

ТРАНСФОРМАЦИИ АВТОХТОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ ПОД ВОЗДЕЙСТВИЕМ МИССИОНЕРСТВА МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ (НА ПРИМЕРЕ ИНДОНЕЗИИ)

Данилов А. В.

В истории религий Индонезии значимое влияние оказали индуизм, буддизм, христианство и ислам. Мусульмане представляют собой подавляющее большинство населения, христиане являются наибольшим религиозным меньшинством. Из-за гетерогенного членства в официально признанных религиях также и внутри партнерских по отношению к государству религий существует относительно высокий потенциал критического и отклоняющегося от их нормативов поведения и мышления. Вследствие государственных преференций исламу формируются различные стратегии приспособления автохтонных религиозных традиций к государственным нормам. Несмотря на ограничения, установленные государственными нормами, в Индонезии представлен широкий спектр автохтонного религиозного многообразия внутри и вне конституционно признанных религий. Социально-экономическое доминирование католицизма повмляло на трансформацию традиционного леволемского мифа о сотворении мира. Автохтонная религия может относительно быстро интегрировать в себя инновационные отклонения от традиции, если общество, находящееся в новой экономической и социальной ситуации, готово признать эти инновации за якобы искони существовавшую часть традиционных религиозных представлений.

Ключевые слова: *Панчасила, автохтонные религии, синкретизм, Леволема, миф о сотворении мира, селективная адаптация, социальный консенсус.*

Индонезийское государство характеризуется не только религиозным многообразием, но также географическим, этническим и языковым. Это гетерогенный регион с сотнями локальных языков и диалектов. При этом наряду с государственной идеологией «Панчасила»¹

¹ Панчасила – пять принципов, лежащих в основе индонезийской модели построения общества «справедливости и процветания»: вера в единого Бога; справедливая и цивилизованная гуманность; единство страны; демократия, направляемая разумной политикой консультаций и представительства; осуществление социальной справедливости для всего народа Индонезии. Были сформулированы в 1945 г., незадолго до провозглашения независимости Индонезии.

Данилов Андрей Владилеснович, доктор философии, кандидат богословия, заведующий кафедрой религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета.

введен единый язык «бхаса Индонезии», происходящий от малайского и испытавший влияние многочисленных лексических элементов из санскрита, арабского, китайского, тамильского и ряда европейских языков.

В ранней истории религий Индонезии, а также в специфическом развитии современной Индонезии, значимое влияние оказали индуистская и буддистская культуры, начиная со II века и особенно в период с IV по X век во время господства индуистско-буддистских династий (Шривиджайи и Шайлендры) [5, с. 497-548]. Ислам проник на индонезийский архипелаг прежде всего через мусульманских торговцев с Востока и из Индии. С XIV-XV веков на побережье Явы появляются исламские султаны, что усиливает влияние ислама в Индонезии. В противоположность индуизму, ориентированному на аграрную культуру и географически расположенному во внутреннем регионе Явы, ислам предложил для осевших на побережье купцов альтернативную религиозность, обеспечивавшую торговцам более высокий социальный статус. Индуизм после сдачи позиций яванской индуистской аристократией под натиском исламских властителей переместился с XVIII века почти полностью на Бали. После завоевания Малакки португальцами в 1511 г. и экспансии португальских купцов на так называемые «острова пряностей» в Индонезию приходит католицизм. Последующее христианское влияние с 1602 г. оказывает голландская Ост-Индская компания. С 1799 г. этот район превращается в нидерландскую колонию.

В то время как в XVIII-XIX веках история Индонезии в значительной мере определялась христианской миссией и политикой голландской колонизации, с начала XX века усиливается стремление к индонезийской независимости под знаменем ислама, воспринимавшимся как антипод христианской религиозной ориентации колонизаторов. Ислам становится с тех пор важнейшим религиозным базисом в борьбе за независимость Индонезии. Хотя современная Индонезия со 177 миллионами мусульман представляет собой страну с наибольшей исламской группой населения в мире [14, с. 106-107], все-таки религиозное многообразие (в том числе внутри ислама) характеризует индонезийскую повседневность.

Религиозные сообщества в современной Индонезии согласно информации индонезийского Департамента по делам религий распределяются следующим образом [15, с. 90]. Мусульмане представляют собой подавляющее большинство населения (87,21%). Христиане являются наибольшим религиозным меньшинством – 9,62% (протестанты – 6,04 % и католики – 3,58%). Индуисты, проживающие почти исключительно на Бали, составляют 1,83%, а буддисты – 1,03% индонезийского населения. При этом надо особо отметить, что к группе буддистов причисляют последователей конфуцианства и даосизма. Число так называемых «анимистов» – 0,3%. Под ними подразумеваются адепты индонезийских автохтонных религий. Их официально обозначают как «оранг белум агама», т.е. люди без религии. Во многих статистических таблицах по религиозным сообществам Индонезии эта группа вообще не учитывается. Люди

без религиозной принадлежности не называются и не охватываются в материалах государственных структур. Статус «безрелигиозный» не предусмотрен нормативными документами.

Критика религии в смысле полного отказа от религии в Индонезии практически исключена. Индонезийское государство не предусматривает для граждан атеизм или безрелигиозность. Таковые расцениваются как нелояльность и антигосударственная установка. Этот процесс стал раскручиваться с тех пор, как Коммунистической партии Индонезии приписали организацию государственного переворота против первого президента республики Сукарно. В результате этого в конце 60-х годов XX века развернулись преследования и убийства большого количества коммунистов и сочувствующих им. Политически мотивированная критика религии или отказ от религии отныне считались в индонезийском обществе подозрительными. В целях защиты от гонений и подозрений многие индонезийцы, принадлежавшие прежде к «алиран кеперкаян» (свободной мистике), допустимой по конституции 1945 г., стали приписывать себя к одной из государственно признанных религий («агама») [8, с. 198-199]. Несмотря на это, из-за гетерогенного членства в официально признанных религиях также и внутри партнерских по отношению к государству религий существует относительно высокий потенциал критического и отклоняющегося от их нормативов поведения и мышления. Правда, это не похоже на европейскую ситуацию.

Эти числа свидетельствуют, сколь сильно исламское большинство. В результате религио-исторического развития в некоторых регионах сформировалось явно христианское большинство населения. Так, запрет христианского миссионерства в уже исламских регионах привел к концентрации христианской миссии на пока не исламизированных островах, как, например, на Малуку, Тиморе, Флоресе и Новой Гвинее.

Вследствие государственных предпочтений исламу формируются различные стратегии приспособления автохтонных религиозных традиций к государственным нормам. Это развитие ситуации ведет к отчасти сильным трансформациям и связано со значительными потерями у торайцев на Сулавеси в их автохтонной религиозной традиции, составляющей неразрывное единство с этносами в смысле родоплеменной религии [8, с. 196, 216]. Однако, как будет показано на примере леволемского мифа о сотворении мира и человека, это не приводит к исчезновению особенностей, вероучительных представлений и ритуальной практики автохтонной религии [12, с. 399]. Несмотря на ограничения, установленные государственными нормами, в Индонезии представлен широкий спектр автохтонного религиозного многообразия внутри и вне конституционно признанных религий.

Несколько замечаний по поводу взаимоотношений христианства и представителей автохтонных религиозных традиций («алук тодоло» – путь предков) в районе Торая на южном Сулавеси. Приспособление к государственным нормам, т.е. членство в одной из государственно при-

знанных религий, может подразумевать и даже активизировать критический потенциал. Налицо две сферы реализации такого потенциала. С одной стороны, сопротивляющееся приспособление – процесс одновременного селективного приспособления и продолжение исповедования как бы отвергнутых религиозных представлений и культовой практики. Так, например, на Торая, несмотря на номинальное церковное членство, устанавливается критическая дистанция по отношению к христианству и сохраняется прежняя автохтонная религиозная традиция. В итоге доходит до критического взятия торайцами под сомнение вероучительных представлений и ритуальных практик как христианства, так и автохтонной религии. Итак, номинальная принадлежность к христианству при сохранении автохтонной религиозной традиции [7, с. 129-144]. С другой стороны, приспособление как критическое дистанцирование от автохтонной традиции в форме полной конверсии в одну из государственно признанных религий.

В официальном политическом словоупотреблении лица, признающие себя принадлежащими исключительно к автохтонным религиозным традициям, именуется «оранг белум агама», т.е. как люди, еще не имеющие никакой религии. Формулировка «белум» («еще не») намекает на будущую конверсию в одну из государственно признанных религий («агама»), но не предписывает ее необходимым образом [2, с. 177]. Однако число заносащих себя в рубрику «прочие» за последние 30 лет заметно снизилось (с 2,4 до 0,2%) [14, с. 131-137]². Причисляющие себя исключительно к автохтонной религиозной традиции признаются индивидуально верующими («кеперкаяян») и религиозно практикующими, но не считаются членами какой-либо религии («агама»).

Если в этой статистике попытаться отыскать тех, кто следует на Сулавеси автохтонной традиции («алук тодоло»), то большинство попадает в рубрику «христианство», некоторые попадут в рубрику «индуизм» и малая толика – в рубрику «прочие». Так согласно государственным требованиям торайцы упорядочиваются некоей «агама»³.

Индонезийская религиозная политика отстраивается от понимания религии индонезийским государством, из которого проистекает установка на религиозное многообразие. Учитывая этническую, религиозную, языковую и географическую гетерогенность Индонезии⁴, в 1945 г. была принята конституция, призванная стать базисом единства для разнообразнейших этнических и религиозных группировок. Одним из пяти принципов «Панчасила» в индонезийской конституции зафиксирована норма веры в единственное великое божество («кетуханан янг маха эса»).

² Сюда попадают не только автохтоны, но и конфуцианцы.

³ Согласно официальной статистике округа Торая (кабупатен танаторая) 69,15% исповедовали себя протестантами, 16,97% – католиками, 7,9% – мусульманами и 5,98% – индуистами. Автохтонная религия («алук тодоло») раньше была единственной верой торайцев. Однако их религия испытала ассимиляцию и инкультурацию с другими религиями.

⁴ В индонезийское государство входит более 17000 островов, на которых проживает более 1000 этнических и субэтнических групп.

Как идет процесс трансформаций мифа, а его образ, однако, сохраняет видимость архаики, показывает Карл-Хайнц Коль на примере своих исследований в восточно-флоринезийской области Леволема в Индонезии [8, с. 193-220]. Полевые исследования проводились Колем на острове Флорес, начиная с 1986 г. Сбор и анализ информации осуществлялись совместно с университетом Нуса Сендана в Купанге и индонезийским исследовательским институтом Лембага Илму Пенгентахан Индонезия (LIPI).

Остров Флорес сегодня представляет собой самый большой закрытый христианский анклав (государство в государстве) Индонезии. Почти 90% его населения исповедуют католицизм. В основании исповедания населением острова христианства наряду с религиозными мотивациями зачастую лежат и прагматические соображения, т.к. индонезийское государство в соответствии с основоположениями своей конституции (статья 29) требует от каждого своего гражданина принадлежности к одной из монотеистических мировых религий. С другой стороны, Католическая Церковь в силу ее успешной миссии в деле просвещения и социального развития представляет собой на этом острове важный экономический и общественный фактор. На востоке Флореса в районе Леволемы (союз деревень), где раньше господствовали ларантукские раджи, номинально население практически полностью относит себя к католикам. Но в действительности прежние верования не исчезли, и ритуалы как раньше, так и теперь соблюдаются. Не проходит и недели, чтобы в Корке, традиционном культовом центре, не приносились жертвы в племенных домах разных кланов или в садах божеств неба и земли, жертвы предкам и различным категориям духов [6, с. 133-147]. «Языческие» церемонии обычно совершаются по выходным дням Индонезии, т.е. по воскресеньям, причем зачастую непосредственно сразу после литургии в церкви. Хотя престарелые представители автохтонного культового руководства отказываются участвовать в церковных ритуалах и строго следят за сохранением религиозного предания, но многолетние контакты с христианством оставили в местной традиции заметные следы. На это указывает также и версия традиционного мифа о сотворении мира, распространенная среди жителей области Леволема. Коль записал данный миф во время своего пребывания в одной из туземных деревень. Один из аборигенов рассказал ему о слепом старике, которому было за 80 лет. Раньше он был запевалой на больших деревенских праздниках, но из-за слепоты вынужденно передал свою должность другому человеку. Этот старик, однако, и далее оставался самым почитаемым во всей деревне повествователем мифов.

Миф о сотворении мира сложен в технике параллельных стихов на местном ритуальном языке. Сегодня этот язык понятен только малому числу молодежи. Еще в 30-е гг. XX в. немецкий этнограф Эрнст Фаттер утверждал по его поводу, что даже самим повествователям мифов содержательный смысл отдельных слов доступен лишь отчасти [16, с. 101].

Творение земли и гор, растений, духов и людей население области Леволема считает делом рук бинарного божества неба и земли по имени Леравулан (Солнце-Луна) и Тана Экен (Мать Земля). Леравулан – небесный творец мира, к которому из-под воды всплыла богиня земли Тана Экен. На ней Леравулан создал первых людей. Леравулан повелел людям воевать и ходить на охоту за головами, чтобы черепа приносились ему в жертву. Возможно, что образ Леравулана развился из характерного для родоплеменных верований Восточной Индонезии образа небесного или солнечного бога, вступающего в сакральный брак с хтонической богиней. У этой божественной пары есть демиургический помощник по имени Ина Се Ама Ма. Мы рассмотрим здесь миф в той форме, как его записал Коль [9, с. 135-150]. По поводу иных вариантов мифа о сотворении мифа можно найти сведения у предшествовавших исследователей Пауля Арндта и Маттиаса Лаубшера [1; 10].

В ритмически прекрасно сложенных параллельных стихах миф описывает, как божественная пара узнает о тягостном состоянии Ина Се Ама Ма, окруженного пустотой. Она дарит ему ангельский шнур и крючок, которыми он вытягивает из морской пучины большой остров, чтобы посадить его кораллами и морской травой. Но вода и суша еще не отделены друг от друга. Вновь Ина Се Ама Ма печалится о великой пустоте. Леравулан и Тана Экен посылают ему крокодило-рыбообразную гунадеву, которая рассекает воду пополам. Но земля остается голой и пустой. Ина Се Ама Ма призывает к себе группу насекомообразных гунадев, чтобы связать в большие узлы землю и камни и возвести холмы и горы. Но земля все еще не тверда. Тогда Леравулан и Тана Экен создают кусты и деревья, чтобы предотвратить расползание суши земного мира. Для защиты первобытного леса нужны духи гор или нитунги, создаваемые в следующем акте творения. Но Ина Се Ама Ма все еще чувствует себя одиноким, потому что нитунги только духи, не имеющие плоти. Так, наконец, дело доходит до сотворения первых людей. Люди, или пажи, вылупляются из яиц, отложенных другой группой птицеобразных гунадев. Но так как пажи не исполняют свои обязанности жертвоприношения, то возникает последний род тварных существ – демоны. К ним и возводят свое родословие жители области Леволема.

Логически строгая последовательность мифа о сотворении мира постоянно разрывается интерполяциями различных эпизодов, которые, очевидно, имеют более позднее происхождение, чем этот предположительно самый древний слой мифа. Один из таких эпизодов непосредственно соотносится с библейской историей творения. Ина Се Ама Ма именуется в нем сыном прародительской пары Адама и Хевы, которые созданы небесным божеством Леравуланом. Детали эпизода совпадают с повествованием Библии. Однако в леволемском мифе отсутствует акт грехопадения человека. Более того, сам Леравулан обучает несведущих первых людей искусству полового совокупления, когда он бросает на их спальную подстилку парочку ящериц гекко. От брака Адама и Хевы рож-

дается демиург Ина Се Ама Ма, который женится на девушке с Запада, и они рожают Каина и Авеля. Каин и Абель хотят доказать свою благочестивость, в связи с чем каждый из двух братьев приносит Леравулану жертву из свиней и коз. Но тем самым они лишь возбуждают гнев божества. Леравулан отвергает обе жертвы, потому что он не желает, чтобы кто-нибудь из обоих братьев чувствовал себя выше другого.

Несмотря на многократно повторенные Колем сомнения, рассказчики мифа уверяли его, что этот рассказанный также на ритуальном языке эпизод мифа никоим образом не младше других частей мифа. При этом было прежде всего указано на неоспоримый авторитет и старость слепого хранителя мифов. Аборигены клялись и божились: еще до прибытия миссионеров их народу было известно об Адаме и Еве, чей сын Ина Се Ама Ма, ошибочно описанный в Библии как Сиф, породил Каина и Авеля. Леволемские аборигены считали ошибочной христианскую версию жертвоприносительного соревнования двух братьев. Согласно их трактовке религии, Каин – основатель адата⁵, а Абель – христианства. Леравулан не хотел отдавать предпочтения ни одному из них, т.к. для единого и высшего божества все формы его почитания равноценны.

В рассмотренном Колем леволемском мифе наблюдается заимствование ряда элементов библейского повествования о сотворении мира в автохтонное сказание о творении. Это служит подтверждением того факта, что повседневная жизнь населения индонезийской области Леволема сегодня немыслима без христианства. С другой стороны, некоторые из библейских элементов испытывают характерную переинтерпретацию с целью подтверждения автохтонных религиозных верований. История библейского конфликта между братьями Каином и Авелем излагается таким образом, что Леравулан не хочет отдавать предпочтения никакой служащей его почитанию религии. Тем самым утверждается принципиальное равенство традиционной автохтонной и миссионирующей универсальной религии. Причем сказители-интерпретаторы придерживаются «Панчасила», пяти основных принципов индонезийской политической философии, чей первый принцип исходит из равноценности всех мировых монотеистических религий, почитающих единого высшего Бога.

В связи со сказанным Колю представляется крайне сомнительным, что восстановленный им древнейший пласт мифа о сотворении мира, характеризующийся строгой логической последовательностью, является

⁵ Адат (араб.) – обычай. В первую очередь под ним понимаются инкультурированные исламом нешариатские традиции. Религиозные обряды и верования в Индонезии характеризуются многообразием местных традиций. Совокупность общественных обрядов, частных ритуалов, общинного уклада и обычного права, переходящих от поколения к поколению, формирует своеобразную структуру каждого общества. Вместо строгого следования правилам одной из четырех главных религий, распространенных на архипелаге (ислам, христианство, буддизм, индуизм), мы находим здесь удивительную эклектику. Центральное место среди большинства адатных празднеств занимают ритуальное жертвоприношение и общинный праздник, на котором жертвенная пища предлагается духам, а затем совместно поедается, что должно гарантировать благополучие участников ритуала.

первоначальной версией этого мифа. Потому что и в данном пласте мифа присутствуют намеки на то, что он уже пережил фазу синкретического смешения, когда в местное предание были интегрированы индуистские элементы. Териоморфные (зверообразные) силы, помогающие бинарному божеству в его деятельности по сотворению мира, именуется на леволемском диалекте языка ламахóлот⁶ гунадевами. Но «гуна» и «дева́» являются словами индийского происхождения, привнесенными в современный индонезийский язык через малайский. Если слово «гуна» переводится как «польза», а в его удвоенной форме, «гуна-гуна», – как «колдовство», то «дева» имеет обычно значение «бог», «небесный». Согласно этой этимологии, под гунадевами понимаются «полезные» и «колдующие боги». Но так как каждый из гунадев автохтонной религии Леволемы носит еще и дополнительное собственное имя, соотносящееся с определенной группой животных или природных сил, то их образы, скорее всего, сформировались в самостоятельные категории сверхъестественных сил под влиянием индуизма. Не только мифы о деятельности сверхъестественных сил испытали изменения, утверждает Коль, но также и сами представления леволемских автохтонов об этих силах.

Такой процесс селективной адаптации и интеграции подходящих элементов чужих религий в древнюю индонезийскую традицию является типичным для индонезийской истории религий. Зачастую он идет параллельно с оживлением соответствующих аспектов в собственной традиции и приводит к возникновению многообразных форм религиозных синтезов, характеризующих образ религиозного ландшафта Индонезии [3, с. 201-214; 13, с. 183-192; 11, с. 131-133; 8, с. 193-220].

По-видимому, главной характеристикой автохтонных религий является то, что в них нет ничего раз и навсегда твердо установленного. Религиозная традиция существует здесь лишь в форме устных или ритуальных преданий. Интегративная передача религиозной традиции обеспечивается рядом факторов и институтов, к которым следует отнести использование формализованных языковых шаблонов, декламацию мифов при особых ритуальных условиях, ритуалы инициации и главенство старейшин над младшими, а также наличие религиозных авторитетов и специалистов [4, с. 68]. Но сама автохтонная религия не является той инстанцией, которая обладает самостоятельной санкционирующей властью. Она обычно опирается на постоянно возобновляющийся социальный консенсус. Автохтонная религия может относительно быстро интегрировать в себя инновационные отклонения от традиции, если общество готово признать эти инновации за якобы искони существовавшую часть

⁶ Ламахóлот – солорцы, один из амбано-тиморских народов в Индонезии, который, в свою очередь, принадлежит к бима-суманской группе народов. Помимо солорцев, к народам этой группы принадлежат: бима, мангараи, хаву, энде, сумбанцы и донго. Они живут на востоке острова Флорес, на островах Солор, Адонара и Ломблен. Их численность – 310 тыс. человек. В зависимости от географического местоположения ламахóлот делятся на субэтнические группы: ларантуки, солорцы, адонарцы, левотоло и др. Степень их этнической консолидации невелика. Говорят на языке ламахóлот (солорском языке), имеются диалекты.

традиционных религиозных представлений. Инновационный процесс связан с отсутствием сформировавшейся теологической системы. Поэтому ереси автохтонным религиям неизвестны, так как отклоняющиеся от прежней традиции мнения не исключаются, а интегрируются в предание, или же на них просто не обращается внимания. Высокая степень гибкости и изменчивости автохтонных религий, несомненно, связана с тем, что религия в бесписьменных обществах еще не стала автономной по отношению к другим сферам культуры. Напротив, как было выше упомянуто, автохтонная религия все время переплетается с экономической, социальной и политической сферами. Всякое даже незначительное изменение в одной из сфер культуры влечет за собой изменения в остальных сферах, а значит, скорые трансформации в традиционном религиозном мировоззрении.

В бесписьменных культурах повседневная жизнь и религиозное мировоззрение составляют нераздельное единство. В процессе универсализации, письменной фиксации и канонизации религия становится независимым, автономным фактором человеческого бытия, уже не привязанным к форме конкретной культуры, в которой возникла религия, – пишет Карл-Хайнц Коль о религиозном партикуляризме и трансцендентности в отношении культуры [8, с. 193-220]. Религия и общество становятся автономными по отношению друг к другу. Отсюда объясняется сопутствующий универсальной религии феномен фундаментализма. Фундаменталистские движения вступают в борьбу с институционализированной религией, стремящейся согласовать свои интерпретации священного писания с исторически складывающимися общественными отношениями, чтобы сохранить то, что она считает своими характерными нормативными требованиями. В автохтонных же религиях налицо прямо противоположная тенденция. Унаследованное религиозное восприятие мира подстраивается под изменившиеся условия жизни.

Автохтонные религии вроде бы должны были полностью исчезнуть под давлением колонизации, миссионерства и множества других внешних воздействий. Но в местностях, где сколько-нибудь сохранялись поддерживающие их социальные и экономические структуры, они лишь сменили свое внешнее облачение. Сосуществованию современного и традиционного секторов соответствует в странах так называемого третьего мира сосуществование двух наслаивающихся друг на друга или конкурирующих между собой религиозных систем ориентации. Чем неожиданнее и насильственнее проходил слом традиционных форм жизни, тем выше проявлялась готовность к перенятию универсальных и трансцендентных автохтонной культуре мировоззренческих моделей мировых религий. Это отчетливо наблюдается в урбанизированных центрах стран третьего мира, если не принимать во внимание секуляризованных последователей мировых религий и политические идеологии. Автохтонные религии значительно гибче и изменчивее, чем универсальные религии, а сами они органично вписываются в границы их местной культуры. По-

этому их шансы успешно противостоять конкурирующим предложениям со стороны мировых религий тем выше, чем медленнее и неприметнее происходят изменения традиционных для их культуры форм жизни, с которыми они непосредственно связаны.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Arndt, P. Soziale Verhältnisse auf Ost-Flores, Adonare und Solor. – Münster, 1940. – 251 s.
2. Atkinson, J. Religions in Dialogue. The Construction of an Indonesian Minority Religion // Indonesian Religions in Transition / Ed. R. Smith Kipp, S. Rodgers. – Tucson, 1987. – P. 171-186.
3. Dahm, B. Multireligiosität in Indonesien // Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte / Hrsg. H. Lehmann. – Göttingen, 2003. – S. 201-214.
4. Goody, J., Watts, I., Gough, K. Entstehung und Folgen der Schriftkultur. – Frankfurt a.M., 1986. – 162 s.
5. Howell, J. Indonesia: Searching for Consensus // Religions and Societies: Asia and the Middle East / Ed. C. Caldarola. – Berlin-New York-Amsterdam, 1982. – P. 497-548.
6. Kohl, K.-H. A Union of Opposites: The Cosmological Meaning of Sacrifice in East Flores Lamaholot Culture // For the Sake of Our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia / Ed. S. Howell. – Leiden, 1996. – P. 133-147.
7. Kohl, K.-H. Lokalreligion, Christentum und staatliche Religionspolitik in Ost-Flores // Lokale Religionsgeschichte / Hrsg. H. G. Kippenberg, B. Luchesi. – Marburg, 1995. – S. 129-144.
8. Kohl, K.-H. Religiöser Partikularismus und kulturelle Transzendenz. Über den Untergang von Stämmesreligionen in Indonesien // Der Untergang von Religionen / Hrsg. H. Zinser. – Berlin, 1986. – S. 193-220.
9. Kohl, K.-H. Weltbild, Ritual und Sozialstruktur. Zur kosmologischen Bedeutung des Opfers in Ost Flores // Religion und Weltbild. Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge / Hrsg. D. Zeller. – Bd. 2. – Münster-Hamburg-London, 2002. – S. 135-150.
10. Laubscher, M. Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien: Eine Literaturstudie über die Entstehung der Welt und die Herkunft der Menschen. – Basel, 1971. – 247 s.
11. Mohrs, T. Kuhnt-Saptodewo S. Interkulturalität als Anpassung. Eine evolutionstheoretische Kritik an Samuel P. Huntington. – Frankfurt a. M.-Berlin, 2000. – 194 s.
12. Scarduelli, R. Dynamics of Cultural Change among the Toraja of Sulawesi // Anthropos. – Bd. 100, H. 2. – Sankt Augustin, 2005. – P. 389-400.
13. Schumann, O. Staat und Gesellschaft im heutigen Indonesien // Die Welt des Islams. – Vol. 33/2. – Berlin, 1993. – S. 182-218.
14. Suryadinata, L., Nurvidya, A. E., Ananta, A. Indonesia's Population. Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape. – Singapore, 2003. – 199 p.

15. Taher, T. Pancasila Fifty Years On: The Dynamics of National Unity in Indonesia // Islamochristiana. – Vol. 21. – Roma, 1995. – P. 87-94.

16. Vatter, E. Ata Kiwan. Unbekannte Bergvölker im tropischen Holland. – Leipzig, 1932. – 294 s.

Danilov A.V., Doctor of Philosophy, Head of Department for Religious Studies at Theological Institute of Belarusian State University (danilov_andrei@hotmail.com)

TRANSFORMATION OF AUTOCHTHONOUS RELIGIOSITY UNDER THE INFLUENCE OF MISSIONARY WORK OF WORLD RELIGIONS (ON THE EXAMPLE OF INDONESIA)

Abstract: Hinduism, Buddhism, Christianity and Islam have played an important role in the history of religions in Indonesia. Muslims are the vast majority of it's population, Christians are the largest religious minority. Because of heterogeneous membership in officially recognized religions, there is a relatively high potential of critical and deviant behavior and thinking. In consequence of preferences from state for Islam, various strategies are being developed to adopt the autochthonous religious traditions to state norms. Despite the restrictions established by state norms, Indonesia has a wide spectrum of autochthonous religious diversity inside and outside the constitutionally recognized religions. The socio-economic dominance of Catholicism influenced the transformation of the traditional Lewolema's myth about creation of the world. An autochthonous religion can rather quickly integrate innovative deviations from it's tradition, if a society in a new economic and social situation is ready to recognize these innovations as if they were an old part of traditional religious ideas.

Keywords: Pancasila, autochthonous religions, syncretism, Lewolema, creation myth, selective adaptation, social consensus.