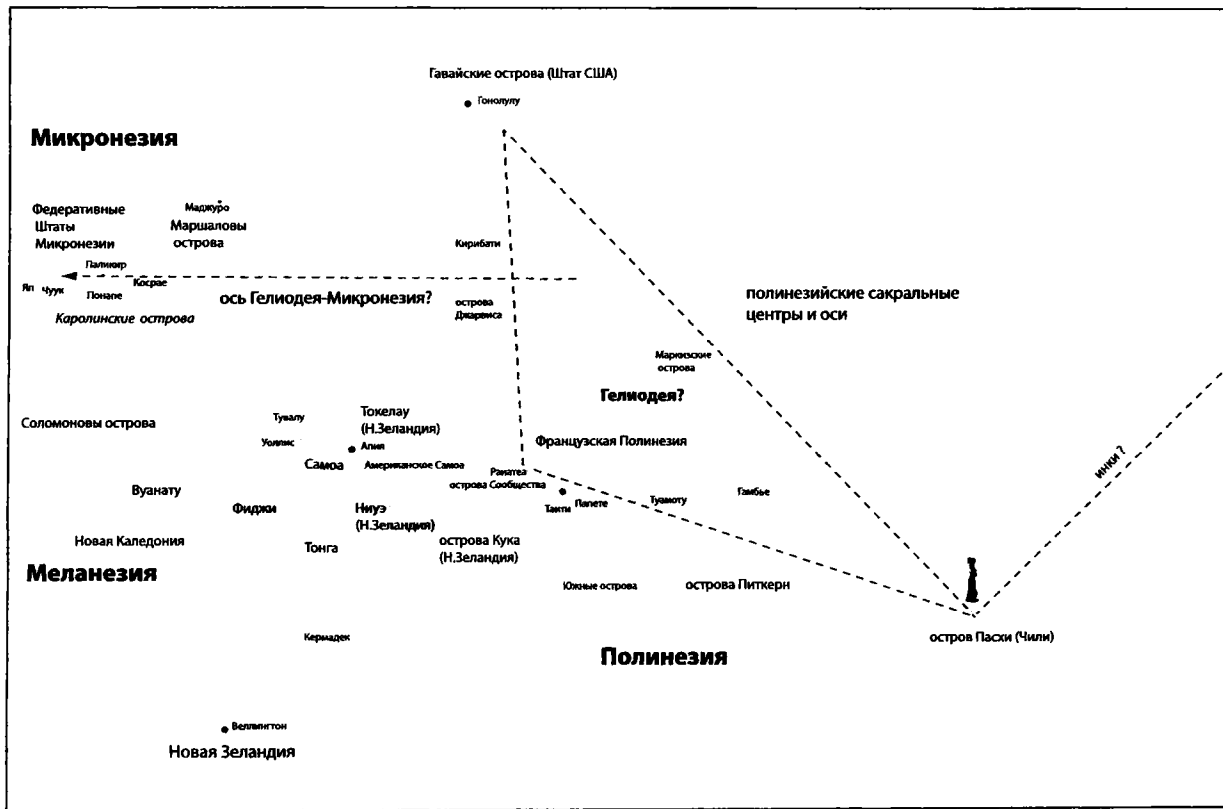
¹ В этом состоит их радикальное отличие от палеомалайских оранг-лаут, «людей Моря».

² *Brailsford B. Song of waitaha: The histories of a nation.* Christchurch: Ngatapuwaee Trust, 1995.

ками маори, указывает, что определенные полинезийские круги ставят перед собой проблему собственной глубинной идентичности, сопряженной с мифологической и метафизической системой, то есть находятся в поисках собственного Логоса. Развитие этих исследований может дать бесценные результаты в деле построения геософской карты Океании.

В случае полинезийцев мы также сталкиваемся с явлением древнейшей и автономной патриархальной традиции, следы которой мы видели в Микронезии. Гавайка как символ и центры полинезийской традиции на островах Сообщества и Таити, с одной стороны, и Каролинские острова (остров Яп и культовый комплекс Нан-Мадол в Понапе) являются полюсами Гелиодеи, солярного континента, фундаментально изменяющего австронезийскую идентичность. У полинезийцев мы еще видим яркие следы матриархата, что подчеркивает их близость к малайской ойкумене, но могущественные влияния солярной войны и Логос Аполлона здесь явно доминируют. В определенном смысле полинезийцы стоят еще ближе к парадигме Гелиодеи, так как в отличие от микронезийцев в их архаической и одновременно утонченной культуре линия патриархата предстает глубинной и естественной, развиваясь параллельно хтонически-матриархальным (общеавстронезийским) тенденциям, но не позволяя отнести ее к внешним влияниям, к традициям, принесенным каким-то иным народом, на что недвусмысленно намекают микронезийские мифы. Мифология маори представляет собой органичное и тонко систематизированное целое, не поддающееся разделению на отдельные слои. Это может означать только одно: в случае с полинезийцами мы имеем дело с прямыми потомками цивилизации Гелиодеи, солярного континента, которые качественно преобразили австронезийский субстрат. То, что полинезийский культурный круг находится к востоку от Микронезии и поэтому дальше от малайской ойкумены, только подтверждает гипотезу Гелиодеи и позволяет локализовать ее условное местонахождение.

Поэтому из двух предложенных нами гипотез более убедительной нам представляется вторая, поскольку общность австронезийского горизонта, явно фиксируемого и у маори, представляет собой устойчивую ноологическую константу, где доминация Логоса Кибелы несомненна, а у полинезийцев мы видим наряду с этой доминантой органичную и столь же глубокую и изначальную альтернативу — живое и яркое присутствие Логоса Аполлона и Диониса. Полное отсутствие индоевропейских влияний делает ситуацию предельно прозрачной: маори являются прямыми носителями Логоса Аполлона, полюс которого расположен к востоку от малайской ойкумены.



Острова Полинезии и Гелиодея

Будучи австронезийцами, маори имеют в своей культуре и матриархальный пласт, органично и убедительно трансформированный в структурах древнейшего патриархата, — причем в большей степени, чем у всех остальных австронезийских народов, — в том числе и у микронезийцев.

Уникальность сохранившихся на острове Пасхи фрагментов древней цивилизации натолкнула первых европейцев на мысль о существовании в Тихом океане целого континента, который был источником как южно-американской, так и полинезийской культур, что представляло бы собой вполне логичную гипотезу. С географической точки зрения эта версия не подтвердилась, так как никаких следов затонувшего континента в структуре дна Тихого океана обнаружить не удалось, а острова представляли собой результаты извержения подводных вулканов. Таким образом, была опровергнута модель физического континента. Но с точки зрения существования в южной и экваториальной части Тихого океана полюса древней аполлонической патриархальной цивилизации, этот аргумент не является конечным. Говоря о концептуальном континенте Гелиодея, мы имеем в виду не физический материк, но скорее определенный культурный центр, источник многомерных влияний, полюс ноологии и Ноомахии, для существования которого не требовалось обширных континентальных пространств. Нас интересует чисто умозрительное местонахождение автономного ядра патриархата, и для этого было достаточно территории нескольких островов или архипелагов. Другое дело, что нам неизвестен именно центр Гелиодеи, тогда как острова Содружества, Каролинские острова или Гавайские острова можно рассматривать как важные, но вторичные центры. Однако этот вопрос требует более основательной геософской проработки.

Глава 17. Папуа: черные матери и летающие лисицы

Этносы Меланезии и Папуа

Теперь обратимся к другому культурному кругу, входящему в общее поле Океании, — к народам, населяющим Новую Гвинею и Меланезию. Характерной фенотипической чертой этих народов является их темная кожа и ряд ярко выраженных негроидных черт, хотя вместе с тем налицо следы и иных этнических составляющих, связанных с австронезийскими влияниями. Папуасы и меланезийцы этнически относятся к австралоидам, к которым, кроме них и аборигенов Австралии, давших имя всей группе народов, близки более низкорослые веддоиды Цейлона, аэты Филиппин, народы Андаманских островов и негритосы. Вместе папуасов и негритосов называют иногда веддо-австралоидной расой. Они отличаются очень темной кожей, курчавыми жесткими волосами, широкими носами. Принципиальным признаком для деления меланезийцев и папуасов служит язык: меланезийцы говорят на языках, относящихся к австронезийской семье, куда входят малайские, полинезийские и микронезийские языки, а папуасы — на совершенно отличных языках, составляющих отдельную семью.

Меланезийцев и папуасов, с точки зрения культурной идентичности, можно отнести к промежуточному типу между австронезийцами (малайцами, микронезийцами, полинезийцами и т. д.) и аборигенами Австралии с тем лишь различием, что меланезийцы, с языковой точки зрения, входят в австронезийскую семью, а папуасы нет. Наиболее правдоподобной является гипотеза о том, что австронезийские народы пришли в эту часть мира существенно позднее австралоидов папуасов и частично передали свои языки и культурные особенности древнему населению (меланезийцы), тогда как другая часть сохранила язык и обычаи доавстронезийской эпохи. Тем не менее строгую разделительную черту между меланезийцами и папуасами провести довольно трудно, поскольку и те и другие жи-

вут на одном пространстве и относятся с культурной точки зрения к общему экзистенциальному горизонту. Некоторые различия можно заметить там, где у меланезийцев есть зримые следы более интенсивного (малайского или полинезийского влияния), что отражается в более светлом оттенке кожи и специфических австронезийских воззрениях.

К меланезийским относят народы:

- Соломоновых островов¹ (ареаре, кварааз, саа, нгела, малуу, лау, фаталека, марово),
- Новых Гбридов/Республика Вануату² (эфате, ндуиндуи, абма, танна, ленакел, большие намба, анейтьюм),
- островов архипелага Бисмарка³ (толал, нехан),
- Новой Каледонии⁴ (канаки),
- Фиджи⁵ (фиджийцы),
- островов Тробриан (киливила) и Луизиада⁶.

Меланезийцы говорят на множестве языков, в частности, амблонг, амбрим, анейтьюм, ароси, бамбатанг, бислама, буготу, ватуранга, квамера, киаи, лабел, лимбол, лифу, малфахал, мадак, полонмбаук, ротуманский, ререп, сакау, тамботало, танна, тигаак, тианг, эроманга, фиджийский, чаач и т. д.

Папуасы преимущественно населяют:

- остров Новая Гвинея, восточная часть которого представляет собой самостоятельное государство Папуа — Новая Гвинея⁷,
- архипелаг Бисмарка и остров Бугенвиль (оба относятся к Новой Гвинее),
- острова Алор, Тимор, Хальмахера и т. д.

К папуасским этносам относятся чимбу, энга, гимбу, медлла, камано, хули, экари (канауки), ангал, умбу-унгу, вахги, кева, дани (дугул-дани), хванггона, асмак, бенабена, маринд-аним, абелам, насиоп, бонкин, буин и т. д.

Хотя меланезийцы и папуасы представляют собой две различные этнические и лингвистические группы, их можно отнести к одному общему культурному кругу, составляющему важнейший элемент цивилизации Океании.

¹ Частично самостоятельное государство, частично — в составе Новой Гвинеи.

² Самостоятельное государство.

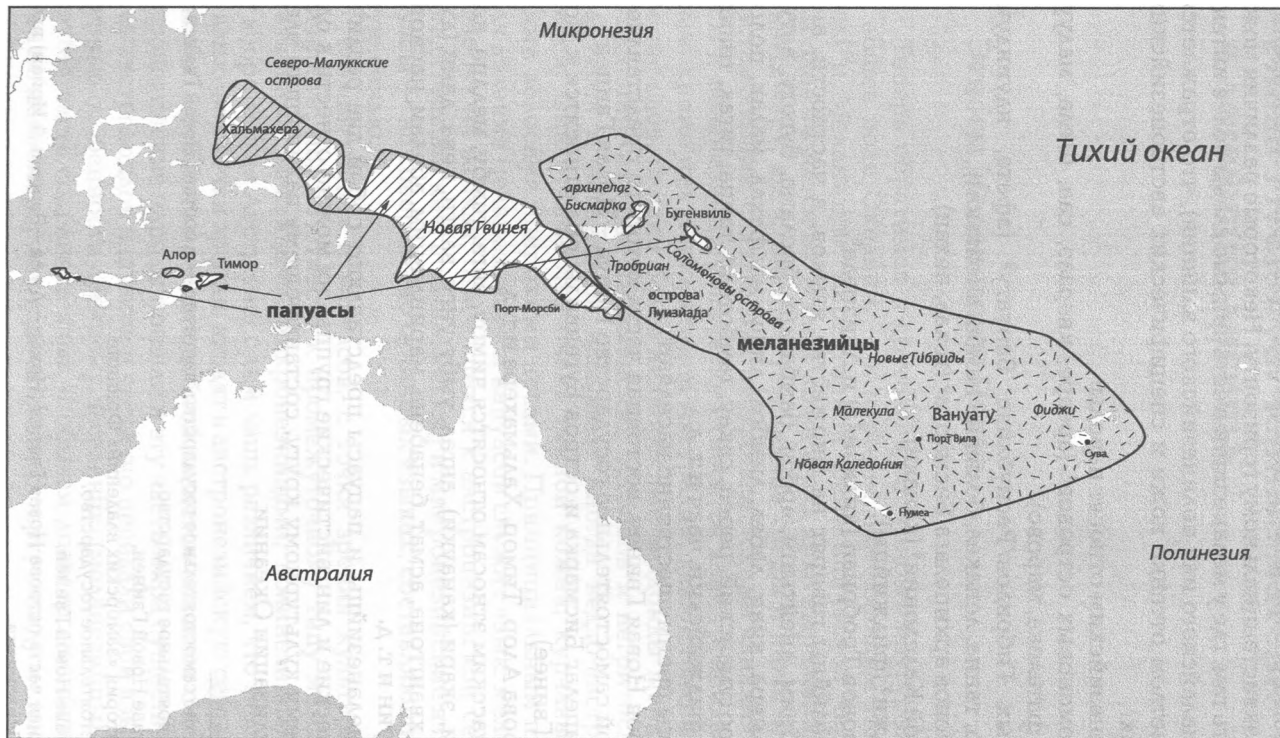
³ В составе Новой Гвинеи.

⁴ Территория «заморских владений» Франции.

⁵ Самостоятельное государство.

⁶ В составе Новой Гвинеи.

⁷ Западная часть острова Новая Гвинея (Ириан — Джая — Западный Ириан) входит в состав Индонезии.



Горизонт папуасов и меланезийцев

Папуасы Новой Гвинеи

Рассмотрим вначале культурный горизонт папуасов. На территории Новой Гвинеи предки папуасов поселились с незапамятных времен, приблизительно 45000 лет назад, позднее разделившись на более тысячи папуасско-меланезийских племен¹. Большинство этих племен до самого последнего времени практиковали охоту и собирательство, что позволило им сохранить основы архаической культуры. Правда, в некоторых местах Новой Гвинеи (например, болото Кука) сохранились следы земледельческих культур, где еще 2000 лет назад использовались сложные ирригационные техники, оросительные каналы и другие формы аграрной и садоводческой деятельности; выращивались ямс, таро, сахарный тростник, овощи и бананы. Но это было исключением из общего правила.

Среди меланезийцев социокультурная ситуация была более разнообразная: наряду с племенами охотников и собирателей существовали и существуют в настоящее время группы, занимающиеся сельским хозяйством и разведением мелкого домашнего скота.

В начале XVI века Новую Гвинею обнаружили испанские и португальские мореплаватели, после чего принялись вывозить с острова золото, серебро, кокосы, каучук и драгоценные породы деревьев, не обращая большого внимания на местное население. В XIX веке Новую Гвинею стали делить между собой Нидерланды, Великобритания и Германская Империя. В начале XX века английские территории были переданы Австралии. Во время Второй мировой войны Новая Гвинея, как и многие острова Океании, была оккупирована Японией.

В 1949 году Индонезия предъявила территориальные претензии на западную часть Новой Гвинеи, а в 1961 году, когда колониальные державы Нидерланды и Англия готовились к тому, чтобы предоставить Новой Гвинее «управляемую самостоятельность», ввела свои войска и оккупировала часть острова (Ириан). Индонезийцы подвергли местное папуасское население этническим чисткам, заменив его во многом малайскими переселенцами с Явы. В 1975 году Австралия предоставила независимость новому государству Папуа – Новая Гвинея.

Религия папуасов: «Вначале была Женщина»

У папуасов, сохранивших архаические представления и религиозные верования, мы встречаем ярко выраженный матриархальный

¹ Corazza I. Die letzten Papua. Kunst und Kultur der Ureinwohner Neuguineas. Vercelli: White Star Verlag, 2008.

стиль культуры. Так, у папуасов маринд-аним первопредком является Великая Мать, старуха Собра, а у папуасов киваи аналогичный персонаж — старуха Уа-огрере¹. Великая Мать Уа-огрере первое поколение людей производит из червей, размножившихся в теле убитого кенгуру, а затем обучает свои творения основным первичным навыкам жизни. Затем первое поколение червеобразных офитических карликов превращается в нечто более похожее на современных папуасов, и тогда Уа-огрере передает им знания о мире, обществе, священных ритуалах.

Многие папуасские племена начинают свои легенды о происхождении мира со слов: «Вначале была Женщина». Иногда вместо чисто женского божества мы встречаем женских андрогинов (гинандр): например, Угатаме (папуасское племя капауку), представляющего собой одновременно солнце/луну и Великую Мать. Племя папуасов форе утверждает, что основательница народа Йугумишанта появилась сама собой и вышла из земли и символизирует ее; в мифе подчеркивается, что она вышла «из самой себя». В других мифах люди появляются из сердцевины дерева, возникают из водяных пузырьков, из разрубленных свиных туш, либо рождаются от мифической инцестуальной пары — брата и сестры.

Подземное или подводное происхождение первопредков описывают мифы различных племен:

Паепае родился под землей и до своего выхода наружу не видел солнца. Вава — «человек иной природы», «человек долгого времени» — жил первоначально внутри огромной глыбы камня, который сам открывался и закрывался. Аиа Маку, герой жителей дельты Пурари, жил сначала под водой реки Пиегно, затем мать вывела его на сухое место. Сосом у маринд-аним описывается как гигант, пребывающий в подземных водах Мабудауан, откуда он приходит с каждым сезоном восточных муссонов. Возможно также, что он ассоциируется с «солнцем». Об Ири и Каи, предках корики, говорят, что, возможно, они спустились с неба либо сначала жили под землей, но потом ушли оттуда. Согласно понятиям орокаива, все люди вышли из дыры в земле или из пещеры. У тех же орокаива Коковаио идентифицирован «с плавучим островом», то есть со скрепленной массой водяных растений, которая время от времени поднимается на поверхность².

Подземный (подводный) мир у папуасов рассматривается как параллельный земному миру и при определенных обстоятельствах

¹ Williams F.E. Papuans of the Trans-Fly. L.: Clarendon Press, 1936.

² Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. М.: Наука, 1980. С. 22.

вполне доступный. Там пребывают первопредки, демиурги и универсальные божества.

У кули с подземным миром связаны представления о громе и молнии. Под землей живет Кенангга, создавший людей кули. Молнии — это его огромный белый клык, они способны разбивать землю; гром — его голос.

Кроме того, подземный мир прочно ассоциируется с представлениями о смерти, о переходе в него, умерших, о земле духов умерших и т. д.

В тех редких случаях, когда прямых ассоциаций с землей умерших нет, подземный (или подводный) мир описывается в формах земного, но ему придаются некоторые специфические черты. Например, в одном рассказе, записанном в районе озера Кутубу, герой-мальчик в поисках гарпуна, унесенного рыбой, попадает в подводный мир, где все очень ухожено и где люди отличаются лишь тем, что они питаются земляными червями. Когда мальчик нечаянно съедает червей, он превращается в рыбу и обнаруживает, что те, кого он принимал за людей, тоже рыбы¹.

Битвы титанов

У папуасов существует предание о своеобразной титаномахии, представленной в форме битвы «небесных людей» с «земными людьми». Война между ними началась

из-за того, что Ауvara, вождь первых, рассердился; на земных людей, срубивших посланные им пальмы раньше, чем они стали давать плоды. Перед нами — редкий случай в мифологии новогвинейцев, когда герои пытаются установить культуру в войне. Небесные люди нападают первыми, их приход сопровождается раскатами грома, они бьют своих противников саговыми ветвями и затем по лестницам влезают назад на небо. В отместку земные люди сооружают бамбуковое устройство, по которому добираются до щели, ведущей в небо.

Здесь снова завязывается борьба, которая в конце концов оканчивается миром. Земные люди с тех пор процветают, научившись использовать саговую пальму. Те же, кто боялся нового нападения с неба, ушли на Запад².

¹ Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. С. 24 — 25.

² Там же. С. 24.

Снова мы встречаем в этом культурном ареале сюжет об изначальной близости Неба и Земли. Так, мифы папуасов кераки говорят о том, что первопредок Камбел поднял Небо, которое находилось изначально близко или вплотную к Земле, а затем наполнил его звездами, разбросав щепки бамбука.

Черные Матери

Тематика изначального матриархата подробно описывается в мифах разных папуасских народов. Приведем целиком пассаж из детального этнологического исследования, где дается изложение ряда характерных сюжетов, чрезвычайно показательных для выяснения структуры папуасского культурного круга, особенно с точки зрения его отношения к Логосу Кибелы.

У арапеш рассказывается о женщинах, которые одни жили на острове и рожали дочерей от летающих лисиц. «Мужья» жили в церемониальном доме, днем спали, а ночью посещали своих жен. Затем на острове появился мужчина, и женщина, с которой он тайно стал жить, убивала и жарила для него очередных своих «мужей». Позднее мужчина становится мужем всех женщин, к каждой из которых он приходит по очереди. Постепенно они стали приносить мальчиков, которые вступали в брак со своими женщинами, летающие лисицы были убиты, спаслась только одна, из-за которой позднее погиб «первый» мужчина¹.

Важно, что женщины вначале рожали от летающих лисиц только дочерей, а также что женщины, ставшие сожительницами «единственного мужчины», убивали и жарили для него «других мужчин». Здесь содержится важное указание на *женские истоки каннибализма*, который наглядно в других мифологических циклах связывается именно с Великой Матерью и входит в состав обрядов ритуальной кастрации и разрывания мужчин женскими жрицами (как в случае Орфея).

Также у арапеш есть миф об одиноком женском коллективе, не знающем мужчин. Последние появляются тайком, съедают все, что-то разбрасывают, пачкают и т. д. Женщины обнаруживают посетителей внутри бамбуковых стволов. (...) У кивай мифическая женщина Абере, обладающая особой силой и магическими способ-

¹ Путилов Б.Н. Миф – Обряд – Песня Новой Гвинеи. С. 55.

ностями, находится в сложных отношениях с мужской половиной общества. С одной стороны, она склоняет и даже принуждает многих к связи с нею; с другой стороны, ни с кем из них у нее нет прочных отношений, она ненавидит мужчин. Уничтожив всю мужскую часть деревни, Абере удочеряет девушек, сооружает на новом месте общий дом, в котором они поселяются без мужчин¹.

«Общий дом» является признаком тайных мужских союзов, где готовятся к принятию инициации и проходят ее. Как правило, он находится либо в центре селения, либо, напротив, за его пределами. В любом случае вход туда женщинам запрещен. История про уничтожение мужчин и поселение в «мужском доме» указывает на полное переворачивание гендерного архетипа и отражает не столько действительный матриархат, сколько глубинные пласты кибелического мифа, который предопределяет саму структуру сакральной цивилизации папуасов. Эти пласты не обязательно выражаются в соответствующем социальном укладе, но могут действовать на уровне герменевтической модели дешифровки, позволяя женщинам активно культивировать прочтение мира и отношения между полами в оптике Великой Матери. «Общий дом», населенный исключительно женщинами, это визуализация чистой Смерти, как и предания о «стране женщин» или «острове женщин», которые мы уже встречали как в древней кельтской традиции, так и в португальских талассократических реконструкциях Комэнша².

Вместе с тем у папуасов видно, что в определенный момент эти матриархальные основы были потеснены патриархатом, но при этом, естественно, они сохранили свое значение как параллельная решетка прочтения.

В мифах постоянно рассказывается о том, как женщины первоначально владели каким-либо значимым элементом культуры — огнем, магическим средством, ритуальным предметом, каким-то знанием; они были иногда первооткрывателями в той или иной области культуры, но неизменно дело кончалось тем, что мужчины завладели их открытием. Так было с гуделками-флейтами. У маринд-аним женщины исполняли обряды, предписанные первосоздателем Ндиве, но мужчины силой отобрали их. Ндиве согласился с этим и отослал женщин в специальные хижины, а мужчин подробно проинструктировал по части обрядов³.

¹ Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. С. 55 — 56.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

³ Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. С. 56.

Тема брака женщины с потусторонним существом является типичным сюжетом матриархального цикла. Но речь может идти не только о космогонических мифах, но и персонажах среднего уровня мифологии, в частности о духах места, *genii locis*, называемых «марсалаи» у племени арапеш; «этенгена», «обоуби», «эмобали», «оригорусо», «хиваи-абере» у киваи; «гигл», «канги», «йогонда», у чимбу; «путугули» у райапу и т. д. Они, как правило, изображаются как двухголовые, двуххвостые разноцветные змеи и ящерицы, иногда как другие существа, имеющие признаки уродства или отклонения от нормы. Духи могут представляться в виде:

- животных с одной или с тремя ногами или с конечностями, растущими на спине;
- свињи с кустом на спине;
- двухголового кенгуру;
- жирной женщины с огромным животом, короткими ногами и ногтями-копьями;
- огромной рыбы и т. д.

Племя варопен передает миф о тупых женщинах ауо, живущих в деревьях. Чтобы забеременеть, они глотают горшки. Пугаясь грохота, они убегают из своих жилищ, оставляя за собой подчас ценные вещи — барабаны, тритоновые раковины и т. д.

Для духов мужского пола характерна офитическая змеиная форма, что является классическим сюжетом из цикла Великой Матери (Яйцо и Змей) и на чем основано множество рассказов о связи марсалаи (в облике змеи) с папуасскими женщинами.

В некоторых мифах драматический момент значительно усиливается тем, что подчеркивается как бы нерасторжимость связи женщины и змея: когда змея убивают, женщина гибнет. Двойственный характер представлений о змеях (отголоски веры в змеев-предков и покровителей и осознание их враждебности людям) наглядно проявляется в мифе киваи. Змей, живущий в колоде, уводит к себе группу девушек и становится их мужем. Им удается спастись, и тогда змей является за ними в деревню. Ему предлагают сбросить змеиную шкуру и жить в облике человека. По ночам змей охотился, принося людям много дичи. Он помогал также успешно биться с врагами. Но когда змей «украл» много женщин, мужчины увели его в лес и убили. Дух змея вошел в черепаху, которая предупредила людей, чтобы они ее не ели. Нарушители табу умерли, а остаток черепахи превратился в птицу, которая установила тот же запрет¹.

¹ Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. С. 71 — 72.

С женщиной-первопредком связан и чрезвычайно популярный среди папуасов музыкальный обряд синг-синг, состоящий из танцев, песен и игры на сакральных музыкальных инструментах. В мифах племени арапеш говорится, что люди древности слышали неизвестно откуда доносящуюся музыку. Пытаясь понять, откуда она раздается, они однажды спустились по стволу дерева на дно водоема, где обнаружили такую же деревню, как и в обычном мире — с церемониальным домом, свиньями, собаками, пальмами, хижинами и т. д. Духов, населявших деревню, в это время не было, и женщина-предок передала пришедшим три флейты, объяснив, как на них играть. Затем духи все-таки заметили пропажу флейт, но люди уже поняли, как их делать и как на них играть. Флейты являются в самых различных мифологиях классическим музыкальным инструментом из цикла Великой Матери, поэтому и связь с женщиной-предком вполне закономерна. Практически во всех мифах папуасов подчеркивается то, что флейта принадлежит женщинам или женским божествам. Имеющий широкое хождение миф связывает происхождение флейты с Йугумишантой, Великой Матерью.

В других мифах место Йугумишанты, первосоздательницы и хозяйки флейты, занимают две женщины с острова Коил, девушки из Аифо, живущие самостоятельным союзом в одном большом доме. Флейты поначалу принадлежат им, но они не могут удержать их; все истинное значение их остается для женщин скрытым, и лишь мужчины выявляют его, предварительно похищая или отнимая инструменты у их хозяек¹.

Упоминание «большого дома», в котором живут женщины, как мы уже видели — прямая отсылка к матриархату.

Эти примеры показывают, что папуасский горизонт представляет собой почти открыто доминирующую матриархальность. Это — довольно редкий случай, когда Логос Кибелы проявляется в полной мере, а патриархат, который все же формально преобладает, является не просто «хрупким», как у малайцев, но номинальным, прикрывая собой *безраздельное царство черных матерей* — в мифе, обряде, мировоззрении, социальном устройстве.

Следует обратить внимание на то, что мы не обнаружили прямой связи между Логосом Кибелы и негроидным фенотипом при обзоре культур Африки². Но в случае папуасов эта связь может оказаться достоверной. Для того чтобы это подтвердить или опровергнуть, не-

¹ Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. С. 248 — 249.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

обходимо рассмотреть другой горизонт австролоидных народов — австралийских аборигенов. Пока же можно лишь зафиксировать явное преобладание Логоса Кибелы среди папуасов.

Меланезийская культура, которая близка к папуасской с одной стороны, и к австронезийской (где, в свою очередь, влияние Логоса Кибелы чрезвычайно сильно), с другой, должна была бы относиться также к этому ноологическому типу. Эту тему мы и рассмотрим, а позднее — после обзора религии австралийских племен — сделаем обобщающее заключение.

Новая Гвинея: папуасы разделенные

Многие папуасы в настоящее время живут в структурах государств, имеющих иную идентичность — прежде всего в составе Индонезии. После обретения независимости индонезийцы стремились установить свою власть над всеми папуасскими территориями и прежде всего над пространством Новой Гвинеи и прилегающих к ней островов и архипелагов. При этом местное население становилось жертвами малайских этнических чисток, а на земли, оказывающиеся под властью Джакарты, осознанно и целенаправленно завозились малайцы, чтобы сместить этнический баланс в свою пользу. Это вызывало сопротивление со стороны папуасов, что ярче всего проявилось в истории Новой Гвинеи и острова Тимор, которые в конце концов были поделены на восточные и западные половины, где запад оказался под властью индонезийцев, а восточные области стали самостоятельными государствами — соответственно, Папуа — Новая Гвинея и Восточный Тимор.

Для европейцев Новую Гвинею открыли португальские мореплаватели в 1526 году, но колонизация этого острова была отложена до XIX века.

Западная часть Новой Гвинеи (Западный Ириан) в 1828 году оказалась под властью Нидерландов, а в 1848 году она официально вошла в земли Голландской Ост-Индии.

В 1884 году о своем «праве» на восточные территории Новой Гвинеи заявила Британия, которая в начале XX века передала власть над ними своему доминиону — Австралии. Однако часть прилегающих к Новой Гвинее с северо-востока островов (архипелаг Бисмарка) в 80-х годах XIX века захватила Германия, отчаянно пытавшаяся создать в Тихом океане свои колонии, чтобы догнать другие европейские государства. Однако по окончании Первой мировой войны архипелаг Бисмарка был передан Австралии.

Во время Второй мировой войны Новая Гвинея была захвачена японцами, а в 1949 году власть над ней была снова передана Австралии. По сути Австралия, сама будучи политическим продолжением Великобритании, представляла собой лишь звено сохранившегося британского контроля.

После того, как Индонезия получила независимость от Нидерландов, Джакарта попыталась объединить под своей властью все голландские колонии, включая Ириан. Голландцы передали мандат на правление ООН в 1962 году, а в 1963-м контроль над Западной Гвинеей перешел к Индонезии. Это стало победой президента Сукарно и триумфом его политики деколонизации. Однако местное население предпочитало независимость, и тогда референдум 1963 года был сорван индонезийскими властями. В 1969 году индонезийцы провели референдум повторно, причем с многочисленными нарушениями, что, тем не менее, привело к включению Западного Ириана в состав Индонезии. Папуасские сепаратисты из Движения за свободное Папуа в ответ на это объявили о создании Республики Западное Папуа и начали вооруженную борьбу с индонезийскими властями, которая длится вплоть до настоящего времени. Индонезия поставила своей целью заместить местное население малайцами — прежде всего мигрантами с Явы.

В 1975 году восточная часть острова — государство Папуа — Новая Гвинея — получило независимость, но сохранило статус доминиона Великобритании. Страной управляет генерал-губернатор, а главой государства признается английская королева. Столицей Папуа — Новой Гвинеи стал портовый город Порт-Морсби.

Практически сразу после получения независимости в Папуа — Новой Гвинее, в свою очередь, вспыхнуло сепаратистское движение на Соломоновых островах — в частности, на самом крупном из них острове Бугенвиль. Поднявшие его политические силы провозгласили создание Республики Северных Соломоновых островов. Признание эта инициатива не получила, но сепаратисты продолжали свою борьбу, что привело к гражданской войне, длившейся с 1988 по 1998 год. В результате было заключено перемирие с обещаниями двигаться в сторону автономии и в пределе — независимости.

Папуасский археомодерн и восстание канныбалов

Хотя Папуа — Новая Гвинея является формально современным государством с демократической системой власти, скопированной с Англии, целый ряд особенностей указывает на сохранение среди папуасов довольно архаических обычаев. Это особенно ярко про-

явилось в событиях, связанных со срывом выборов в парламент в 2012 году, к чему привело восстание каннибалов.

В Конституции Папуа – Новой Гвинеи содержится любопытное положение о запрете на колдовство. Включение этого пункта было уступкой колониальных властей обычаям папуасов. У папуасов (как и у народов банту и других нигеро-конголезских племен) вера в колдовство играет огромную роль в объяснении мира. Сама структура папуасского мировоззрения морфологически близка к той онтологии силы, на которой построена философия банту¹. Так как у смерти и несчастья (потеря силы) должна быть причина (а точнее, бенефициар, тот, кто пользуется потерей силы у других для увеличения своей силы), то колдовство, равно как и защита от него, социологически *необходимы*. Поэтому и закон Папуа – Новой Гвинеи составлен с учетом того, что люди, действующие под влиянием колдовства, частично признаются неотчетственными за совершенные поступки и преступления, а сами граждане призваны к тому, чтобы выявлять и сдавать в руки правосудия тех, кто может быть заподозрен в колдовстве.

Накануне выборов 2012 года на северо-востоке Папуа – Новой Гвинеи участились случаи появления колдовства и самосуда над обнаруженными колдунами и ведьмами. Люди, обнаружившие колдуна, а чаще ведьму, сами убивали их, не дожидаясь решения правосудия, которому не слишком доверяли. Это вызвало ответные реакции со стороны властей, старавшихся соответствовать нормативам материалистической современности и кодексу «прав человека», что вызвало только обострение ситуации и радикализацию охотников за колдунами. Так, больше не полагаясь на генерал-губернатора и английскую королеву, неспособных защитить их от «тотальных колдунов» (концепт Черной Африки²), папуасы создали особые отряды, призванные самостоятельно обнаруживать колдунов и расправляться с ними³. Однако так как вся ситуация вышла за пределы постколониальной юрисдикции и критериев Модерна, то эти антиколдовские штурмовые отряды оказались один на один с сетью «тотальных колдунов». Так как власть не могла помочь в этом особом деле и по сути лишь сдерживала охотников, и даже подвергала их

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

² Там же.

³ Одним из лидеров каннибалов был Стивен Тари, называвший себя «Черным Исусом». Он был схвачен полицией, но в 2013 году ему и группе его последователей удалось бежать из тюрьмы. Возможно, Стивен Тари и его культ представлял собой лишь одну ветвь охотников за колдунами, сочетающую архаические представления со своеобразно понятым «христианством», навязанным колонизатором.

преследованиям за самосуд, то эти отряды были вынуждены самостоятельно укреплять свое могущество, и следующим логическим шагом стало распространение практик ритуального каннибализма, в ходе которых борцы с колдунами съедали свои жертвы, чтобы воспринять от них силы. Эти силы были необходимы как плата за колдовство, а также как увеличение сил самих преследователей, постепенно превращавшихся в грозную социальную силу. Так как по сути влияние каннибалов росло, то в некоторых провинциях Новой Гвинеи — в частности, в области Маданг на северо-востоке — выборы было решено не проводить.

Ситуацией воспользовались политики, поскольку в 2012 году произошел мятеж Яуру Сасу, направленный на то, чтобы вернуть власть бывшему премьер-министру Папуа — Новой Гвинеи Майклу Сомаре, но в данном случае мы имеем дело с типичным археомодерном — наложением двух топик — вполне рациональной борьбой коррупционных элит за власть и оживлением глубинных архетипов папуасских племен, приобретших систематизированное выражение в форме антиколдовских отрядов каннибалов.

По сути в лице охотников за колдунами мы видим крайне показательное явление — раннюю стадию появления «белых колдунов», которые создают религиозно-обрядовые структуры для борьбы с «черными колдунами»¹. Каннибалы, сорвавшие выборы, на самом деле и есть представители подлинной и органичной модернизации Папуа — Новой Гвинеи, поскольку созданная ими структура является прообразом централистской политики, которая была неизвестна строго горизонтальному папуасскому обществу. Эти отряды были ядром будущей политической аристократии — жрецов и правителей, что и является симметричным ответом на вызов, представленный политическими структурами колониальных властей. Ответить на господство белых и перешедших на их сторону папуасов-коллаборационистов — «белых папуасов» — и сохранять при этом традиционные структуры общества невозможно. Поэтому единственным путем является модернизация без вестернизации, чем и стали отряды каннибалов Маданга: в них мы видим архаический сценарий порождения хтонических версий вертикальных политий. Это признак того, что в сознании папуасов факт колонизации постепенно стал осознаваться, и в оппозиции к нему, а точнее, в ответ на него началась органичная модернизация, идущая из глубин самого папуасского Логоса. Задачей штурмовых отрядов каннибалов было не сорвать голосование в парламент, а установить централизованную власть

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

на некоторых территориях Новой Гвинеи, которая отражала бы логику местных традиций и структуры папуасского мировоззрения, а не чуждый и совершенно непонятный каркас навязанных колониальных институтов, порождающих лишь эксплуатацию и коррупцию и, что самое главное, постепенно истребляющих папуасскую идентичность, папуасский *Dasein*. Дело здесь было не в ведьмах и не в каннибализме, а в осознании глубокой чужеродности постколониальных институтов папуасской философии и в необходимости дать этому симметричный ответ. Государство сняло с себя ответственность за поддержание баланса в онтологии силы, и более того, запретило решать эту проблему на основе местных традиций (запрещало самостоятельно сжигать ведьм и колдунов). Тем самым инициатива по восстановлению равновесия должна была перейти к кому-то еще. И этим субъектом восстановления справедливости в мире духов и сил и стали каннибалы — зародыш новой, собственно папуасской национальной элиты.

Тимор: постколониальные коллизии

С папуасами, живущими на острове Тимор, сложилась аналогичная ситуация, как и с Новой Гвинеей. Изначально остров Тимор был восточным пределом яванских политий. В XVI веке там были основаны первые португальские колонии, а позднее, в XVII веке — голландские. Португальцы укрепились на восточной части острова, голландцы на западной. Они постоянно стремились установить над островом единоличную власть. Мнение самого коренного населения, папуасов, естественно, при этом не учитывалось. Относительно границы, разделившей остров на восточную и западную часть, колониальные державы пришли к соглашению лишь в 1912 году.

После обретения Индонезией независимости все голландские территории индонезийцы включали в свою державу. Но как и в случае с Новой Гвинеей, Джакарта воспользовалась уходом голландцев для того, чтобы распространить свою власть и на восточные территории острова. Так, в 1949 году Западный Тимор стал частью Индонезии, а Восточный Тимор оставался в статусе португальской колонии вплоть до 1975 года. После того, как в самой Португалии произошла «революция гвоздик», и новое левое правительство стало избавляться от колониальных владений, ситуацией воспользовались индонезийцы и в 1975 году захватили Восточный Тимор, объявив его частью Индонезии. Однако эта аннексия не была признана ООН.

На территории Восточного Тимора, однако, были сформированы вооруженные отряды политического движения Фретелин (сокращенно

щение от португальского названия «Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente», «Революционный Фронт за Независимость Восточного Тимора»), которые с порой на левую идеологию начали войну против индонезийцев. Война за независимость продолжалась вплоть до 1999 года, когда в конце концов Джакарта была вынуждена признать независимость Восточного Тимора. Первым президентом Восточного Тимора стал португалец Жозе Алешандри Гужмау, бывший ранее командующим вооруженными отрядами Фретелина. Выходцы из партии Фретелин стали отныне главными политическими лидерами страны. Чаще всего они представляли собой либо потомков португальцев, либо португальских креолов. Собственно папуасы в политике Восточного Тимора практически не представлены.

Глава 18. Меланезийская селеномахия: битва за Луну на Малекуле

Меланезийцы в узком смысле

Теперь обратимся к меланезийцам в узком смысле¹, то есть к народам Океании, фенотипически близким к папуасам, но с лингвистической точки зрения относящимся к австронезийской семье.

Термин «Меланезия» происходит от греческих слов μέλας, «чёрный» и νῆσος, «остров», и означает жителей островов Юго-Восточной Азии (Океании) с черной кожей. Поэтому «меланезийцами» в широком смысле можно назвать все чернокожее население островов этой части света, включая папуасов, а в узком смысле этим термином принято обозначать лишь чернокожих, говорящих на языках, относящихся к австронезийской семье.

Фенотипически меланезийцы близки к папуасам, имеют чёрный цвет кожи и жесткие волосы. Принято считать меланезийцев потомками папуасов, составлявших основное население островов и архипелагов Юго-Восточной Азии до прихода австронезийцев — малайцев, микронезийцев и полинезийцев. От австронезийцев меланезийцы взяли язык, относящийся к австронезийской семье, и ряд элементов религиозной культуры. Так как у меланезийцев, в отличие от австронезийцев, космология и мифология не получили детального развития, то многие австронезийские божества и космогонические сюжеты были перетолкованы ими в соответствии со своими более архаическими представлениями, которые, скорее всего, были близки к традициям папуасов. Но строгого соответствия между архаическим пластом меланезийской религии и сакральным мировоззрением папуасов установить не удастся. В некоторых случаях у меланезийцев, напротив, сохраняются в неприкосновенности сюжеты и мотивы палеомалайского происхождения и древнейшие структуры австронезийского цикла, что делает эти народы уникальными с точки зрения реконструкции глубинных пластов именно австронезийского Dasein'a. Меланезийцы наряду с оранг-асли являются носителями глубочайшей австронезийской архаики, тогда как собственно папу-

¹ В Меланезию как культурно-географическое понятие обычно включают и меланезийцев (австронезийская языковая группа), и папуасов.

асскую идентичность мы встречаем в довольно нетронутом виде у тех чистых папуасов, которые избежали австронезийского влияния.

Романы ожерелий: кула — «экономика дара» на Тробрианских островах

Мы говорили ранее о теориях Марселя Мосса относительно «экономики дара» применительно к Полинезии, заметив, что этот принцип организации замкнутого цикла обмена относится ко всей Океании. Мосс, развивая эту тему, останавливается и на меланезийских обществах, особенно подробно разбирая некоторые социально-экономические практики, развитые на Тробрианских островах, населенных меланезийцами и входящих в состав Папуа — Новой Гвинеи. Жители Тробрианских островов говорят на языке киливила, относящемся к австронезийской группе.

Они интересны тем, что дают нам яркие представления о меланезийских этносах, их культуре и «жизненном мире». Мосс, в частности, подчеркивает принципиальное значение такого меланезийского понятия, как «кула», описанного в трудах выдающегося антрополога и основателя социальной антропологии Бронислава Малиновского¹ (1884 — 1942), тщательно изучавшего Меланезию² и собравшего о ней огромный материал.

Так, Мосс говорит о «куле»:

Кула представляет собой нечто вроде большого потлача; осуществляя большую межплеменную торговлю, она распространилась на всех Тробрианских островах, на части островов Д'Антркасто и островов Амфлетт. На этих территориях она косвенно затрагивает все племена, а прямо — несколько больших племен: племена добу на островах Амфлетт, киривина из Синакеты и китава на островах Тробриан, вакута на острове Вуддарк. Малиновский не дает перевода слова кула, несомненно, означающего круг. И действительно, дело происходит так, как будто все эти племена, морские экспедиции, ценные вещи и предметы обихода, пища и праздники, услуги всякого рода, ритуальные и сексуальные, эти мужчины и женщины вовлечены в круг, совершают по этому кругу упорядоченное движение во времени и в пространстве³.

¹ Общие идеи социальной антропологии Малиновского представлены в его книге: Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998.

² О Меланезии см.: Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004.

³ Мосс М. Опыт о даре. С. 168 — 169.

Этот круг имеет фундаментальный метафизический статус и отражает структуру баланса как основу «жизненного мира» меланезийцев.

Мосс подчеркивает, что меланезийцы знают и торговлю в обычном ее смысле, но «экономика дара» принципиально от нее отличается, так как имеет отношение к сакральному уровню и поэтому считается занятием «благородным».

Кула осуществляется в благородной манере, внешне чисто бескорыстно и скромно. Ее строго отличают от простого экономического обмена полезными товарами, именуемого *гимвали*. Последний реально практикуется в дополнение к куле на больших первобытных ярмарках, каковыми являются собрания межплеменной кулы, или на маленьких рынках внутриплеменной кулы. Он отличается очень упорным торгом сторон, то есть поведением, недостойным в куле. Об индивиде, не ведущем кулу с необходимым благородством, говорят, что он ее «ведет, как *гимвали*». Внешне во всяком случае кула, как и потлач в Северо-Западной Америке, состоит в том, чтобы одни давали, а другие получали, причем получатели в следующий раз становятся дарителями. В наиболее развернутой, торжественной, возвышенной конкурентной форме кулы, происходящей во время больших морских экспедиций, *увалаку*, правило предписывает уезжать, не беря с собой ничего для обмена, даже для вручения в обмен на пищу, которую отказываются просить. Полагается только получать. Когда же год спустя гостившее племя будет принимать флотилию из племени хозяев, подарки будут возмещены с избытком¹.

Структура кулы на Тробрианских островах тесно соотносится с сакральной географией Океании. Эта структура становится прозрачной, если учесть онтологический статус такого явления, как *ваигу'а*. Это сложный тробрианский термин, связанный с кула; *ваигу'а* — это священный предмет, ценность, универсальный знак престижа и средоточие магической силы. То, что обменивается в круге кула, есть *ваигу'а*. *Ваигу'а* бывают принципиально только двух видов:

- *мвали*, красивые браслеты, сделанные из полированных раковин и надеваемые по поводу важных событий их владельцами или родственниками последних;
- и *сулава*, ожерелья, изготовленные искусными токарями Синакеты из красивых, туго завитых красных раковин, отливающих перламутром.

¹ Мосс М. Опыт о даре. С. 169 — 170.

При этом важно, что браслеты-мвали считаются женскими символами, а ожерелья-сулава — мужскими. Подчас они выступают как полноценные живые существа разных полов, так что многие предания меланезийцев говорят о «браке мвали, браслетов, женских символов и сулава, ожерелий, мужского символа, которые стремятся друг к другу, как самец к самке»¹. Мосс подчеркивает, что иногда мвали и сулава приобретают вполне индивидуализированные формы, их обладатели относятся к ним как к полностью живым существам.

Все они, по крайней мере наиболее дорогие и желанные (и другие объекты обладают таким же престижем), имеют имя, личность, историю; с ними случаются даже любовные приключения. Дело доходит до того, что некоторые индивиды даже заимствуют их имена².

Женское и мужское в пространстве мира

Для жителей Тробрианских островов чрезвычайно важна связь мужских и женских ваигу'а с пространственными ориентациями: «мвали, браслеты, постоянно передаются с запада на восток, а сулава всегда путешествуют с востока на запад»³. Поэтому путь с запада на восток называется «браслетное направление», а с востока на запад «ожерельное направление». Ось запад — восток мыслится как женская ось, а восток — запад — как мужская. Это в значительной степени определяет понимание народами Океании того пространства, в котором расположены их острова и племена: кула как обмен, совершающийся по строго определенной схеме, воплощает в себе масштабный обряд по поддержанию вселенского жизненного баланса, окрашенного эротическими тонами. Мужское начало и женское начало движутся друг к другу навстречу с разных сторон бытия, чтобы встретиться в торжественном месте, где происходит кула, начинающаяся обычно со звука раковины, оповещающей о величайшем событии — встрече двух потоков мира, браслетов и ожерелий. Маршруты обмена подчас охватывают огромные расстояния, преодолеваемые меланезийцами, чтобы участвовать в операциях, которые оставляют все стороны при своем (так как обмен строго эквивалентен), а добавочной стоимостью в этом случае становится взрыв сакральной энергии с эротическим оттенком, высвобождаемой в ходе всего метафизического и космологического цикла.

¹ Мосс М. Опыт о даре. С. 177.

² Там же. С. 174.

³ Там же. С. 173.

Относительно соотношения «браслетного» и «ожерельного» направлений Мосс уточняет:

Эти два противоположно направленные движения совершаются между всеми островами Тробриан, Д'Антраксто, Амфлетт и отдельными островами Вуддарк, Маршалл Беннетт, Тюбе-тюбе и, наконец, крайним юго-востоком побережья Новой Гвинеи, откуда идут грубо обработанные браслеты. Там эта торговля встречается с большими экспедициями того же рода, идущими от Новой Гвинеи (южная часть островов Массим), которые описывает Селигман. В принципе циркуляция этих знаков богатства непрерывна и неотвратима. Их нельзя ни хранить слишком долго, ни медлить или скупиться при извлечении от них, нельзя преподносить их никому иному, кроме как определенным партнерам в определенном направлении: «браслетное направление» — «ожерельное направление»¹.

Меланезийцы бороздят гигантские просторы моря, сталкиваясь с трудностями, невзгодами, ветрами и бурями, лишь для того, чтобы способствовать браку священных ваигу'а. Но это движение, абсурдное с точки зрения модернистского европейского рационализма, обладает колоссальным значением для самих меланезийцев, так как в нем происходит сакральное обоснование их идентичности, утверждается и поддерживается ритуально структура мирового равновесия.

Деланье человека

Крайне интересное исследование меланезийских обрядов и инициаций провел на острове Малекула (Республика Вануату) известный современный антрополог и психолог Джон Лэйард (1891 — 1974), содержание которого он изложил в работе «Делание человека на Малекуле»². Среди автохтонного населения Малекулы преобладает меланезийское племя намбас.

В основе инициатических ритуалов, исследованных им в тайном Обществе Призраков (Ghost Society)³ Малекулы, лежат мифы о первопредке и осуществленных им парадигматических деяниях, принципиальных для космологии (лунарные циклы), социальной органи-

¹ Мосс М. Опыт о даре. С. 173.

² Layard J. The making of man in Malekula // Eranos Jahrbuch. Der Mensch II. Bd. XVI. Zürich: Rhein-Verlag, 1949. P. 210 — 283.

³ Призраками в меланезийской культуре и — шире — в цивилизации Океании считаются души мертвых, и особенно мертвых героев или первопредков.

зации, соотношения полов и структуры основанных на этих мифах религиозных представлений и обрядов. По Лэйарду, в основе этого круга идей и посвячительных ритуалов стоит *проблема столкновения матриархата и патриархата* и, соответственно, «кровавая война полов»¹ (Бахофен), составляющая важнейшую силовую линию меланезийской идентичности.

Здесь первопредок предстает в образе мужчины с белой кожей, по имени Амбат (в одной части острова) или Кабат (в другой). Обряды, связанные с культом Амбата, являются полностью закрытыми и предназначены только для мужчин племени. Структура общества Малекула имеет строгое разделение на мужское и женское поселения, мужчины и женщины там живут отдельно, что отражает уклад, типичный для матриархата.

Сюжет начинается с того, что на острове Малекула в мифические времена жил одинокий бог-предок. Хотя миф сообщает, что Амбат был один, одновременно у него оказываются четыре брата, что Лэйард интерпретирует как символизм ладони, где большой палец является главным, самим Амбатов, а четыре пальца (братья) выступают как его проявления, ипостаси. При этом патриархат предполагает передачу наследства старшему брату, а матриархат — младшему. Это создает поле коллизии и в данном мифе, где младший брат Амбата Авирара выступает как источник различных катастрофических поворотов сюжета, в частности, как инициатор инцеста, что является типичным матриархальным мотивом (отношения между полами в обществе, не знающем отеческого начала, являются инцестуальными в социологическом смысле).

Лунный мужчина и женский моллюск

Амбат связан с Луной, и Лэйард называет его «лунный мужчина», Лунус. Амбат по ночам идет на берег и смотрит на море, никогда не поворачиваясь к суше. Это фундаментальная черта пространственной ориентации, преобладающей в патриархальных версиях австронезийской цивилизации: *взгляд с суши строго на море*. Амбат замечает по ночам свечение, исходящее из гигантского белого двусторчатого моллюска, раковина которого открывается, чтобы поток света вырвался в ночное небо. Лэйард указывает, что речь идет о «подводной Луне» или о «женской Луне», как о второй половине лунного андрогината. Это столкновение с белым моллюском стано-

¹ Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.

вится центром инициатического сюжета Общества Призраков. Лэйард интерпретирует моллюска как «внутреннюю женскую Луну», обнаруженную Амбатом, «мужским Лунусом», внутри самого себя. Так, согласно меланезийским мифам, в центре океана на самом глубоком дне живет гигантский женский моллюск, который представляет собой вселенскую матку, воспринимающую в себя семена человеческих существ, исходящих из мужской небесной Луны/Лунуса. В Луне, таким образом, наличествует два принципиальных аспекта: неизменность, воплощенная в патриархальном Лунусе, и изменчивость (рост и убывание, рождение и смерть), представленная матриархальным моллюском, женской подводной Луной. Двойственность женской Луны выражена в двух створках раковины, которые представляются также женским лоном и одновременно уничтожающей смертоносной пастью хищного животного. Поэтому женское начало в Меланезии часто символизируется дикой свиньей с грозными клыками.

Следующим этапом мифа является битва Амбата с моллюском. Амбат для этой цели изготавливает палку со струнами, привязанными к ее противоположным концам. С помощью этого сакрального оружия в момент открытия створок моллюска необходимо зафиксировать это открытое положение, что приведет к смерти самого моллюска. Палка символизирует фаллос, а прекращение циклического открытия и закрытия женской подводной пасти есть состояние достижения вечной жизни, побеждающей циклическую пульсацию рождений и смертей, то есть победу солнечной мужской вечности над женской лунной изменчивостью. В этом Лэйард видит модель, сходную с йогической и тантрической практикой, что подтверждается другими фазами посвящений в Обществе Призраков. В разных версиях мифа Амбат то поручает убийство моллюска сове (птице, летающей по ночам), которая справляется с этим, то братьям, которые не справляются, и тогда Амбату приходится это сделать самому. Показательно, что братья Амбата описываются в мифе как те, у кого недостает патриархальной мужской силы для того, чтобы преодолеть могущество подводной Луны, поэтому они выступают как скрытые агенты матриархата (особенно младший — Авирара). Убитый моллюск превращается в маленький остров Эйм Оран у берегов Малекулы, куда категорически запрещено появляться людям. Этот остров появляется постепенно, и братья Амбата, посылаемые им каждый день, видят его все больше и больше выступающим из-под воды. Амбат сажает на нем кокосовую пальму, которая пытается съесть его братьев. Амбат сбивает кокосовые орехи с помощью стрелы, пущенной из лука, и в конце концов переселяется на остров.

Миф не заботится о последовательности и логичности, когда ему надо сообщить что-то метафизически важное, поэтому в дальнейшем рассказе появляется «белая» жена Амбата Линданда (хотя вначале говорится, что он был один), а четыре брата превращаются в четырех сыновей Амбата, младший брат/сын также зовется Авирара. Снова оказывается живым моллюск и его две створки. Сыновья Амбата в духе матриархального сценария вступают со своей матерью в инцестуальную связь, а младший Авирара, стремясь присвоить мать себе, готовит для отца Амбата ловушку: он посылает его найти пищу внутри моллюска. Амбат опускает голову в раковину, но створки смыкаются и обезглавливают его. Душа Амбата превращается в голубя. Увидев голубя, Линданда понимает, что ее муж умер, и совершает самоубийство через повешение. Повешение на дереве (символе женского начала), отрубание головы (ритуальная смерть/кастрация) двумя створками раковины, роль младшего сына в организации убийства — все это признаки матриархальной контратаки. *Женская Луна наносит ответный удар, направленный против мужского Лунуса.* Так в меланезийском контексте мы сталкиваемся с темой *селеномахии*, битвы лунного мужчины и лунной женщины, где в контексте одного и того же мифа и одного и того же посвятельного ритуала (в рамках Общества Призраков прохождение всех степеней посвящения может растянуться на несколько десятков лет) происходит драматическое совмещение различных эпизодов этой фундаментальной драмы.

Здесь можно вспомнить, что, согласно Л. Фробениусу, *пол Луны определяет принципиальный характер всей цивилизационной идентичности*: мужская Луна, Месяц, Лунус соответствует патриархату, теллурической культуре (кульминацией которой является туранско-евразийская модель индоевропейского жестко патриархального общества, но которая преобладает и в транссахарской Африке в отличие от ее северных — берберских — пространств), женская Луна — матриархату и хтонической культуре (к которой относятся доиндоевропейские пространства Средиземноморья, Анатолии и, в частности, цивилизация «народов моря», тщательно исследованная Й. Бахофеном, дравидский и австронезийский, особенно палеомалайский, культурный круг). В Меланезии же мы видим внутреннюю борьбу за пол Луны, селеномахию, которая представляет собой уникальную версию титаномехии и Ноомехии в контексте цивилизации Океании.

Луна атакует

Женская Луна атакует Амбата и в других версиях того же мифа. Так, в частности, речь заходит о его второй жене, на сей раз

«черной», представленной в виде чудовищной великанши с длинными ушами¹ Вин-бумба-ау (дословно это имя означает «Женщина-Краб»), которая приносит для Амбата землю на остров, возникший из убитого гигантского моллюска. Амбат сажает палку с двумя струнами, которой он убил моллюска, и она превращается в дерево с двумя переплетенными лианами. Далее появляется еще одна — третья и снова «белая» женщина. Эту женщину Амбат встречает рядом с прудом на острове, где каждое утро совершает умывание. Вначале он видит в пруду рыбу, которую присваивает, произнося формулу «моя рыба!». На следующий день он видит лишь рыбью чешую и приходит в ярость, думая, что «его рыбу» кто-то похитил, захватив «самое главное» и оставив ему «чешую». Он встречает девушку, которую обвиняет в краже, но она открывает ему, что она и есть «самое главное», то есть «сущность рыбы». Амбат берет ее в жены, строит для нее тайную хижину, где и прячет ее. Женское начало снова напрямую связывается с водой. Дети Амбата, и в первую очередь Авирара, выслеживают девушку-рыбу и насилуют ее. После этого у нее открывается кровотечение. Амбат, вернувшись, убивает ее. Затем он вступает в битву с детьми, которых по очереди убивает, но при этом гибнет сам. Так заканчивается один из мифов. Женщина-рыба стала причиной гибели всей мужской группы священных патриархальных первопредков.

«Черная» жена Амбата Вин-бумба-ау представлена как людоедка, которая поглощает мужчин, приходящих к ней в поисках еды. Она сбрасывает мужчин в колодец², а затем жарит их и ест. Вначале в ее колодец попадают сыновья Амбата, затем он сам, но благодаря Амбутау, который «открывает землю», им удается спастись. По Лэйарду, Вин-бумба-ау представляет собой новую, то есть черную Луну и символизирует собой тотальную смерть и абсолютную женственность (отсюда ее черный цвет). Таким образом, двусторчатый моллюск символизирует две фазы женской Луны — убывающую и прибывающую, а Вин-бумба-ау новолуние.

Кульминацией иерархии Общества Призраков, как показывает Лэйард, является отождествление посвященного именно с Вин-бумба-ау, то есть с «черной Луной», костюм которой в виде паутины, украшенной клыками черных свиней, надевает посвященный в выс-

¹ С гештальтом длинноухой женщины Дегдхеер, олицетворяющей каннибалистическую составляющую Великой Матери, мы сталкиваемся в мифологии кушитов. Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда.

² Колодец традиционно сопрягается с Великой Матерью и символизмом змея или хтонического чудовища. Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда.

шую степень. Костюм Вин-бумба-ау — черный с белыми рукавами (две фазы Луны). Весь долгий и сложный обряд Общества Призраков призван ввести посвящаемого в глубинную проблематику селеномахии, которая разворачивается внутри него самого. С одной стороны, в мифе участвует белый первопредок Амбат как Лунус и мужской вечный и небесный аспект Света. Но выступает он в паре с «черной Луной», составляющей тайную сущность белого моллюска, так как рождение и смерть в феноменальном мире суть формы единой и принципиальной смерти, воплощенной в фигуре чудовищной каннибалической женственности, Великой Матери Вин-бумба-ау, которая и является благоприобретательницей процесса роста и упадка мужского начала. Женщина-Краб питается мужчинами, как Мать Кибела или Иштар наслаждаются Аттисом и Адонисом, а затем убивают, оскопляют и поедают их, чтобы снова родить из себя. В цикле Кибелы, который легко угадывается в меланезийской культуре (в частности, на примере Малекулы), речь идет о полном торжестве великой Женщины-Краба. В этом фундаментальное могущество Логоса Кибелы.

Следует заметить, что отождествление посвященного с Шакти в индийском шактизме и особенно в шиваизме и Тантре (включая буддистскую Ваджраяну), даже в самом зловещем и «черном» ее облике (Кали), имеет совсем другой смысл: это путь *сквозь* божественную, хотя и грозную женственность к ее мужской сущности, к недUALности Брахмана¹. Меланезийский миф об Амбате и выразительный сценарий посвящения в Общество Призраков на Малекуле, отражающие религиозные идеи и посвячительные практики, в том или ином варианте присущие многим меланезийским племенам, свидетельствуют о ноологическом колебании относительно той интерпретации, которая берется за доминанту. Фигура Амбата строго патриархальна. Но все, что связано с его «женами» и с темой моллюска, имеет явно катастрофический характер: женщины Амбата, к которым инцестуально влекутся (или, напротив, которых страшатся и избегают) его братья/сыновья, никогда не приводят их ни к чему хорошему, да и сами они становятся причиной смерти Амбата. Мужское начало, Лунус, здесь более выделено, нежели во многих малайско-микронезийских мифах, более могущественно и самостоятельно, но при этом патриархат остается глубоко «проблематичным» и даже «катастрофическим», что вполне резонирует с его природой в других культурных кругах Океании, малайской ойкумены и австронезийского горизонта.

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

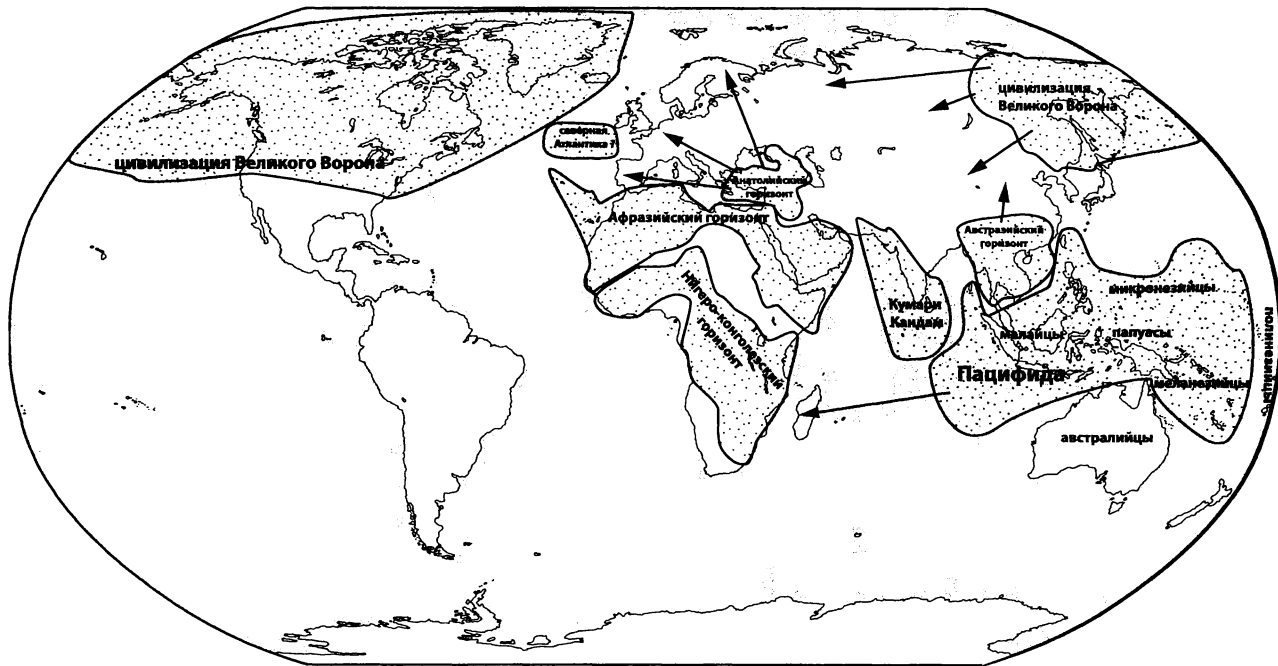
Матриархат Океании и гипотеза Пацифиды

Селеномахия Меланезии оставляет вопрос открытым: является ли обряд «творения человека» (making of man) творением мужчины (man) или, как подозревает сам Лэйард, «творением женщины в мужчине» (making of woman in man).

Если мы соотнесем папуасскую мифологию с примером, взятым из меланезийской культуры Республики Вануату, то об этом культурном круте в целом, с ноологической точки зрения, можно сказать то же, что и о ранее рассмотренных нами культурных кругах Океании (малайском и микронезийском) — за некоторым исключением более сложного и мозаичного культурного круга Полинезии: мы находимся в области «предельно хрупкого патриархата» с ярко выраженными матриархальными мотивами из цикла Великой Матери, которые настолько могущественны и фундаментальны, что аффектируют глубины цивилизационной идентичности. Это заставляет подозревать, что Океания в целом находится под влиянием кибелического полюса Ноомахии.

Меланезийский фактор и папуасский культурный круг наряду с почти очевидным матриархатом Микронезии и внушительными аналогичными тенденциями Полинезии (где, однако, мы видим — неожиданно — резкий ноологический перепад в сторону вертикали и патриархально-воинственных ориентиров) чрезвычайно важны потому, что мы имеем здесь дело с культурами, довольно слабо затронутыми (или вообще не затронутыми) индоевропейскими цивилизациями или Логосом Китая. Опираясь на это (с вынесением за скобки полинезийцев), мы можем реконструировать австронезийский Dasein в широком смысле, который мы видим и в глубине малайской идентичности — в ее палеомалайском слое. При этом культурный горизонт папуасов (австролоидов) также гармонирует с такой ноологической структурой, либо обладая изначально тождественной или по меньшей мере гомологичной структурой, либо приняв Логос Кибелы из общего — неидентифицируемого — источника. В случае меланезийцев в узком смысле это вполне может быть влиянием австронезийского горизонта (фактор языка), а в случае папуасов вопрос остается открытым.

Теоретически, наряду с такими «концептуальными континентами», как Атлантида Л. Фробениуса, привлекаемыми для дотраивания модели афро-атлантической (а может быть, и в целом африканской цивилизации), или как Кумари Кандам, дедуктивно необходимого дравидам для утверждения полноценного мифа о своей древней идентичности и о своем «превосходстве» над арийскими



Пацифика и другие зоны древних цивилизаций Великой Матери

культурами севера Индии (Арьяварты)¹, можно ввести еще один «концептуальный континент» — Пацифида, понимая под этим тихоокеанский культурный ареал и прилегающие к нему с запада области Индийского океана (береговые зоны и острова Индонезии), являющийся воплощенным полюсом Логоса Великой Матери.

Это — чисто геософский конструкт, необходимый для систематизации ноологических зон. Историческая и геологическая действительность Пацифиды не имеет в данном случае никакого значения; введение этого континента необходимо по строго теоретическим основаниям — как метафора особого цивилизационного геософского большого пространства, структурированного в соответствии с определенной ноологической матрицей. В мистических кругах подобные теории вылились в экзотические идеи о Лемурии, континенте Му и т. д., а в визионерском творчестве Эдгара По полюс матриархальной протоцивилизации идентифицирован как Антарктида. Термин «Пацифида» менее окрашен «мистическими» коннотациями и вполне может быть принят в рациональных реконструкциях, и в этом качестве вполне полезен и чрезвычайно важен для построения самобытного океанического историала, который в ходе *глубинной деколонизации* потребует самобытным и чрезвычайно богатым духовно этносам и обществам, считающим Океанию своей духовной родиной.

Однако следует обратить внимание, что Пацифида представляет собой нечто прямо противоположное Гелиодее, то есть другому концептуальному континенту, контуры которого мы наметили при рассмотрении ноологии Полинезии. Хотя о Пацифиде путешественники XIX века стали говорить как раз под впечатлением столкновения с культурой острова Пасхи, которую мы относим к Гелиодее. С другой стороны, еще один условный континент — Кумари Кандам дравидов вполне может быть отождествлен с Пацифидой и рассмотрен как единое целое. И наконец, контуры «цивилизации Великого Ворона», которую мы локализуем в северной части Тихого океана — в северо-восточной Евразии (палеоазиатский горизонт) и Северной Америке (эскимосы и индейцы)² — в свою очередь, с ноологической точки зрения, близки к той доминанте Великой Матери, которая и отличает Пацифиду в нашей реконструкции.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

**ЧАСТЬ 3. КОНТИНЕНТ
АВСТРАЛИЯ: ГРЕЗЫ
HEARTLAND'A**

Глава 19. Великая Австралия

Австралийский горизонт и финализации геософии

Чтобы подтвердить (или уточнить) гипотезу Пацифиды как концептуального континента Океании с доминацией Логоса Кибелы, нам остается рассмотреть религиозные мифы и культы австралийских аборигенов, составляющие последний культурный круг Океании. До сих пор мы не включали территорию Австралии в эту геософскую зону, хотя близость австралийских аборигенов к австралоидному фенотипу папуасов и меланезийцев косвенно подсказывает, что это, возможно, было бы оправдано. Однако, чтобы убедиться в этом или, напротив, опровергнуть подобную близость, нам необходимо рассмотреть мировоззрение коренного населения Австралии более детально.

Это население фенотипически близко к папуасам Новой Гвинеи: и те и другие относятся к австралоидной расе с характерными для нее признаками — черной кожей, жесткими вьющимися волосами, плоскими носами, толстыми губами, отчетливым прогнатизмом (массивным выступанием вперед лицевой части черепа). При этом, с точки зрения языка и культуры, между ними существует ряд качественных отличий, что и позволяет выделить аборигенов австралийского континента в самостоятельный культурный круг. Прежде всего следует обратить внимание на лингвистический фактор: языки аборигенов Австралии относятся к совершенно отдельной семье, не имеющей никаких точек соприкосновения ни с языками австронезийцев, ни с языками папуасов. Также отсутствуют связи с языковыми семьями Африки, Евразии и Америки. Следовательно, мы имеем дело с отдельным и обособленным культурным горизонтом, с австралийским Dasein'ом, который мы не можем — по крайней мере на основе лингвистики — причислить ни к одной из рассмотренных выше геософских зон.

Рассмотрение континента Австралия логически завершает первичный обзор основных цивилизаций и культур в масштабе Земли, что можно считать окончанием той работы, которая составляла сущность геософского измерения «Ноомахии». Разобрав культуру (а возможно, цивилизации и Логос) Австралии, мы получим в первом приближении геософскую карту мира. Это, в свою очередь,

откроет возможности для следующего этапа, который может представлять собой как обобщения разобранного и систематизированного материала, так и детализацию и уточнение структуры отдельных культур или выделенных в них более частных исторических или пространственных эпизодов и областей.

Terra nullis

У аборигенов Австралии нет истории в привычном для нас понимании этого слова, хотя своеобразный историал, имеющий уникальную структуру, есть. Однако он выстроен по логике, абсолютно несопоставимой с европейским пониманием времени. Следовательно, европейцы, столкнувшись с аборигенами, этот историал изначально полностью проигнорировали, посчитав «пустым местом».

«Открытие» европейцами Австралии произошло в 1606 году, когда голландец Виллем Янсзон (ок. 1570 — ок. 1632) на корабле «Дайфкен» высадился на побережье Австралии, назвав страну «Новой Голландией» и объявив владением Нидерландов.

В 1769 году в Австралию на корабле «Индевор» прибыл английский лейтенант Джеймс Кук (1728 — 1779). Первая британская колония на континенте, Новый Южный Уэльс, была основана Артуром Филиппом (1738 — 1814) 26 января 1788 года. С этого времени в Австралию стало принято ссылать уголовных преступников и каторжников из Англии, чьи потомки и составили значительную часть колониального населения. Австралия стала колонией Англии, получила в 1907 году статус доминиона Британии и до сих пор остается государством хотя и независимым, но формально подчиненным Британскому королевскому дому.

Колонизаторы отнесли к этой территории практически как к совершенно пустой: до заселения европейцами она фигурировала в документах как *terra nullius* («земля, не принадлежащая никому»). Местное население было признано настолько «примитивным», что первые сто лет с ним вообще считались не больше, чем с представителями местной фауны. Так как аборигены долгое время не понимали ни миссии европейцев, ни смысла их действий, ни их целей, пребывая в параллельных мирах, то они не оказывали им большого сопротивления. Попытки обратить аборигенов в рабство предпринимались неоднократно, но в этом качестве они продемонстрировали свою почти полную бесполезность, не имея никакой склонности к тому роду активности, который белые понимали под «трудом». Поэтому чаще всего они просто умирали в неволе, или хозяева, отчаявшись получить с их помощью весомый прибавочный продукт,

сами от них избавлялись тем или иным способом (подчас довольно брутальным).

При рассмотрении культуры австралийцев следует помнить, что мы имеем дело с обществом, состоящим исключительно из охотников и собирателей, то есть с самой архаической и чистой моделью социальной организации и экономических отношений. Это — общество, не знающее социальной стратификации, каст, не имеющее даже отдаленного представления о политике или государственности¹; общество, живущее по законам равенства и «экономики дара». Для европейцев Нового времени такое общество интерпретируется как стоящее на самой нижней ступени «прогресса» и «общественного развития». И этим определяется отношение к его членам.

Зоны Австралии

В пространстве австралийского континента принято выделять несколько населенных аборигенами зон, чьи мифологические представления, культы и обряды существенно различаются. Эти зоны таковы:

- *Западная Австралия* состоит преимущественно из огромных пустынь; на юге живут племена ногара с многочисленными подгруппами — пила нгуру, джарракан, инграда, талаинджи, а на севере — унамбал, ньюл-ньюл, караджери, джару, унгариньин, нендью, борора;
- *Южная Австралия* — племена адньяматаннха, джери, каурна, маралинга тьярутья, нгаринджери, нарунга;
- *Южный Уэльс и Виктория, Юго-Восточная Австралия*, племена курнаи, юин, авакабал, камиларои, таравал, вираджюри, воннаруа, кулин, йорта-йорта;
- *Северная территория*, в центре — племена аранда, кантиш, карамунга, питьянтьятъяра (анангу), альяварре, варльпири; на севере, полуостров Арнемленд — племена бинбинга, миали, мулун, гунвуги, муринбата, ларагия, йолнгу, половина племен дуа и йиридя (в этой области и на северо-востоке Австралии ощущается некоторое меланезийское влияние);
- *Квисленд* на северо-востоке, племена питта-питта, боубиа, ванельбура, каби, юнги, камиларои, гуугу йимитирр, калкадоон, митакооди.

Среди этих многочисленных этносов существует как общеавстралийский религиозный круг представлений, так и множество локальных вариантов, что сказывается в вариациях, в именах и функ-

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

циях божеств, сверхъестественных существ и «тотемных предков»; в обрядах, церемониях и инициациях; в структуре шаманских посвящений и процедур становления знахарем или носителем преданий и песен.

Метафизика австралийцев: Алчеринга, Время Сновидений

Для знакомства с этим культурным кругом важнейшим подспорьем является книга крупнейшего историка религий Мирчи Элиаде, к которому мы уже неоднократно обращались при рассмотрении других цивилизаций, «Религии Австралии»¹.

Начнем с тех уровней австралийской религии, которые являются безусловно общими для всех ее племен.

Так же, как и у народов Полинезии, у аборигенов Австралии существует историкал, делящийся на две части — на Времена Сновидений, Dream Time² (Алчера или Алчеринга на языке народа аранда³), и на «современность», куда примыкает все время, отличное от Времени Сновидений. Все то, что имеет смысл и значение, уже произошло во Времени Сновидений, когда творился мир, а на территории Австралии жили священные предки, боги, сверхъестественные существа, упорядочившие пейзажи, природные явления и человеческую жизнь. Они же основали обряды и ритуалы, сообщили мифы и религиозные установления, положили начало инициациям и тайным обществам. После того как «первые существа» покинули землю, удалившись на Небо, наступила вторая фаза историкала — современность, которая есть не что иное, как *повторение* Времени Сновидений, воспроизводство заложенных в ту эпоху парадигм и принципов. Все, что происходит в современности, имеет значение только в качестве соответствия или несоответствия Времени Сновидений, поэтому эта вторая половина истории не является самостоятельной и исключает саму возможность фиксации: в современности не просто ничего не происходит, но и не может произойти, так как все, что могло произойти, уже произошло во Времени Сновидений.

С этим связана одна деталь, характерная именно для культуры аборигенов Австралии: почти *полное безразличие ко времени*, определению циклов, наблюдению за ритмикой и движениями небесных светил, отсутствие календаря. Время не просто повторяется в «веч-

¹ Элиаде М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.

² Мура-мура на языке джери, чукурпа на языке питьянтьятъяра, бугари на языке караджери, унгуа на языке нгариньин, вонгар у явуру и паланери у тиви.

³ Аранда — племя, живущее в самом центре австралийского континента.

ном возвращении», как во многих архаических культурах, оно вообще отсутствует.

Однако Время Сновидений не принадлежит только к прошлому, оно есть самое настоящее в настоящем, так как в той мере, в какой современность есть, она сама соучаствует во Времени Сновидений. Это Время не является раз и навсегда закончившимся, оно *глится* до сих пор, но спорадически, вспыхивая и погасая. Эти вспышки истинного Времени и образуют ткань сакрального, сакральную онтологию, составляющую мир австралийских аборигенов.

Мифы и обряды австралийцев служат для того, чтобы *коснуться* Времени Сновидений, дать ему возможность течь по его логике «здесь и сейчас», в современном времени, которое тем самым исчезает как таковое, уступая место тому, что по-настоящему есть.

Само Время Сновидений неоднородно, у него есть этапы и стадии. Первый этап описывается как фаза подземного сна несозданных сверхъестественных существ. Элиаде пишет:

Согласно верованиям аранда, земля в начале была безлюдной равниной, без холмов или рек, и лежала она в кромешной тьме. Солнце, луна и звезды покоились под землей. Не существовало ни растений, ни животных, только зародышевая масса полуразвитых младенцев, которые беспомощно лежали там, где позже появились соленые озера или источники. Эти бесформенные младенцы не могли развиваться в отдельных мужчин или женщин — не могли они и состариться или умереть. В самом деле, ни жизнь, ни смерть не были еще известны на земле. Только под поверхностью земли существовала жизнь в своей полноте, в виде тысяч несозданных сверхъестественных существ, которые всегда существовали; но даже они все еще покоились в вечном сне¹.

Этот первый аккорд Времени Сновидений точно соответствует самому названию этой эпохи, иллюстрируя тонкий метафизический тезис, составляющий ось австралийской цивилизации: «В начале был Сон». Весь пейзаж, описанный аборигенами аранда, пронизан Сном, который еще не затронут онтологическими стрелами. Но этот примордиальный Сон полон божественными «сверхъестественными» могуществами, которые дремлют, но могут проснуться. В непроявленности черной земли, и особенно под ее поверхностью, чуткое религиозное сознание австралийцев различает *глубинную жизнь*, ее первые движения.

¹ Элиаде М. Религии Австралии. С. 90–91.

На этой инстанции следует остановиться подробнее, так как она имеет прямые параллели в такой метафизически развитой и нюансированной традиции, как суфизм Ибн Араби и его концепция примордиального темного Облака, состоящего из божественных имен, а также в суфийской теории *mundus imaginalis*, «мира воображения»¹. Примордиальная тьма Имен, еще не начавших экзистировать, и скрытый от обычных глаз *mundus imaginalis* могут быть соотнесены с начальной фазой Времени Сновидений. Специфика этой эпохи в том, что *сны здесь еще не проснулись*; Сон не начал экзистировать; он пока еще содержит в себе лишь возможность выйти из приглушенного состояния. В таком случае, если подобное сближение уместно, то ничто не запрещает нам признать за этой фазой онто- и космогенеза в религии австралийских аборигенов метафизическую инстанцию. Но так как само Время Сновидений строится не столько по хронологической, сколько по логической и онтологической последовательности, то первая фаза Времени Сновидений не может «пройти», полностью сместившись в прошлое; она продолжает существовать как *фундаментальная основа* всего Времени Сновидения, как его *внутреннее время*, на котором оно покоится и из которого разворачивается. Это *время тьмы* составляет глубинное измерение всей структуры Великого Сновидения (Алчеринга) и может быть также соотнесено со сном без сновидений в структуре онтологии и антропологии индийских Упанишад². Но этот уровень и есть глубинная матрица сознания (у буддистов Махаяны — алаявиджняна), следовательно, мы сразу подошли к тому, что можно назвать Логосом австралийских аборигенов в его апофатическом измерении.

Пробуждение во сне

Как только мы осмысляем эту инстанцию метафизически, дальнейшее разворачивание космогонического мифа «об истоках» становится вполне упорядоченным и структурно обоснованным. Элиаде пишет:

Наконец сверхъестественные существа пробудились ото сна и выбрались из-под земли. Их «места рождения» были проникнуты их жизнью и силой. И Солнце встало из земли, и землю залил свет. Сверхъестественные существа, которые «были рождены из сво-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; Он же. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

ей собственной вечности» (Алтыриана Намбакала), имели разные формы и вид. Некоторые возникли в форме животных, таких как кенгуру или эму; другие появились как совершенно сформированные мужчины и женщины. Большинство этих сверхъестественных существ заключало в себе элементы невидимой связи с элементами животных или растений, с одной стороны, и человека — с другой. Те существа, которые выглядели как животные, например, обычно думали и действовали как люди; и наоборот, те, кто имел человеческую форму, могли по своей воле превращаться в то животное, с которым они были связаны невидимой связью¹.

Здесь важно обратить внимание на несколько деталей. Во-первых, на выразительное описание Солнца, рождающегося из-под земли. В философии Ночи, которая относится к первой фазе Времени Сновидений, все начинается не с захода Солнца (как, например, в египетской «Книге мертвых»), но с его восхода. Это можно толковать по-разному: и в духе кибелического утверждения матриархальности и материи прежде появления небесного мира, и как указание на первичность апофатического Единого, *Ἐν* в полноценном метафизически неоплатонизме.

Далее, принципиально уточнение того, что «сверхъестественные существа родились из своей собственной вечности», то есть они не были созданы, но реализовали себя как экзистирующее наличие, отталкиваясь от своей внутренней и заведомо данной природы. Так как эта «вечность» логически предшествует «рождению», то она совпадает в примордиальном Сном внутри Сновидения. Здесь мы сталкиваемся с двумя слоями сна: проснувшиеся во сне «сверхъестественные существа» вступают в сон со сновидениями из сна без сновидений. Так осуществляется переход от Сна как вечности ко сну как времени. И в этом случае мы имеем дело с аполлонической топикой.

Третий важнейший момент состоит в описании природы «примордиальных существ». Здесь мы видим базовую для шаманизма самых разных народов идею о том, что в «изначальные времена» существа имели тройную структуру, представляя собой духа/человека/зверя, еще не разделенного на каждую из этих фигур. Восстановление именно такого состояния, предшествующего разделению на три отдельных вида, является главной задачей шаманской инициации². Шаман, таким образом, есть тот, кто способен вернуться во Время Сновидений, попасть в него.

¹ Элиаге М. Религии Австралии. С. 91.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Далее Элиаде описывает упорядочивающие подвиги этих «примордиальных существ», проснувшихся и вышедших из-под земли.

Эти сверхъестественные существа, которых обычно называют «тотемические предки», начали бродить по земле, придавая ландшафту его реальные физические черты. Некоторые из них взяли на себя функции «культурных героев». «Они разрезали зародышевую человеческую массу на отдельных детей, затем разделили с помощью паутины (сети) им пальцы на руках и ногах и "открыли" им уши, глаза и рты». Другие культурные герои научили человека, как делать орудия, добывать огонь и готовить пищу. Когда все эти рожденные из земли сверхъестественные существа исполнили свои труды и завершили свои странствия, «на них навалилась непреодолимая усталость. Задачи, которые они выполнили, требовали максимального напряжения сил».

Таким образом, они вновь впали в свое первоначальное состояние сна, и «их тела или исчезли в земле (часто в том же месте, где и появились), или превратились в скалы, камни или в чуринги»¹. Места, которые были последними местами их отдыха, считались, как и места рождения, важными священными центрами, и их называли тем же именем — *лмара кутата*. К *лмара кутата* обоих видов могут приближаться только посвященные и только по случаю специальных церемоний. В любое другое время это были места, которых следовало избегать под страхом смерти.

«Уход» сверхъестественных существ положил конец мифической эпохе, которая — по крайней мере, в случае аранда — имела райский характер².

Свободные предки

Проснувшиеся «тотемические предки» осуществляют то, что должны были совершить, а затем снова погружаются в сон без сновидений. Но это не просто полный возврат к первому сновидению — к изначальному Сну. Напротив, здесь мы имеем дело с третьей фазой, с третьим временем, которое оказывается на сей раз «современным», расположенным вне Времени Сновидений. Настоящее начинается тогда, когда боги/предки, изначальные существа, повторно засыпа-

¹ Чуринги представляют собой сакральные объекты с нанесенными на них рисунками и/или схемами. Ими могут быть гуделки (bullroar), особые музыкальные инструменты из дерева, издающие гул или жужжание, считающиеся в Океании голосом духов. В других случаях это камни, мегалиты или сакральные места.

² Элиаде М. Религии Австралии. С. 91 — 92.

ют. Но если сами они лишь возвращаются к своей вечности, к своему глубинному измерению внутренней ночи, от которого временно отклонились, мир оказывается в новом состоянии: это более и не время сна без сновидений, и не время сна со сновидениями. Это «современность», пробуждение ото сна во всех его измерениях. Но этот мир бодрствования есть не что иное, как остывающее или даже остывшее Сновидение, как охладевший, загустевший, отяжелевший момент Сна. Иными словами, это обратная сторона Сна «сверхъестественных существ». Они засыпают для мира собственных сновидений, и эти сновидения получают определенную автономию от тех, кому они пригрезились. Это и есть мир, в котором мы живем. Он пригрезился священным предкам, но потом они «устали» от этой грезы и снова заснули глубоким сном «собственной вечности», оставив после себя остаток недосмотренных снов, к которым потеряли интерес. Досматривать эти сны, ставшие тяжелыми и в значительной степени бессмысленными, они предоставили возможность нам.

Видеть сон, по логике аборигенов, значит быть свободным.

В самом деле, предки были свободны от множества запретов и крушения надежд, которые неизбежно мешают всем людям, живущим в организованных сообществах. К тому же они не отвечали за свои действия перед какой-либо высшей силой. Поскольку они жили в мире, где человеческие понятия добра и зла имели весьма туманное значение, они бродили, так сказать, «за пределами добра и зла»¹.

Это важное пояснение относительно самой природы Времени Сновидений. Священные предки, боги этой эпохи, двигаются в поле *mundus imaginalis*, не скованные ограничениями телесной или социальной тяжести. Их жесты спонтанны и легки, в каждом из них играет свобода вечности. Поэтому сплошь и рядом их действия носят характер, не подпадающий под социальные или моральные представления «современности» (в понимании австралийских аборигенов), что порождает сюжеты о трикстерах, «моральной двусмысленности» тех или иных божественных жестов (например, часто боги, причем не трикстеры, совершают инцест, категорически табуированный для людей) и т. д. Здесь действует следующая логика: люди, опирающиеся на законы остывающего сновидения, не могут и не должны судить предков и богов, выясняя, что в них правильно, а что нет. Те плотные формы (как в материальном, так и в социаль-

¹ Eliage M. Религии Австралии. С. 93.

ном мире), с которыми люди имеют дело, суть *отвергевшие жесты легких богов*, а следовательно, они неприменимы в качестве критерия к самим богам, действующим в структурах Времени Сновидений по автономной «сновиденческой» логике, открывающейся лишь в уникальном экстатическом опыте сакрального.

Поэтому в обществе аборигенов Австралии шаман, способный к прямому вхождению во Время Сновидений, стоит *выше* тех вождей или знатоков традиций, которые следят за тщательным соблюдением правил, оставленных теми же «тотемическими предками». В ходе своего экстатического опыта шаман способен напрямую столкнуться со «сверхъестественными существами», а значит, он выходит за рамки классических норм, обретая — пусть относительно — ту же свободу, что и древние, бродившие «по ту сторону добра и зла» боги. Отсюда напрямую особый этический — антиномистский — кодекс, которому следуют шаманы: подчас они могут или даже должны делать то, что категорически запрещено остальным членам племени, включая могущественных вождей.

Антропология и инициация: культура первой души

Австралийские аборигены имеют довольно развитую антропологию, выводимую, как и все остальные их представления, из идеи Времени Сновидений. Основой этой антропологии является положение, что у человека есть несколько душ или аналогов того, что мы называем «душой». Чаще всего сами австралийцы, которые не склонны открыто и внятно делиться сакральными знаниями, говорят о существовании двух душ, но скорее всего полная антропологическая картина является более сложной.

Самым важным элементом в человеке является «вечная душа Времени Сновидений, которая существовала извечно и будет существовать еще долго или вечно и которая в некоторых племенах может переселяться»¹. Это означает, что человек, в конечном счете, есть не индивидуум в его феноменальном выражении, а нечто радикально иное. Как индивидуум он пребывает в «современности», но его природа принадлежит совершенно иному уровню бытия — Времени Сновидений. Его истинное «я» — участник сновиденческого процесса организации мироздания, дух-предок, божество, сверхъестественное существо. Это и есть *он сам* — в том измерении, в котором он способен пробудить в себе истинно спящего (то есть заснуть особым священным способом). Здесь важна онтология засыпания: осуществив свои

¹ Elkin A.P. Australian Aborigines. Sydney: Angus & Robertson, 1974. P. 317.

подвиги, сакральные предки, до этого проснувшиеся и вышедшие из-под земли, снова заснули. Истинное «я», душа австралийца есть проснувшийся предок. Но так как предок заснул, снова погружившись в изначальное время сна без сновидений, потомок, оказавшийся в остывшем мире явлений, есть знак его засыпания, его чуринга, его фетиш. Обряды посвящения, мифы и ритуалы служат для того, чтобы человек вспомнил о своем «я», узнал, что он и есть свой собственный предок, то есть чтобы он пробудился в Сновидении, пробуждая тем самым священного предка, бога, которым он и является. Это двойное пробуждение можно уподобить акту создания. Индивидуум есть продукт остывающего создания, фрагмент застывшего сна. Но в нем еще теплится уголок сновидения. И по мере того как этот огонь раздувается с помощью религии и инициации, происходит *создание* предка посвящаемым и параллельно этому создание предком посвящаемого.

Антрополог и специалист по религиозным верованиям австралийских аборигенов Теодор Штрелов (1908 — 1978), сам прошедший обряд адопции в племя аранда и считавшийся его членом, пишет о понимании человека в австралийском обществе:

Вся природа для него — это его живое, многовековое генеалогическое дерево. История о его тотемическом предке для местного жителя — *рассказ о его собственных действиях в начале времен*, на туманной заре жизни, когда мир, который он знает, обретал очертания и форму во всемогущих руках. *Он сам играл роль в этом первом славном приключении*, роль более или менее значительную, в зависимости от первоначального ранга предка, чьим воплощением он сейчас является¹.

И далее:

В момент рождения человека тотемический предок, воплотившийся в новорожденном, совершенно «не помнит» своего прежнего существования. Для него предыдущие месяцы были «сном и забвением». Если он рождается мальчиком, старики позже посвятят его и вновь познакомят с древними церемониями, которые он сам установил во время своей прежней жизни².

Эта высшая идентичность, которая спит в детстве человека, но начинает пробуждаться при достижении мужчиной половой

¹ *Strehlow Th.G.H. Aranda traditions. Melbourne: Melbourne University Press, 1947. P. 30 — 31.*

² *Ibid. P. 93.*

зрелости, когда наступает время инициации. Показательно, что в архаических обществах, в том числе и в австралийских племенах, мифы и сакральные предания сообщаются лишь тем, кто становится взрослым; от всех остальных, особенно от детей и женщин, а также от непосвященных и людей других племен, они хранятся в строжайшем секрете. Посвящение во взрослую жизнь есть посвящение в *грезу*, посвящение в Сон. Дети и отчасти (но в меньшей степени) женщины в архаических обществах, как заметила антрополог Маргарит Мид (1901 — 1978)¹, отличаются материалистическим отношением к жизни — они скептически, недоверчивы, склонны все явления объяснять «естественными» причинами. В отличие от европейских детей они не верят в «волшебные сказки» и отличаются «здравым рассудком», почти позитивистским сознанием. Их сновидения скудны, а грезы материальны и конкретны. Они закрыты для Сна, они спят для Времени Сновидений. Они пробуждаются к нему, достигнув взрослого состояния, и чем взрослее и совершеннее становится мужчина, тем глубже он проникает в мир сновидений, тем полнее его соучастие в творении онейрических ландшафтов и в насыщенной жизни сверхъестественных существ, одним из которых он является. Элиаде совершенно верно подчеркивает, что задача австралийского мужчины, прошедшего инициацию, как можно полнее вспомнить о том, какова его аутентичная, подлинная идентичность в мире, куда он вступит после своей смерти. И главное, что спрашивают духи, охраняющие вход в страну сновидений, это прошел ли он инициацию, то есть умер ли он при жизни. Только умерев для мира «современности», можно родиться в мире истоков, обрести и пробудить свое истинное «я».

Посвящение в сон

Ритуалы, с помощью которых пробуждается и все более и более укрепляется и культивируется высшее «я», то есть сам дух-предок, активный соучастник подвигов и действий Времени Сновидений, довольно сложны и варьируются от одного австралийского племени к другому. В основе всех их лежит обряд инициации, в ходе которого рожденное матерью человеческое существо, «ребенок», умирает, и на его место, с той стороны сновидений, приходит дух-предок. Этот дух-предок тайно присутствует уже в самом зародыше в материнской утробе, будучи помещенным туда как чуринга, священный объект, как телесное выражение предка, как сгущенный сон. Но рож-

¹ Мид М. Взросление на Самоа // Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.

денная в телесном мире, эта часть помещается в скорлупу, в кокон, продолжая спать. Непосвященный ошибочно принимает этот кокон, эту скорлупу за «самого себя». Инициация призвана разбить внешнюю форму, разрушить скорлупу и пробудить спящего внутри предка. Поэтому ритуал посвящения — это смерть и рождение, *смерть ребенка и рождение предка*. Отсюда вполне логично, что матери оплакивают своих детей накануне инициации, ритуально, а иногда и совершенно серьезно (подчас вооружившись копьями) противятся членам мужского союза, приходящим увести юношу на церемонию посвящения. В ходе этой церемонии посвящаемый переживает опыт ужаса, боли и смерти. В физическом смысле он проходит обрезание или, в некоторых племенах, субинцизию: ему выбивают передний зуб, оставляют на теле ритуальные шрамы, надрезы и другие знаки. Все это призвано подчеркнуть, что мы имеем дело с *новым* существом (поскольку знак в архаических племенах выражает сущность вещи) и что это новое существо вышло из мира мертвых, пройдя ужас и боль, а также гниение, и заново пробуждено из Времени Сновидений. После инициации в племя возвращается кто-то *другой* — это сам тотемный предок, дух, оживший в своей телесной чуринге.

Тема чуринги важна, так как ее смысл подчас подчеркивается нанесенным на ней рисунком, фигурой или знаком. Так и на тело посвящаемого наносится знак — в форме шрама, увечья, отметины, татуировки, превращая его в чурингу, в «тело божества».

В ходе инициации юноша узнает мифы племени, истории о Времени Сновидений и о деяниях предков. При этом речь идет о практике воспоминания: слыша рассказанные старшими предания, подчас сопровождающиеся танцами, пением и ритуальными инсценировками, посвящаемый *вспоминает* об этом времени, находя в них свое собственное место, соучаствуя в нем. Дистанция между «сейчас» и «тогда» рушится при помощи разнообразных техник инициации, которые совершаются в удаленных местах, ночью, сопровождаются сложными обрядами, призванными погрузить посвящаемого в особое состояние, в активный, управляемый, контролируемый сон. В *опыте активного сна* происходит конъюнкция времен, проявление Времени Сновидений в «современности», а точнее, растворение «современности» во Времени Сновидений, ее упразднение. Если мир для аборигенов Австралии есть застывшее сновидение, то инициация есть способ расколдовывания окаменевшего сна, возвращение присущих ему свойств. Боги, герои, предки, духи, Трикстеры, сверхъестественные существа, чудовища — пробуждаются из оцепенения, выходят из своих чуринг (которыми является, по сути, вся окружающая аборигенов среда) и начинают активно

экзистировать. Инициация затягивается на много лет, продолжаясь практически до смерти человека. Это непрерывный многофазовый процесс *оживления мира*. Новые этапы открывают новые мифы, новые знания, дают новый опыт. Мир, обнаруженный посвященным, больше никуда не исчезает. Он замирает днем, прячется, скрывается, но он всегда здесь, готовый в любой момент дать о себе знать. Всякий абориген знает, что застывшие камни, пустынные пейзажи, кустарники, скалы, источники, болота или заливы — на самом деле, *притаившиеся боги*, духи и предки. Поэтому ночами, когда проходят церемонии тайных мужских союзов, полнота скрытой днем жизни открывается в полной мере, сон пробуждается, и посвященные обнаруживают все новые и новые его стороны. Важно, что мифы и предания о деяниях предков не представляют собой строгого, раз и навсегда заданного цикла. Так как речь идет не о повторении чего-то, что случилось с кем-то другим, но об активном соучастии в жизни предков наравне с ними, ведь посвященный и *есть* предок, мифы и предания *меняются* и трансформируются. Традиция остается постоянно живой, ведь каждый предок может добавить в повествование, в сакральный нарратив те детали и даже события, которые другие участники упустили из виду в силу их субъективной ситуации. Время Сновидений плюрално и полицентрично, как многочисленны племена австралийцев и их мифы. Каждое племя есть группа предков, и поэтому их нарратив о Времени Сновидений строится с позиции именно этой группы: миф субъективен, так как рассказан одним из участников *действительного* сновиденческого акта. Очевидно, что эта субъективность влияет на угол зрения, локализацию в пространстве, моральную оценку и т. д. Мы имеем дело со своего рода *субъективной инициатической мифологией* с той лишь поправкой, что «субъектом» здесь выступает сверхъестественное существо, тотемный предок, дух, бог или чудовище. Инициация пробуждает этого «субъекта» (*субъекта сновидений*), но не диктует ему, что он должен видеть, делать и чем все должно закончиться в форме готового раз и навсегда данного сценария. *Миф вариативен и открыт, так как он есть поле принципиальной свободы*. Лишь вход в него является более или менее жестким, но, оказавшись внутри сновидения, механические законы отступают. Их всевластие завершается в сумерках. *Ночь, приходя, открывает миф с неопределенным концом*. Предки, духи и боги оживают и начинают *действовать*. Это и есть насыщенное и захватывающее *инициатическое бытие*.

Обычно инициация завершается обрядом омовения, который представляет собой поджигание или поджаривание посвященного, бросание его в огонь, окуривание дымом и т. д. Бани, существующие

у разных народов (в частности, у русских), имеют то же инициатическое происхождение: они изначально служили для «омовения огнем». Пройдя это «омовение», посвященный выходит из Времени Сновидений и может вступать в пространство дня. Огонь — граница между «современностью» и миром священных предков.

Шаман — Радикальный Субъект Сновидений

Особым случаем является *шаманское* посвящение. Его структура в целом воспроизводит общий инициатический сценарий, который проходит каждый юноша: смерть и воскрешение скрытого внутри предка, высшего «Я», «Субъекта Сновидений». Поэтому посмертная судьба шамана не сильно отличается от судеб всех остальных: важно лишь получить посвящение. Различие состоит только в *степени* пробуждения при жизни. Если обычный посвященный днем является обычным человеком и вступает во Время Сновидений лишь в ходе ночных инициатических обрядов, церемоний и ритуалов тайного общества мужчин, то шаман *привносит* *ночь в день*, пробуждает сновидение, не дожидаясь ночи, проживает и актуализирует миф как тотальность, независимо от времени суток. Для шамана вообще нет «современности», он не знает никакого другого времени, кроме Времени Сновидений. Это требует от его посвящения более глубокой трансформации. Инициатическая смерть шамана более жестка, страшна и болезненна. Шамана убивают, расчлняют, мучают, съедают, варят, жгут, причем подчас неоднократно. Часто духи-посвятители, боги или чудовища потрошат тело шамана, набивая его раковинами или священными кусками кварца, вживляя в него (или «впевая», то есть заставляя войти с помощью ритуальных песен или заклинаний) различные предметы — например, веревки и т. д. Шаман становится целиком *пробужденной чурингой*, активизируемой не только от обряда к обряду, но постоянно живой. Шаман — это практически *не засыпающий предок*, который пребывает в онейро-пробуждении всегда и непрерывно. В этом состоит особенность его антропологической, социальной и психологической позиции в обществе.

У многих архаических народов (как мы видим, в частности, на примере сакральной культуры народов Евразии¹) шаманизм сопряжен с путешествиями по вертикальной оси в высшие и низшие миры — на Небо и под землю. Эти обряды есть и у австралийских аборигенов. Но здесь важно поместить их в собственно австралийский контекст. Дело в том, что в австралийской интерпретации

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Времени Сновидений священные предки не являются обязательно небесными существами. Более того, можно наметить некоторое различие между небесными *богами*, о которых у некоторых племен есть довольно отчетливые представления, тогда как у других они противоречивы и фрагментарны, и *духами предков*, действовавших во Времени Сновидений. Они близки друг другу, но далеко не тождественны. Небо есть верхний горизонт Времени Сновидений, но это не единственный горизонт, так как есть еще подземная сфера и расположенная между ними Земля. Духи в эпоху Сновидений вышли из-под земли (туда же они возвращаются, засыпая), но затем их судьба сложилась по-разному. Одни двинулись вертикально и либо стали небесными богами, заселив Небо, либо присоединились к уже существовавшим там божественным фигурам. Другие разошлись по земле, образуя своими путешествиями сакральный ландшафт — горы, пустыни, холмы, скалы, водоемы, отмечая каждый свой маршрут и каждое приключение турингами, создавая тем самым карту сакральной географии Австралии, предопределяющую особую геософию аборигенов. При этом они подчас сталкивались друг с другом, вступали в различные диалектические или конфликтные отношения, иногда враждовали и даже «убивали» друг друга, проходили посвящения, вступали в брак и т. д. Кто-то уходил под землю и исследовал зоны снов без сновидений. Чтобы понять австралийский шаманизм, необходимо учесть эту принципиально *открытую* природу потустороннего. Его структура радикально отличается от механических схем ада, рая, суда и наказания в других традициях, причем не только христианской или исламской, но и в буддистской, зороастрийской и т. д. Потустороннее для австралийцев — *поле абсолютной свободы*, поэтому шаман как пробужденный «Субъект Сновидений» также свободен в своем поведении: он может двигаться по вертикали, взбираясь на Небо по священной веревке, шесту, дереву и т. д., или, напротив, спускаясь в подземные и (реже) подводные миры, но может двигаться и горизонтально — вместе с другими сверхъестественными существами или отдельно от них. Австралийский шаманизм есть кульминация *сакрально-антропологической открытости*. Шаман, знахарь, носитель предания может создавать собственные ритуалы, песни, заклинания, даже мифы. Мир Сновидений не конвенция и не механистическая схема, это — открытая, непредсказуемая и предельно насыщенная смыслами, проблемами, бифуркациями, расходящимися рядами возможностей полноценная жизнь. Поэтому шаманы глубоко индивидуальны, они могут подниматься на Небо, а могут не подниматься, главное, что они *не должны* подниматься, равно как *не должны* спускаться или перемещаться *только* по вертикали (или *только*

по горизонтали). Именно в шамане в полной мере восстанавливается то единство между духом, зверем и человеком, о котором повествуют основополагающие мифы аборигенов. Именно это было ошибочно воспринято европейцами как «тотемизм», то есть возведение племени, рода, фратрии к животному. Тотемическое животное — это не только животное, это классический *триадический предок* — *дух/человек/зверь*. Кстати, все эти три свойства мы видим и в образах христианских ангелов, чья иконография уходит в глубокую древность (ангел небесный — бессмертный *дух*, но имеет человеческий облик с *птичьими крыльями*). Становясь духом-предком, шаман становится одновременно и животным. Поэтому он свободен во всех трех измерениях — духовном, животном и человеческом. Следовательно, его путешествие на Небо может проходить в форме птицы или летающего змея. При этом в птицу или какое-то другое животное превращается не человек, но дух-предок, которым в полной мере и становится шаман. Целостный Субъект Сновидения принимает одно из трех основных украшений, костюмов, знаков, которые находятся в его полном владении — образ человека, животного или духа. Звери, люди и даже сами духи-предки суть чуринги Радикального Субъекта Сновидений, центр которого сосредоточен во мраке подземной тьмы и который сам по себе есть луч проснувшейся Ночи.

Индивидуум, который воет в кустах

У человека, впрочем, кроме идентичности-предка, есть как минимум *еще одна душа*. Это и есть собственно отдельный человек, человек как индивидуум, как не-предок, как ребенок, как существо бодрствования (то есть *полностью* застывшего сна) и как одна из трех основных чуринг (наряду с духом и зверем) первопредка, истинного «Я». Эта вторая душа восходит к тем младенцам, тела которых общей нерасчлененной массой валялись на земле в самом начале Времени Сновидений, пока духи еще не вышли из-под земли и не разделили зародышевую массу на отдельных существ. Вторая душа формируется во чреве матери как плацента для первой души, как ее двойник. Эта вторая душа составляет земного индивидуума, его имманентное «я», получающее в инициации смертельный удар. Но для обычного мужчины, прошедшего посвящение, эта вторая душа сохраняется как нечто второстепенное и несущественное, как чуринга предка, которой он пользуется в пространстве «современности». Лишь шаман выжигает эту душу окончательно, изгоняя ее и оставляя фундаментально переделанный каркас — кожу, кости, *симулякр человека*. Для шамана вторая душа вообще не имеет никакой субстанциальной

природы, так как шаман умирает до смерти полностью и совершенно. У обычных людей отделение от этой второй индивидуально-современной души происходит лишь после смерти тела. Но и тогда душа подчас продолжает оставаться недалеко от мира живых, иногда прячась в кустарниках и издавая оттуда жалобно-насмешливые звуки.

Об этом втором индивидуальном начале австралийский антрополог А. Элкин (1891 – 1979) сообщает, что оно «может появляться в снах» или «после смерти владельца может поселиться в другом человеке или может жить в душе и разыгрывать всякие шутки, пугать или даже уничтожить своих воплощенных родственников»¹. Элиаде поясняет:

Именно вторая душа, обманщик, противится окончательному отделению от тела, и особенно ей не нравится, когда живущие защищают себя с помощью ритуалов².

У некоторых австралийских племен, например, у племен могови северо-восточной части полуострова Арнемленд на севере Австралии, существует представление о трех душах.

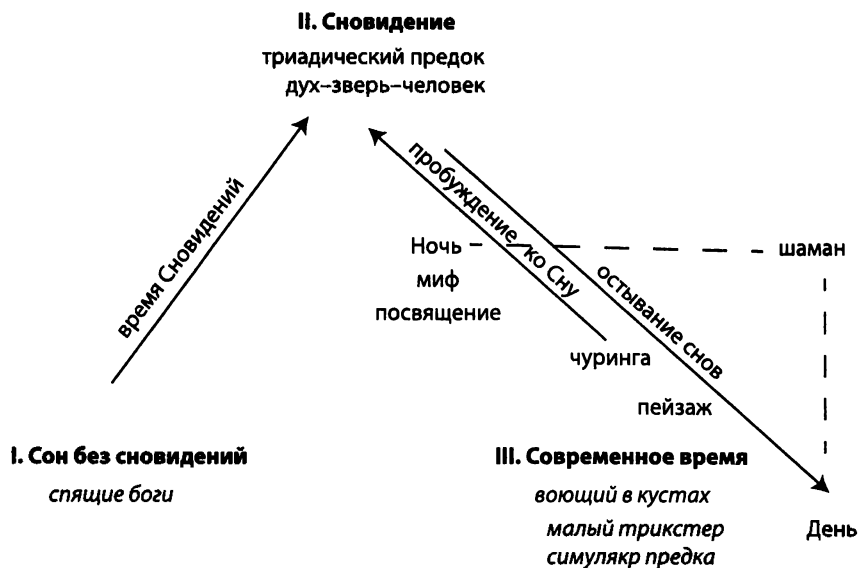
Одна возвращается в свой тотемический центр ждать повторного рождения. Другая, могови, это дух-обманщик — трикстер, — который гораздо более мобилен, но все же не покидает определенной местности. Третья отправляется в подлинную страну мертвых, чтобы присоединиться к созидательным существам и духам, которые уже находятся там, а затем слиться с ними³.

В этой системе третья душа и первая душа составляют два аспекта высшего «Я», один из которых (третья душа) отождествляется с апофатической стороной духа (с той его природой, которая вечно пребывает во сне без сновидений), а другой — с проснувшимся в мире Сновидений предком, который оживает и пробуждается в своей человеческой телесной чуринге. Промежуточная, вторая душа, которая является тем эмпирически имманентным дневным феноменологическим индивидуумом (человеком), единственным антропологическим предметом, известным современной европейской цивилизации, считается трикстером, «черным двойником»

¹ *Elkin A.P. Australian Aborigines. P. 317.*

² *Элиаде М. Религии Австралии. С. 268.*

³ *Elkin A.P. Australian Aborigines. P. 336.*



Граф онтологии Сновидений.

Три момента диалектики (отсутствующего) времени

человека, его «тенью» или его симулякром. Трикстер¹ — это то в человеке, что не трансформировано посвящением или не получило посвящения по той или иной причине. Это нестареющий ребенок, человек, не знающий мифов, не пробужденный к Сновидению, не получивший имени, не открывший своей подлинной идентичности. Это человек, лишенный высшего «Я», призрак человека. В отличие от трикстера-духа или трикстера-бога, нелепые и бессмысленные

¹ Метафизику Трикстера мы разбираем в томах «Ноомахии», посвященных цивилизации Северной Америки (Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов) и культурам палеоазиатских народов (Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери). Но там речь идет об ином прочтении этой фигуры, которая воплощает ноктюрническую (хтоническую) природу в интерпретации высшего Начала. Тогда Трикстер представляет собой парадоксальную фигуру B^2 (если использовать систему Шеллинга) как имманентное и ограниченное выражение абсолютной и безграничной бессмысленности. В случае австралийских аборигенов мы имеем дело с радикально иным толкованием: это — «малый трикстер», обнаруживающий не тещу хтонического Первоначала, но тещу индивидуального эго, его персональную (частную) бессмысленность как имманентной отдельности перед лицом высшей дифференцированности гештальта Предка как Радикального Субъекта Сновидений.

поступки, осуществляемые этим двойником, «второй душой» не несут в себе никакого культурного значения, не ложатся в основу обряда или ритуала, не иллюстрируют внутреннюю логику и философию мифа. Душа-трикстер просто откровенно глупа, и все ее выходки, претендующие на оригинальность и юмор, «понятны» только ей самой. Для сакрально организованной структуры племени она не имеет никакого значения и никакой ценности. Это скорее скорлупа, эксцесс остывшего сновидения, то есть нечто мертвое, телесно-материальное и несущее в себе лишь разрушение, разложение и бессмыслицу. Если бы австралийцы дали себе труд вдуматься в современную культуру «белого человека» (что чаще всего они не делают, возможно, в силу брезгливости), они скорее всего охарактеризовали бы ее «как культуру второй души», построенную человеческими «малыми трикстерами», которые возвели невежество относительно своей собственной природы в культ.

Глава 20. Змеи, духи воды и матриархат

Радужный Змей

Религиозный и мифологический комплекс племени аранда, обитающего в центре всего австралийского континента, представляет собой наиболее чистую форму собственно австралийской философии и метафизики и может рассматриваться как парадигма. Это обусловлено и тем, что племя живет в глубине пустынной области, далекой от береговой зоны, которая, особенно на севере Австралии, находилась под определенным влиянием иных культурных кругов Океании (в частности, меланезийского), а также от основных центров расселения белых англосаксонских колонизаторов. Поэтому племя аранда можно взять как своего рода общий знаменатель австралийской идентичности, так как многие идеи этого общества удивительно емко и прозрачно отражают структуры метафизики, лежащей в основе австралийского Логоса в целом.

Однако это далеко не единственная версия мифологии, и на бескрайних просторах Австралии другие племена развернули иные мифологические нарративы и секвенции, что соответствует, как мы сказали, полицентричности Субъектов Сновидения, отраженной во множестве австралийских племен, представляющих собой таких субъектов на космологическом уровне «современности». При этом практически все племена Австралии в той или иной мере строят свои мифологические системы и ритуальные практики на общей идее Времени Сновидений и «тотемических предков», хотя сами истории о его героях, их поступках и отдельные эпизоды могут существенно отличаться. Это разнообразие станет еще более обоснованным, если мы учтем что Время Сновидений на определенном уровне действительности, в ритуальных и инициатических церемониях, а также в судьбе шаманов и знахарей *продолжается*, что вытекает напрямую из антропологии австралийских аборигенов, а следовательно, там могут происходить и происходят новые и новые события, лежащие в основу новых обрядов и представлений.

В мифе аранда и сходных с ним версиях (распространенных прежде всего в Центральной и Юго-Восточной Австралии) мы видим от-

четливо патриархальную модель духовности; женские божества и персонажи, равно как и хтонические силы, хотя и присутствуют и играют важную роль, но никогда не доминируют. При этом не делается особого акцента и на небесных божествах. Сакральность здесь чрезвычайно уравновешена и глубинно обоснована метафизически, вследствие чего мы, с ноологической точки зрения, могли бы говорить о версии центрально-австралийского дионисизма, так как такая сбалансированная, но при этом отчетливо патриархальная модель, точнее всего соответствует Логосу Диониса. В других племенах и обществах Австралии хтонический элемент выделен намного ярче, и мы можем обнаружить там сюжеты и гештальты, напрямую связанные с матриархальными тенденциями и мифами. Однако в целом, надо признать, что по сравнению с малайским, микронезийским и меланезийским культурными кругами Океании патриархат австралийских аборигенов является принципиально намного более устойчивым и менее хрупким.

Вес и значение хтонического элемента существенно возрастают среди племен севера Австралии. Так, у племени унамбал, проживающего на северо-западе Австралии, мы видим внушительную фигуру Великого Змея Унгуда, связанного с водной и хтонической стихией¹. Этот Змей фигурирует иногда в виде Радуги и поэтому называется Радужным Змеем² (у других племен он носит имена Болунг у миали, Даккан у кули, Каджура у инграда, Кунманггур у муринабата, Нгальод у гувинггу, Тайпан у викмункан, Туллоун у митакооди, Вагюг у ноонгар, Ванамангура у талаинджи, Витиджи у йолнгу и т. д.³). Он представляет собой при этом строго хтоническое начало и является либо женским божеством, либо женским андрогином (гинандрой). Связь змея и яйца в культе Великой Матери, где змей выступает как мужское измерение хтонической женственности, мы встречали неоднократно в мифах самых разных культур и народов. У унамбал мы также видим онтологию Сновидений. Но здесь творение описывается как продукт совместной деятельности двух высших божеств — верхнего и небесного Валланганда и подземного и подводного Змея Унгуда. Они вместе делают мир через «творящее сновидение». При этом оба бога одновременно творят существ посредством двух сно-

¹ Lommel A. Die Unambal: Ein Stamm in Nordwest-Australien. Hamburg: Museum für Völkerkunde, 1952.

² Radcliff-Brown A.R. The Rainbow-serpent Myth in Australia // Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1926. № 56. P. 19–25.

³ У других племен он известен также как Галеру, Юлунггул, Канмаре, Нумереджи, Лангал, Мюндие, Муит, Нгьялод, Воллункуа, Вонамби, Воромби, Йеро, Йингарна, Юрлунггур.

видений: небесного и подземного. Пересекаясь в среднем мире, перекрестные сновидения составляют законченное существо. Валланганда грезит «духовными силами», которые проецирует на Землю в виде знаков, выкрашенных в белый, красный и черный цвета. Проекцией таких «духовных сил» являются наскальные рисунки¹. Духовные зародыши обязательно изображаются без ртов и глаз. Они получают глаза и рот только после того, как это духовное творение пересечется с подземным хтоническим лучом Великого Змея в момент «встречи творящих сновидений».

Водные духи вондына

Одними из важнейших творений были водные духи вондына, созданные Унгудом во сне. Приснившись Змею Унгуду (будучи «найдённым им во Сне»), они стали ходить по земле, создавая горы, холмы, реки, озера, весь ландшафт, а потом спустились под землю, где до сих пор вместе с Унгудом производят «зародыши детей» (ялала). Разноцветные фигуры вондына (они неизменно представлены как черно-красно-желтые фигуры на белом фоне) изображены на скалах и считаются местом пребывания «творящих проекций». Время от времени аборигены в ходе особых ритуалов восстанавливают эти изображения, возрождая тем самым водные духи предков. Первые подобные изображения появились в Австралии с 3800-х годов до Р.Х.²

У племени унамбал вондына из-под земли создают души-ялала, как каплю своего сновидения. Мужчина во сне находит ялала и проецирует на женщину, которая зачинает ялала внутри себя³. Все это происходит во сне. Когда человек умирает, его ялала возвращается к источнику вод и к духам вондына.

Если у племени унамбал создание людей и других существ имеет два источника, и один из них является хтоническим и акватическим, то у соседнего с унамбал племени унгариньин мир и всех существ создают исключительно Великий Змей Унгуд и духи вод вондыны. Однако Валланганда (у унгариньин Валангала) снова появляется в мифе как небесное существо, но выступает здесь не как творец, а как создатель ритуалов и инициаций, то есть как культурный герой.

¹ Культура наскальных рисунков австралийских аборигенов во многом близка наскальным рисункам южно-африканских койсанов. Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

³ В большинстве племен Австралии в представлениях аборигенов зачатие никак не связано с половыми отношениями, которые рассматриваются как нечто вообще не имеющее отношение к деторождению.

Великий Змей играет фундаментальную роль в мифе о двух сестрах Ваувалак, распространенном на севере Австралии, на полуострове Арнемленд, а также в инициатических обществах, с этим мифом связанных¹. Все эпизоды скитаний сестер, нарушение ими табу и их проглатывание водным Змеем Юрлунгур, связаны с конфигурациями хтонической женской стихии. Сам Радужный Змей, здесь он выступает под именем Юрлунгур, описан как андрогинное существо, и его функции в мифе сводятся к уничтожению и поглощению, но осуществляя свои уничтожающие действия, он закладывает основы будущих ритуалов, выступая как культурный герой. Радужный Змей становится основным персонажем в инициатических обрядах обрезания, и показательно, что там, где циркулирует предание о сестрах Ваувалак и Великом Змее, женщины (чаще всего старухи) принимают участие в посвячительных обрядах, что в целом является исключением в общеавстралийском контексте.

Вес матриархального начала в религии австралийцев

Рассматривая вопрос о матриархальных элементах и соответствующих им хтонических культах в Австралии, Элиаде замечает ряд важных закономерностей.

Нет никаких оснований полагать, что матриархат здесь предшествовал патриархату, так как, несмотря на некоторые отдельные предания о большем могуществе женщин в древнюю эпоху, это не является в австралийском контексте ни общепринятым, ни очевидным. Это строго соответствует этносоциологической схеме, согласно которой предпосылки для матриархата складываются на ранних стадиях аграрных обществ, где роль женщин в хозяйстве резко возрастает. Но практически все без исключения племена аборигенов Австралии живут охотой и собирательством, что не благоприятствует матриархату и, соответственно, ограничивает силу и влияние хтонических и гипохтонических культов.

Элементы матриархальных культов и обрядов и соответствующие им традиции, связанные с плодородием, распространяются среди аборигенов Австралии исключительно с севера, в довольно поздние времена, и практически всегда под прямым меланезийским влиянием. Следовательно, цивилизация самих австралийских аборигенов

¹ Элиаде замечает: «Для этих, так же как для всех остальных эзотерических таинств Арнемленда, характерна доминантная роль, которую играют первобытные существа женского пола, а также особая важность, придаваемая обрядам и символам плодородия». Элиаде М. Религии Австралии. С. 169.

ригенов восприняла эти тенденции относительно недавно, и они глубоко не укоренились в австралийских племенах.

Если эти выводы соотнести с нашим ноологическим анализом других культурных крутов Океании, то можно заметить, что австралийские аборигены совсем не связаны с морской стихией, и культура мореплавания у них отсутствует. Море является для них чем-то глубинно чуждым, и океанические сюжеты в их мифах чрезвычайно редки и не составляют значимого полюса. Отсутствие сельского хозяйства, о чем мы уже говорили, еще больше сокращает объем матриархальных элементов религии. При этом следует одновременно подчеркнуть довольно слабую позицию чисто небесных богов, которые практически не играют центральной роли ни в культуре, ни в ритуалах, ни в мифах. Поэтому в целом можно признать ноологическую структуру австралийской религии *дионисийской*, что подкрепляется центральностью темы Времени Сновидений, тесно связанной со стихией *mundus imaginalis*, относящейся как раз к промежуточному уровню онтологии. При этом, как всегда в зоне влияния Логоса Диониса, полюс Великой Матери и полюс гипохтонических могуществ находятся рядом, и в любой момент баланс интерпретации легко может соскользнуть от Диониса к его титаническому двойнику. Эта двойственность и двусмысленность хорошо видны в образе Радужного Змея и водных духов вондына, которые вполне могут быть истолкованы в обоих ноологических и онтологических срезах.

Аборигены и идентичность: в поисках национального времени

Мы видели, что структура австралийского историала основана на двойственности Времени Сновидений и «современности», что предопределяет весь строй духовной, онтологической и антропологической культуры австралийских аборигенов. Такой историал отрицает не только линейное время, но не оставляет достаточно места и для мифов «вечного возвращения», так как вечность Сна проступает сквозь «современность» столь ярко и наглядно, что ритмика открытия/сокрытия не приобретает драматического характера, заложенного в учениях о циклах. Кроме того, важную роль в неразвитости циклического времени играет отсутствие у племен Австралии сельскохозяйственных практик, так или иначе связанных с сезонами и естественным символизмом вызревания урожая. В этом смысле аборигены Австралии являются тем обществом, которое находится ближе всего к *метафизике вечности*, живет в самых близких окрестностях Времени Сновидений и демонстрирует пример культуры, почти полностью

свободной от механической закономерности профанного времени во всех его формах — как циклической, так и линейной. Для линейности, впрочем, в культуре австралийских аборигенов вообще нет никаких ни мифологических, ни философских предпосылок. Поэтому австралийцы не придают практически никакого значения наблюдениям за небесными светилами, звездами, фазами Луны. Многие племена не знают даже приблизительно число дней в лунном месяце; время как длительность во всех его формах для них бессмысленно. Единственное время, которое что-то значит, это *экзистенциальное время*, измеряемое дистанцией сознания от стихии Времени Сновидений. Входя в мир Сновидений, австралиец просыпается, пробуждаясь утром, его истинное «Я», предок, засыпает. Отсюда определенное различие австралийцев по отношению к тому, что происходит вокруг них, если только нетронутыми остаются их святыни — чуринги, места силы, скалы проекции, священные источники и реки.

Такая особенность бытия по ту сторону времени вызвала в XX веке повышенный интерес у антропологов, социологов и этнологов, пытавшихся исследовать общества аборигенов Австралии как уникальный образец наиболее чистых форм архаического уклада и *примордиального сознания*. Принципиальный зазор между австралийским Логосом и прогрессистской, материалистической, субъект-объектной культурой европейского Модерна был, однако, настолько велик, что даже самым внимательным ученым и честным исследователям удавалось схватить из этой цивилизации лишь разрозненные фрагменты, интерпретировать которые в рамках европейских контекстов представлялось весьма проблематичным, а реставрация аутентично австралийской интеллектуальной среды была практически невозможной, так как требовала радикальной метафизической революции сознания самих исследователей. К изучению австралийских племен совершенно не применим обычный для европейцев исторический подход, а если кому-то удавалось заглянуть в структуры Времени Сновидений, едва ли он смог бы продолжить научную карьеру, так как подобные опыты слишком глубоко аффлектируют ментальные структуры самого исследователя. Если отделаться чисто внешними наблюдениями, то в австралийских мифах вообще ничего понять нельзя, так как все они строятся именно на концепции «созидающего Сна» и вне ее полностью теряют всякий смысл. Точно так же термины «тотемизм», «фетиш», «табу», «духи», «предки» и т. д. остаются совершенно бессмысленными вне конкретных представлений об антропологии аборигенов, о Радикальном Субъекте Сновидений и триадическом предке, что требует особого («инициатического») опыта, не менее необратимого, нежели проникновение во Время Сновидений.

Там, где грезят зеленые муравьи

Тем не менее культура аборигенов Австралии вызывала устойчивый интерес и была чрезвычайно притягательной — особенно для тех европейцев, которые осознавали кризисность и упадок собственной цивилизации. Однако и их больше привлекали эстетические и психологические формы, экзотика австралийских обществ, а не та глубинная метафизика, фундаментальный цивилизационный Логос, который составляет сущность австралийского культурного круга. Примером внимательного и деликатного отношения к проблеме австралийской идентичности по контрасту с грубым и агрессивным культурным расизмом большинства европейцев и собственно «австралийцев» англосаксов, может служить фильм немецкого режиссера Вернера Херцога «Там, где грезят зеленые муравьи»¹. Показательно, что уже в названии содержится ссылка на «Сновидение», то есть на Dream Time. Сюжет разворачивается вокруг фундаментального непонимания между австралийскими аборигенами и белыми и несопоставимости их «жизненных миров». Главный герой фильма постепенно открывает для себя «жизненный мир» аборигенов и переходит на их сторону, найдя их общество более осмысленным, гармоничным, свободным и содержательным, нежели техническая, выродившаяся, одержимая прибылью, материалистическая, бесноватая цивилизация Модерна.

Однако постепенно сами аборигены начинают отдавать себе отчет в том, что последние столетия в их жизни что-то идет не совсем так, как должно было бы. Они попали в не очень приятный сон, где группа агрессивных и навязчивых, жадных и ненасытных белых пришельцев постепенно захватила всю их землю, осквернила чуринги и места силы, осмеяла и профанировала их обряды и их предков. Долгое время этот страшный сон аборигены старались не принимать всерьез. Но постепенно европейский историал стал проникать все глубже и глубже в племена аборигенов Австралии, что не просто приводило к слову идентичности, но и вызывало ответную реакцию. В конце концов, аборигены постепенно стали *замечать* тех, кто поселился на их землях. И это им совершенно не понравилось.

Реакцией на осмысленный, наконец, аборигенами вызов белого вторжения стала трансформация их историала. В рамках классических религиозных представлений у такого явления, как англосаксонская колонизация, вообще не было ни места, ни имени. Приблизительно так же удивился бы неоплатоник Прокл, оказавшись

¹ Оригинальное название «Where the Green Ants Dream» (англ.), «Wo die grünen Ameisen träumen» (нем.), 1984.

в современной европейской цивилизации, с ее материализмом, атомизмом и атеизмом, так как, с точки зрения неоплатонизма, мира, в котором отрицается Единое и который описывается четырьмя последними гипотезами платоновского «Парменида» — с 6-й по 9-ю, просто не может быть¹. Чтобы признать, что это недоразумение может наличествовать в действительности, необходимо перестроить всю метафизику и онтологию. В случае аборигенов это означает, что им необходимо еще какое-то «время».

Курангара и мулунга

Поиски дополнительного «времени», необходимого для осмысления катастрофы, в центре которой оказались автохтонные жители Австралии, привели их к нескольким типам ответов, отмеченных еще Элиаде и с тех пор отчасти сохранивших свою актуальность. Речь идет о новых синкретических культах австралийцев — *куруангара* и *мулунга*.

Культ курангара появился в первые десятилетия XX века в Центральной Австралии и быстро распространился на севере и северо-западе. Причина появления этого культа состоит в следующем.

Аккультурированным молодым людям могущество белых кажется беспредельным, и они надеются приобрести подобную силу посредством магии. Они убеждены, что, как и знахари, они тоже могут продуцировать магическую «силу» и убивать на расстоянии. Они не верят больше в ценности, которые принимали их отцы².

Однако стремление основать новый культ, чтобы стать не менее могущественными, чем белые, приводит их к повторению классических систем традиционной австралийской религии.

Центральные фигуры культа — Дьямба, которых можно охарактеризовать как антропоморфных духов, представляющих, однако, похожими на скелеты, ростом с деревья, с длинными половыми органами. Они — каннибалы и могут исчезать или принимать любой облик. Дьямба невидимы для непосвященных. Их считают бессмертными: они появились в начале времен, «они сделали себя». Петри сравнивает их с Унгудом. Своей силой они обязаны магической суб-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя; Он же. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

² Элиаде М. Религии Австралии. С. 279.

станции, *гроаре*, которая есть в их телах. Благодаря *гроаре* Дьямба могут видеть все, что спрятано.

Наиболее важный священный объект этого культа — деревянный брусочек, называемый *минбору*, похожий на чуринги Центральной Австралии, но иногда до двух метров длиной. Минбору выставляется в тайных местах, где проводится *курунгара*. Говорят, что они получились из тел Дьямба и видимы для них. В центральном Кимберли только те, кто уже прошел племенную инициацию, могут стать членами *курунгара*, но в западном Кимберли такое условие не обязательно. Ритуалы, состоящие из корробори, танцев и разрисовывания тел, воспроизводят деяния Дьямба. Поются песни на неизвестном языке (некоторые слова, однако, принадлежат центрально-австралийскому диалекту). Основной обряд состоит в поедании мяса кенгуру и прижигании *минбору* к телу. Через этот ритуал человек получает *гроаре* и обретает силы. Предводитель культа, «доктор Курангара», владеет большим количеством *гроаре* и в результате находится в прямой связи с Дьямба; он может их видеть и разговаривать с ними¹.

Важной особенностью *курунгара* является то, что исповедующие его стараются направить могущество против белых и для этого обрести новые магические силы, которые не дают старые культы и старые боги. Но чтобы достичь этого, необходимо *снова* войти во Время Сновидений и найти там те силы, которые будут адекватны настоящему вызову.

В целом же осознание катастрофической ситуации с белыми приводит их к совсем неожиданным и непривычным для аборигенов апокалиптическим настроениям. Его сторонники предсказывают скорый Конец Света, то есть окончательное погашение Времени Сновидений и *финальное засыпание* под землей священных предков.

Параллельно магическому культу *курунгара* возник еще один аналогичный культ, также направленный против белых, но имеющий ярко выраженные матриархальные черты. Элиаде пишет о нем:

До недавнего времени единственным известным примером пророческого милленаристского культа, порожденного непосредственными контактами с западной культурой, был так называемый культ *молонга*, или *мулунга*. Он возник на востоке Центральной Австралии и в Квинсленде на рубеже столетия. Всего за несколько лет *мулунга* распространился среди всех племен Центральной и Южной Австралии. *Корробо-*

¹ Элиаде М. Религии Австралии. С. 278 — 279.

ри продолжались пять ночей подряд, и многие танцы изображали будущую войну против белых. В конце появлялась Каннини, Дух «Великой Матери из Воды», которая в серии пантомим проглатывала белых. Этот нативистский (почвеннический) и милленаристский культ имеет определенные аналогии с *курангара*: вредоносный дух Мулунга, как и Дьямба, невидим для всех, кроме знахарей. Но на этом аналогии кончаются, так как Дьямба — это духи пустынь, тогда как мулунга связаны с водой¹.

Этот культ, а также другой милленаристский культ «Великой Матери» *воргаиа*, появившийся в начале XX столетия в Арнемленде под прямым влиянием протестантизма, отражает стремление, с одной стороны, восстановить идентичность, а с другой — напирать на деструктивные могущества, в том числе и темные хтонические и подводные силы, против белых.

В этих двух примерах мы видим волю аборигенов Австралии найти особое эсхатологическое «время», *национальное время аборигенов*, которое могло бы симметрично ответить на культурный вызов, принесенный наконец-то замеченными англосаксами, давно включившими аборигенов, со своей стороны, на правах вначале рабов, а затем «бессмысленных дикарей, нуждающихся в гуманитарной помощи» — в свой собственный колониальный историал, построенный в духе «развития» и «прогресса» (титанизм). Можно предположить, что чем острее аборигены Австралии, равно как и все остальные народы Океании — от высокоорганизованных малайцев до созерцательных папуасов Новой Гвинеи, от активных филиппинцев до мирных меланезийцев, от закрытых в себе и разрозненных микронезийских племен до воинственных и решительных, героических мореплавателей Полинезии — будут осознавать свою идентичность, формулировать основополагающие для их самобытной и древней цивилизации ценности и философские установки, тем острее будут их отношения с постколониальными белыми, чья собственная цивилизация в фазе Модерна стремительно клонится к упадку, обратно пропорционально ее видимым успехам — глобализации, модернизации, либерализации и «демократизации».

Когда народы Океании найдут свое «национальное время», белых ожидает ряд неприятных сюрпризов, о природе которых они не только не догадываются, но и не могут, так как ни во что, кроме науки, прогресса, экономической свободы, либерально-демократических трюизмов и личного комфорта, они не верят. Эта эсхатология (и феноменология) возвращения Времени Сновидений несет скептикам ряд (скорее всего малоприятных) сюрпризов.

¹ Элиаге М. Религии Австралии. С. 284 — 285.

Глава 21. Духовное богатство Океании и концептуальные континенты

Культурные круги и общий знаменатель

Подводя итоги обзору цивилизации Океании, мы можем заметить следующее.

В целом культурные круги Океании могут быть включены в общее цивилизационное поле с плюральной и полицентрической идентичностью, но при этом у народов и обществ Океании можно выделить несколько особенностей, которые отличают их от всех остальных рассмотренных нами цивилизаций. Самое важное, что при знакомстве с религиозными системами народов, населяющих этот регион мира, мы увидели не только фрагментарные остатки архаических представлений, но стройные и развитые мифологические, метафизические, теологические и антропологические системы, построенные по самобытным и уникальным законам и соответствиям. Это означает, что у Океании есть все признаки цивилизации, у нее есть Логос, есть экзистирующие в наше время фактические носители культурной и этнической идентичности, есть собственный историал, либо имплицитный, либо эксплицитный, есть свои модели геософии и сакральной географии, есть своя космология и своя ценностная система, свои представления об этике и об экономике, о сущности сакральной и светской власти, о духе и о смерти, о женском и мужском началах, о судьбах мира и предназначении человека. Иными словами, в Океании есть то, что делает цивилизацию цивилизацией. И любое другое представление об этом регионе есть не что иное, как проявление культурного расизма и этноцентризма, признающего статус цивилизации как таковой лишь за какой-то одной отдельно взятой ее формой.

Из этого можно сделать вывод о том, что народы и общества Океании, как и представители всех других цивилизаций, имеют все основания для того, чтобы заявить о своей самостоятельности, самобытности и свободе и, соответственно, сделать решительный шаг от той позорной, унижительной и противоестественной «опеки» со стороны стран и народов Запада, которая сохранилась в этой ча-

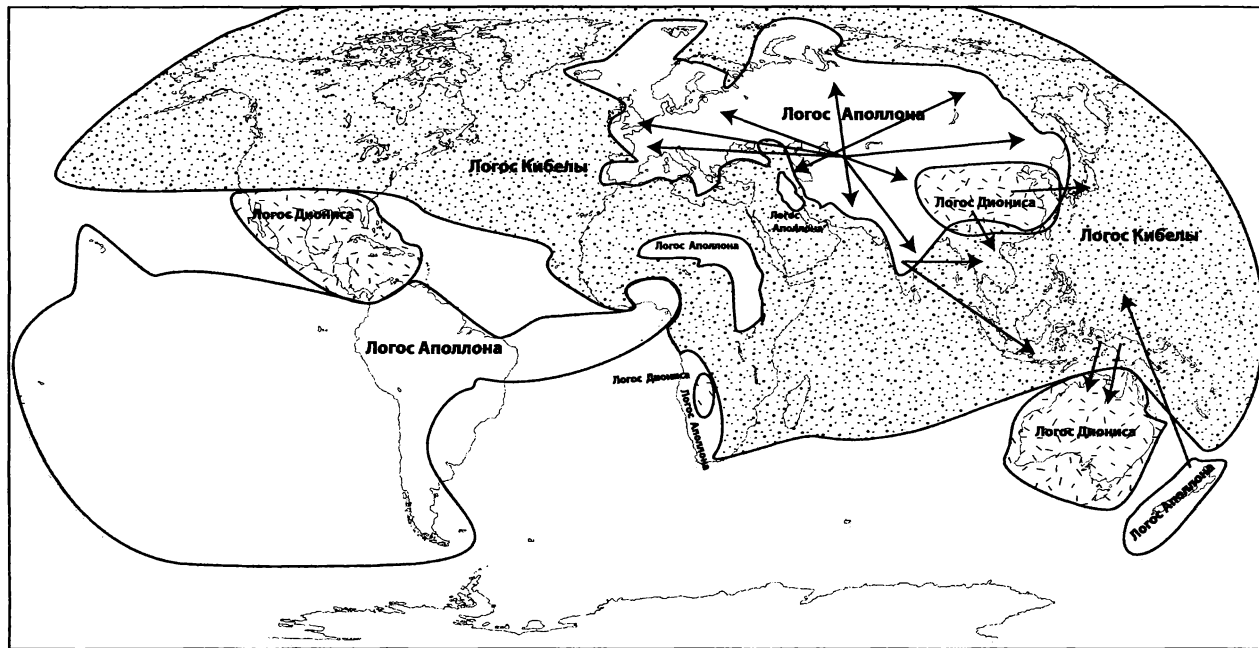
сти света с колониальных времен. Многие (хотя далеко не все) из народов Океании политически свободны, но эта свобода номинальна, так как она строится на обязательном признании легитимности и правомочности только одной системы ценностей — в политике, культуре, этике, экономике, социальном устройстве и т. д. — западной и современной. Колонизация продолжается даже там, где формально народы получили независимость, и она будет продолжаться, пока народы Океании не отвоюют право на собственную культуру, на собственный Логос, на собственное время и на собственное пространство, включая время и пространство мифа, смерти, духов, сакральных обрядов и магических путешествий. Это можно назвать проектом «глубинной деколонизации», когда обретение политической независимости и суверенитета сопровождается восстановлением свободного торжества собственной всякий раз уникальной и неповторимой метафизики, коренящейся в экзистенциальной основе Dasein'a. Океанией и ее культурными кругами, «большими пространствами» должны править носители океанского Логоса, каким бы он ни был и каким бы его не считали представители других цивилизаций. Проекты «глубинной деколонизации» могут казаться экстравагантными и ужасающими, абсурдными и безумными для евроцентричных западных стандартов, но это не должно иметь равным счетом никакого значения. Важно лишь восстановить Радикального Субъекта, скрытого в каждом из культурных горизонтов Океании. А все остальное можно спокойно отбросить вместе с колониальными претензиями западной цивилизации Нового времени на «универсальность». Истинная универсальность возможна только в том случае, если мы учтем все — без малейшего исключения — формы человеческих обществ, культур, традиций и мировоззрений как обладающих правом на *метафизический суверенитет*, где изысканные и детальные системы (подобные христианству, индуизму, суфизму или европейской философии) будут рассматриваться на том же самом основании, как и самые причудливые и представляющиеся «дикими» взгляды и ценностные системы. Только в рамках тонкого, внимательного и деликатного диалога между культурными горизонтами с опорой на их детальное структурное эмпатическое «насыщенное описание» (К. Гирц), который должны вести представители интеллектуальной элиты каждого из этих горизонтов, аутентичные носители соответствующих Логосов, можно надеяться на постепенное построение более или менее адекватного представления о том, что такое «человек» и конституируемые им миры во всем многообразии и сложности существующих или только возможных версий. Любая иная претензия на универсализм и «гуманизм», основанная на попытке придать универсальный

статус какой-то одной культурной форме, провозглашенной высшей и единственно истинной, будет не чем иным, как очередной версией гипертрофированного (титанического) этноцентризма, расизма и колониализма, неважно под эгидой секулярного глобалистского либерализма Запада или какой-то религиозной конфессии.

Океания нуждается в освобождении и глубинной деколонизации, чтобы заново утвердить себя и свой Логос. Но в не меньшей степени в подобной глубинной деколонизации нуждаются и малайские общества (формально независимые), и практически все культуры и народы мира, оказавшиеся в состоянии критического отчуждения от своего Dasein'a в стихии неаутентичного экзистирования.

Тяжелое дыхание Матери

С ноологической точки зрения, в пространстве Океании мы почти везде встречали на архаическом уровне могущественное присутствие Логоса Великой Матери. Он давал о себе знать во всех культурных кругах, где-то увеличивая свое влияние до критической линии прямого матриархата, где-то скрываясь из виду под довольно сильным импульсом солярного патриархального начала. Однако чаще всего (кроме Полинезии и Австралии) патриархат оставался хрупким. Это подводит к идее существования концептуального (умозрительного) континента Пацифида, который может быть принят за полюс океанического влияния Великой Матери и рассматриваться как источник распространения этих тенденций во всем обширном Тихоокеанском регионе и отчасти в некоторых зонах океана Индийского. Во многом Пацифида может сближаться с таким концептуальным континентом, как Кумари Кандам (или Гондвана) дравидов, поскольку, с ноологической точки зрения, структура их влияний на цивилизации континентальной Азии — от Элама до Японии — приблизительно одинакова и представляет собой интенсивное воздействие Логоса Кибелы. На островах, расположенных вдоль южного побережья Евразии — от Индии через Южный Китай и Индокитай вплоть до Японии и дальше в глубину Великой Воды — это влияние связано с австронезийскими этносами и культурами. Кроме того, матриархальные тенденции, как мы видим, сильны и среди австроазиатских культур (мон-кхмерская группа) и некоторых тибето-бирманских этнических групп, на которые очевидно Логос Кибелы также оказал решающее воздействие. Сама география подсказывает, что австронезийские и австроазиатские народы, а также папуасы, могли находиться в контексте влияний того же условного континента — Пацифиды.



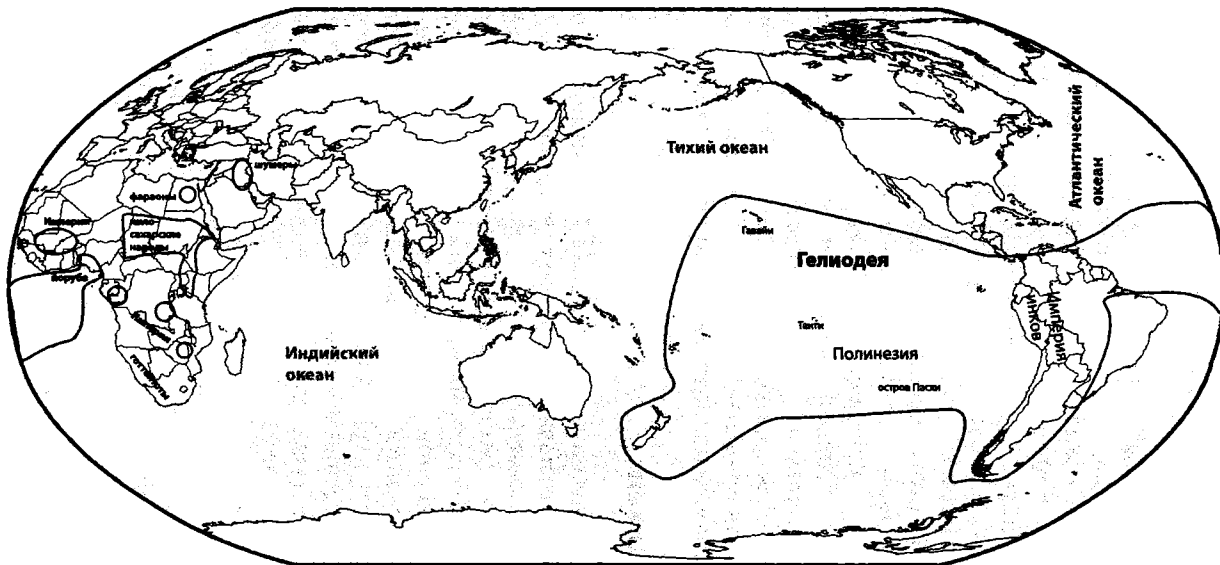
Сводная геософская карта

Но в самом пространстве Океании есть различные полюса, где влияние Великой Матери различается по своей силе и по своей интенсивности.

Больше всего это влияние заметно в той части австронезийского культурного круга, куда относятся общества Малайского архипелага, Микронезии и Меланзии, а также культуры папуасов. При этом близкие, с этнической точки зрения, к малайцам полинезийцы показывают существенные ноологические отличия: их культы и их метафизика, их мифы и теология обнаруживают могущественное солярное небесное влияние, где Логос Аполлона и Логос Диониса представлены контрастно и внушительно. Народы Полинезии акцентированно воинственны и героичны, ориентированы на сложную и драматическую битву с акватической стихией. Будучи теснейшим образом связанными со стихией Океана, они никогда не переходят на его сторону. И показательно, что, с геософской точки зрения, это соответствует их наиболее восточному положению. Это может стать важным указанием для локализации центра Пацифиды на концептуальной карте: он должен находиться западнее Полинезии.

Гипотеза Гелиодеи

Складывается впечатление, что острова Полинезии находятся на периферии Логоса Кибелы, либо на них оказывает влияние какой-то иной столь же концептуальный полюс, а концептуальным он является потому, что с расположенной территориально недалеко Южной и Центральной Америкой ни этнических, ни культурных связей у жителей Полинезии не зафиксировано (кроме предполагаемого посещения царем инков острова Пасхи). Однако, если мы вспомним о солярной структуре цивилизации инков и отчасти майя и ацтеков, то при отсутствии достоверных этнокультурных связей мы можем наметить контуры еще одного — на сей раз солнечного континента, полюс которого располагался бы либо в Южной Америке, либо в восточной части Тихого океана, либо даже в южных областях Атлантического океана. В этом случае солнечную цивилизацию йоруба из афро-атлантического региона, цивилизацию инков и ацтеков в Южной и Центральной Америке и полинезийскую цивилизацию можно было бы поместить в контексте еще одного условного и метафорического умозрительного материка — Гелиодеи. Мы сталкивались с этим концептом при рассмотрении цивилизации Полинезии, и в более общем масштабе нельзя не заметить определенного ноологического континуума, пересекающего южно-американский континент, Южную Атлантику и доходящего до территории



Гелиодея и другие полюса (нетуранского) патриархата в Южном полушарии

Южной Нигерии (полос юоруба и игбо). Далее через полосу нигеро-конголезских народов мы видим широкую полосу загадочного нило-сахарского патриархата, а также другие неразрешимые тайны появления других африканских очагов солярного культа и имперской вертикали — от Западной Африки (Гана, Мали и т. д.) до традиции фараонов и происхождения центрально-африканских Империй банту. Еще восточнее мы видим нетуранский патриархат Месопотамии (прежде всего у шумеров).

Папуасы и меланезийцы, довольно далекие от малайцев и австронезийских этносов по фенотипу и культуре, в значительной степени разделяют с ними общие цивилизационные установки и поэтому могут быть на полном основании включены в цивилизацию Океании (Пацифида) как общества с «хрупким патриархатом», что составляет их качественное отличие. Но близкие в этническом смысле к папуасам аборигены Австралии, особенно племена, населяющие ее центральные области, такие как аранда, существенно отличаются от папуасов и меланезийцев с точки зрения ноологии, так как в них устойчиво преобладают дионисийские модели Времени Сновидений. Это заставляет вынести австралийских аборигенов в отдельный горизонт с особым Логосом — Логосом Диониса.

Ловушка археомодерна и возрождение Логоса Великой Воды

Между пространством Черной Африки и пространством Океании (за исключением малайской ойкумены) существуют сходства и различия.

Сходство проявляется в архаической структуре обществ, которая сохранилась в значительной степени неизменной и лишь поверхностно затронутой колониальной историей. Поэтому народы Африки и Океании в определенном смысле могут служить ключом к интерпретации тех цивилизаций, которые имеют древнейшие корни и остались не затронутыми логикой процессов, развертывавшихся в последние тысячелетия в Евразии и на прилегающих к ней вплотную территориях. Евразия последние четыре тысячелетия была зоной активного распространения индоевропейского (шире туранского) патриархата, и само появление цивилизации Западной Европы как наиболее активного фактора в истории является лишь одним из следствий индоевропейского взрыва. Евроцентризм есть лишь частный случай индоевропейской (туранской) гегемонии. В основе этой гегемонии лежит вертикальная организация общества, уранический патриархат и цивилизация колеса (инструмен-

тализация солярного символизма). Африка и Океания оказались несколько изолированными от этой индоевропейской экспансии, что позволило их народам сохранить тот цивилизационный уклад, который преобладал до туранского взрыва и развивался параллельно ему.

В обоих случаях, и в Африке, и в Океании, мы легко можем различить и следы культуры Великой Матери и еще более оригинальные и трудно объяснимые признаки неевразийского патриархата, который в случае Океании мы возводим концептуально к Гелиодею (хотя это также ничего, по сути, не объясняет), а в случае Африки — к нескольким полюсам: нило-сахарскому (структурно логичному, так как в его основе лежит кочевая воинственная андрократия, морфологически сходная с Тураном), социологически сходному с ним готтентотскому (такая же структура обществ у племен имбангала и яка), южно-нигерийскому («солярный негритюд» йоруба/игбо) и еще более к загадочным имперским вертикалям Западной Африки (Гана, Мали и т. д.) и нескольким полюсам в пространстве ойкумены банту (Зимбабве, Конго, Луба/Лунда, Бачвези). Кроме того, мы сталкиваемся и с зонами устойчивого влияния Логоса Диониса — у пигмеев и бушменов в Африке и у аборигенов Австралии. Удивительно, что бушмены и австралийцы — единственные народы, сохранившие сакральную практику наскальной живописи (rock art).

Таким образом, Черная Африка и Океания служат важнейшим ключом к дешифровке тех обществ и цивилизаций, которые оставались дольше других незатронутыми туранским взрывом и, соответственно, экспансией *индоевропейской цивилизации колеса* (ярким свидетельством глобального масштаба этой экспансии может служить распространение автомобилей в планетарном масштабе).

Принципиальное же различие между Черной Африкой и Океанией состоит в том, что с конца 1950-х годов африканские страны вступили в период политической деколонизации, что, как мы видели¹, не привело к полноценному освобождению африканского Логоса и суверенному утверждению африканского Присутствия, но породило *постколониальный археомодерн*. В Океании этого не произошло, и постколониальные структуры по-прежнему представляют собой власть колонизаторов, а местное население не обрело даже формальной свободы и права соучастия в политических процессах. Два крупнейших государства Океании — Австралия и Новая Зеландия — управляются белыми колонизаторами, многие острова и архипелаги остаются колониями или заморскими владениями

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

европейских государств или США, и лишь несколько государств, получивших формальную независимость, имеют своими главами представителей местного населения, но практически все они подверглись глубокой европеизации. Так, современным президентом Вануату является Болдуин Лонсдейл, англиканский священник и бывший сотрудник британской колониальной администрации; президентом Республика Фиджи — адвентист Седьмого дня и генерал-майор, получивший военное образование в англосаксонской Австралии Хиохи Конроте. Если в Африке накануне деколонизации встал вопрос о национальной идентичности (точно так же как и в малайских государствах — Малайзии, Индонезии и Филиппинах), то в Микронезии, Меланезии и Полинезии эти процессы до настоящего времени находятся в зачаточном состоянии. Это связано и с географией Океании, и с социальным укладом жизни океанских народов, и с большой разрозненностью племен и даже отдельных поселений. Тем не менее если в постколониальной Африке мы можем выделить определенные структуры историала (пусть археомодернистские), то в Океании такие историалы практически отсутствуют. Это сказывается в том, что в Океании (за исключением, быть может, Папуа — Новой Гвинеи) почти нет такого феномена как археомодерн — само наличие автохтонных обществ в политическую сферу практически не проникает, и общая структура остается в том же чисто колониальном состоянии, как и до получения независимости.

Это отличие Океании от Африки, где после обретения политического суверенитета археомодерн, напротив, возобладав, и во многом извратил и подорвал стремление африканских народов к полноценной независимости, духовному суверенитету и глубинной деколонизации, является не просто запаздыванием. Общества Океании в силу своих особенностей до настоящего времени еще не осознали в полной мере *самого факта колонизации*, а значит, не столкнулись с необходимостью как-то на него реагировать. Мы видели, что среди австралийских аборигенов антиколониальные течения находятся в зачаточном состоянии: место белых пришельцев в структуре мира Сновидения не определено, а следовательно, для полноценной борьбы с ними во имя освобождения и восстановления подлинно австралийских порядков предпосылок не сложилось. Нечто подобное мы видим и в других обществах — Микронезии, Меланезии и Полинезии. Причем воинственные и крайне независимые маори и другие полинезийские народы также в полной мере не осознали вызов белого человека, а следовательно, не построили теорий и стратегий антиколониальной борьбы. Там же, где европейские державы представили островам и народам видимость независимости, она не при-

вела даже к археомодерну, поскольку сама зависимость еще не была полноценно осмыслена и пережита. Из этого нельзя сделать вывод, что такого осмысления не произойдет вообще никогда, но неверно и обратное. Историкал народов Великой Воды открыт. Они могут замечать или не замечать то, что с ними происходит в таких терминах и тогда, когда считают это нужным. При этом их интерпретация также является внутренним делом народов и обществ Океании. И лишь в качестве возможного примера стоит учесть провал первого витка деколонизации, с которым столкнулись государства Африки, чтобы не повторять его снова. *Деколонизация должна начинаться с освобождения Логоса цивилизации, возврата к суверенной идентичности, в возрождении органичного изначального Dasein'a.* Обретение политического суверенитета без этой фазы или, что происходит еще чаще, *вместо нее* обрекает общества на клетку археомодерна, то есть на симулякр и археомодернистский гротеск. От белого человека, принесшего с собой гибель, надо избавляться структурно — не пародируя его системы, но возвращаясь к собственным глубинным корням. Только это приведет к реставрации Логоса Великой Воды и его возрождению.

Библиография

- Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.
- Брагинский В.И. Хамза Фансури. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988.
- Брагинский В.И. История малайской литературы в VII – XIX веках. М.: Наука, 1983. С. 28.
- Генон Р. Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1991.
- Генон Р. Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье, 2003.
- Гириц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.
- Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2011.
- Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический проект, 2010.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.

- Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект, 2010.
- Дугин А.Г. Теория многополярного мира. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.
- Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.
- Дюмон Л. Ното hierarchicus: опыт описания системы каст. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001.
- Луомала К. Голос ветра (Полинезийские мифы и песни). М.: Наука, 1976.
- Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004.
- Миг М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: КДУ, 2011.
- Путилов Б.Н. Миф — Обряд — Песня Новой Гвинеи. М.: Наука, 1980.
- Рисаль Х. Флибустьеры. М.: Художественная литература, 1965.
- Рисаль Х. Не прикасайся ко мне. М.: Художественная литература, 1963.
- Русли Марах. Ситти Нурбая М.: Художественная литература, 1961.
- Сказки и мифы Океании. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1970.
- Современная индонезийская проза, 70-е годы. М.: Радуга, 1988.
- Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2000.
- Элиаде М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1996.
- Элиаде М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.
- Элькин А. Коренное население Австралии. М.: Иностранная литература, 1952.
- Abbi A. Endangered Languages of the Andaman Islands. München: LINCOM, 2006.
- Abdul Hadi W.M. Semangat Profetik Sastra Sufi Dan Jejaknya Dalam Sastra Modern//Banjarasin Post. 23 June. 1987.

- Abdul Muis.* Salah Asuhan. Jakarta: Balai Pustaka, 1928.
- Anak Agung Pandji Tisna.* Sukreni Gadis Bali. Djakarta: Balai Pustaka, 1965.
- Apostol Cecilio.* Pentélicas (poesias). Manila: Manila Grafica, 1941.
- Bachofen J.J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.
- Bachofen J.J.* Mutterrecht und Urreligion. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1897.
- Beatty A.* Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Beatty A.* Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account. Cambridge University Press, 1999.
- Bellwood P.* Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
- Benedict L.W.* Bagobo Myths // The Journal of American Folklore. Vol. 26. No. 99. Jan. – Mar. 1913.
- Bernabé M.* Cantos del Trópico. Manila: The San Juan Press, 1929.
- Bernatzik H.A., Ivanoff J.* Moken and Semang: 1936 – 2004, persistence and change. Bangkok: White Lotus, 2005.
- Bigalke T.* Tana Toraja: A Social History of an Indonesian People. Singapore: KITLV Press, 2005.
- Bloch M.* Placing the dead: tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar. Berkeley Square, UK: Berkeley Square House, 1971.
- Blundell D.* Austronesian Taiwan: Linguistics, History, Ethnology, Prehistory. Taipei, Taiwan: SMC Publishing, 2009.
- Braddell R.* The Study of Ancient Times in the Malay Peninsula and Straits of Malacca. Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1989.
- Brailsford B.* Song of waitaha: The histories of a nation. Christchurch: Ngatapuwa Trust, 1995.
- Bruinessen M. van.* Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning // Marschall W. (ed.). Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world. Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994.
- Buck P.H.* Anthropology and Religion. Hamden, CT: Archon Books, 1970.
- Buck P.H.* The coming of the Maori. New Plymouth N.Z.: Cawthron Institute, 1929.
- Budiwanti E.* Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima. Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2000.
- Buijs K.* Powers of blessing from the wilderness and from heaven. Structure and transformations in the religion of the Toraja in the Mamasa area of South Sulawesi. Leiden: KITLV, 2006.
- Burns P.* Te Rauparaha: a New Perspective. Wellington NZ: Reed, 1980.
- Chapus G.-S., Dandouau A.* Manuel d'histoire de Madagascar. P.: Maisonneuve & Larose, 1961.
- Christomy T.* Signs of the wali: narratives at the sacred sites in Pamijahan, West Java. Canberra: ANU E Press, 2008.

- Coedès G., Walter F. Vella* (ed.). *The Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1968.
- Conklin H.C.* *Ethnographic Atlas of Ifugao. A Study of Environment, Culture and Society in Northern Luzon*. New Haven; L.: Yale University Press, 1980.
- Corazza I.* *Die letzten Papua. Kunst und Kultur der Ureinwohner Neuguineas*. Vercelli: White Star Verlag, 2008.
- Coroza M.M.* *Imbisibol man ang tatay*. Quezon: Lampara Books, 2009.
- Cowell E.B.* (ed.). *The Jātaka: or Stories of the Buddha's Former Births*. L.: Cambridge University Press, 1897.
- Dahl O.* *Migration from Kalimantan to Madagascar*. Oslo: Norwegian University Press, 1991.
- De Casparis J.G.* *Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to C. A.D. 1500*. Leiden: BRILL, 1975.
- Dharmarakshita.* *The Wheel of Sharp Weapons*. Dharmasala: LTWA, 2007.
- Dixon R.B.* *The Mythology of All Races. V. IX. Oceanic*. Boston: Marshall Jones Company, 1916.
- Dobbin J.* *Summoning the Powers Beyond: Traditional Religions in Micronesia*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2011.
- Drewes G.W.J., Brakel L.F.* (ed.). *The poems of Hamzah Fansuri*. Dordrecht: Foris, 1986.
- Elkin A.P.* *Australian Aborigines*. Sydney: Angus & Robertson, 1974.
- Englert S.* *La tierra de Hotu Matu'a. Historia y Etnología de la Isla de Pascua, Gramática y Diccionario del antiguo idioma de la isla*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993.
- Evans I., Hugh N.* *The Negritos of Malaya*. Cambridge: University Press, 1937.
- Evans N.* (ed.). *The non-Pama-Nyungan languages of northern Australia: comparative studies of the continent's most linguistically complex region*. Canberra: Pacific Linguistics, 2003.
- Evola J.* *Il Mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1994.
- Evola J.* *Yoga della potenza. Saggio sui Tantra*. Roma: Edizioni Mediterranee, 2006.
- Fabian A.C.* *Timawa*. Manila: Ateneo De Manila University Press, 1990.
- Geels A.* *Subud and the Javanese mystical tradition*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997.
- Geertz C.* *Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*. New Haven: Yale University, 1966.
- Geertz C.* *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Geertz C.* *The Religion of Java*. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1976.
- Geertz C.* *The Religion of Java*. Glencoe, IL: The Free Press, 1960.
- Gilliland C.L.C.* *The Stone Money of Yap. A Numismatic Survey*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1975.
- González N.V.M.* *The Bamboo Dancers*. Manila: Benipayo Press, 1960.
- Guénon R.* *Le Roi du Monde*. P.: Éditions traditionnelles, 1950.

- Haddon A.C.* Head-hunters; black, white, and brown. L.: Methuen, 1901.
- Hadi Wiji Muthari A.* Angkatan 70 Dalam Sastra Indonesia / Kratz E.U. (ed.). Sumber Terpilih Sejarah Sastra Indonesia Abad XX. Jakarta: Gramedia, 2000.
- Hadi Wiji Muthari A.* Kembali Ke Akar Kembali Ke Sumber: Esei-Esei Sastra Profetik Dan Sufistik. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Hamzah A.* Nyanyi Sunyi. Jakarta: Poestaka Rakjat, 1938.
- Hamzah A.* Buah rindu. Kuala Lumpur: Bi-Karya Pub., 1963.
- Hanna W.A.* Bali Chronicles. Singapore: Periplus, 2004.
- Hardy A.D., Cucarzi M., Zolse P.* Champa and the Archaeology of Mý Sơn (Vietnam). Singapore: NUS Press, 2009.
- Harrer H.* Unter Papuas. Mensch und Kultur seit ihrer Steinzeit. Frankfurt am Main: Fischer, 1982.
- Henry T.* Ancient Tahiti. Honolulu: Bishop Museum Press, 1928.
- Heyerdahl Th.* Aku-Aku: The Secret of Easter Island. N.Y.: Rand McNally, 1958.
- Hiriroa Te Rangī.* Ka Mate! Ka Mate! Maori War Song. Auckland NZ: E.A. Eady & Co., 1916.
- Howell J.* Kebatnan and the Kejawen Traditions / Religion and Ritual, Indonesian Heritage Singapore: Vivien Crump, 2010.
- Hunt T., Lipo C.* The Statues That Walked: Unraveling the Mystery of Easter Island. L.: Free Press, 2011.
- I-Tsing.* A Record of the Buddhist Religion: As Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671 – 695). New Delhi: AES, 2005.
- Indrakusuma J.* L'homme Parfait Selon L'ecole Du Pangestu. P.: Beauchesne, 1973.
- Isabelo de los Reyes.* Ang Singising nang Dalagang Marmol. Manila: Ang Kapatid ng Bayan, 1905.
- Jensen Ad.E.* Niggemeyer H. Hainuwele. Volkserz hlungen von der Molukken-Insel Ceram. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1939.
- Jumper R.D.L.* Orang Asli Now: The Orang Asli in the Malaysian Political World. Lanham, Maryland: University Press of America, 1999.
- Karetu T.* Haka: the Dance of a Noble People. Auck NZ: Reed, 1993.
- Kirch Patrick V.* On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact. Oakland: University of California Press, 2001.
- Lang A.* Myth, Ritual and Religion. L.: Long mans Green and Co., 1901.
- Layard J.* The making of man in Malekula // Eranos Jahrbuch. Der Mensch II. Bd. XVI. Zürich: Rhein-Verlag, 1949.
- Lee Khoon Choy.* A fragile nation: the Indonesian crisis. River Edge; N.J.: World Scientific, 1999.
- Linehan W.* History of Pahang. Kuala Lumpur: Malaysian Branch Of The Royal Asiatic Society, 1973.
- Lommel A.* Die Unambal: Ein Stamm in Nordwest-Australien. Hamburg: Museum für Völkerkunde, 1952.
- Marko Kartodikromo.* Sair Sama Rasa Sama Rata. Semarang: Druck. N.V. Sinar Djawa, 1918.

- Marquez-Benitez P.* One Woman's Life, Letters, and Writings. Manila: Ateneo de Manila University Press, 1995.
- Merari Siregar.* Azab dan Sengsara. Jakarta: Balai Pustaka, 1920.
- Mohammad Yamin.* Ken Arok dan Ken Dedes. Batavia: Poestaka Ra'jat, 1932.
- Mojares R.* Brains of the Nation: Pedro Paterno, T.H. Pardo de Tavera, Isabelo de los Reyes, and the Production of Modern Knowledge. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2006.
- Moore W.* This is Malaysia. L.: Collins, 1989.
- Mukerjee M.* The Land of Naked People. Boston: Houghton Mifflin Books, 2003.
- Muljana S.* Srivijaya. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Musa Mohd Faizal.* Javanese Sufism and Prophetic Literature // *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology.* 8(2). 2011.
- Nasr Sayyed H.* Ensiklopedia Tematis Spiritualitas. Bandung: Mizan, 2003.
- Nooy-Palm H.* The Sa'dan-Toraja: A Study of Their Social Life and Religion. The Hague: Martinus Nijhoff, 1988.
- Oey E.* (ed.). Bali, Island of the Gods. Singapore: Periplus, 1990.
- Pane Armijn.* Kami, Perempuan. Djinak-Djinak Merpati dengan Tjerita Sandiwara Lain. Jakarta: Balai Pustaka, 1950.
- Paraiso S., Paraiso J.J.* The Balete Book: A Collection of Demons, Monsters and Dwarfs from the Philippine Lower Mythology. Philippines: Giraffe Books, 2003.
- Patronadi Sutarman Soediman.* Sadrach's Community And Its Contextual Roots. A Nineteenth-Century Javanese Expression of Christianity. Amsterdam: Rodopi-Editions, 1990.
- Poerbatjaraka R.M.Ng., Hadidjaja T.* Kepustakaan Djawa. Amsterdam; Djakarta: Djambatan, 1957.
- Pringle R.* Bali: Indonesia's Hindu Realm. Sydney: Allen & Unwin, 2004.
- Radcliff-Brown A.R.* The Rainbow-serpent Myth in Australia // *Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.* 1926. № 56.
- Recto C.M.* Bajo los cocoteros (almas y panoramas). Manila: Librería «Manila Filatélica», 1911.
- Recto C.M.* Solo entre las sombras. Manila: Instituto Cervantes & De la Salle University, 1999.
- Riddel P.G.* Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses. Honolulu: University of Hawaii, 2001.
- Ridin Soffan, Wasit H., Mundiri H.* Islamisasi di Jawa. Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penturuan Babad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Roestam Effendi.* Bebasari. Oakland: Patroit, 1949.
- Rusli Marah.* Anak dan kemenakan. Jakarta: Balai Pustaka, 2000.
- Rusli Marah.* Siti Nurbaya. Kuala Lumpur: Pustaka Melayu Baru, 1966.
- Sandin B.* The Sea-Dayaks of Borneo before White Rajah Rule. L.: Macmillan, 1967.
- Sanusi Pane.* Puspas Mega. Jakarta: Balai Pustaka, 1927.
- Sather C.* The Bajau Laut — Adaption, History, And Fate In A Maritime Fishing Society Of South-Eastern Sabah. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1997.

- Scharer H.* Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.
- Schmidt W.* Die Gliederung der australischen Sprachen. Vienna: Mecharisten-Buchdruckerei, 1919.
- Schmidt W.* Ursprung der Gottesidee. Münster: Aschendorff, 1926.
- Scott W.* Barangay. Manila, Philippines: Ateneo de Manila, 1994.
- Seligmann Ch., Seligmann B.* The Veddas. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Sibeth A., Kozok U., Ginting Jr.* The Batak: Peoples of the Island of Sumatra. Living with Ancestors. N.Y.: Thames and Hudson, 1991.
- Soedjatmoko Mohammad Ali, Resink G.J., Kahin G. McT.* (ed.). An Introduction to Indonesian Historiography. N.Y.: Cornell University Press, 1965.
- Soekmono R.* Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1973.
- Soenarto Mertowardjo.* Sabda-sabda Pratama. Jakarta: Proyek Penerbitan dan Perpustakaan Pangestu, 1974.
- Soewito Santoso.* Rāmāyana kakawin. 3 v. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1980.
- Soewito Santoso.* Sutasoma. Study in Old Javanese Wajrayana. New Delhi: International Academy of Culture, 1975.
- Sopher D.E.* The Sea Nomads: A Study Based on the Literature of the Maritime Boat People of Southeast Asia // *Memoirs of the National Museum.* № 5. 1965.
- Speyer J.S.* The Jatakamala or Garland of Birth-Stories of Aryasura. Sacred Books of the Buddhists. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.
- Strehlow Th.G.H.* Aranda traditions. Melbourne: Melbourne University Press, 1947.
- Sutan Iskandar.* Dewi Rimba. Jakarta: Balai Pustaka, 1935.
- Suwandi Raharjo.* A Quest for Justice: The Millenary Aspirations of a Contemporary Javanese Wali. Leiden: KITLV Press, 2000.
- Tañada L.M.* Nationalism: a summons to greatness. Quezon: Phoenix Publishing House, 1965.
- Taylor R.* Te Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. L.: Wertheim and Macintosh, 1855.
- Teeuw A.* Hariwangsa. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- Toer Pramodya Ananta.* Sang Pemula. Jakarta: Hasta Mitra, 1985.
- Tulku Ringu, Helm A.* The Ri-Me Philosophy of Jamgon Kongtrul the Great: A Study of the Buddhist Lineages of Tibet. Boston: Shambhala Publications, 2006.
- Valeri V.* Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Van der Kroef Justus M.* Folklore and Tradition in Javanese Society // *The Journal of American Folklore.* Vol. 68. No. 267. Jan. – Mar., 1955.
- Vickers A.* Bali, A Paradise Created. Singapore: Periplus, 1989.

- Villa J.G.* The Anchored Angel: Selected Writings. N.Y.: Kaya, 1999.
- White D.G.* (ed.). Tantra. In practice. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 2001.
- White J.* The Ancient History of the Maori His Mythology and Traditions: Horouta or Taki-tumo migration. vol. I. Wellington: Government Printer, 1887.
- Williams F.E.* Papuans of the Trans-Fly. L.: Clarendon Press, 1936.
- Winkler J.* Die Toba Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Stuttgart: Chr. Besler, 1925.
- Wirth H.* Der Aufgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928.
- Yamin Mohammad.* Proklamasi dan Konstitusi Republik Indonesia. Djakarta: Djambatan, 1951.

Оглавление

Часть 1. Логос Великой Воды. Малайская ойкумена	3
Глава 1. Культурные круги и народы Океании	5
Народы и территории Великой Воды	5
Поиск изначального	8
Языковые семьи Океании	11
Глава 2. Структуры малайского горизонта	19
Малайский культурный круг	19
Мифы малайцев: малайские богини Вод	21
Подземные Матери: Хаинувеле и Мебуйян	27
Сидеак Паруджар: творение мира — дело рук одинокой женщины	29
Малайские призраки и «хрупкий патриархат»	30
Малайский алгоритм: радужная земля кибелической сердцевины	35
Мать Австронезия	38
Глава 3. Этнические слои малайского горизонта	41
Папуа-негритосский горизонт	41
Палеомалайцы: «люди воды»	42
Багаки, ниясы, даяки, сасаки: посвящение в людоеды на пути предков	45
Тораджи: перевернуть покойника	47
Малайцы как надстройка	49
Глава 4. У истоков малайского историала: индийский фактор	52
Суварнабхуми и парадигма малайского историала	52
Малайцы и индийская парадигма	56
Глава 5. Политии Малаккского полуострова	59
Лангасукка и Кедах: Меронг Махавангса внук-людоед	59
Политии Малаккского полуострова: Пан Пан, Паханг, Тамбралинга, Гантанегара, Сингапура	62
Глава 6. Священный остров Ява	66
Первые политии Явы: Салаканагара, Таруманагара, Калинга	66
Меданг: Санджайя и Сайлендра — индобуддистский диалог	69
Кедири: боги Любви и Принц Справедливости	70
Сингасари: Кертанегара — аватара возглавляет державу	72
Маджапахит: Империя недуальной Тантры	73

Глава 7. Суматра	77
Суматра: расцвет малайской Махаяны	77
Расцвет Империи Шривиджая	79
Закат Империи	81
Глава 8. Малайские политии островов и колоний	83
Политии Борнео	83
Политии Филиппин	84
Тямпа: государство тямов	86
Мадагаскар: архаическое государство Мерина	89
Глава 9. Малайско-индийский Логос	93
Царственный индуизм	93
Брахманы и храмы воды	96
Малайская Тантра	97
Бали: вечный «танец дхармы»	98
Семар — древний бог становится клоуном	102
Малайский буддизм: потерянная цивилизация	104
Глава 10. Малайские политии в эпоху исламизации	108
Первые султанаты	108
Малаккский султанат	109
Джохор и Аче	112
Бруней и Сулу	114
Глава 11. Малайский ислам: Свет человека и его враги	117
Типология малайского ислама	117
Малайский суфизм — начала: Хамза Фансури	121
Шамсуддин аль-Суматрани: адвайта-суфизм	123
Нуруддин ар-Ранири: сжигать мистиков вместе с их книгами	124
Абд-аль Рауф аль-Сингкили	126
Ислам на Яве: Агунг и «Девять Святых»	127
Шейх Сити Енар: Десятый Святой из Девяти	129
Малайский ислам накануне европейской колонизации	132
Глава 12. Европейская колонизация и борьба за независимость	135
Португальцы в Малакке	135
Голландская Ост-Индия	137
Испанские Филиппины	139
Англичане: Малайя и Борнео	142
Американцы на Филиппинах	144
Глава 13. Современные малайские государства	146
В битве за Великую Индонезию	146
Малайзия: постколониальная британская конструкция	149
Новый либеральный порядок: Сухарто	150

«Руку негара» и экономический суверенитет: от Абдул Разака к Махатхиру Мохамату	152
Филиппины и объем независимости	155
Глава 14. Малайский Логос в XXI веке	158
«Раса» как жизнь и смысл и малайский археомодерн	158
Малайская литература: верстка национальной идентичности	161
Профетическая литература и трансцендентальное искусство	165
Филиппинская литература: тагалог, испанский или английский?	168
Кебатинан: совершенная формула малайского Логоса	172
Часть 2. Горизонты Океании. Мысли Воды и лучи андрократии	179
Глава 15. Логос Микронезии: женская цивилизация спрутов	181
Этносы Микронезии	181
Микронезийские религии: примордиальный Паук	182
Теология острова Яп	186
Нан-Мадол: цари-каннибалы и Великая Мурена	188
Ноология Микронезии и гипотеза Гелиодеи	190
Глава 16. Великая Полинезия	195
Небесная Гаваика	195
Время Летящих Облаков	198
Полинезийская метафизика: онтологическая триада начал	200
Великое Разделение и восстание мятежных богов	201
Сражаюсь со всеми — сражаюсь со всеми!	203
Хака: три шага наверх	205
Экономика равновесия и структура «тотальных поставок»	208
Гавайский диурн	212
Горизонт Тангароа: матриархальные мотивы в культуре Полинезии	214
Остров Пасхи: закат длинноухих колоссов	215
Гелиодея: проблема локализации тихоокеанского аполлонического центра	219
Глава 17. Папуа: черные матери и летающие лисицы	224
Этносы Меланезии и Папуа	224
Папуасы Новой Гвинеи	227
Религия папуасов: «Вначале была Женщина»	227
Битвы титанов	229
Черные Матери	230
Новая Гвинея: папуасы разделенные	234
Папуасский археомодерн и восстание каннибалов	235
Тимор: постколониальные коллизии	238
Глава 18. Меланезийская селеномахия: битва за Луну на Малекуле	240
Меланезийцы в узком смысле	240

Романы ожерелий: кула — «экономика дара» на Тробрианских островах.....	241
Женское и мужское в пространстве мира.....	243
Деланье человека	244
Лунный мужчина и женский моллюск	245
Луна атакует.....	247
Матриархат Океании и гипотеза Пацифиды	250
Часть 3. Континент Австралия: грезы Heartland'a.....	253
Глава 19. Великая Австралия	255
Австралийский горизонт и финализации геософии.....	255
Terra nullis.....	256
Зоны Австралии	257
Метафизика австралийцев: Алчеринга, Время Сновидений	258
Пробуждение во сне.....	260
Свободные предки	262
Антропология и инициация: культура первой души.....	264
Посвящение в сон	266
Шаман — Радикальный Субъект Сновидений.....	269
Индивидуум, который воеет в кустах	271
Глава 20. Змеи, духи воды и матриархат	275
Радужный Змей	275
Водные духи вондьина	277
Вес матриархального начала в религии австралийцев	278
Аборигены и идентичность: в поисках национального времени.....	279
Там, где грезят зеленые муравьи	281
Курангара и мулунга	282
Глава 21. Духовное богатство Океании и концептуальные континенты ...	285
Культурные круги и общий знаменатель.....	285
Тяжелое дыхание Матери	287
Гипотеза Гелиодеи	289
Ловушка археомодерна и возрождение Логоса Великой Воды.....	291
Библиография	295

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

НООМАХИЯ: войны ума Океания. Вызов Воды

Корректор: Башлай И.М.

Компьютерная верстка: Зеленцов П.О.

Группа допечатной подготовки изданий:

Иванова М.В.

Исакова Т.В.

Коновалова Т.Ю.

Крылов К.А.

Кудинова Е.В.

Подписано в печать 30.03.2018. Формат 60×90/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 19,25. Тираж 700 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Публичное акционерное общество

«Т8 Издательские Технологии»,

адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,

телефон: +7 495 221 8980

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,

факс: + 7 495 305 6088,

e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,

интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

**Издательство
«Академический проект»
предлагает**

книги по философии,
психологии,
истории,
культурологии,
геополитике,
а также учебную
и справочную литературу
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев, колледжей.

**Вы можете приобрести книги:
купив их в нашем
интернет-магазине
www.academ-pro.ru,
заказав их по телефону
+7 495 305 3702,
по факсу
+7 495 305 6088
или по электронной почте
info@aproject.ru,
zakaz@aproject.ru.**

Просим вас быть внимательными и указывать
полный почтовый адрес и телефон / факс для обратной связи.
С каждым выполненным заказом вы будете получать
информацию о новых книгах, выпущенных в свет
нашим издательством.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, Москва, ул. Марتنевская, 3,
телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
e-mail: info@aproject.ru.



ISBN: 978-5-8291-2193-8



Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

- Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела
- Геософия: горизонты и цивилизации
- Эллинский Логос: Долина истины
- Византийский Логос: Эллинизм и Империя
- Латинский Логос: Солнце и Крест
- Германский Логос: Человек апофатический
- Французский Логос: Орфей и Мелюзина
- Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект
- Восточноевропейский Логос
- Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала
- Цивилизации Нового Света
- Логос Турана: индоевропейская идеология вертикали
- Горизонты и цивилизации Евразии: индоевропейское наследие и следы Великой Матери
- Иранский Логос: Световая Война и Культура Ожидания
- Великая Индия: Цивилизация Абсолюта
- Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай
- Хамиты. Цивилизация африканского Норда
- Логос Африки. Люди черного солнца
- Океания. Вызов Воды
- Русский Логос

Ноомахия — война в сфере ума. Автор «Ноомахии» рассматривает человеческую историю и современность как непрекращающуюся войну многообразных цивилизационных проектов, основанных на трех ноологических парадигмах (трех Логосах — Аполлона, Диониса, Кибелы). Панорама человечества предстает в полноте и многообразии диалогов, комбинаций, юкстапозиций, взаимных поглощений и аннигиляций указанных Логосов, рождающих множественные типы рациональности, мифологии, философии, религии, метафизики, плюральность цивилизационных конструкций...

Построение начальной геософской карты Океании и малайской ойкумены и структурирование Логоса Великой Воды представляется автору «Ноомахии» Александру Дугину вполне выполнимой задачей, несмотря на малочисленность, причудливую переплетенность между собой и особую архаичность народов Австронезии. Опыт знакомства с Логосом Африки показал, что даже самые архаические общества могут обладать развитой теологией, онтологией и метафизикой, резко отличающимися от европейских, но представляющими собой не менее ценные и глубинные ноологические структуры. Даже те народы Африки, которые считаются обладающими наиболее примитивными культурами, продемонстрировали органические связи и укорененность в парадигмах, соответствующих разным Логосам — включая аполлонический и дионисийский, что подвело автора, в частности, к понятию «соляного негритюда». После этого этносы «пространства Великой Воды» и их культуры, также подчас относимые к наиболее архаическим, заведомо предстают перед нами в новом свете, поскольку мы оказываемся открытыми к тому, чтобы обнаружить в них любые версии и нюансы ноологических структур.

