

А.Б. БЕЛЕНЬКИЙ

ИДЕОЛОГИЯ
НАЦИОНАЛЬНО-
ОСВОБОДИТЕЛЬНОГО
ДВИЖЕНИЯ
В ИНДОНЕЗИИ

1917 – 1942 гг.

19
Б-43

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А.Б.БЕЛЕНЬКИЙ

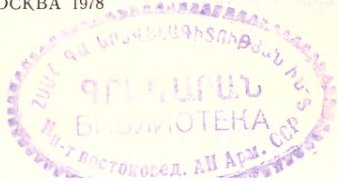
ИДЕОЛОГИЯ
НАЦИОНАЛЬНО-
ОСВОБОДИТЕЛЬНОГО
ДВИЖЕНИЯ
В ИНДОНЕЗИИ

1917 – 1942 гг.

РАДИКАЛЬНЫЙ
МЕЛКОБУРЖУАЗНЫЙ НАЦИОНАЛИЗМ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1978



6205

Ответственный редактор
Л. Р. ПОЛОНСКАЯ

В книге дается характеристика основных особенностей и течений идеологии индонезийского национально-освободительного движения в период между двумя мировыми войнами. Особое внимание уделено тем учениям и идеологам, которые представляют радикальный мелкобуржуазный национализм, в частности Сукарно и его учению мархаизма. Важное место занимает анализ влияния идей марксизма-ленинизма и Великой Октябрьской революции на программы национальных организаций и взгляды их руководителей.

Б 10501-055
013(02)-78 — 17-78

Александр Борисович Беленький

ИДЕОЛОГИЯ НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ
В ИНДОНЕЗИИ 1917—1942 гг.

Радикальный мелкобуржуазный национализм

*Утверждено к печати Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор Б. Е. Косолапов. Младший редактор Н. В. Бершвили. Художник А. Г. Кобрин. Художественный редактор И. Р. Бескин. Технический редактор Г. А. Никитина. Корректоры К. Н. Драгунова и А. В. Шандер

ИБ № 13334

Сдано в набор 12/VII 1977 г. Подписано к печати 12/I 1978 г. А-06407. Формат 84×108¹/₃₂. Бум. № 1. Печ. л. 12,25. Усл. п. л. 20,58. Уч.-изд. л. 21,97. Тираж 1400 экз. Изд. № 4143. Зак. 513. Цена 3 р. 30 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1978.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Хронологические рамки настоящей монографии охватывают период от первой мировой войны и Великой Октябрьской социалистической революции, вызвавшей мощный подъем национально-освободительного движения в колониальной Индонезии, до японской оккупации страны, в результате которой открытая формулировка программ различных течений этого движения и взглядов их идеологов стала невозможной. В пределах этого периода дается как общая характеристика основных особенностей и течений идеологии индонезийского национально-освободительного движения, так и более подробная характеристика тех учений и идеологов, которые представляют радикальный мелкобуржуазный национализм. В книге предпринята попытка проанализировать основные этапы развития радикального мелкобуржуазного национализма в колониальной Индонезии, охарактеризовать соответствующие этим этапам учения, программы партий и организаций, системы взглядов виднейших идеологов, показать их преемственность и взаимосвязь.

Внимание, уделяемое нами именно этому идейному течению, объясняется спецификой национально-освободительного движения в Индонезии, для которого характерно преобладание мелкобуржуазной демократии над буржуазным либерализмом, вытекающее из крайней слабости индонезийской буржуазии и преобладания мелкобуржуазных элементов над буржуазными в индонезийском обществе. Ведущую роль мелкобуржуазной демократии в индонезийском освободительном движении и мелкобуржуазной интеллигенции в выработке идеологии этого движения, особое значение в Индонезии мелкобуржуазного демократического и антиимпериалистического национализма неоднократно отмечали основатель советского индонезиеведения А. А. Губер и другие советские исследователи — Н. А. Симония,

В. А. Цыганов, А. Б. Резников. Именно мелкобуржуазный национализм лежал в основе идеологии наиболее радикальных, массовых и авторитетных индонезийских национальных организаций. Он был не только идеологией таких светских организаций, как Национальная партия Индонезии и Партиндо, но и являлся одним из течений «мусульманского национализма», как это было, например, в Сарекат исламе в период его подъема. Поскольку, однако, осветить в равной степени все течения мелкобуржуазного национализма в пределах одной книги оказалось невозможным, мы сосредоточили основное внимание на его светских формах, которые сыграли наибольшую роль в развитии этой идеологии в Индонезии.

Автор отдает себе отчет в специфичности понятия «мелкая буржуазия» в отсталых в социально-экономическом отношении колониальных странах Востока, классовая структура которых имеет существенные отличия от развитых капиталистических стран. Разумеется, это понимали и упоминавшиеся выше советские индонезисты. Тем не менее они, как и многие специалисты по истории и идеологии национально-освободительного движения других стран Востока, применяли термины «мелкая буржуазия» и «мелкобуржуазный национализм», справедливо считая, что и на Востоке не существует более адекватных и точных понятий для характеристики данного класса и его идеологии. По тем же причинам применяет их и автор.

Основное содержание работы составляет анализ общественно-политических воззрений и учений идеологов национально-освободительного движения и программных документов национальных организаций. Излагая взгляды идеологов и лидеров индонезийского освободительного движения, автор, как правило, опирался на их собственные речи, статьи и высказывания. Характеристика важнейших источников дана в тексте книги. Что же касается советской и зарубежной историографии вопроса, то она подробно охарактеризована нами в двух опубликованных в 1977 г. статьях [142; 143]. Кроме того, ряд историографических отступлений дан в тексте монографии в связи с обсуждением тех или иных проблем.

Особое внимание уделено в книге анализу воздей-

ствия, которое оказали на идеологию национальных организаций и деятелей Индонезии различные течения западной политической мысли и освободительного движения других колониальных стран Востока. Важное место занимает характеристика влияния идей марксизма-ленинизма и Великой Октябрьской революции на индонезийское освободительное движение и их преломления в конкретных условиях Индонезии. Анализируя идейные воздействия на мировоззрение лидеров и программы национальных организаций, идейные истоки различных индонезийских учений, автор стремился на конкретном примере Индонезии внести определенный вклад в исследование таких общих проблем, как влияние демократических идей Запада на антиколониальную общественную мысль Востока, взаимовлияние идеологий национально-освободительных движений различных колониальных стран, соотношение современных и традиционных идей в этих идеологиях.

Автор приносит глубокую благодарность всем коллегам, снабдившим его материалами из своих личных библиотек, и в особенности профессору Университета имени Карла Маркса в Лейпциге Г. Пиацца, любезно предоставившему фотокопию комплекта печатного органа голландской секции Антиимпериалистической лиги за 1927—1928 гг. Автор чрезвычайно признателен всем товарищам, которые своими ценными советами и замечаниями помогли улучшить эту книгу.

Глава первая

ПРЕДПОСЫЛКИ РАЗВИТИЯ НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ В ИНДОНЕЗИИ И ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕГО ИДЕОЛОГИИ

В данной главе анализируются социально-экономические, политические и идейные предпосылки развития национально-освободительного движения в Индонезии в первой половине XX в. — влияние империалистической эксплуатации и особенностей голландской колониальной политики на индонезийское общество, трансформацию его старых классов и слоев и формирование новых, на отношение различных общественных сил к колониальному режиму, на начало процесса формирования нации (и наций) в Индонезии, развитие общендонезийского и местного этнического самосознания. В главе охарактеризованы также основные особенности и течения идеологии индонезийского национального движения, роль этих течений на различных этапах освободительной борьбы.

Влияние империалистической эксплуатации на основные классы и слои индонезийского общества

Ко времени первой мировой войны под властью Нидерландов оказалась вся современная территория Индонезии (более 1,9 млн. кв. км), почти в 60 раз превышающая площадь метрополии. На этой огромной территории, именовавшейся в колониальный период Нидерландской Индией, проживало более 60 млн. человек, из коих почти 42 млн. — на Яве и Мадуре, а 19 млн. — во Внешних владениях¹.

¹ По данным переписи 1930 г. [57, с. 13—16]. Внешними владениями (или провинциями) голландцы называли территорию своей колонии за пределами ее наиболее освоенного центра — Явы и Мадур.

Покорение последних независимых индонезийских княжеств и областей в конце XIX — начале XX в. было вызвано переходом к империалистическим методам эксплуатации Индонезии, стремлением охватить этой эксплуатацией весь архипелаг².

В Индонезию устремляется поток иностранного капитала, голландские и другие западные монополии создают здесь многочисленные плантации и предприятия. Процесс капиталистического развития колонии ускоряется, но прежде всего за счет развития западного предпринимательства, в наиболее тяжелых для коренного населения формах.

Правящие круги Нидерландов проводили в Индонезии политику «открытых дверей» для капиталистов других стран. Таким путем маленькая и слабая в военном отношении Голландия рассчитывала уменьшить угрозу «передела» Индонезийского архипелага между более могущественными колониальными державами и даже заинтересовать некоторые из них (прежде всего Англию) в сохранении власти Нидерландов над их колонией. В то же время голландцы следили за тем, чтобы сохранить в своих руках ключевые экономические позиции. К концу 30-х годов на долю голландского капитала приходилось около 75% всех иностранных инвестиций в Индонезии, на долю британского — более 13%, американского — около 3% [372, с. 100—101]. По различным подсчетам, общие размеры иностранных капиталовложений в Индонезии перед второй мировой войной составляли от 5 до 6 млрд. гульденов³ [298, с. 36; 311, с. 205].

Основную массу частных капиталовложений контролировали колониальные монополии и банки — Яванский сахарный синдикат, Всеобщий сельскохозяйственный синдикат, Нидерландское торговое общество и др. Серьезные экономические позиции находились в руках колониального правительства, которому принадлежали важнейшие железные дороги, контроль над земельным фондом и лесами Индонезии, почти вся добыча соли,

² Подробнее об империалистической эксплуатации Индонезии и ее социально-экономическом развитии в первой трети XX в. см. [160].

³ В этот период 1 гульден равнялся 0,4 доллара.

олова и угля, крупные ирригационные сооружения, ряд плантаций и промышленных предприятий.

Поскольку иностранный капитал вкладывался главным образом в плантационное хозяйство и горнодобывающую промышленность, Индонезия в первой половине XX в. превратилась в крупнейшего поставщика сельскохозяйственной продукции и минерального сырья. В стране не только отсутствовала тяжелая промышленность, но (в отличие от Индии и некоторых других колоний) не было и крупной текстильной промышленности. Характерно, что в 1930 г. в сельском хозяйстве и добыче сырья было занято почти 70% самодеятельного населения, а в обрабатывающей промышленности (включая ремесленное производство) — около 10%.

Несмотря на отдельные периоды спада (в конце первой мировой войны и в начале 20-х годов), в целом до мирового экономического кризиса 1929—1933 гг. в Индонезии наблюдался бурный рост плантационной продукции. В середине 20-х годов Индонезии принадлежало около 32% мирового экспорта каучука, 8% — сахара, 17% — чая, 89% — хинной коры, 27% — копры, 71% — перца [160, с. 91—92].

Быстро развивалась в первой половине XX в. и горная промышленность (в основном добыча нефти и олова), главные центры которой были сосредоточены во Внешних провинциях.

В условиях быстрого развития плантационного хозяйства и добычи сырья голландские и другие западные банки и компании получали огромные дивиденды. Велики были и доходы колониального правительства от многочисленных государственных предприятий. Накануне кризиса до 15% национального дохода метрополии составляли прямые и косвенные поступления от эксплуатации ее огромной колонии [370, с. 375].

Рост эксплуатации Индонезии иностранным капиталом в эпоху империализма наглядно отражался в ее внешнеторговом балансе. Если в 1911—1915 гг. стоимость экспорта превышала стоимость импорта на 235 млн. гульденов в год, то в 1916—1920 гг. активное торговое сальдо составило свыше 650 млн., а в 1921—1925 гг. 600 млн. гульденов в год [372, с. 100]. На внешнеторговый баланс Индонезии как на свидетельство выкачки из нее колоссальных богатств постоянно

ссылались деятели индонезийского национального движения.

Мировой экономический кризис принял в Нидерландах очень тяжелые формы и затянулся там до 1934—1935 гг. Еще хуже пришлось Индонезии, на которую голландская буржуазия стремилась переложить всю тяжесть кризиса. Как и в большинстве колоний, в Индонезии основные отрасли производства были ориентированы на экспорт. На внутреннее потребление шло не более 10% производимого в стране бензина, 20% сахара, 10% чая, а каучук целиком уходил за границу [370, с. 386]. Поэтому вызванное кризисом сокращение спроса и резкое падение мировых цен на сырье и тропические продукты нанесли огромный ущерб всей экономике Индонезии. Ее экспорт за эти годы по физическому объему заметно сократился, а по стоимости снизился втрое [311, с. 220]. Еще более усилился неэквивалентный характер обмена между Индонезией и империалистическими державами, ибо цены на импортируемые ею товары снизились значительно меньше, нежели на экспортируемые.

Падение экспорта привело к резкому сокращению производства ряда важных отраслей плантационного хозяйства и закрытию многих предприятий. Наиболее печальной была судьба яванской сахарной промышленности — основной отрасли голландского предпринимательства в докризисные годы. С 1929 по 1935 г. производство сахара сократилось почти в 6 раз, а из 178 сахарных заводов было закрыто 140, большинство из них навсегда [311, с. 219, 232].

В годы кризиса заметно усилилось проникновение в Индонезию неголландского капитала, особенно капитала США в области нефтедобычи. Резко возросла японская торговая экспансия, ввоз японского текстиля по демпинговым ценам. В 1933 г. доля Японии в импорте Индонезии составила 31%, на Голландию же пришлось всего 12% импорта ее колонии. В борьбе против японской и иной конкуренции Нидерланды в период кризиса начали отход от политики «открытых дверей» и стали вводить ограничения на иностранный импорт в Индонезию. Это дало определенные результаты: в 1939 г. доля Японии в импорте Индонезии упала до 18%, а Голландии возросла до 21% [311, с. 231].

В эти же годы голландские капиталисты основали в Индонезии ряд предприятий по производству потребительских товаров для внутреннего рынка, что также должно было ограничить японскую торговую экспансию.

Индонезия вышла из кризиса только в 1936 г., когда начался заметный рост цен на ее экспортную продукцию. Однако за оставшиеся до падения голландской власти несколько лет докризисный уровень плантационного хозяйства и экспорта Индонезии так и не был достигнут, хотя в некоторых отраслях экономики страны (особенно в горной промышленности и в производстве каучука) наблюдался значительный рост, вызванный предвоенной и военной конъюнктурой. Рост вывоза нефти, олова, каучука и другой продукции, производившейся главным образом во Внешних провинциях, привел к изменению их удельного веса в экономике страны, и в частности в ее экспорте. Если в 1920 г. экспорт Внешних владений составлял лишь около 40% экспорта Явы, то в 1940 г. он уже превысил вывоз с Явы на 21% [136, с. 14].

Характеризуя внутреннюю противоречивость колониализма эпохи империализма, В. И. Ленин писал: «Одно из самых основных свойств империализма заключается как раз в том, что он ускоряет развитие капитализма в самых отсталых странах и тем самым расширяет и обостряет борьбу против национального угнетения» [26, с. 132].

В эпоху империализма колониализм вступает в свою последнюю стадию, когда его диалектически противоречивое развитие создает предпосылки национального освобождения угнетенных народов [подробнее см. 255, с. 22—24; 256, с. 83—84]. Хотя субъективно колониализм стремится лишь к усилению эксплуатации колониальных народов и укреплению своего господства, объективно он способствует созданию ряда предпосылок своей собственной гибели. К числу этих предпосылок в социально-экономическом плане относятся становление капиталистического уклада (хотя и в специфически колониальных формах) и появление новых классов и социальных слоев — пролетариата, мелкой буржуазии, буржуазии и национальной интеллигенции, способных возглавить освободительную борьбу. Эти процессы происходили и в Индонезии в первой половине XX в., ког-

да широкое проникновение в страну иностранного капитала и развитие там капиталистического производства вызвали серьезные сдвиги в индонезийском обществе. Ниже мы кратко рассмотрим, как отразился переход к империалистическим методам эксплуатации на положении и развитии основных классов и слоев индонезийского общества.

Высший слой общества к началу XX в. составляли *феодалы и служилая аристократия*. Еще в XIX в. голландцы почти полностью ликвидировали крупное феодальное землевладение на Яве. Получив за потерю своих земель компенсацию в виде жалованья, сохранения пышных титулов и права на бесплатный труд крестьян, яванская аристократия (прияи) стала низшим и средним звеном колониального аппарата [подробнее см. 166]. Крупные феодалы — землевладельцы сохранились лишь в четырех «автономных государствах» Явы (султанаты Суракарта и Джокьякарта, княжества Мангкунегаран и Пакуаламан). Правители этих государств, занимавших всего 7% территории острова, находились в полной зависимости от колонизаторов.

В отличие от Явы во Внешних провинциях, покорение которых завершилось лишь в эпоху империализма, сохранилось до 300 «автономных» феодальных государств. Во главе этих государств, занимавших около половины территории Индонезии за пределами Явы, стояли султаны и князья, располагавшие лишь призрачной автономией.

«Косвенное управление» через служилую аристократию на основной территории Явы и через правителей «автономных государств» на небольшой части Явы и во Внешних владениях позволяло колониальным властям использовать авторитет и опыт феодально-аристократических слоев в своих интересах. Однако в XX в. в связи со всесторонним охватом Индонезии империалистической эксплуатацией на Яве резко возросло число европейских чиновников и служащих, которые нередко игнорировали прияи, ущемляли их права и привилегии и даже третировали их. Все это вместе с резкой разницей в окладах европейских и индонезийских чиновников вызывало определенное недовольство в среде прияи. Хотя в целом яванская служилая аристократия оставалась опорой колониального режима, из рядов новой аристо-

кратической интеллигенции, получившей образование европейского типа, вышло немало лидеров национально-освободительного движения. Что касается феодалов Внешних провинций, то в целом они уже сложили оружие и подчинились голландской власти, однако у известной их части сохранилась память о недавних днях независимости. Все же участие выходцев из их среды в национально-освободительной борьбе было меньшим, нежели выходцев из яванских приири.

Основную массу — более двух третей — населения колониальной Индонезии составляло *крестьянство*. К началу XX в. в стране существовало как общинное, так и индивидуальное крестьянское землевладение (последнее было наиболее развито на Западной Яве и Мадуре). Колониальные власти проводили политику сохранения общинной организации и укрепления власти сельской верхушки. Эта политика соответствовала интересам как плантационных компаний, арендовавших сплошные массивы общинных земель и вербовавших рабочую силу с помощью деревенских старост, так и колониальной администрации, ибо облегчала управление массами крестьян и сбор налогов. Сельская верхушка, представлявшая собой низшее звено административного аппарата колонии, владела так называемыми служебными полями и пользовалась бесплатным трудом крестьян для их обработки. Нередко ее представители, приобретая участки разорившихся крестьян, становились мелкими помещиками.

В «автономных государствах» и на «частных землях»⁴ крестьяне подвергались жестокой феодальной эксплуатации. При этом в «автономных государствах» феодальный гнет сочетался с эксплуатацией со стороны арендовавших княжескую землю европейских компаний, а на «частных землях» крестьяне были бесправными арендаторами, которых хозяева нередко сгоняли с земли.

⁴ «Частными землями» назывались расположенные в основном на Западной Яве огромные поместья, проданные в XIX в. колониальными властями европейским, китайским и арабским собственникам. В 1915 г. на них проживало почти 2 млн. крестьян, а в «автономных государствах» Явы — около 3,5 млн. Под давлением крестьянского движения правительство выкупило ряд частных земель, однако они не исчезли полностью вплоть до конца голландского господства.

Серьезный ущерб яванскому крестьянству наносила деятельность западных плантационных компаний, особенно сахарных. Сдача земли в аренду под плантации приносила крестьянину убытки, так как арендная плата была значительно ниже того, что он получал при обработке участка своими собственными силами. Поэтому компании пользовались услугами чиновников и сельских старост, которые нередко принуждали крестьян сдавать свои наделы, а также закабалили крестьян с помощью авансов, используя постоянную нехватку у них наличных средств для уплаты налогов, покупки одежды и т. п. Поскольку срок аренды мог продлеваться до 20, а с 1918 г. и до 25 лет, фактически происходила экспроприация лучших земель западным капиталом. Она дополнялась экспроприацией воды, ибо в «сахарных районах» вода днем использовалась для орошения плантаций, а ночью — посевов крестьян. В результате плантации, занимавшие меньшую площадь, чем крестьянские поля, получали половину воды, и притом в наиболее удобное время.

Вследствие аренды сахарными плантациями лучших поливных земель Явы сократилось производство основной продовольственной культуры — риса и возникла необходимость его постоянного импорта. Во Внешних провинциях аренда земли у крестьян не получила распространения и плантации создавались на землях, арендованных у колониальной администрации и местных феодалов.

Хотя колониальные власти и плантационные компании были в общем заинтересованы в сохранении позиций феодалов и консервации общинных порядков, объективно империалистическая эксплуатация способствовала развитию капиталистических отношений в Индонезии вообще и в ее сельском хозяйстве в частности. Проникновение иностранного капитала, европейских товаров и денежных отношений в деревню ускоряло дифференциацию крестьянства. Рост городов и возникновение крупных европейских капиталистических предприятий приводили к увеличению спроса на продовольствие и развитию товарно-денежных отношений в сельском хозяйстве. Плантации проникали в глубь деревни, принося наемный труд и пролетаризацию крестьянства.

Развитие товарно-денежных отношений в индонезий-

ской деревне шло отнюдь не прямолинейно и гладко и сочеталось с сохранением докапиталистических форм эксплуатации. Это был сложный и мучительный процесс, затянувшийся на многие десятилетия.

По мере развития товарно-денежных отношений неуклонно сокращалась площадь общинных земель и рос удельный вес индивидуального землевладения. Если в 1882 г. последнее охватывало менее 50% крестьянских земель на Яве, то в 1932 г. — уже более 80% [322, с. 17—19]. Однако следует иметь в виду, что вытеснение общинной земельной собственности индивидуальной не означало ликвидации общинных отношений в деревне. Уборка урожая и строительство домов по-прежнему производились на общинной основе, деревня в целом продолжала помогать своим беднякам, сиротам, старикам и инвалидам. Таким образом, общинная организация, обеспечивающая своим членам определенную социальную защиту, не исчезла, что находило отражение и в сознании крестьян и в характере крестьянского движения.

В отчетах об обследованиях, проводившихся колониальными властями в связи со снижением жизненного уровня населения Явы, постоянно отмечалось, что рост денежных отношений вел к дифференциации крестьянства и обезземеливанию значительной его части. К середине 20-х годов безземельные крестьяне (батраки, кули, издольщики) составляли около 35% сельского населения, а с бедняками — свыше 60%. При этом дифференциация крестьянства зашла настолько далеко, что годовой доход кулака превышал доход бедняка более чем в 7 раз [374, с. 244].

Обезземеливанию и пауперизации яванского крестьянства способствовало не только проникновение товарно-денежных отношений в деревню, но и аграрное перенаселение. Уже в 1930 г. плотность населения на Яве и Мадуре составляла свыше 300 человек на 1 кв. км (выше, чем в Нидерландах или Англии!) [58, с. 227]. С ростом населения размеры среднего крестьянского землевладения неуклонно падали. К 30-м годам 70% земледельцев на Яве имели менее одного гектара.

Поскольку в условиях колониальной и отсталой Индонезии спрос промышленности на рабочие руки был весьма ограниченным, большинство безземельных кре-

стьян становились батраками, сезонными рабочими на плантациях (кули), а также арендаторами земли у феодалов, кулаков, ростовщиков. Преобладающей формой аренды являлась издольщина на крайне тяжелых для арендатора условиях.

Аграрное перенаселение и низкий жизненный уровень создавали условия для жестокой эксплуатации яванского крестьянства торгово-ростовщическим капиталом. Опасаясь слишком быстрого разрушения традиционной структуры индонезийского общества, которая использовалась для упрочения колониальных порядков, голландские власти запретили продажу крестьянских земель неиндонезийцам. Эта мера была направлена против местного китайского и арабского торгово-ростовщического капитала, который был значительно мощнее индонезийского. Однако китайские и арабские ростовщики на практике превращали опутанных долговыми обязательствами крестьян в арендаторов их собственной земли и даже в фактических пролетариев [258, с. 24—26]. Хотя земля официально по-прежнему принадлежала крестьянину, на деле контроль над ней переходил к ростовщику, который указывал, какие культуры надо производить, и покупал урожай по установленной им же цене. Что же касается торгово-ростовщического капитала индонезийского происхождения, то он вполне легально присваивал земли закабаленных им крестьян. Меры колониальной администрации по созданию в деревнях сети кредитных учреждений («народный кредит») способствовали главным образом укреплению сельской верхушки и не освобождали основную массу крестьян от ростовщической кабалы.

О развитии товарно-денежных отношений в индонезийской деревне свидетельствовало постепенное изменение доли крестьянских и иностранных плантационных хозяйств в экспорте сельскохозяйственной продукции. Если в 1894 г. на долю крестьянских хозяйств Явы и Мадеры приходилось менее 6% стоимости экспорта, то в 1928 г. — уже 19%, т. е. втрое больше. Еще более резкие сдвиги были характерны для Внешних провинций, где за те же годы доля продукции крестьянских хозяйств выросла с одной трети до более половины стоимости всего экспорта [258, с. 40—41]. Здесь был наиболее заметен рост торгово-экспортного земледелия зажи-

точного крестьянства, чему способствовали обилие свободных земель и резко возросший в 20-х годах спрос на экспортные продукты, в первую очередь каучук, в производство которых стремительно втягивалось местное крестьянство. В результате на западном побережье Суматры и в некоторых других ее районах (Палембанг, Джамби, Тапанули), а также в некоторых частях Калимантана и Сулавеси происходит бурное развитие капиталистических отношений, рождение сельской буржуазии и усиление местной торговой буржуазии [253, с. 36—39].

Подавляющее большинство крестьянства непосредственно или косвенно (через «туземных» чиновников и феодалов) испытывало колониальный гнет и при соответствующих условиях могло стать массовой базой антиимпериалистического движения. В течение всего колониального периода в Индонезии время от времени вспыхивали крестьянские восстания или волнения. Немало их отмечалось и в первой половине XX в. Большинство из них по-прежнему сохраняло средневековые черты, носило локальный и стихийный характер, нередко имело религиозно-мистическую окраску. Однако в этот период имеют место и новые явления. Во-первых, крестьянство (во всяком случае, передовая его часть) начинает участвовать в организованном национально-освободительном движении современного типа. Во-вторых, среди лидеров этого движения растет число представителей нарождающейся сельской буржуазии и мелкой буржуазии.

Переход к империалистическим методам колониальной эксплуатации ускорил развитие капитализма в Индонезии, а следовательно, и формирование новых классов — пролетариата, мелкой буржуазии и буржуазии. Основными центрами складывания промышленного пролетариата являлись быстро растущие города, где рабочие составляли около 20% населения [160, с. 268].

Число современных промышленных предприятий и точную численность индустриального пролетариата в Индонезии в первой половине XX в. установить крайне трудно, ибо голландские официальные источники дают одну общую цифру и для фабрик и заводов, и для мелких мастерских. По подсчетам А. А. Губера, к середине 20-х годов общая численность постоянного про-

мышленного пролетариата (включая и занятый на транспорте) составляла на Яве 350—400 тыс. (в том числе около 100 тыс. рабочих мелких полукустарных предприятий). Общее же количество рабочих, занятых на транспорте, в доках, горной и обрабатывающей промышленности Внешних провинций, достигало почти 150 тыс. [160, с. 267—274]. Таким образом, в Индонезии насчитывалось около 500 тыс. пролетариев более или менее современного типа. Эти подсчеты подтверждаются анализом данных переписи 1930 г., согласно которым из 6 млн. человек, работающих по найму, лишь полмиллиона, или 2,5% всего самодеятельного населения, представляли промышленный пролетариат в современном смысле слова [237, с. 22; 57, с. 148]. Основную же массу наемных рабочих в Индонезии, как и в большинстве колониальных стран, составляли плантационные рабочие, сельскохозяйственный пролетариат, рабочие мануфактур и кустарных промыслов, чернорабочие, поденщики, слуги. В крупных городах чернорабочие-кули и слуги, т. е. полупролетариат, составляли до 40% самодеятельного населения [374, с. 236]. При этом рабочие мануфактур и кустарного производства по характеру труда, условиям жизни и уровню классового сознания были ближе к ремесленникам, нежели к подлинному фабричному пролетариату, а сельскохозяйственный пролетариат был теснейшим образом связан с крестьянским бытом и общинными традициями.

С деревней была тесно связана и значительная часть городского пролетариата, текучесть которого была весьма велика. Это влияло на его социальную психологию, остававшуюся до известных пределов крестьянской, мешало выработке пролетарского классового сознания. В то же время тесная связь рабочих с деревней способствовала революционизированию крестьянства, ибо возвращавшиеся в родные места рабочие нередко приносили с собой новые, антиимпериалистические идеи.

Аграрное перенаселение Явы, где формировались основные кадры пролетариата, создавало благоприятные условия для его эксплуатации, ибо постоянный приток пролетаризирующихся крестьян мешал борьбе рабочих за свои интересы и права. В Индонезии не существовало подлинного рабочего законодательства. Заработная плата индонезийских рабочих, даже квалифицирован-

5205



ных, была крайне низкой, жили они обычно в жалких хижинах на окраинах городов, причем квартплата была весьма высокой, а налоги поглощали около 10% заработка [160, с. 277—279]. Реальная заработная плата в годы первой мировой войны в связи с ростом дороговизны резко упала, а затем в 1919—1920 гг. в условиях высокой конъюнктуры поднялась, но вскоре вновь начала снижаться.

Еще тяжелее было положение законтрактованных кули, занятых на плантациях Внешних владений, где капиталистическая эксплуатация переплеталась с внеэкономическим принуждением. Поскольку здесь из-за низкой плотности населения и наличия свободных земель ощущалась острая нехватка рабочих рук, плантаторы нанимали кули в Китае и на перенаселенной Яве, закрепощая их с помощью контрактов. Согласно изданному в 1880 г. «кули ордонансу», всякий кули, бежавший с плантации, виновный в «плохой работе» или в призыве к стачке, подлежал уголовному суду, а после отбытия наказания или уплаты штрафа — возвращению на плантацию до истечения срока контракта. Нередко плантаторы содержали собственную полицию для расправы с кули. Вплоть до конца 20-х годов в печати появлялись сообщения об избиениях и даже убийствах кули надсмотрщиками или частной полицией плантаторов за попытки побега или протеста.

В начале XX в. в Индонезии возникло рабочее движение. Поскольку подавляющее большинство рабочих было занято на предприятиях иностранного капитала, это движение было непосредственно направлено против империалистического гнета и сразу же стало частью национально-освободительной борьбы [177, с. 13—14]. Однако пролетариат только складывался, на нем еще сильно сказывалось влияние крестьянской психологии, его общий культурный уровень⁵, уровень классового сознания и организованности, а также удельный вес и авторитет в массе трудящихся были далеко не достаточными, чтобы возглавить эту борьбу. Кроме того, господство иностранного капитала и слабость национальной буржуазии, ускоряя, с одной стороны, становление

⁵ В середине 20-х годов школьное образование (в основном начальное) имели не более 15% квалифицированных индонезийских рабочих [180, с. 21].

национального самосознания рабочих и облегчая создание единого антиимпериалистического фронта, с другой стороны, способствовали усилению влияния буржуазии и мелкой буржуазии на рабочее движение (о рабочем движении в колониальной Индонезии см. монографию Е. П. Заказниковой [180]).

Индонезийская национальная буржуазия была чрезвычайно слабой даже по сравнению с буржуазией многих других колониальных стран, например Индии или Филиппин (о причинах этого см. подробнее [166, с. 314—316]). Слабость индонезийской буржуазии так бросалась в глаза всякому исследователю, что некоторые из них, в том числе видный американский индонезист Дж. Кейн, пришли к выводу о ее полном отсутствии [см. 322, с. 51—52]. Такого же мнения придерживается и другой американский индонезист, Р. ван Нил, утверждающий, что в «индонезийском обществе термин „средний класс“ может применяться только для характеристики группы лиц со средними доходами, которая включает администраторов, землевладельцев, учителей, врачей и других лиц свободных профессий и никоим образом не соответствует буржуазным предпринимательским классам западного общества» [335, с. 103]. Надо сказать, что аналогичные взгляды еще задолго до ван Нила и Кейна высказывали некоторые деятели индонезийского национального и коммунистического движения. Так, в 1922 г. Тан Малака писал, что в Индонезии «местную буржуазию составляют чиновники и служащие» [115, 29.X.1922]. Однако советские исследователи (прежде всего А. А. Губер и Н. А. Симония) на основании анализа обильного статистического материала сумели показать, что в первой половине XX в. в Индонезии все же происходило формирование и развитие национальной буржуазии, хотя этот процесс был весьма медленным и отнюдь не прямолинейным.

Развитие индонезийской буржуазии крайне затруднялось не только наличием многочисленных феодальных пережитков (нередко намеренно сохранявшихся колониальными властями) и засильем западного монополистического капитала, но и конкуренцией местного китайского и отчасти арабского капитала. Даже такие обычные для национальной буржуазии колоний функции, как скупка сельскохозяйственной продукции и об-

служивание внутреннего рынка, осуществлялись в Индонезии главным образом китайскими и арабскими торговцами.

Давно укоренившийся в стране китайский капитал занимался откупом налогов и монополий, ростовщичеством, осуществлял посреднические и компрадорские функции. Некоторые китайские буржуа накапливали огромные богатства, становились миллионерами. В начале XX в. в связи с ликвидацией системы откупов на ломбарды, торговлю солью и опиумом высвободились значительные китайские капиталы, которые вкладывались в местную промышленность и плантационное производство, что еще более стеснило развитие индонезийской буржуазии.

Роль арабского капитала в Индонезии была менее значительной, однако среди индонезийских арабов также встречались миллионеры. Большинство арабских капиталов было вложено в торговлю и ростовщичество, причем в Нидерландской Индии существовал ряд арабских торговых компаний.

Наиболее широкую прослойку индонезийской буржуазии составляла сельская буржуазия. Крупной индонезийской сельскохозяйственной буржуазии практически не было. Так, в 1921 г. из почти 4 тыс. лиц, арендовавших государственную землю под плантации на Яве, индонезийцев насчитывалось всего шесть [317, с. 29—30], а в конце 30-х годов индонезийским предпринимателям принадлежало лишь 40 плантаций [280, с. 91]. Выше говорилось о быстром развитии мелкой и средней сельской буржуазии на базе торгово-экспортного земледелия. Этот процесс был наиболее заметен во Внешних провинциях, однако он происходил и на Яве. Здесь определенная часть сельской верхушки, зажиточных крестьян и мелких «новых» помещиков (выходцев из сельской администрации, торговцев, ростовщиков, чиновников) постепенно переходит к капиталистическому хозяйству и эксплуатации наемного труда и образует сельскую буржуазию, которая занимается производством не только экспортных, но и продовольственных культур, снабжая растущие города и промышленные центры.

Постепенно формировалась индонезийская торговая буржуазия, начавшая, хотя и в ограниченных пределах,

конкурировать с китайскими торговцами. В 1905 г. насчитывалось около 400 тыс. индонезийцев, считавших торговлю своим основным занятием, а согласно переписи 1930 г. их число превысило 900 тыс. [372, с. 142—144]. Большинство из них занимались мелкой торговлей.

Известное развитие получил индонезийский торгово-ростовщический капитал, хотя он был значительно слабее китайского и арабского.

Индонезийская промышленная буржуазия была представлена в основном владельцами мелких предприятий мануфактурного типа и полукустарных мастерских, изготовлявших ткани, дешевые сорта сигарет, цинковки, кирпич и черепицу, занимавшихся очисткой риса и обработкой другой сельскохозяйственной продукции. Важнейшей отраслью национальной промышленности являлось производство набивной ткани — батика, сконцентрированное главным образом на Центральной Яве. Хотя отдельные батиковые предприятия насчитывали сотни рабочих, в среднем на каждое подобное предприятие приходилось 10—20 человек.

В годы первой мировой войны, в связи с нарушением нормальных экономических связей с Европой, в Индонезии началось производство некоторых товаров, импортировавшихся прежде из метрополии. Возникли местные фабрики и мастерские, выпускавшие спички, чернила, мыло, пиво, пальмовое масло, выросло число рисоружек и т. п. Часть этих предприятий основывалась представителями индонезийской буржуазии. Колониальные власти в период войны поощряли развитие подобной «туземной» промышленности, рассчитывая создать противовес усиливавшемуся проникновению японских и американских товаров. Разумеется, ни о какой подлинной индустриализации страны не было и речи, ибо развитие национальной промышленности в серьезных масштабах не отвечало интересам голландского капитала. Большинство основанных в это время индонезийских предприятий не выдержало возросшей после войны голландской конкуренции и обанкротилось. Таким образом, некоторое расширение позиций национальной буржуазии оказалось крайне непрочным.

В 1920 г. на индонезийских предприятиях была занята всего одна двадцатая часть рабочих страны [317,

с. 72, 134]. В том же году на одно «туземное» предприятие в среднем приходилось четверо рабочих, в то время как на одно европейское или китайское — 56. Число индонезийских предприятий с механическими двигателями было ничтожным по сравнению с мануфактурами и мастерскими, применявшими ручной труд.

Как голландские исследователи, так и деятели индонезийского национального движения постоянно отмечали крайний недостаток капитала у национальных предпринимателей. Это обстоятельство, а также недостаток соответствующих коммерческих и технических знаний были главной причиной того, что очень многие компании и кооперативные организации, основывавшиеся индонезийской буржуазией, терпели крах, несмотря на поддержку их национальными политическими организациями. В 1940 г. индонезийский национальный капитал составлял менее 2% от общей суммы прямых капиталовложений в Индонезии [280, 90]. По другим данным, накануне второй мировой войны общие вложения национального капитала в Индонезию едва превышали 60 млн. гульденов, в то время как иностранные инвестиции составляли 6 млрд., а инвестиции местной китайской буржуазии — почти 500 млн. гульденов [222, с. 72].

В отношении степени развития национальной буржуазии между различными районами Индонезии существовали серьезные различия. Так, яванская буржуазия в целом была слабее, нежели буржуазия некоторых районов Суматры, особенно ее западного побережья (район Минангкабау). На Яве европейские предприятия и плантации закрепились раньше всего, здесь были очень заметны феодальные пережитки в сельском хозяйстве и особенно велико засилье иностранного и китайского капитала. На западном же побережье Суматры и в некоторых других районах Внешних провинций препятствий для развития национальной торговой и сельской буржуазии было меньше. Последняя особенно сильно развивалась в 20-х годах у народности минангкабау в связи с подъемом производства экспортных культур («каучуковый и кофейный бум»).

Голландский империализм создавал серьезные препятствия на пути развития национального индонезийского предпринимательства. Засилье западного капита-

ла во всех основных отраслях экономики, разорительная конкуренция импортных товаров и продукции местных европейских предприятий, прямая и косвенная поддержка колониальными властями западного капитала в ущерб индонезийскому производству (в частности, с помощью налогов и пошлин), препятствия, создаваемые развитию национального капитализма в сельском хозяйстве путем консервации традиционных общинных форм и феодальных пережитков, а также защиты интересов плантационных компаний, — все это остро ощущалось формирующейся национальной буржуазией. Неудивительно, что уже в первые десятилетия XX в. противоречия между ней и империализмом достигли немалой остроты. Поскольку компрадорские функции принадлежали главным образом китайскому капиталу, среди индонезийской буржуазии не было влиятельных слоев, заинтересованных в сотрудничестве с голландским капиталом и в сохранении колониальных порядков. Все это создавало предпосылки для участия индонезийской буржуазии в национально-освободительном движении. В Индонезии возник ряд буржуазных партий и организаций, игравших определенную, иногда даже значительную, роль в освободительной борьбе. Однако в отличие, скажем, от Индии с ее Национальным конгрессом эти буржуазные партии не являлись главной силой национального движения, для которого в целом было характерно преобладание мелкобуржуазной демократии над буржуазным либерализмом [256, с. 91—92].

К *мелкой буржуазии* принадлежали довольно широкие слои крестьянства, ставшие в условиях постепенно развивавшихся капиталистических отношений на путь мелкого товарного производства (см. выше). Большинство индонезийских торговцев занимались мелкой розничной торговлей и относились не столько к буржуазии, сколько к мелкой буржуазии. Типичными представителями мелкой буржуазии являлись весьма многочисленные ремесленники, изготовлявшие батик, мебель, обувь, плетенные и гончарные изделия, занимавшиеся художественными промыслами (ювелирное производство, резьба по дереву), ремонтом велосипедов, часов и т. п. В 20-х годах ремесленники и мелкие торговцы составляли более 20% индонезийского населения в крупных городах Явы, более 16% — в небольших горо-

дах и около 6% сельского населения [160, с. 273; 374, с. 244]. В условиях подавляющей конкуренции европейских промышленных товаров и продукции китайского ремесла доходы индонезийских ремесленников и мелких торговцев были крайне низкими и нередко не превышали заработной платы неквалифицированного рабочего.

К мелкобуржуазным слоям населения относилась и большая часть индонезийской интеллигенции. Первоначально подавляющее большинство лиц с западным образованием составляли выходцы из среды яванских приятий или аристократии Внешних провинций, однако постепенно росло число интеллигентов мелкобуржуазного происхождения (дети мелких служащих, торговцев, зажиточных крестьян). Уже в 1922 г. видный деятель национального движения Агус Салим подчеркивал, что «простой человек Кром»⁶ является «отцом значительной части постоянно растущей туземной интеллигенции» [80, 57].

К тому же многие интеллигенты, вышедшие из обедневших аристократических семей и работавшие в качестве низших служащих, врачей, учителей, журналистов, по своему социальному положению ничем не отличались от мелкобуржуазных интеллигентов-разночинцев. Из среды таких аристократов, фактически уже принадлежавших к мелкобуржуазной интеллигенции, вышли многие видные лидеры национально-освободительного движения: Ки Хаджар Деванторо, Чокроаминото, Сукарно и др.

Подлинно буржуазной по своему социальному статусу и уровню доходов индонезийской интеллигенции почти не было. Характерно, что, по данным официального обследования 1928—1929 гг., среди индонезийцев с европейским образованием предприниматели составляли лишь 2%, а живущие на жалование служащие западных фирм и государственные чиновники — более 80% [322, с. 29—30].

Результатом являлся «исключительно высокий удельный вес в общем составе интеллигенции мелкобуржуазных элементов» [222, с. 26]. Именно эти элементы и составляли основную массу индонезийских интеллигентов в 20—30-х годах.

⁶ Кром — распространенное на Яве имя. В нарицательном смысле — простой народ.

Новая интеллигенция концентрировалась на Яве, где легче было получить современное образование и найти применение своим знаниям. Здесь был основной центр складывавшегося общендонезийского национального движения, идеологию которого вырабатывали не только интеллигенты яванцы, но и выходцы из других народностей, особенно минангкабау.

Интеллигенция чрезвычайно остро реагировала на все проявления колониального гнета и расовой дискриминации в политической, правовой и экономической областях. Особенно угнетающе действовал на нее тот факт, что большинство индонезийцев с западным образованием не могли найти соответствующих их знаниям постов и либо должны были занимать такие должности, которые не соответствовали их дипломам, либо оставались вообще без работы. Как признавал председатель Совета предпринимателей Нидерландской Индии В. Трейб, «не более трети, а то и четверти тех, кто окончил школу европейского типа, находят соответствующую их желаниям работу. Остальное же огромное большинство... образует ядро армии недовольных» [123, 2.VII.1929].

На государственной службе индонезийцы, за редким исключением, занимали лишь низшие посты, а оклады их были значительно ниже окладов их европейских коллег. По официальным голландским данным, накануне второй мировой войны индонезийцы составляли почти 99% низших государственных чиновников и менее 7% высших, а европейцы — более 92% высших и менее 1% низших [322, с. 34—35].

Роль мелкой буржуазии и особенно мелкобуржуазной интеллигенции в национально-освободительном движении Индонезии была исключительно велика. Именно эта интеллигенция выступила главным выразителем общендонезийского национального самосознания, именно ее представители выработали идеологию наиболее радикальных и массовых течений освободительного движения, программы и тактику ведущих национальных политических организаций.

Мировой экономический кризис 1929—1933 гг. серьезно отразился на положении всех классов и слоев индонезийского общества. Выше уже говорилось об общих последствиях кризиса для экономики Индонезии

и о его необычайной длительности в этой стране — только в 1936 г. там восстановилась нормальная конъюнктура.

В годы кризиса колониальное правительство, стремясь компенсировать сокращение государственных доходов, осуществляло так называемый «режим экономии». Оно сократило заработную плату рабочим и служащим государственных учреждений и предприятий, урезало расходы на здравоохранение и народное образование (эти расходы были сокращены с 1929 по 1934 г. более чем на 40%) [180, с. 222]. От этих мер в первую очередь пострадали именно индонезийцы: сокращение заработной платы гораздо тяжелее ударило по рабочим и низшим служащим, чем по высшим чиновникам — голландцам, многие сотни учителей потеряли работу, еще более возросло число детей, лишенных возможности получить образование, ухудшилось санитарное состояние перенаселенных индонезийских кварталов в городах.

Для рабочих и служащих кризис означал прежде всего рост безработицы, особенно в «сахарных районах» Явы, где немедленно сказалось катастрофическое падение производства сахара. Общий фонд заработной платы индонезийских рабочих сахарной промышленности упал со 101 млн. гульденов в 1929 г. до 6 млн. в 1934 г. [311, с. 219]. Лишились работы 80% постоянных рабочих сахарной промышленности и несколько сот тысяч сезонных [180, с. 217]. Жертвами безработицы стали и многие представители привилегированного меньшинства — голландские рабочие и служащие.

Число безработных на Яве возросло еще больше в связи с возвращением в течение 1930—1933 гг. более 150 тыс. яванских кули, выброшенных хозяевами с плантаций Суматры и других островов [356, т. 1, с. 223]. Вызванный кризисом спад плантационного производства сделал невыгодным соблюдение контрактов, заключенных с кули. В этих условиях с 1931 г. началась постепенная отмена «уголовных санкций», включенных в «кули ордонанс», и замена законтрактованного труда свободным наймом. Непосредственным результатом этих мер явилась массовая безработица, особенно в главном плантационном районе — восточном побережье Суматры [180, с. 219]. Дело борьбы с безработицей правительство передало частным благотворительным организа-

циям, которые помогали в основном безработным европейцам.

Отсутствие в Индонезии такого сильного рабочего и профсоюзного движения, как в метрополии, позволило значительно сильнее снизить зарплату индонезийским трудящимся (в среднем вдвое). Заметно увеличился рабочий день, и ухудшились условия труда. В годы кризиса отмечалось частичное деклассирование пролетариата, ибо часть безработных возвращалась в деревни. Однако рост обрабатывающей и горной промышленности после окончания кризиса привел к консолидации и даже некоторому возрастанию рядов рабочего класса [180, с. 212—214].

Серьезно пострадала от кризиса основная масса крестьянства. Цены на производимые крестьянами экспортные продукты и продовольствие резко упали, в то время как цены на такие необходимые им товары, как одежда, керосин, ткани, снизились значительно меньше, а на соль, продажа которой являлась государственной монополией, даже возросли. Во многих районах крестьяне систематически недоедали, кое-где отмечались даже вспышки голода. Таким образом, для огромного большинства трудящихся Индонезии кризисные годы были годами обострения нужды и лишений.

Что же касается национальной индонезийской буржуазии, то воздействие кризиса на ее положение не было однозначным. Торгово-ростовщический капитал и верхушка крестьянства в целом окрепли в результате закабаления и ограбления деревенских низов. Кроме того, в целях укрепления индонезийского «среднего класса», который голландские власти рассчитывали сделать своей опорой, колониальные кредитные учреждения расширили ссуды представителям этих слоев [372, с. 113—114].

Такая же политика стала проводиться и в отношении индонезийской промышленной буржуазии, тем более что власти были заинтересованы в создании противовеса конкуренции японских дешевых товаров и в увеличении занятости населения, поскольку это уменьшало угрозу народных волнений. Выше уже говорилось, что в годы кризиса в Индонезии началось некоторое развитие обрабатывающей промышленности, главным образом по выпуску товаров широкого потребления. Хотя крупней-

шие предприятия этого типа принадлежали голландскому, американскому и иному западному капиталу, росло и число индонезийских предпринимателей. В 30-х годах появляются довольно крупные национальные предприятия по производству батика, растет количество ткацких предприятий, механических и ремонтных мастерских и т. п.

В 1935 г. был основан «Союз национальных батиковых компаний Суракарты», которому к началу войны удалось вытеснить китайский капитал из этого важнейшего центра батиковой промышленности. Аналогичная организация индонезийских промышленников была создана во втором центре батикового производства — Джокьякарте. Сконцентрированное главным образом в Центральной и Восточной Яве производство дешевых сигарет — кретек, пользовавшихся особенно широким спросом на внутреннем рынке, с 1928 по 1934 г. почти удвоилось. Хотя в производстве кретека участвовал и китайский капитал, многие сигаретные фабрики, в том числе довольно крупные, принадлежали индонезийским предпринимателям [136, с. 49—51].

Если национальная промышленная буржуазия, торгово-ростовщический капитал и часть сельской буржуазии больше выиграли, чем проиграли, от кризиса, то сельская и торговая буржуазия, занятая в производстве экспортной продукции, понесла большие убытки. На нее всей своей тяжестью обрушилась система квот и налогов, введенная в годы кризиса в интересах европейского плантационного хозяйства, защита которого являлась главной целью колониальных властей. Исполняя условия международных соглашений экспортеров каучука, установивших квоты на его вывоз в целях поддержания цен на мировом рынке, колониальное правительство ограничило почти исключительно продукцию индонезийских хозяйств и обложило их более высокими экспортными пошлинами, чем плантации. Так, в 1934 г. колониальные власти установили для индонезийцев квоту в 145 тыс. т каучука при годовом производстве ими 300 тыс. т, а для иностранных плантаций — 205 тыс. т при производстве 220 тыс. т. В результате национальное производство экспортного каучука было сокращено более чем на 50%, а производство на иностранных плантациях менее чем на 7% [230, с. 23—24].

Следует, однако, отметить, что после кризиса производство экспортных культур в индонезийских хозяйствах быстро восстановилось. К 1940 г. стоимость произведенного в них каучука почти вдвое превысила докризисный уровень, значительно возросло в 30-е годы и производство кофе, перца, копры и т. д. В целом доля иностранных плантаций в экспорте сельскохозяйственной продукции упала с 69% в 1930 г. до 54% в 1937 г. в пользу «туземных хозяйств» [230, с. 29; 370, с. 388—389].

Осуществленная в сентябре 1936 г. девальвация гульдена, ухудшив положение рабочих и служащих в результате падения их реальной зарплаты, в то же время способствовала росту прибылей не только иностранных, но и индонезийских экспортеров, оживлению внутренней торговли, промышленности, сельскохозяйственного производства на внутренний рынок вследствие роста цен на продукцию крестьян и местных предпринимателей. Конечно, львиную долю выигрыша от девальвации получил иностранный и местный китайский капитал, но в определенной степени она способствовала и развитию индонезийской буржуазии.

В целом 30-е годы ознаменовались определенным ростом индонезийской национальной буржуазии. Однако расчеты колонизаторов на превращение несколько окрепшего «среднего класса» в свою опору отнюдь не оправдались. Наоборот, именно в 30-е годы не только широкие слои трудящихся вновь наглядно убедились на уроках кризиса, что колониальные власти служат оружием западного капитала, но и индонезийская буржуазия окончательно осознала несовместимость своих интересов с интересами последнего. Этому способствовал узкоэгоистический и крайне негибкий характер голландской колониальной политики последних лет господства Нидерландов над Индонезией. Поскольку знакомство с этой политикой совершенно необходимо для понимания отношения различных общественных сил Индонезии к колониальному режиму, для правильной оценки программ и тактики национальных организаций и взглядов их лидеров и идеологов, ниже мы дадим краткую характеристику ее основных этапов и особенностей.

было всего 19. Кроме того, на случай войны существовали еще милиция и ополчение, состоявшие исключительно из европейцев (общая численность 25—30 тыс.)⁸. Военно-морские силы в водах Индонезийского архипелага в середине 30-х годов состояли из одного устаревшего броненосца береговой обороны, двух крейсеров современного типа, шести эсминцев, 12 подводных лодок и других более мелких судов. Авиация в эти годы насчитывала менее ста самолетов, большинство которых были приданы флоту [57, с. 389—400].

Подобные вооруженные силы не смогли бы отразить нападение какой-либо империалистической державы, пожелавшей отобрать Индонезию у маленькой Голландии. Но их основное назначение заключалось не в этом, а в поддержании «порядка» внутри колонии. Характерно, что полиция (в том числе военизированная) не уступала по численности сухопутной армии.

Охарактеризованная выше система управления Нидерландской Индией, как мы уже указывали, в основном сохранялась в течение всего оставшегося периода голландского господства, т. е. до 1942 г. Однако в первой четверти XX в. в нее были внесены некоторые изменения, связанные с переменами в области голландской колониальной политики.

На протяжении своего трехсотлетнего господства в Индонезии голландские колонизаторы использовали различные методы эксплуатации страны, которым соответствовали и разные формы колониальной политики. Новым, империалистическим методом эксплуатации колонии соответствовал «этический курс», провозглашенный основой политики Нидерландов в Индонезии в 1901 г.

Подробная характеристика «этического курса» содержится в нашей монографии «Национальное пробуждение Индонезии», опубликованной в 1965 г. [139, с. 47—76]. В целом этот курс был охарактеризован нами как политика, призванная «создать наиболее благоприятные условия для эксплуатации Индонезии методами финансового капитала», как «попытка несколько смягчить противоречия между индонезийским народом и голландским империализмом с тем, чтобы укрепить

господство Нидерландов над колонией и подорвать нараставшее здесь освободительное движение» [139, с. 52]. Этим объяснялись меры инициаторов курса по предотвращению дальнейшего катастрофического падения жизненного уровня яванского крестьянства путем развития «туземного» сельского хозяйства и ремесла (что позволяло одновременно сохранить яванский рынок для голландских тканей и иных товаров), а также осуществленные ими реформы и уступки (отмена некоторых трудовых повинностей, разрешение политической деятельности в колонии, создание некоего подобия местного самоуправления). Предусмотренное курсом развитие здравоохранения было в первую очередь необходимо для обеспечения быстро растущих голландских предприятий здоровой рабочей силой, а развитие народного образования объяснялось прежде всего возросшей потребностью этих предприятий и государственного аппарата в грамотных и дешевых низших «туземных» служащих.

Такова в общих чертах данная нами в 1965 г. оценка «этического курса». Упор в ней сделан на связи этого курса с империалистическими методами эксплуатации Индонезии, на его субъективных колонизаторско-эгоистических целях, которые охарактеризованы наиболее полно. Отнюдь не отказываясь от приведенных выше оценок этих сторон «этического курса», мы в то же время хотели бы отметить, что в тот период нами не было уделено должного внимания другому важному аспекту — объективному значению уступок и реформ, предусмотренных «этическим курсом», для развития национально-освободительного движения в стране.

В статье о процессе «пробуждения Азии» Н. А. Симония справедливо отмечает, что, «заботясь о продлении и даже об увековечении своего политического господства, колонизаторы встали на путь робких и ограниченных уступок новым общественным силам, надеясь расширить свою социальную опору и направить брожение умов в нужное им русло» [256, с. 87]. Отсюда «курс на некоторую либерализацию колониального управления», который стал проводиться в ряде колоний с конца XIX в. и предусматривал «создание куцых представительных учреждений», введение некоторого самоуправления, развитие европейского образования, возможность

⁸ Любопытно, что численность сухопутной армии в самой метрополии в 30-х годах, по официальным данным, составляла всего 16 тыс., т. е. была вдвое меньше КНИЛ [118, 14.III.1931].

создания общественных организаций и местной прессы. Несмотря на мизерный характер практических результатов этих уступок, их историческое значение определяется тем, что они содействовали возникновению «определенных политических предпосылок национального пробуждения» [256, с. 88]: создали условия для развития сил, способных возглавить освободительное движение, дали этим силам возможность использовать современные средства политической борьбы (партии, прессы). Благодаря им появились национальные лидеры, которые в результате контактов с европейской цивилизацией познакомились с историей освободительной борьбы европейских народов, с современным мировым революционным движением, впитали идеи буржуазного демократизма.

Указанная характеристика всецело применима и к «этическому курсу», в ходе осуществления которого представители некоторых слоев индонезийского общества получили доступ к современному образованию, были постепенно разрешены политическая деятельность и создание политических организаций в колонии, появились «куцые представительные учреждения» (сперва муниципалитеты, а в 1918 г. совещательный «народный совет» — фольксраад). Как мы покажем ниже, непосредственные практические результаты этих уступок были действительно мизерными, но их значение для развития организованного национально-освободительного движения современного типа никак нельзя отрицать. Субъективно голландские правящие круги выдвинули «этический курс» как гибкую и достаточно современную политику, способную продлить и упрочить их господство над Индонезией, объективно же эта политика в определенной степени способствовала подрыву голландского колониального режима.

Рассмотрим кратко основные мероприятия «этического курса», их непосредственные результаты и косвенные последствия для населения Индонезии и ее национально-освободительного движения. Одной из главных задач курса являлся подъем жизненного уровня населения Явы, в первую очередь крестьянства, ибо резкое падение этого уровня к началу XX в. угрожало не только сужением рынка для голландских товаров, но и народными волнениями. В этих целях были расширены мас-

штабы ирригационного строительства, создана сеть кредитных учреждений в деревнях (отчего выиграла главным образом сельская верхушка), предприняты попытки переселения яванцев во Внешние провинции, которые, однако, дали мизерные результаты и никак не повлияли на аграрное перенаселение, до известных пределов поощрялось развитие «туземного» ремесла и мелкого производства.

О результатах этих и некоторых других мер дают представление такие солидные источники, как книга голландского экономиста В. Хюэндера (обобщившего многолетние труды правительственной комиссии по исследованию причин «упадка благосостояния туземного населения» и обширный дополнительный материал за 1904—1920 гг.) и официальный «Отчет об экономическом положении туземного населения в 1924 г.», подготовленный при участии видного экономиста ван Гельдерена, возглавлявшего в те годы Центральное статистическое бюро Нидерландской Индии. Анализ этих источников позволяет прийти к следующему выводу: в результате упомянутых выше мероприятий удалось стабилизировать жизненный уровень яванского крестьянства в период с 1904 по 1913 г., однако в годы войны (1914—1918) он заметно упал, а в первые послевоенные годы несколько поднялся, но не вполне сравнялся с 1913 г. [317, с. 138—142; 67, т. I, с. 107—109]. В официальном отчете за 1924 г. признается падение урожайности риса и сбора его на душу населения по всей Индонезии в 1924 г. по сравнению с 1913 г. при росте сбора второстепенных пищевых продуктов (маниса, кассавы, батата), в результате установлено, что «средний крестьянин» есть количественно больше, чем до войны, но еда его ниже по качеству, а доходы от продажи излишков урожая позволяют купить меньше импортных тканей и других товаров, чем до войны.

Что же касается лиц наемного труда (рабочих, кули, служащих), то их материальное положение определенно ухудшилось с 1904 по 1920 г., а в 1924 г. было хуже, чем до войны, в результате роста цен и падения реальной зарплаты [317, с. 138—142; 67, т. I, с. 229]. При этом с 1913 по 1924 г. особенно сильно понизился жизненный уровень служащих и «туземной» интеллигенции вообще [67, т. I, с. 9—10, 266]. Таким образом,

за годы «этического курса» ухудшилось положение и возросло недовольство именно наиболее активной и способной к участию в национально-освободительном движении части населения.

В отношении же крестьянства следует, во-первых, иметь в виду, что за приводимыми в официальных отчетах цифрами о «средних доходах» абстрактных крестьян скрывалась растущая дифференциация сельского населения, рост богатства на одном полюсе и пауперизация на другом. Эта неизбежно порождаемая развитием буржуазных отношений дифференциация подрывала аграрную политику сторонников «этического курса», направленную на сохранение традиционных общинных институтов и предотвращение чрезмерного обнищания широких масс крестьянства, чреватого опасностью для всей колониальной общественной структуры.

Во-вторых, нельзя забывать, как низок был жизненный уровень 1904—1913 гг., стабилизации которого добивались голландские власти. По данным голландского экономиста Г. Гонгрейпа, средний доход «туземцев» составлял примерно одну восемнадцатую часть среднего дохода в Нидерландах [311, с. 222]. Около двух третей яванских крестьян принадлежало к числу малоземельных и безземельных, примерно столько же не имело скота.

В соответствии с программой «этического курса» в Индонезии возросло число школ европейского типа, появились средние специальные учебные заведения (медицинское, юридическое, педагогическое, сельскохозяйственное и другие училища) для «туземцев». В 1920 г. был основан Бандунгский технологический институт, в 1924 г. — юридический, а в 1927 г. — медицинский институты, в 1940 г. был создан сельскохозяйственный институт и началось создание университета в Батавии, как именовалась Джакарта в колониальный период [312, с. 461; 335, с. 179; 322, с. 31]. Надо сказать, что голландские колониальные власти намного отстали в этой области не только от англичан в Индии, где первые три университета появились еще в 1857 г. [173, с. 160], но и от испанцев на Филиппинах, где «туземцы» получили доступ в Университет Святого Фомы с середины 60-х годов XIX в. [208, с. 33].

Вообще непосредственные результаты «этического

курса» в области народного образования были весьма и весьма скромными: согласно переписи 1930 г., грамотные составляли менее 6,5% населения Индонезии [57, с. 101], в то время как в Индии в эти же годы число грамотных равнялось 9,3%, а на Филиппинах — почти 50% населения [173, с. 164; 207, с. 188].

В 1940 г. начальные школы европейского типа окончили 8 тыс. индонезийцев, неполные средние и средние школы этого типа — 1400, а все вузы Индонезии — 37 индонезийцев (при общем числе «туземных» студентов около шестисот) [322, с. 31—32]. К моменту провозглашения независимости индонезийцы с высшим образованием (полученным в Европе или на родине) насчитывались сотнями — около 300 юристов, столько же врачей, 150 инженеров [204, с. 130].

Однако, как ни узок был слой новой индонезийской интеллигенции (а к ней можно отнести не только лиц с высшим, но и со средним западным образованием), его политическая роль была весьма велика. Отнюдь не решив даже основных проблем народного образования в Индонезии, «этический курс» объективно способствовал появлению не только отдельных вполне подготовленных к своей роли лидеров национального движения, но и целого влиятельного слоя «новой элиты», ставшего ведущей силой этого движения.

Любопытно, что субъективные намерения «этиков» были, как небо от земли, далеки от этих объективных результатов их политики. Инициаторы «этического курса» не только не собирались помогать возникновению авангарда освободительного движения, но, наоборот, рассчитывали с помощью западного образования превратить новую индонезийскую интеллигенцию в главную опору Нидерландов путем «ассоциации» ее с голландцами на базе общей европейской культуры. По существу, речь шла о духовной ассимиляции верхов индонезийского общества, в результате которой, по словам одного из инициаторов «этического курса», известного исламоведа К. Снука Хюргронье, «будут только восточные и западные голландцы, связанные между собой политическим и национальным единством, которое не смогут ослабить расовые различия» [цит. по 139, с. 57]⁹.

⁹ Подобные идеи отнюдь не были оригинальными. В Индии аналогичная политика в области образования проводилась англичанами

Основные реформы и уступки, осуществленные сторонниками «этического курса» в политической области, приходится на период первой мировой войны и последующие за ней годы, т. е. на период, когда в результате войны и Октябрьской революции в России, вызвавших подъем освободительной борьбы в большинстве колоний, почти всем колониальным державам пришлось маневрировать и уступать [подробнее см. 236, с. 49—61].

В созданной войной и революционным подъемом обстановке¹⁰ голландским правящим кругам пришлось пойти навстречу некоторым требованиям индонезийских национальных организаций, тем более что до известных пределов подобный курс соответствовал «этической политике». Одним из основных требований индонезийских организаций в годы первой мировой войны являлось официальное признание свободы политической деятельности и создание общеиндонезийского представительного органа. Правда, крупнейшей национальной организации того времени Сарекат исламу удалось вырвать право на политическую деятельность явочным путем, однако без соответствовавшего изменения законодательства колониальные власти могли в любой момент ликвидировать это право.

В 1915 г. был изменен § 111 Регерингсрегулента, запрещавший все организации и собрания политического характера. Согласно закону от 8 мая 1915 г., за жителями Нидерландской Индии признавалось право на собрания и союзы. Официально § 111 в новой редакции вступил в силу только с 1 сентября 1919 г., однако фактически им руководствовались с 1915 г. Правда, осуществление права на собрания и союзы ограничивалось в интересах «общественного порядка», на проведение открытых собраний и митингов требовалось предварительное разрешение властей, чиновники и полиция имели право присутствовать на собраниях (в том числе

с 30-х годов XIX в., позже ее стали проводить французы в Алжире, Тунисе и Индокитае. Видный английский историк Томас Маколей, являвшийся в 30-х годах XIX в. членом Совета при вице-короле Индии, заявлял: «Мы должны создать... класс из индийцев по крови и цвету кожи, но англичан по склонности, образу мыслей, морали, интеллекту» [цит. по 173, с. 160].

¹⁰ Об обстановке в Индонезии в годы первой мировой войны, росте революционного движения и колониальной политике в этот период подробнее см. [139, с. 236—326].

закрытых) всех организаций, а в уголовном кодексе сохранились статьи, предусматривавшие суровые наказания за разжигание враждебных чувств к правительству Нидерландов или к колониальным властям [62, Приложение, с. 22; 80, с. 110—122; 307, т. IV, с. 88]. При всем том сам факт разрешения политических организаций и политической деятельности означал, что национально-освободительное движение получило возможность использовать современные средства борьбы, что имело большое значение для дальнейшего его развития. Как справедливо отмечал в 1919 г. один из лидеров Сарекат ислама, Агус Салим, народное движение завоевало право собраний и союзов, а это право, в свою очередь, создало условия для дальнейшего подъема самого движения [80, с. 110].

В те же годы Нидерланды пошли на некоторое расширение местного самоуправления в своей колонии. Еще до войны голландское население Индонезии, привыкшее к буржуазно-демократическим порядкам у себя на родине, выражало недовольство неограниченной властью колониальной бюрократии и добивалось создания муниципальных органов на местах. Подобные требования, соответствовавшие общей либеральной направленности «этического курса», начали осуществляться на практике: в 1903 г. был издан закон о «децентрализации», на основании которого с 1905 г. началось создание городских «советов», а с 1907 г. — «советов» в резиденциях Явы. Первоначально все члены резидентских и неевропейские члены городских «советов» назначались властями, избирались лишь европейские члены городских «советов». В «советах» заседали главным образом европейские и «туземные» чиновники, а также представители голландского капитала, причем большинство мест принадлежало европейцам [см. 139, с. 66—69 и 272—273]. В годы первой мировой войны индонезийцы получили право участвовать в выборах городских «советов», однако для них вводился такой образовательный и имущественный ценз, что этим правом воспользовались почти одни прияи. С 1917 г. городские «советы» начали создаваться на Суматре и вообще во Внешних провинциях.

В 20-х годах была проведена административная реформа, согласно которой на Яве вместо множества ре-

зиденций были созданы три провинции во главе с губернаторами, при которых имелись провинциальные «советы». Наряду с ними создавались регентские «советы», большинство членов которых составляли представители яванской аристократии. Депутатов провинциальных «советов» избирали члены городских и регентских «советов» (сами депутаты регентских «советов» частично назначались, частично избирались на основе многоступенчатой системы) [273, с. 497; 312, с. 472, 335, с. 181—182, 203—204].

В целом «децентрализация» дала очень ограниченные права даже верхушке индонезийского общества. Характерно, что, хотя индонезийцы составляли в среднем около 80% городского населения, только в конце 30-х годов в двух небольших городах появились «туземные» мэры [372, с. 177—179]. Однако участие в периодических выборах местных органов самоуправления и в связанных с ними избирательных кампаниях послужило для индонезийской элиты определенной школой политической деятельности.

В декабре 1916 г. голландский парламент принял закон о создании в Нидерландской Индии «народного совета» (фольксраада) [62, Приложение, с. 24—27, с. 50—60]. Согласно закону, фольксраад являлся высшим органом при генерал-губернаторе. Из 39 его членов один (председатель) назначался короной, 19 — генерал-губернатором и лишь 19 избирались членами городских и резидентских «советов». Из 39 мест в фольксрааде индонезийцам отводились 15 (в том числе 10 выборных). Остальные принадлежали европейцам, а также местным китайцам и арабам [64, с. 21—22].

Первый фольксраад был торжественно открыт генерал-губернатором графом Ж. П. ван Лимбург Стирумом в мае 1918 г. Для периода правления ван Лимбург Стирума (1916—1921) характерны наибольшие уступки требованиям индонезийских организаций и наиболее широковещательные обещания национальному движению колонии. При нем был создан фольксраад, осуществлялось право союзов и собраний, почти беспрепятственно развивалась массовая национальная организация Саракат ислам, предоставлялась довольно большая свобода даже для пропаганды и агитации Индийского социал-демократического объединения, а затем и Комму-

нистической партии Индонезии. В 30-х годах, когда хватка колониальных властей становилась все жестче, индонезийская печать не раз с тоской вспоминала годы правления либерального генерал-губернатора [см., например, 121, 1936, с. 765—766, 800].

Ван Лимбург Стирум безусловно был одним из виднейших сторонников «этического курса», мастером гибкого маневрирования и тактических уступок национально-освободительному движению, особенно его умеренному буржуазному крылу, которое он стремился всячески укреплять¹¹. Однако масштабы уступок 1916—1921 гг. объяснялись отнюдь не только просвещенным либерализмом «этического» генерал-губернатора, но и тем, что его правление пришлось на годы серьезного революционного подъема, вызванного влиянием войны и русской революции. В этих условиях ван Лимбург Стирум считал, что предоставление несколько большей самостоятельности Нидерландской Индии во внутренних делах и некоторых прав верхам ее населения соответствует правильно понятым интересам метрополии. «Надо немного отпустить поводья, чтобы тем надежнее держать их в руках», — говаривал либеральный генерал-губернатор [96, с. 19]. Характерно, что именно при нем была создана «политическая разведывательная служба» (ПИД), которая не только изучала настроения в различных кругах индонезийского общества, но и установила слежку за всеми лидерами национального и рабочего движения.

18 ноября 1918 г., в дни, когда подъем революционного движения, вызванный революциями в России и Германии, охватил и Нидерланды, ван Лимбург Стирум сделал так называемые «ноябрьские обещания» [96, с. 24—25; 335, с. 183—194]. Он обещал создать комиссию для серьезной реформы государственного устройства Нидерландской Индии, и в частности для значительного расширения полномочий фольксраада. Тогдашний министр колоний сторонник «этического курса» А. В. Ф. Иденбург поддержал это заявление, и уже в декабре 1918 г. была сформирована комиссия, куда наряду с голландскими и индонезийскими чиновниками

¹¹ Общую характеристику Ж. П. ван Лимбург Стирума см. [96, с. 18—26]. Автор несколько идеализирует своего героя, однако верно подмечает ряд аспектов его политики.

вошли и некоторые лидеры национальных организаций.

Однако революционный подъем в Нидерландах оказался кратковременным, у власти в метрополии надолго укрепились правые партии. В этих условиях опубликованные в 1920 г. предложения комиссии по реформе управления Индонезией (автономия колонии в составе Нидерландского королевства, постепенное расширение избирательных прав по мере роста «просвещенности» ее населения, предоставление фольксрааду законодательных функций, уничтожение правовых различий в зависимости от расы, развитие «ассоциаций» индонезийцев с голландцами путем распространения в колонии западного образования и западной демократии) никогда не были осуществлены [94, с. 68—70; 370, с. 97—124]. Вместо обещанного пересмотра системы управления Индонезией последовал ряд мелких, нередко иллюзорных уступок национальному движению. Так, в 1922 г. из конституции Нидерландов были изъяты термины «колонии» и «владения». В пересмотренном тексте конституции говорилось, что Нидерландское королевство «состоит из Нидерландов, Нидерландской Индии, Суринама и Кюрасао».

Вслед за тем в 1925 г. был издан новый закон об управлении Нидерландской Индией (Индисе Стаатсрегелинг), в соответствии с которым к 1927 г. число членов фольксраада было несколько увеличено — 61 член, в том числе 25 индонезийцев [64, с. 3—23; 370, с. 361—364]. Согласно тому же закону, фольксраад получил «созаконодательные» права, т. е. мог совместно с генерал-губернатором утверждать бюджет и некоторые законы. Однако генерал-губернатор имел право накладывать вето на законопроекты фольксраада, в то время как последний не пользовался таким же правом по отношению к инициативам генерал-губернатора. В результате последний неоднократно проводил свои бюджеты и ордонансы вопреки воле фольксраада. Генерал-губернатор был ответствен только перед министром колоний, а начальники департаментов колониального правительства — перед генерал-губернатором. Фольксраад мог делать запросы генерал-губернатору, но последний не был обязан отвечать на них. В окончательном виде бюджет Индонезии утверждался генеральными штатами (парла-

ментом) метрополии [64, с. 8—32; 65, с. 9—14, 42—45, 73—78, 138—142]. В этих условиях «созаконодательные права» фольксраада становились поистине призрачными.

Требования индонезийских организаций о превращении этого «народного совета» в реальный представительный орган коренного населения страны никогда не были осуществлены. Даже в официальном издании колониальных властей признавалось, что фольксраад — не представительное учреждение в европейском смысле слова, ибо он «скорее является представительством для народа, нежели представительством народа» [64, с. 21].

В тревожные годы мирового экономического кризиса последовала новая реформа фольксраада: был создан «фольксраад туземного большинства». Как заявил министр колоний в голландском парламенте, целью этой уступки было завоевать поколебавшееся доверие «благонамеренных групп туземцев» [119, 5.II.1931]. В сформировавшемся впервые в 1931 г. новом фольксрааде индонезийцы на деле большинства не имели: в его составе было 30 депутатов от «туземного» населения; 26 — от голландского населения колонии и 5 — от местных китайцев и арабов. При этом 23 депутата назначались правительством, а остальные избирались раздельно 528 европейскими, 1500 индонезийскими и 212 китайскими и арабскими выборщиками — членами городских и регентских советов. Одно место в фольксрааде приходилось на 8 тыс. голландцев, 250 тыс. китайцев и арабов и на 2 млн. индонезийцев [65, с. 29—31; 278, с. 67; 126, 15.VI.1931]. Все годы существования фольксраада его председателями были голландцы, а колониальные чиновники составляли от половины до двух третей депутатов [65, с. 31—33]. Особенно прочно контролировали чиновники выделенную из состава фольксраада «коллегию делегатов», которая заседала непрерывно и осуществляла на практике «созаконодательные права».

Итак, как орган власти, как представительство коренного населения Индонезии «народный совет» ни в малейшей степени не оправдывал своего названия. Однако это не значит, что существование фольксраада не имело никакого значения для национально-освободительного движения. Наоборот, для многих лидеров этого движения он стал трибуной, с которой звучала подчас весьма резкая критика действий колониальных вла-

стей, излагались требования национальных организаций. Депутаты фольксраада от некоторых национальных партий делали запросы по поводу репрессий и других непопулярных мер колониального правительства. Эту критику, требования, запросы пресса распространяла по всей Индонезии, полные тексты выступлений регулярно печатались в отчетах о сессиях фольксраада.

Не случайно один из наиболее реакционных голландских политических деятелей того времени, Х. Колейн, жаловался в 1928 г., что фольксраад превратился в центр «агитации и необузданной критики», причем власти «даже не могут дать по рукам тамошним подстрекателям» (т. е. индонезийским депутатам) [цит. по 302, с. 92].

Наконец, фольксраад послужил важной школой, в которой многие индонезийские политики овладевали искусством парламентской и вообще политической борьбы. Достаточно в этой связи упомянуть роль «национальной фракции» фольксраада в 30-х годах. Даже борьба вокруг участия и неучастия в фольксрааде между сторонниками «сотрудничества» и «несотрудничества», явившаяся мощным катализатором общественной жизни Индонезии, была бы немыслима без существования этого псевдопарламента.

Ван Лимбург Стирум был последним генерал-губернатором, представлявшим «этический курс» в Индонезии. Политика маневров и уступок не принесла ожидавшихся плодов, и правящие круги Нидерландов стали все более отходить от нее, тем более что оказалось, что в авангарде национально-освободительного движения шли как раз представители той самой, получившей западное образование, новой интеллигенции, которая по замыслам сторонников «этического курса» должна была стать надежной опорой голландской власти. Как отмечал в середине 20-х годов бывший колониальный чиновник Ш. П. ван Вейнгаарден, «основная идея этической политики, что Голландия, подобно мудрому опекуну, будет воспитывать свою колонию до тех пор, пока та не созреет для самостоятельной жизни, стала трудно осуществимой, когда обнаружилось, что у индонезийцев постепенно появилось собственное мнение по вопросу об их „несовершеннолетии“» [128, 21.III.1925].

В этих условиях представители голландского капи-

тала в Индонезии, чьи интересы защищали Союз предпринимателей в Батавии и Совет предпринимателей Нидерландской Индии в Гааге, буржуазные и мелкобуржуазные партии в Нидерландах, напуганные подъемом освободительного движения в колонии и появившимся там «призраком коммунизма», все громче требовали перехода к жесткой колониальной политике. В 1920 г. в Голландии, в дополнение к существовавшей еще с прошлого века Антиреволюционной партии, был создан «Национальный союз против революции», задачей которого являлась борьба «против революционного духа в Нидерландах и их колониях». Требования сторонников жесткой политики находили сочувственный отклик в правительстве, и в частности у нового (с 1919 г.) консервативного министра колоний С. де Граафа.

В начале 20-х годов «этическая политика» уходит со сцены. В это время ее поддерживали в нидерландском парламенте только социал-демократы и некоторые мелкие либеральные партии, в то время как господствовавшие в парламенте и правительстве правые партии — протестантские (Антиреволюционная и Христианско-историческая) и Католическая — изменили свой прежний курс.

Отказ от вестернизации, от введения в еще «не созревшую» Индонезию различных западных институтов, требование опоры только на традиционные институты и власти (общинная верхушка, феодальная аристократия) становятся постепенно лозунгом правых сил Нидерландов в области колониальной политики. На смену «этическим» колониальным чиновникам приходят сторонники политики «твердой руки», целью которых является установление жесткого контроля голландской бюрократии, опирающейся на феодалов, приям, общинную верхушку. Их лозунг — не реформы, а «порядок и спокойствие» [293, с. 66]. Что же касается экономических проблем, то большинство из них считает, что благополучие «туземцев» автоматически обеспечивается расцветом западного предпринимательства и ростом экспорта сырья и тропических продуктов [96, с. 28—29].

Следует иметь в виду, что переход от «этического курса» к более жесткой колониальной политике происходил постепенно и проявился не во всех областях сразу. При этом многие лозунги «этиков» продолжали по-

вторяться и после отхода от их курса, что маскировало суть изменений. Наиболее заметно переход к новой политике сказался в отношении к национально-освободительному и рабочему движению, в ограничениях свободы политической деятельности и в преследовании стачечной борьбы, в росте репрессий против участников антиколониальных выступлений, в налоговой политике. Менее четким и быстрым был этот переход в вопросах внутреннего самоуправления и фольксраада, просвещения, здравоохранения, хотя и здесь все ярче выступал контраст между обещаниями «этиков» и реальной политикой колониальных властей.

В 1921 г. на смену Лимбург Стируму был назначен генерал-губернатор Д. Фок, который до этого в качестве председателя второй палаты генеральных штатов (парламента) возглавлял оппозицию либеральной политике своего предшественника и всячески осуждал «ноябрьские обещания» (о политике Фока см. подробнее [96, с. 27—34; 94, с. 75—92]). В условиях послевоенного мирового экономического кризиса Фок стал проводить «политику экономии» с целью сбалансировать бюджет колонии. При этом экономил он отнюдь не за счет голландских компаний и трестов, а за счет «туземцев»: были сокращены расходы на общественные работы, ирригацию, народное образование, здравоохранение и т. п., сняты надбавки на дороговизну к окладам служащих, многие «туземные» чиновники уволены. Одновременно был резко увеличен налоговый гнет: с 1919 по 1924 г. общая сумма прямых налогов с населения возросла примерно в полтора раза, а косвенных — еще больше [335, с. 201; 86, с. 222—236]. Результатом экономической политики Фока явились рост безработицы, падение жизненного уровня, особенно лиц наемного труда, недовольство самых широких кругов индонезийского населения. Зато западное предпринимательство вступило в период небывалого расцвета.

Объявив главной причиной антиколониальных выступлений и стачек деятельность «злоумышленников и подстрекателей», Фок обрушился с репрессиями на национальное и рабочее движение, направляя свой главный удар против компартии¹². Он широко пользовался

¹² Полный текст основных колониальных законов, которые Фок использовал для репрессий см. [339, с. 142—163].

«чрезвычайными правами» генерал-губернатора, высылая из колонии или ссылая на отдаленные острова без суда и следствия активистов и лидеров коммунистического движения.

К старым статьям уголовного кодекса Нидерландской Индии (ст. 154, 155 и др.), предусматривавшим тюремное заключение до 7 лет за выражение «чувств вражды, ненависти или презрения к правительству Нидерландов или Нидерландской Индии», Фок добавил новые. Согласно изданным в 1926 г. статьям «153 бис» и «153 тер», всякий, кто устно, письменно или с помощью художественных изображений, даже в замаскированной форме, посягает на существующие в колонии порядки, приговаривается к тюремному заключению сроком до 6 лет. Поскольку эти статьи можно было отнести к любому выступлению коммунистов или призыву националистов к независимости даже в будущем, власти получили неограниченный простор для репрессий.

При Фоке были усилены цензура печати, надзор за благонадежностью чиновников и учителей и за народным образованием вообще, чтобы не допустить революционной пропаганды в государственных и частных (в том числе мусульманских) школах.

В 1923 г. была издана статья «161 бис» уголовного кодекса, согласно которой за подстрекательство к стачке или за содействие ей, если данная стачка нарушает общественный порядок или нормальную экономическую жизнь (что властям нетрудно было «доказать»), полагалось до 5 лет тюремного заключения. В 1922 г. Фок расправился со стачкой ломбардных служащих, арестовав ее организаторов и уволив около 1 тыс. стачечников; в 1923 г. он спровоцировал стачку железнодорожников, объявил ее «политической» и «коммунистической» и подавил с помощью арестов и массовых локаутов. В 1925 г. такими же средствами была подавлена всеобщая стачка в Сурабае.

Обычным явлением при Фоке стали полицейская слежка за всеми левыми организациями, разгоны собраний, митингов и демонстраций.

В целях оправдания нового, жесткого курса колониальной политики широко использовалась теория «незрелости», согласно которой индонезийский народ еще «не созрел» не только для независимости, но и для внут-

ренной автономии. При этом степень зрелости индонезийцев и продолжительность их созревания могли, разумеется, определять лишь сами колониальные правители.

Политика Фока намного обострила противоречия между индонезийским народом и колонизаторами. В 1926—1927 гг. произошли восстания на Яве и Суматре, которые были жестоко подавлены войсками. Несколько человек были казнены, около 4,5 тыс. повстанцев приговорены к различным срокам тюремного заключения, а 1300 коммунистов — отправлены в концлагерь Бовен-Дигул, расположенный в верховьях реки Дигул на Новой Гвинее (Западный Ириан) в малярийной местности, отрезанной от мира болотами и джунглями [96, с. 36—37; 339, с. 107—115]¹³.

После подавления восстания правительство увеличило расходы на армию, полицию и сыск. В конце 20-х годов шпионаж и слежка за национальными организациями и их лидерами настолько вошли в быт колонии, что виднейший из этих лидеров Сукарно официально просил власти посылать на собрания его Национальной партии «интеллектуально развитых шпионов», которые смогут понять смысл его выступлений и не будут писать «бредовых докладов» в полицию [76, с. 166—168].

Расправа с восстанием пришлось уже на годы правления генерал-губернатора А. де Графа (1926—1931), опытного колониального чиновника, прошедшего все ступени бюрократической иерархии в Нидерландской Индии. Он же расправился в 1929—1930 гг. с Национальной партией. Однако, в отличие от Фока, де Граф, являвшийся другом и учеником Лимбург Стирума, пытался сочетать репрессии с маневрами и уступками «благонамеренным» течениям национального движения [96, с. 35—40]. Стремясь расколоть это движение, он всячески отделял «эволюционных» националистов от «революционных».

На правление де Графа приходится некоторое расширение прав фольксраада и увеличение масштабов местного самоуправления, о чем мы упоминали выше. В эти же годы был отменен подушный налог, поскольку

¹³ В Бовен-Дигул ссылали без суда тех лидеров и активистов компартии, чье участие в восстании не было доказано, ибо партия в целом рассматривалась как организация, ответственная за восстание [339, с. 107—110].

выяснилось, что одной из главных причин участия крестьян в восстании 1926—1927 гг. являлся налоговый гнет [160, с. 323]. Впервые в истории колонии де Граф ввел в Совет Индии двух индонезийцев — пангеранов¹⁴ — Кусумо Юдо и Ахмада Джаядининграта, причем последний незадолго до этого был включен в состав голландской делегации в Лиге наций [126, 30.XII.1929].

Хотя основной целью уступок де Графа являлось «успокоение туземцев и сохранение колонии за метрополией» [128, 12.V.1931] и хотя в 1928 г. он заявил в фольксрааде, что «Индия еще в течение необозримого периода времени должна оставаться под голландским руководством» [124, 23.VI.1928], тем не менее он сталкивался с растущей оппозицией справа. Против «чрезмерной мягкости» генерал-губернатора выступали Совет предпринимателей Нидерландской Индии во главе с бывшим министром финансов В. Трейбом, созданный в 1929 г. в Индонезии «Отечественный клуб» и другие организации колониального капитала. В то же время расправы с повстанцами и даже с легальной национальной организацией вызвали разочарование индонезийской элиты и рост движения «несотрудничества». В результате, как не без злорадства констатировал тот же В. Трейб, де Граф «не смог завоевать доверия ни европейцев, ни туземцев» [123, 2.VII.1929].

Преемником де Графа стал кандидат крайне правых Б. де Йонге. Этот политик и бизнесмен, бывший военный министр и директор подвизавшейся в Индонезии Батавской нефтяной компании (БПМ) как нельзя лучше представлял интересы голландского колониального капитала. Де Йонге был другом и единомышленником председателя Антиреволюционной партии Х. Колейна, многократного министра и премьера, тесно связанного с колониальными монополиями в качестве директора той же БПМ, а затем члена правления одного из крупнейших банков, осуществлявших операции в Индонезии. В молодости Колейн служил в колониальной армии Нидерландской Индии, «отличился» во многих экспедициях против «туземцев» и в дальнейшем всегда оставался сторонником политики «твердой руки». Реакционер во внутренней политике, он был еще бóльшим реакционе-

¹⁴ Пангеран — аристократический яванский титул.

ром в вопросах колониального управления. В своей опубликованной в 1928 г. книге «Колониальные проблемы сегодняшнего и завтрашнего дня» Колейн доказывал, что индонезийцы еще не созрели даже для фольксраада, а термин «Индонезия» лишен всякого смысла, ибо Индонезийский архипелаг объединен властью Нидерландов, и только ею одной [302, с. 91—92].

Таких же взглядов придерживался и де Йонге. Он не желал слышать о независимости Индонезии даже в самом отдаленном будущем и не признавал за национально-освободительным движением права на существование. «Я не знаю никакого туземного движения, а знаю лишь движение регентов», — заявил он на конференции регентов в 1932 г. [94, с. 114]. По словам де Йонге, голландцы правили Индонезией 300 лет и потребуется еще 300 лет, прежде чем она созреет хотя бы для самоуправления [121, 1936, с. 253].

Де Йонге стал генерал-губернатором в годы мирового экономического кризиса. О его деятельности в экономической области, суть которой заключалась в том, чтобы переложить тяжесть кризиса с метрополии на ее колонию путем «экономии» за счет «туземного» населения и других мер, уже говорилось выше. В политической же области имя де Йонге связано с непрерывным нажимом на национально-освободительное движение и ростом репрессий против его участников. Он не мог помешать созыву фольксраада «туземного большинства», ибо закон о его создании был принят голландским парламентом еще до назначения де Йонге в Индонезию, но всячески его третировал. Когда индонезийские депутаты пытались защитить те или иные отрасли национального производства от новых налогов, пошлин и рестрикций, генерал-губернатор преспокойно проводил свои бюджеты и ордонансы вопреки воле фольксраада, благо последний правом вето не располагал.

При де Йонге была еще более ограничена свобода печати, усилился надзор властей, полиции и ПИД за национальными организациями, на собраниях которых обязательно присутствовали полицейские чиновники, имевшие право прервать любого оратора и распустить собрание, если речи или поведение слушателей принимали «революционный характер». Стачки подавлялись, профсоюзы преследовались. В Бовен-Дигул ссылались

теперь уже не только коммунисты, но и лидеры и активисты национальных партий. Впрочем, для облегчения подобных расправ «коммунистами» нередко объявляли всех неугодных властям националистов.

Особый размах приняли репрессии с 1933 г., когда премьером в Нидерландах вновь стал единомышленник и покровитель де Йонге — Х. Колейн. В 1933 г. были запрещены или распущены десятки митингов и собраний национально-революционной партии Партиндо (Партия Индонезии), арестован ряд ее лидеров во главе с Сукарно. В 1934 г. были арестованы руководители другой левой партии — Пендидикан насинал Индонесиа (Индонезийское национальное воспитание). В эти же годы репрессиям подверглись многие лидеры мусульманских партий. После принятия в 1935 г. нового ордонанса о праве собраний и союзов деятельность Партиндо и Пендидикан была парализована с помощью запрета собраний и ограничения права на передвижение их пропагандистов.

От полицейского надзора страдали не только левые национальные партии, но и организации умеренных буржуазных националистов, выступавшие за сотрудничество с правительством, например Париндра (Партия Великой Индонезии). Когда в марте 1936 г. лидер этой партии ветеран индонезийского национального движения Сутомо на собрании в Мадигуне заявил, что большинство населения Индонезии составляют «бедняки», представитель властей запретил ему употреблять подобный термин. Затем он вновь призвал Сутомо к порядку, когда тот упомянул о «классовой борьбе», хотя индонезийский лидер и объявил, что является ее противником [121, 1936, с. 178—179].

Случай с Сутомо произошел в сравнительно большом городе на Яве. А в далекой провинции, где даже мелкий чиновник пользовался огромной властью, ограничения свободы слова и собраний доходили до невероятных размеров. Так, например, контролер (низший чин голландской чиновничьей иерархии) дистрикта Сулики на Западной Суматре запретил местной мусульманской молодежной организации обсуждать политические проблемы и, в частности, говорить об империализме, социализме, либерализме, демократии, автократии, цитировать Платона, Макиавелли, Локка, Гроциуса

и т. д., упоминать об итало-эфиопской войне, французской и русской революциях [121, 1936, с. 42—43].

Мы привели эти примеры, чтобы показать, насколько душливой была политическая атмосфера в Индонезии 30-х годов. Не было массовых репрессий, но за каждым шагом и словом национальных союзов, прессы, лидеров следили полицейские агенты, и любое неосторожное высказывание могло повлечь за собой закрытие газеты, запрет собраний, арест и ссылку.

Общим результатом колониальной политики Нидерландов в годы мирового экономического кризиса был рост антиколониальных настроений. Однако в условиях жесткого контроля за всякой политической деятельностью это было не так заметно, как в некоторых других колониях, например в Индии, где происходили мощные кампании гражданского неповиновения, или в Бирме и Индокитае, где вспыхнули крупные антиколониальные восстания. Нельзя отрицать, что политика надзора и репрессий, проводившаяся де Йонге, дала непосредственные результаты в виде прекращения деятельности одних национальных организаций и ограничения активности других. Однако она же дискредитировала колониальный режим даже в глазах лояльных националистов и создавала условия для успеха антиголландской пропаганды. На смену парализованным властями национальным партиям приходили новые, формы и тактика борьбы менялись, но сама борьба отнюдь не прекратилась.

В 1936 г. генерал-губернатором Нидерландской Индии был назначен А. Чарда ван Старкенборгх Стахувер. Назначение этого дипломата и эксперта по тихоокеанским проблемам было связано с обострением напряженности на Тихом океане в результате экспансии японского империализма, создавшей серьезную опасность и для голландских владений. О японской угрозе в Нидерландах говорили и писали давно, еще со времен первой мировой войны [139, с. 237—238]. В 30-х годах, в условиях надвигавшейся второй мировой войны, эта угроза стала вполне реальной [подробнее см. 170, с. 9—51; 175, с. 19—68, 131—190; 157, с. 88—94].

Милитаризация и фашизация Японии, ее сближение с гитлеровской Германией и фашистской Италией («Антикоминтерновский пакт» 1936 г. и «Пакт трех держав»

1940 г.), расширение масштабов японской агрессии в Китае — все эти шаги на пути к большой войне за передел колоний на Дальнем Востоке и в Юго-Восточной Азии не сулили ничего хорошего маленьким и слабым Нидерландам, чья колония — Индонезия стала объектом самого пристального внимания японских империалистов. Последних привлекали как огромные сырьевые ресурсы Индонезии (особенно нефть, ценные металлы и каучук, столь необходимые для военных целей), так и ее важное стратегическое значение: расположенный на пути из Индийского океана в Тихий, из Европы на Дальний Восток Индонезийский архипелаг образует как бы гигантский мост между Азией и Австралией. Захват этого архипелага позволил бы японцам перерезать важнейшие морские коммуникации западных колониальных держав и нанести удар по всем их основным опорным пунктам.

В 1937 г. премьером Японии стал принц Коноэ, глава «Общества Южных морей», давно ратовавшего за экспансию на Юг. Правительство Коноэ провозгласило лозунг построения «нового порядка» в Восточной Азии и заявило о своем намерении создать «Великую восточноазиатскую сферу процветания», что означало прямую угрозу для владений европейских держав. С началом войны в Европе, которая связала руки Англии и Франции, сторонники экспансии за счет колоний западных держав еще более активизировались. Особенно легкой добычей должна была стать, по их мысли, Индонезия, чья метрополия — Голландия была захвачена гитлеровской Германией в мае 1940 г.

Рассчитывая принудить голландские колониальные власти к капитуляции и включить Индонезию в «Великую восточноазиатскую сферу процветания» еще до начала большой войны с США и Англией, японские правящие круги навязали голландцам переговоры, которые начались в сентябре 1940 г. в Батавии. Глава японской делегации, министр торговли и промышленности Кобаяси потребовал резкого увеличения поставок нефти и нефтепродуктов (свыше 3 млн. т вместо 0,5 млн. т) и нефтяных концессий в Индонезии. Однако голландские власти, уверенные в поддержке Англии и США, вложивших немалые капиталы в добычу нефти и эксплуатацию других природных ресурсов Индонезии

и не желавших допустить установления японского контроля над таким стратегически важным районом, заняли довольно твердую позицию. В результате японцам было отказано в концессиях, а согласно подписанному в ноябре 1940 г. компромиссному соглашению экспорт нефти в Японию хотя и увеличился, но до 1,8 млн., а не более 3 млн. т, как требовала японская сторона.

Поскольку такой результат не мог удовлетворить японские правящие круги, они в январе 1941 г. возобновили переговоры. Новый глава японской делегации, бывший министр иностранных дел Ёсидзава на этот раз потребовал не только значительного увеличения экспорта индонезийского стратегического сырья в Японию, но и свободы японской иммиграции во Внешние провинции, горных и железнодорожных концессий, свободы создания японских предприятий в Индонезии и т. п. Все эти требования были отвергнуты голландцами, и переговоры окончились ничем. При этом генерал-губернатор Нидерландской Индии заявил в июне 1941 г., что не может быть и речи о предоставлении Японии каких-либо привилегий и о включении Индонезии в «новый порядок» в Восточной Азии [120а, 19.VI.1941].

Попытка японских правящих кругов установить свой контроль над Индонезией путем дипломатического нажима не удалась. Вскоре настал черед иных, военных мер решения проблемы. Надо сказать, что подготовка к нападению на Индонезию велась японцами уже давно. Число японских иммигрантов в стране было невелико — около 7 тыс. человек, однако среди них было немало разведчиков, которые под видом рыбаков исследовали стратегически важные пункты архипелага, в качестве торговцев селились в таких пунктах, а под видом бродячих фотографов снимали военные объекты. Японские морские офицеры изучали районы индонезийских нефтепромыслов, прибывая туда на танкерах, доставлявших нефть в Японию. Кроме того, разведчики проникали в Индонезию в качестве представителей и служащих торговых и иных японских фирм. Характерно, что среди японских горных, лесных и рыболовных компаний в Индонезии было немало убыточных, однако эти убытки нисколько не беспокоили их руководителей, поскольку подлинные задачи этих фирм имели отнюдь не коммерческий характер [126, 19.II.1942].

Наряду с разведывательной деятельностью японские правящие круги развертывали в Индонезии (как и в других странах Юго-Восточной Азии) активную пропаганду, успеху которой способствовало то обстоятельство, что многих индонезийских националистов восхищал пример Японии — единственной азиатской страны, сумевшей стать на равную ногу с западными державами. Японская пропаганда умело использовала эти чувства поработанных европейцами азиатов, большинство которых не могло еще понять империалистический характер японской политики. Спекулируя на «расовом единстве» с угнетаемыми «белыми империалистами» народами, японские правящие круги выдвинули еще во время первой мировой войны демагогический лозунг «Азия для азиатов». Они обещали своим «азиатским братьям» освобождение от западного колониального гнета и процветание под эгидой Японии. Специальная пропаганда, долженствовавшая представить японских империалистов в качестве «защитников ислама», была обращена к религиозным чувствам огромного большинства индонезийцев. Чтобы привлечь на свою сторону интеллигенцию, японские правящие круги предоставляли индонезийским студентам возможность учиться в Японии.

Казалось бы, что в обстановке нарастающей угрозы нападения мощных японских вооруженных сил голландские власти должны были стремиться создать в Индонезии прочный тыл путем уступок ее национальному движению. Они должны были бы пойти навстречу тем силам внутри этого движения, которые предлагали им сотрудничество в борьбе против угрозы фашизма при условии соответствующих реформ в колонии. Однако ничего подобного не произошло.

Чарда ван Старкенборгх Стахувер не внес в голландскую колониальную политику ничего принципиально нового. Правда, он не держался по отношению к национальным организациям и деятелям так грубо и вызывающе, как это делал де Йонге, но, по существу, этим дело и ограничилось. Тон колониальной политике по-прежнему задавали Колейн и его министр колоний, бывший председатель Совета предпринимателей Нидерландской Индии Вельтер.

В первые годы правления Чарды репрессии несколько уменьшились, но как только национальное движение,

ослабленное преследованиями де Йонге, вновь стало набирать силу, репрессии возобновились, причем жертвами их нередко были весьма умеренные организации и деятели.

Что же касается уступок национальным требованиям, то они свелись к предоставлению индонезийцам нескольких второстепенных должностей в колониальной администрации. Единственным крупным постом, которого удостоился индонезиец в колониальный период, явился пост епископа католической церкви: в 1940 г. епископом Семаранга был назначен монсеньер Сугийопраното [121, 1940, с. 798]. Римский папа оказался либеральнее и гибче, нежели голландские колониальные власти.

В последние годы своего господства голландские правящие круги систематически отвергали все просьбы и петиции о расширении прав индонезийцев и местного самоуправления в Индонезии. Так, они отвергли «петицию Сутарджо», выдвинутую в 1936 г. группой депутатов-прияи во главе с председателем Союза туземных чиновников Сутарджо и принятую фольксраадам. Отклонив в 1938 г. эту петицию, предусматривавшую предоставление Индонезии в течение 10 лет статуса доминиона [278, с. 130—131; 342, с. 125—129], правительство Нидерландов в то же время навязывало Индонезии «план Колейна», сводившийся к созданию «правительств» и фольксраадов на отдельных островах (взамен единого фольксраада) с целью раскола индонезийского национального движения. Во исполнение этого плана в 1938 г. были созданы губернаторства Суматры, Борнео и Великого Востока (Сулавеси и другие острова) с совещательными «советами» при губернаторах. Отклонены были и предложение о самоуправлении Индонезии в рамках Нидерландской империи и о создании в ней подлинного парламента [278, с. 141—142] и ряд других аналогичных пожеланий.

Оккупация Нидерландов гитлеровцами в мае 1940 г. вызвала выражения сочувствия голландцам со стороны большинства лидеров индонезийского национального движения. Предлагая поддержку в борьбе против фашизма, эти национальные лидеры в то же время рассчитывали, что теперь голландские власти наконец поймут, что и индонезийский народ имеет право на свободу, что настала пора предоставить ему подлинный парла-

мент и самоуправление, тем более что с оккупацией метрополии роль Индонезии заметно возросла. Ведь теперь содержание эмигрировавших в Лондон голландского правительства и королевского двора, голландских вооруженных сил и т. п. целиком легло на плечи индонезийцев, а Индонезия оставалась единственной серьезной опорой голландских властей [278, с. 144; 342, с. 167—170]. Но индонезийцев ждали новые разочарования. Власти Нидерландской Индии не только не пошли навстречу их требованиям, но объявили 10 мая осадное положение, означавшее усиление цензуры печати, запрет открытых собраний, митингов, демонстраций и т. п. [94, с. 133; 121, 1940, с. 696—697]. Мало того, впредь голландские власти стали откладывать рассмотрение всех пожеланий индонезийских национальных организаций относительно изменения системы управления колонией до окончания войны, когда смогут собраться генеральные штаты (парламент) Нидерландов. Поскольку в Индонезии никто не ведал, когда окончится война, подобная позиция вызвала всеобщее недовольство.

Чтобы выиграть время, голландское правительство создало возглавленную членом Совета Индии Висманом комиссию, которая якобы должна была изучить пожелания населения Нидерландской Индии в области политических реформ. На деле комиссия, работавшая с сентября 1940 г. вплоть до начала войны на Тихом океане, намеренно запутала требования различных групп населения и организаций, потопив основные (вроде требования парламента) в куче второстепенных. Известный голландский историк Я. Ромейн справедливо назвал создание комиссии Висмана «отвлекающим маневром, предпринятым к тому же с опозданием» [347, с. 215; см. также 170, с. 63—64; 278, с. 148—151; 94, с. 135].

В апреле 1941 г. Индонезию посетил министр колоний Вельтер, который заявил, что проводить реформы управления Индонезией в условиях, когда голландский народ лишен возможности высказать свое мнение в парламенте, «недемократично». Таким образом, все реформы вновь откладывались до освобождения Нидерландов [94, с. 134—135; 342, с. 184—185]. Вслед за тем, в июле, с речью по радио выступила королева Вильгельмина. Она обещала созвать «имперскую конферен-

цию» с целью пересмотра конституции в плане изменения отношений между Нидерландами и Индонезией. Однако, как уточнил тут же генерал-губернатор, конференция должна была быть созвана только «после освобождения метрополии» [342, с. 185—186].

14 августа 1941 г. Рузвельт и Черчилль подписали Атлантическую хартию, в которой говорилось об уважении права всех народов «избрать себе форму правления» и о восстановлении «суверенных прав» тех народов, которые были лишены этих прав насильственным путем. В конце сентября к Хартии присоединилось также правительство Нидерландов. Однако в ответ на запрос индонезийских депутатов фольксраада оно в ноябре 1941 г. заявило, что Атлантическая хартия касается лишь отношений между суверенными государствами, а не отношений внутри Нидерландского королевства [342, с. 189—193; 278, с. 157].

Таким образом, и в 1941 г. правящие круги Нидерландов не пошли навстречу требованиям индонезийского национального движения, отказавшись от реальной возможности сотрудничества с рядом национальных организаций в борьбе против японской агрессии. На что же рассчитывали голландские власти в момент, когда нападение Японии на Индонезию стало вопросом нескольких месяцев и даже недель? Прежде всего, в соответствии с традиционной политикой Нидерландов, расчеты возлагались на помощь великих держав — соперников Японии. Если раньше главная роль отводилась Англии, то теперь в связи с ее занятостью войной в Европе основные надежды возлагались на США, которые чрезвычайно нуждались в индонезийском каучуке, олове и другом стратегическом сырье, а также в индонезийском плацдарме для обороны Филиппин. В 1939—1941 гг. резко возрастает удельный вес США в индонезийском экспорте. Одновременно начинаются поставки в Индонезию американского вооружения, в том числе самолетов. Накануне нападения японцев на Индонезию в ее воды были направлены англо-американские боевые суда, а на островах архипелага разместились небольшие силы американской авиации и несколько тысяч английских, американских и австралийских солдат [170, с. 67—72].

Стремясь хоть несколько пополнить ряды своей ко-

лониальной армии, насчитывавшей около 35 тыс. бойцов, голландские власти сделали единственный и в то же время донельзя робкий и непоследовательный шаг в сторону привлечения индонезийцев к обороне их родины: в июле 1941 г. фольксраад принял предложенный правительством ордонанс о создании «туземной милиции» (ополчения). Однако боязнь голландских властей вооружить поработанных ими индонезийцев была столь велика, что к моменту нападения японцев «милиция» насчитывала, по разным данным, от трех до шести тысяч индонезийцев и никакой роли в боевых действиях сыграть не могла. К тому же национальные организации еще со времен первой мировой войны связывали создание «милиции» с расширением участия индонезийцев в управлении страной и созданием парламента, а поскольку власти отнюдь не собирались проводить подобных реформ, большинство этих организаций не поддержало соответствующих мер правительства [170, с. 70—71; 278, с. 153—155; 342, с. 186—189; 348, с. 237].

7 декабря 1941 г., немедленно вслед за нападением японцев на Пёрл-Харбор, Нидерланды объявили Японии войну. В январе 1942 г. японские вооруженные силы, нанеся ряд серьезных поражений англичанам и американцам, начали высадку десантов на Индонезийском архипелаге. К концу февраля им удалось разгромить весь союзный флот в индонезийских водах, а 8 марта плохо вооруженные и подготовленные голландские колониальные войска (общая численность которых после призыва голландцев — резервистов и ополченцев едва доходила до 100 тыс. бойцов) капитулировали на Яве [170, с. 72—82]. Последний генерал-губернатор Чардаван Старкенборгх Стахувер оказался в японском плену, а голландский колониальный режим в Индонезии навсегда окончил свое существование: за японской оккупацией 1942—1945 гг. последовало не восстановление Нидерландской Индии, а рождение независимой Республики Индонезии.

Подведем некоторые итоги. В целом голландская колониальная политика в период между двумя мировыми войнами характеризовалась отсутствием гибкости и упорным нежеланием считаться с требованиями индонезийского национального движения. Это особенно заметно, если сравнить политику Нидерландов в Индонезии с

колониальной политикой Англии и США в тот же период [236, с. 49—61, 298—301, 338—343, 373—375; 207, с. 54—59, 140—167, 184—186].

В 1922 г. Англия формально признала независимость Египта, а в 1932 г. — Ирака. Разумеется, британские империалисты сохранили в этих странах свои экономические позиции, военные базы, особые права и т. д., однако сам факт признания независимости произвел большое впечатление на весь колониальный мир, в том числе на Индонезию. Индия получила право быть членом Лиги наций. Наряду с репрессиями против радикальных сил национально-освободительного движения англичане в Индии и Бирме пошли на существенные уступки верхним слоям колониального общества. В 1919 г. была осуществлена реформа управления Индией, согласно которой при вице-короле создавался двухпалатный законодательный орган, состоявший из Государственного совета и Законодательного собрания, большинство депутатов которых избиралось. В 30-х годах в Индии была введена так называемая «провинциальная автономия» — созданы провинциальные правительства из местных жителей, ответственные перед провинциальными законодательными собраниями. Согласно Закону об управлении Индией (1935 г.), вице-король Индии нес ответственность не только перед английским парламентом, но и перед Государственным советом и Законодательным собранием. Одновременно было несколько расширено избирательное право.

Закон об управлении Бирмой 1935 г. также предусматривал некоторое расширение избирательных прав и создание двухпалатного законодательного органа, нижняя палата которого избиралась, а верхняя наполовину назначалась губернатором. Назначаемый последним совет министров из бирманцев был ответствен перед нижней палатой. Конечно, вице-король Индии и губернатор Бирмы сохраняли контроль над обороной, финансами, внешними сношениями, они могли издавать «чрезвычайные законы», не считаясь с местными законодательными органами. И тем не менее уступки верхам местного общества, сделанные британскими колонизаторами, были значительно большими, чем те, на которые пошли голландцы в Индонезии (создание законодательных, а не законосовещательных органов, более широкие избира-

тельные права, создание местных правительств, ответственных перед местными же законодательными органами).

Еще более серьезные уступки были сделаны американцами на Филиппинах. Согласно «закону Джонса» (1916 г.), там было создано Законодательное собрание, подавляющее большинство депутатов которого избиралось. К началу 20-х годов филиппинцы составляли большинство губернаторов провинций и членов колониального «правительства». Правда, исполнительная власть принадлежала американскому генерал-губернатору, располагавшему к тому же правом вето по отношению к решениям Законодательного собрания. Однако участие верхов филиппинского общества в местном управлении было гораздо большим, нежели в Индонезии. А в 1934 г. конгресс США принял закон об автономии Филиппин, который имел большой резонанс в кругах индонезийского национального движения. Согласно закону, США сохранили контроль над внешними сношениями и обороной Филиппин, а любой принятый филиппинскими органами закон мог быть аннулирован американским президентом. Но Филиппины имели теперь свою конституцию и свое правительство во главе с президентом-филиппинцем, наконец, им была обещана независимость по истечении десятилетнего переходного периода. О подобных уступках со стороны метрополии индонезийская элита могла лишь мечтать.

Разумеется, охарактеризованные выше уступки и реформы были вызваны не особым благородством и великодушием английских и американских колонизаторов. Тут сыграли свою роль многие факторы: и размах национально-освободительного движения в послеоктябрьские годы и в период мирового экономического кризиса, и стремление приостановить дальнейший рост этого движения путем компромисса с верхушкой колониального общества, и необходимость укрепить колониальные тылы перед лицом нараставшей угрозы новой мировой войны, и, наконец, некоторые факторы внутривойны. Не входя в анализ всех этих факторов, мы хотели бы здесь отметить лишь одно — большую гибкость английской и американской колониальной политики по сравнению с голландской, большие уступки США и Англии требованиям национального движения.

Если Филиппины имели свое автономное правительство и президента, если в Индии коренные жители входили в состав провинциальных правительств, а в Бирме — и общебирманского правительства, то в Индонезии ни один «туземец» так и не стал губернатором провинции, резидентом или хотя бы ассистент-резидентом. Среди глав департаментов колониального «правительства» тоже не было ни одного индонезийца. Если США обещали Филиппинам независимость через 10 лет, то де Йонге «обещал» Индонезии автономию через 300 лет! Мало того, с 20-х годов колониальные власти пошли по линии усиления репрессий и взяли назад некоторые уступки в политической области, сделанные в период «этического курса».

Результатами такого положения явились полное разочарование голландской политикой и потеря надежд на серьезные реформы сверху даже у либерально-буржуазных элементов и части служилой аристократии. Что же касается радикальных мелкобуржуазных националистов, то они уже с 20-х годов провозгласили политику несотрудничества с колонизаторами, причем им удалось повести за собой довольно широкие массы. Когда же накануне войны левые национальные силы предложили властям сотрудничество перед лицом угрозы фашизма и японской агрессии, колонизаторы ответили новыми репрессиями. Своей предвоенной политикой голландские власти оттолкнули возможных союзников, ожесточили самые широкие круги индонезийского общества и в конечном счете сами способствовали успехам японской пропаганды. В результате большинство индонезийцев встретило японское вторжение либо пассивно, либо даже с надеждой на улучшение своей участи.

Развитие общеиндонезийского национального самосознания и самосознания отдельных народностей

В эпоху империализма, по мере развития буржуазных отношений в Индонезии начался процесс формирования наций. Этот процесс характеризовался двумя тенденциями: к формированию нескольких наций на ба-

зе некоторых наиболее развитых народностей (яванцы, сунданцы, мадурцы, минангкабау, амбонцы, минахасы) и к формированию единой нации с единым языком [подробнее см. 166; 222, с. 22—30; 253; 219].

Характеризуя особенности образования наций в Индонезии, А. А. Губер писал в одной из своих последних работ: «С одной стороны, охват всей Индонезии голландской империалистической эксплуатацией, формы которой все более нивелировались, усиление экономических связей, и пусть очень медленное, образование общеиндонезийского рынка создавали предпосылки постепенного складывания общеиндонезийской нации. С другой стороны, развивался, неравномерно в различных районах, процесс формирования отдельных наций путем слияния наиболее близких этнических и лингвистических групп в результате экономических процессов именно в этих районах».

До конца голландского колониального господства не успели ни сложиться единая индонезийская нация, ни завершиться или значительно продвинуться образование какой-либо отдельной нации. Этот диалектический процесс продолжается и по настоящее время» [222, с. 22].

При всей сложности охарактеризованного выше процесса, разнообразии этнического состава населения, серьезных различиях в уровне социально-экономического развития отдельных народностей и их территориальной разобщенности («страна трех тысяч островов») можно констатировать, что уже в колониальный период тенденция к формированию единой индонезийской нации выступила на первый план [см. 166, с. 322—323].

Голландские колонизаторы упорно утверждали, что никакого индонезийского народа (и тем более нации) не существует, а следовательно, не имеют права на существование ни общеиндонезийское национальное самосознание, ни вдохновляемое им национальное движение. Гарантией единства Нидерландской Индии и мира между различными ее народами служит власть Нидерландов, и только. Таковы были доводы уже не раз упоминавшихся лидеров голландской реакции и представителей крупного колониального капитала Х. Колейна, В. Трейба и их многочисленных единомышленников [84, т. I, с. 40—41; 342, с. 14]. Для обоснования подобной позиции всячески преувеличивались этнические

различия между народами Индонезии. Типичным примером в этом отношении может служить брошюра крупного колониального чиновника Мейер Раннефта, в которой утверждалось, что «между индонезийскими народами имеются большие различия, нежели между народами старой, менее протяженной Европы; большие, чем, например, между болгарами и англичанами, французами и немцами» [98, с. 11].

На деле же подавляющее большинство народов Индонезии (96% ее населения) говорят на языках и диалектах индонезийской ветви малайско-полинезийской языковой семьи, родственны между собой не только по языку, но и в культурно-историческом отношении. Как справедливо отмечает Н. А. Симония, различия между отдельными народностями Индонезии в области психологии и культуры «не носят характера противоречий и не могут служить сколько-нибудь серьезным препятствием для формирования индонезийской нации... Поэтому сознание национального единства у большинства людей, которые составляют формирующуюся индонезийскую нацию, укрепится гораздо раньше, чем полностью отомрут все этнические различия народностей Индонезии» [253, с. 140].

«В своем кругу мы называем друг друга яванцами или малайцами и т. п. Но во вне... мы все индонезийцы. Так обстоит дело!» — писала в 1940 г. газета крупной национальной партии Париндры [121, 1940, с. 868].

Отнюдь не случаен провал всех попыток колонизаторов, опираясь на локальные националистические течения, раздробить национально-освободительное движение как в период голландского господства над Индонезией, так и в годы вооруженной борьбы индонезийского народа за независимость (1945—1949). И в высшей степени знаменательно, что навязанная голландцами в 1949 г. федерация Соединенные Штаты Индонезии менее чем за один год была преобразована в унитарную Республику Индонезию без какого-либо серьезного сопротивления со стороны сепаратистских сил. Характерно и отсутствие в независимой Индонезии серьезных политических «языковых движений» и связанных с ними волнений (в отличие от Индии с ее действительно многонациональным населением).

Итак, преобладание общеиндонезийской тенденции

объяснялось целой совокупностью социально-экономических, исторических, политических и культурных факторов. С одной стороны, в этом направлении действовали такие социально-экономические факторы, как охват всей страны империалистической эксплуатацией, становление буржуазных отношений, рост крупных предприятий, плантаций и городов, в которых сближались и смешивались представители различных народов, прогресс в области транспорта и связи и усиление экономических и прочих контактов между отдельными районами и народностями, постепенное формирование общеиндонезийского рынка, образование буржуазии и пролетариата, объединявшего выходцев из многих народностей. С другой стороны, сравнительно быстрому формированию единой нации способствовал (как и во многих других колониальных странах) ряд исторических, политических и культурных моментов: давние исторические связи между различными районами страны и общность культурного наследия — древней культуры яванских и суматранских государств и особенно могучих империй Шривиджайи (VII—XIII вв.) и Маджапахита (XIII—XVI вв.) (обстоятельство, особенно важное для индонезийской интеллигенции — первого выразителя национального самосознания); превращение одного из языков страны (малайского) в общеиндонезийский при родстве языков всех народностей; религиозное единство почти 90% населения страны — важный фактор сплочения для отсталых, неграмотных масс, ограничивавший к тому же возможности проведения колонизаторами политики «разделяй и властвуй»; общность интересов всех народов Индонезии в борьбе против иноземного господства. Как отмечает Н. А. Симония, наличие общего для этих народов врага в лице голландского колониализма «послужило мощным консолидирующим фактором в развитии и укреплении общеиндонезийского самосознания» [253, с. 73—74].

Для идеологии национально-освободительного движения Индонезии было характерно заметное преобладание общеиндонезийской тенденции. Это обстоятельство неоднократно отмечали как советские индонезисты (А. А. Губер, Н. А. Симония, Ю. В. Маретин), так и западные и индонезийские исследователи (Петрюс Блумбергер, Вертхейм, Плювье, Слатеммульоно и др.).

При этом само национально-освободительное движение способствовало ускорению формирования единой нации. Характерно, что игравшие решающую роль в этом движении общеиндонезийские партии и организации (Сарекат ислам, Национальная партия Индонезии, Партиндо и др.) выступали под лозунгами не только единства национального движения, но и образования единой индонезийской нации, хотя среди их лидеров и рядовых членов были представители самых различных народностей. Как отмечал один из руководителей Коммунистической партии Индонезии, Ньото, «поддержка национального единства всегда была программным лозунгом освободительного движения в Индонезии» [227, с. 16].

Важным свидетельством примата общеиндонезийского национального самосознания является неуклонно возrastавшая в течение всего XX в. роль индонезийского языка в качестве средства общения всех народностей страны. Идея общеиндонезийского национального языка возникла в начале XX в.¹⁵ В основу его лег малайский — родной язык нескольких народностей (малайцы, риау и др.), проживавших на Восточной Суматре, островах Риау и в некоторых других районах Индонезии и составлявших лишь 6—7% ее населения, а не яванский, на котором говорило около 40% индонезийцев. Отчасти это определялось грамматической простотой малайского и его «демократичностью» (в нем отсутствует деление на аристократический и простонародный языки, как в яванском)¹⁶. Но главным было то, что большинство народностей страны издавна пользовалось малайским в качестве средства межэтнического общения, необходимого в связи с развитием межостровной торговли, в которой малайские купцы принимали особенно активное участие. Эта роль малайского языка усиливалась по мере роста плантаций, промышленных предприятий, городов, где смешивались представители различных народностей. Успешному его внедрению способствовала и принадлежность почти всех языков Индонезии к одной ветви малайско-полинезийской языковой семьи.

¹⁵ Подробнее см. [135; 139, с. 80—83; 229; 250; 253, с. 136—138; 265; 316; 342, с. 163—166; 364].

¹⁶ Это обстоятельство специально подчеркивал Сукарно [105, с. 73—74].

К тому же голландцы рассматривали свой язык лишь как официальный язык Нидерландской Индии (язык законов, суда, армии, администрации), но не как средство общения для разных народностей архипелага. В течение долгого времени до начала «этического курса» колонизаторы запрещали «туземцам» пользоваться «языком господ» и сами использовали для общения с населением и отчасти для нужд административного управления главным образом малайский, что лишь способствовало его распространению [139, с. 73, 81; 82, с. 30—31]. В период же «этического курса» речь шла об обучении голландскому лишь верхушки «туземного общества». Согласно официальным данным за 1930 г., умели читать и писать по-голландски около 180 тыс. индонезийцев, т. е. 0,3% «туземного» населения [57, с. 101].

В конце XIX в. возникает индонезийская городская литература и пресса, в которой непрерывно растет удельный вес изданий на малайском языке. К середине 20-х годов XX в. в Индонезии насчитывалось около 180 газет, издававшихся на малайском [229, с. 11; 356, т. II, с. 141—142]. В это же время на Яве умело читать по-малайски около 1 млн. человек, т. е. около одной трети всех грамотных (остальные читали по-явански, по-сундански и по-мадурски) [285, с. 9].

С возникновением организованного национально-освободительного движения малайский язык становится языком подавляющего большинства национальных организаций, начиная с первой из них — Буди Утомо («Прекрасное стремление»). Лидеры освободительного движения постепенно переходят в своих речах и статьях исключительно на малайский, считая, что он должен стать «языком единства индонезийской нации» [356, т. II, с. 138—139; 76, с. 112].

В 20-х годах за малайским закрепляется новое название — «бахаса Индонесиа», т. е. «индонезийский язык»¹⁷. Этому весьма способствовала знаменитая

¹⁷ Речь шла не только о переименовании, но и о дальнейшем развитии языка, который пополнился заимствованиями из других индонезийских и европейских языков, причем особенно расширилась его политическая и научная терминология, без чего он не смог бы стать современным языком и проникнуть в сферы политики и культуры.

«Клятва молодежи», принятая 28 октября 1928 г. на молодежном конгрессе в Джакарте. Участники конгресса торжественно объявили, что они сыновья и дочери одной нации — индонезийской, дети одной родины — Индонезии, а языком их единства является индонезийский язык [353; 356, т. II, с. 104; 318]¹⁸. «Клятва молодежи», принесенная в момент нового подъема освободительного движения, явилась важным шагом в развитии общеиндонезийского национализма и в антиколониальном сплочении национальных сил.

Большое значение для развития общеиндонезийского литературного языка и новой общеиндонезийской культуры имела деятельность группы литераторов, объединившихся вокруг журнала «Пуджангга Бару» («Новый писатель»), который выходил в Джакарте с 1933 по 1942 г. Это были молодые интеллигенты с западным образованием, представлявшие Суматру, Яву, Сулавеси и другие районы архипелага.

По инициативе «Пуджангга Бару» в 1938 г. в Соло состоялся I конгресс индонезийского языка, закрепивший его положение «языка единства». Конгресс потребовал, чтобы индонезийский был объявлен официальным языком Нидерландской Индии. С того же года индонезийские депутаты фольксраада стали употреблять в своих выступлениях только этот язык [356, т. II, с. 140—144; 121, 1940, с. 1121]. К тому времени почти вся пресса национальных партий выходила на индонезийском.

Разумеется, успехи в распространении общеиндонезийского языка не означали в те времена (да и не означают и сегодня) исчезновения языков отдельных народностей. Однако, требуя внимания и уважения к своим языкам, многие представители этих народностей (даже яванцев, язык которых был самым распространенным в Индонезии) уже тогда признавали, что языком единства страны является индонезийский [см., например, 121, 1940, с. 731—732, 742]. Авторитет последнего к концу колониального режима был так прочен, что одна из газет национально-либеральной партии Париндра в 1936 г. называла призывы к объявлению яванского основным

¹⁸ В индонезийской литературе приводятся разные варианты «Клятвы» [ср., например, 353, с. 6 и 25], поэтому мы предпочли не цитировать, а передать ее общий смысл.

языком учебных заведений «пустой тратой времени» и «регрессом на 100 лет назад» [121, 1936, с. 477—478].

Другим свидетельством преобладания общеиндонезийского самосознания над местным явилось превращение термина «Индонезия» в символ государственного и национального единства для всех основных течений национально-освободительного движения.

В течение колониального периода Индонезия официально именовалась Нидерландской Индией или Нидерландской Ост-Индией. В обиходе ее называли Индией, а местные организации, учреждения и т. п. индийскими. Термин «Индонезия» (в индонезийском произношении «Индонесиа»), означающий «Островная Индия» (от греческого «несос» — «остров»), впервые начал употребляться во второй половине XIX в. в западной этнографической литературе [подробнее см. 139, с. 84—88]. В лексикон национально-освободительного движения он вошел в годы первой мировой войны. При этом он сразу же приобрел антиколониальное звучание: речь шла о названии будущего независимого государства, охватывающего территорию Нидерландской Индии. Именно поэтому голландские власти упорно отказывались официально признать название «Индонезия».

После войны слово «Индонезия» постепенно входит в название почти всех национальных организаций: в 1922—1923 гг. союз индонезийских студентов в Нидерландах переименовывает себя из Индийского объединения в Индонезийский союз. В 1924 г. Союз коммунистов Индии принимает название Коммунистической партии Индонезии, в 1929 г. слово «Индонезия» добавляется к названию Сарекат ислама. В 1927 г. создается Национальная партия Индонезии, преемниками которой явились Партия Индонезии (1931—1936) и Движение индонезийского народа (1937—1942). В 1935 г. создается Партия Великой Индонезии (Париндра), в 1939 г. федерация национальных партий — Индонезийский политический союз (ГАПИ) и т. д.

В 1928 г., на конгрессе молодежи, был впервые исполнен созданный молодым композитором и поэтом Супратманом гимн «Великая Индонезия». В дальнейшем он стал исполняться перед началом заседаний большинства национальных партий и организаций, причем его слушали стоя. Таким образом, песня «Великая Индоне-

зия», ставшая после завоевания независимости государственным гимном страны, уже в колониальный период фактически являлась неофициальным национальным гимном.

В 30-х годах национальная пресса уже повсеместно употребляла термины «Индонезия», «индонезийский народ», «индонезийская нация», нередко именовала колониальную столицу Батавию ее индонезийским названием — Джакартой, Борнео — Калимантаном и т. п. К этому времени название «Индонезия» довольно прочно утвердилось в мировой печати. Однако в официальных документах страна все еще именовалась «Нидерландской Индией», а ее жители — «туземцами». В августе 1939 г. глава «национальной фракции» Тамрин внес в фольксраад законопроект, предусматривавший официальную замену унижительного термина «туземец» на «индонезиец», а названия «Нидерландская Индия» на «Индонезия». Колониальные власти согласились принять первое требование лишь в августе 1940 г. (т. е. после оккупации Нидерландов гитлеровской Германией), да и то не полностью: термин «туземец» сохранялся в законодательстве и вообще в документах юридического характера. Что касается второго требования, то оно вообще не было принято [121, 1940, с. 668—669, 769, 1018; 356, т. II, с. 83—84].

Хотя общепонимая тенденция выступала на первый план как в самом процессе формирования нации, так и особенно в области национального самосознания, это не означает, что можно сбросить со счета тенденцию к формированию отдельных наций и соответствующий ей национализм у некоторых наиболее развитых народностей. Эта тенденция и этот национализм проявлялись в возникновении этнических организаций, объединявших лишь представителей определенных народностей и отстаивавших их специфические интересы (культурное и социально-экономическое развитие данной народности, развитие местного языка, изучение прошлого своего народа и т. п.)¹⁹.

Большинство этнических организаций являлись не политическими партиями, а союзами социально-экономического и культурно-просветительского характера.

¹⁹ О местных этнических организациях см. [253, с. 74—77; 340, с. 38—54, 293—310; 344, с. 20—36].

Назовем наиболее известные из них. В 1908 г. военнослужащие амбонцы и минахасы²⁰ создали на Яве союз, названный в честь голландской королевы «Вильгельмина». В дальнейшем на Яве же возникли отдельные союзы амбонцев, самым влиятельным из которых был созданный в 1920 г. Сарекат Амбон (Амбонский союз). Первоначально он был связан с левыми силами Явы и пытался выдвигать политические требования, однако под давлением властей был реорганизован в узкоэтническую организацию, занимавшуюся исключительно проблемами «национального единства всех жителей Молукк», их материального и духовного развития. В 1929 г. возник тоже узколокальный Молуккский политический союз, выступавший за эмансипацию Молукк на основе сотрудничества с колониальными властями, сплочение населения Молуккских островов и предоставление ему внутреннего самоуправления при сохранении союза с Нидерландами, раскол Индонезии путем превращения ее в федерацию автономных районов. Оба маленьких союза усиленно конкурировали между собой. Что касается минахасов, то они тоже создали свои этнические организации — Рукун минахаса (1912 г.) и Пангал сетиа (1919 г.).

В 1916 г. возникло объединение растущей буржуазии народности минангкабау — Саудагар ференигинг, а в 1917 г. общество батакской²¹ буржуазии — Хатопан кристен батак. В 1916 г. чиновники и аристократия Аче (Сев. Суматра) создали просветительное общество Сарекат Аче. В 1919 г. возник союз даяков (коренное население Калимантана) Сарекат даяк, который в 1925 г. сменил Пакат даяк.

В 1918 г. на Яве был создан союз проживающих здесь суматранских малайцев и минангкабау Сарекат Суматра. Этот союз, помимо локальных требований вроде местной автономии на Суматре, выдвинул и ряд политических общепонимых требований (создание народного представительства в Индонезии, предоставление ей внутреннего самоуправления и т. п.).

²⁰ Амбонцы — наиболее крупная и развитая из народностей Молуккских островов, минахасы — народность, проживающая в Северном Сулавеси. И те и другие — христиане.

²¹ Батаки — общее название нескольких племен и народностей, живущих на Северной Суматре.

В 1920 г. возник союз Персерикатан Мадура, преследовавший цели культурного и экономического прогресса третьей по численности народности Индонезии — мадурцев, проживающих на острове Мадура и на северо-востоке Явы. Характерно, что при общей тогдашней численности мадурцев около 4 млн. человек Персерикатан Мадура насчитывал 100 членов, а сменивший его в 1925 г. Сарекат Мадура — 250 членов. Подобная малочисленность типична для подавляющего большинства этнических организаций. Одно из немногих исключений в этом отношении представлял Пасундан, основанный в 1914 г. с целью социально-экономического и культурного развития сунданцев (вторая по численности народность Индонезии, населяющая Западную Яву).

Хотя у яванцев таких этнических организаций не было, но на первом этапе развития общеиндонезийского национального движения его лидерам пришлось бороться и против носителей узкояванского национализма²².

Этнические организации, как правило, отражали интересы старых господствующих слоев соответствующих народностей — феодальной аристократии или феодализировавшейся общинно-родовой верхушки, которую голландцы называли «адатной верхушкой», поскольку ее господство освящалось обычным правом — адатом. Именно эти традиционно сотрудничавшие с колонизаторами слои занимали регионально-националистические позиции. Что касается нарождавшейся буржуазии и формировавшейся интеллигенции этих народностей, то лишь небольшая их часть стояла на позициях чистого этнического национализма, большинство же выступало за сочетание местных интересов своей народности с общеиндонезийскими интересами и требованиями. При этом виднейшие представители наиболее активных в экономическом и политическом отношении малых народностей (например, минангкабау и батаков) всегда

стремились не к самоизоляции своих этнических групп, а к усилению их влияния и расширению их участия в общеиндонезийских делах [см. 257, с. 99; 218, с. 61—66].

Некоторые индонезийские национальные деятели [см., например, 84, т. I, с. 134—136] и голландские исследователи [295, с. 10] указывают на крестьянство как на одного из основных носителей идей местного национализма. Однако повести за собой сколько-нибудь широкие крестьянские массы не удалось ни одной этнической организации, в то время как эти массы на определенных этапах освободительной борьбы активно поддерживали общеиндонезийские организации, например Сарекат ислам. Наименее склонен к поддержанию идей этнического национализма был растущий рабочий класс, представители которого на предприятиях и плантациях постепенно проникались идеями солидарности трудящихся разных народностей.

Как правило, местные этнические организации стояли на позиции сотрудничества с колонизаторами, а некоторые из них использовались последними для внесения раскола в национально-освободительное движение.

Неудивительно, что этнические союзы ни на одном этапе этого движения не смогли стать массовыми и авторитетными организациями.

Перед ними стояла альтернатива: либо влиться в общеиндонезийские организации (или хотя бы объединиться с ними в рамках общеиндонезийских федераций партий и союзов) и потерять тем самым свой узкоэтнический характер, либо выродиться в мелкие и бессильные группки. Эта альтернатива стала совершенно очевидной к концу 20-х — началу 30-х годов, когда общеиндонезийское национальное самосознание явно оттеснило этнический национализм на второй план, что привело к упадку большинства местных этнических организаций [340, с. 294—297].

В подобных условиях наиболее влиятельная из этнических организаций, Пасундан, объявила, что она выступает за достижение независимости Индонезии (правда, мирным, эволюционным путем), и в 1928 г. присоединилась к созданной годом раньше федерации индонезийских партий «Соглашение политических националистических союзов Индонезии» (ПППКИ). На состоявшемся в следующем году конгрессе Пасундана его пред-

²² См., например, статьи видных деятелей национально-освободительного движения Чипто Мангункусумо «Индийский национализм и его право на существование» (полный текст см. [292, с. 75—81]) и Суварди Сурьянинграта (Ки Хаджара Девантора) «Яванский национализм в индийском движении» [63а, с. 27—28]. О попытках создания чисто яванских этнических организаций см. [356, т. I, с. 45—47].

седатель Ото Кусума Субрата заявил, что развитие сунданского языка и традиций вовсе не означает стремления сунданцев к изоляции, ибо они «являются народом, а не нацией... являются частью Индонезии, которая охватывает не один, а многие народы» [340, с. 295]. С 1931 г. Пасундан был открыт для всех индонезийцев [344, с. 151]. Характерно, что именно в это время число членов Пасундана, первоначально представлявшего собой небольшой союз сунданских чиновников и интеллигентов, выросло почти втрое и достигло четырех тысяч.

В тот же период к ПППКИ примкнул и Сарекат Суматра, причем в этой организации минангкабау «интересы собственного народа постепенно отошли на второй план» [340, с. 301]. В 1928 г. к ПППКИ примкнул Сарекат Мадуре, а в 1931 г. он слился с Индонезийским исследовательским клубом, образовав партию Персатуан Бангса Индонесиа (Союз индонезийской нации). В ответ сторонники узкоэтнического национализма создали самостоятельную организацию Союз мадурского народа, которая насчитывала... 50 членов.

В конце 20-х — начале 30-х годов происходит объединение молодежных организаций различных народностей.

В 1935 г. образовалась уже упоминавшаяся Париндра, куда вошли организации, объединившие яванцев, мадурцев, минангкабау, суматранских малайцев, народы Сулавеси.

Наконец, в созданную в 1939 г. общеиндонезийскую федерацию Габунган Политик Индонесиа (Индонезийский политический союз — ГАПИ) вместе с рядом общеиндонезийских партий вошли Союз минахасов и Пасундан, т. е. наиболее влиятельные региональные союзы из числа еще не слившихся с партиями.

В известных нам источниках и научной литературе содержатся лишь сведения по истории местных этнических организаций и характеристика их позиций по отношению к голландскому колониальному режиму и к общеиндонезийскому национальному движению, но нет данных по идеологии местного национализма. Даже в монографии Х. Боумана, уделяющего немало внимания борьбе местного этнического и общеиндонезийского национального самосознания у минангкабау, основной материал посвящен развитию общеиндонезийского нацио-

нализма в этом районе и союзу «адатной знати» с голландской властью. Что же касается местного национализма минангкабау, то при всех симпатиях автора к этому течению разбор его идеологии подменен двумя цитатами.

Подобное положение связано, по-видимому, с двумя моментами. Во-первых, ни одно местное этническое движение не выдвинуло идеологов, которые развили бы более или менее законченные концепции и приобрели бы известность, достаточно широкую для того, чтобы их взгляды стали предметом изучения современников и историков. Во-вторых, ни один из лидеров или идеологов местных этнических организаций не сыграл сколько-нибудь заметной роли в истории индонезийского освободительного движения и в формировании его идеологии. Не случайно некоторые индонезийские и западные ученые (например, Сламетмульоно и В. Ф. Вертхейм) вообще не считают местный этнический национализм частью индонезийского национализма, ибо он не носил антиколониального характера [356, т. I, с. 45—47; 372, с. 313—314], а все историки национально-освободительного движения уделяют ему чрезвычайно мало внимания.

Основные особенности и течения идеологии национально-освободительного движения в Индонезии

Индонезийское национально-освободительное движение явилось одним из тех буржуазно-демократических по своему характеру национальных движений, которые возникли в ряде стран Востока в период «пробуждения Азии». Как отмечал В. И. Ленин, целью подобных движений являлось «создание национально-независимых... государств», т. е. освобождение от колониального гнета [18, с. 269]. В достижении этой цели был заинтересован не какой-либо один класс, а все основные классы и слои колониального общества, ибо все они (хотя и в разной степени) испытывали чужеземный гнет и последствия колониальной эксплуатации [см. 159, с. 16—17; 206, с. 485].

В подобных условиях национально-освободительное движение в колониальных странах неизбежно приобре-

тало общенациональный характер [см. 236, с. 87—88; 206, с. 485—489]. Как отмечал В. И. Ленин, во всех колониях и полуколониях «есть еще *объективно* общенациональные задачи, именно задачи *демократические*, задачи *свержения чужденационального гнета*», причем здесь возможны действия «национально-угнетенного пролетариата и крестьянства *вместе* с национально-угнетенной буржуазией *против* угнетающей нации» [25, с. 111, 114; см. также 19, с. 28—29].

В период, когда основные классы и слои общества жизненно заинтересованы в совместных действиях во имя решения общенациональной задачи — свержения иноземного гнета, в качестве главной политико-идеологической платформы освободительной борьбы выступает национализм угнетенной нации. В колониальный период этот национализм являлся ядром идеологии индонезийского национально-освободительного движения, которая, однако, не сводилась только к нему, ибо в ней имелось и марксистское течение. К тому же и в идеологии деятелей, в целом принадлежавших к числу радикальных левых националистов, существовали интернационалистские элементы и другие положения, выходившие за чисто националистические рамки.

Характеризуя отношение марксистов к национализму угнетенных наций, В. И. Ленин в своей работе «О праве наций на самоопределение» писал: «В *каждом* буржуазном национализме угнетенной нации есть общедемократическое содержание *против* угнетения, и это-то содержание мы *безусловно* поддерживаем, строго выделяя стремление к своей национальной исключительности, борясь с стремлением польского буржуа давить еврея и т. д. и т. д.» [18, с. 275—276; см. также 41, с. 47]. И далее: «*Поскольку* буржуазия нации угнетенной борется с угнетающей, *постольку* мы всегда и во всяком случае и решительнее всех за, ибо мы самые смелые и последовательные враги угнетения. *Поскольку* буржуазия угнетенной нации стоит за *свой* буржуазный национализм, мы *против*. Борьба с привилегиями и насилиями нации угнетающей и никакого попустительства стремлению к привилегиям со стороны угнетенной нации» [18, с. 275].

Так как для национализма угнетенной нации характерно сочетание как прогрессивных, так и реакционных

элементов, его роль на тех или иных этапах истории народов развивающихся стран может быть и прогрессивной, и двойственной, и реакционной. Все зависит от того, какие аспекты национализма на данном этапе и в данной стране выступают на первый план. В период борьбы за политическую независимость, за освобождение от власти колонизаторов, когда на первый план выступали именно антиимпериалистические, демократические аспекты национализма, когда он являлся знаменем антиколониальной борьбы, его роль в целом была прогрессивной. С изменением исторических условий, после завоевания политической независимости в ряде освободившихся стран усилились реакционные, шовинистические аспекты национализма и его прогрессивные тенденции отошли на второй план. В других же освободившихся странах антиимпериалистические потенции национализма все еще играют существенную роль.

В рассматриваемый период для индонезийского национализма в целом было характерно преобладание демократических тенденций. Это объяснялось не только тем, что перед индонезийским народом стояла тогда общенациональная задача завоевания независимости и свержения господства голландского империализма, но и некоторыми особенностями индонезийского общества: слабостью национальной буржуазии и отсутствием крупного местного капитала, преобладанием мелкобуржуазных элементов, позиция которых по отношению к империализму более радикальна. Подобные условия наложили свой отпечаток на индонезийский национализм, на его отношение к империализму, колониализму, к борьбе трудящихся за свои права [166, с. 315—316]. Классовая дифференциация в индонезийском национальном движении не меняла общего антиимпериалистического характера этого движения и его знамени — национализма.

Так, Н. А. Симония отмечает: «В силу преобладания антиимпериалистического, общедемократического содержания индонезийского национализма не только пролетарские и национал-демократические силы, но и национал-либеральные и национал-консервативные элементы развивались в русле общего антиимпериалистического национально-освободительного движения, направленного против голландских колонизаторов» [253, с. 73].

Все это, разумеется, не означает, что индонезийский национализм колониального периода носил «вечный, внеклассовый» характер, как это утверждают многие индонезийские историки и политики²³. Даже тогда, когда национализм выступает в качестве общей платформы освободительной борьбы, различные классы «пытаются наполнить национальную форму собственным социальным содержанием» [257, № 2, с. 103—104; см. также 159, с. 17]. Отсюда и наличие в общей идеологии национализма (в данном случае индонезийского национализма) типов и течений, отражающих интересы различных классов и слоев.

В современной советской научной литературе принято выделять следующие три основных социально-классовых типа национализма — «феодальный национализм» (он же «аристократический», «помещичье-клерикальный», «добрабуржуазный»), буржуазный и мелкобуржуазный национализм — и соответствующие им три основные струи в национально-освободительном движении²⁴. Эта классификация отражает новый этап изучения идеологии национализма, ее более глубокое и многоплановое исследование по сравнению с господствовавшим прежде в нашей литературе взглядом, согласно которому национализм сводился только к одной его разновидности — буржуазной [см. 262, с. 51, 75—78, 85]. Она целиком вытекает из ленинского подхода к такому сложному явлению, как национализм.

В трудах В. И. Ленина мы неоднократно встречаем, в частности, упоминания о мелкобуржуазном национализме, который он нередко называет также «мещанским» и «крестьянским» [см. 15, с. 176—177; 16, с. 224—225; 17, с. 237; 18, с. 318—319; 29, с. 45—47; 30, с. 165, 168 и др.]. А в своей широко известной статье «О праве наций на самоопределение» В. И. Ленин, говоря о Польше, прямо выделяет три основных классовых типа национализма: «шляхетский» (т. е. аристократический,

²³ Подобная идеалистическая в научном плане и в то же время весьма прагматическая в политическом отношении концепция чрезвычайно характерна для двухтомной монографии Сламетмульоно [356; см. также 142].

²⁴ См. подробнее [158, с. 3—20, 60—61 и сл.; 159; 181; 213, с. 39—40; 236, с. 88—127; 249, с. 83; 253, с. 64—66; 256, с. 88—92; 257, № 2, с. 103—106; 262, с. 51—63, 76—78, 85, 278].

феодальный), «буржуазный» и «крестьянский», который у Ленина обычно соответствует мелкобуржуазному [18, с. 319].

Каковы же были особенности и историческая роль перечисленных выше типов национализма в колониальной Индонезии?

«Феодальный национализм» сыграл существенную роль в антиколониальной борьбе индонезийского народа в XVII—XIX вв. [см. 181, с. 287—297; 139, с. 88—90]. При всех своих отрицательных моментах (апелляция к религии, защита привилегий феодалов, идеализация доколониальных феодальных порядков) он способствовал выступлениям народных масс против чужеземного гнета, подготавливал условия для будущей национальной консолидации и возникновения буржуазной и мелкобуржуазной национальной идеологии. Не случайно в XX в. многие лидеры левого, революционного крыла национально-освободительного движения, апеллируя к массам, широко использовали традиции антиколониальных восстаний, проходивших под знаменем «феодального национализма», особенно яванской войны 1825—1830 гг.

Эта война была последним значительным выступлением под лозунгами «феодального национализма» на Яве. После поражения восстания яванская феодальная аристократия превратилась в низшее звено колониального аппарата, а идеология «феодального национализма» на Яве в целом изжила себя.

В отличие от Явы во Внешних провинциях, покорение которых завершилось только к началу XX в., борьба против колонизаторов под знаменем «феодального национализма» продолжалась вплоть до первой мировой войны. Среди крупнейших антиколониальных движений этого типа следует назвать ачехскую войну 1873—1913 гг. Однако постепенно и здесь «феодальный национализм» уходил в прошлое. Как справедливо отмечал А. А. Губер, «к началу XX в. феодальный национализм изжил себя в решающих районах Индонезии как сила, способная на борьбу с империализмом» [166, с. 318]. Потребности исторического развития страны выражало возникшее к тому времени буржуазно-демократическое национальное движение, лидеры которого предлагали реальные пути освобождения от колониального гнета, опираясь на современные организации и методы борь-

бы. Не следует, однако, забывать, что почву для идеологии этого движения подготовил именно «феодальный национализм», который и в дальнейшем оказывал определенное влияние на некоторые стороны буржуазного и мелкобуржуазного национализма.

Выше уже говорилось, что для индонезийского национально-освободительного движения в целом было характерно преобладание мелкобуржуазной демократии над буржуазным либерализмом. Ведущую роль мелкобуржуазной демократии в индонезийском освободительном движении и мелкобуржуазной интеллигенции в выработке идеологии национальных организаций, особое значение для Индонезии «мелкобуржуазного демократического национализма, революционного и антиимпериалистического по духу», неоднократно отмечали основатель советского индонезиеведения А. А. Губер и другие советские исследователи — Н. А. Симония, А. Б. Резников, В. А. Цыганов [160, с. 294 и др.; 166, с. 318—319; 222, с. 23—24, 31—32; 253, с. 64—66; 254, с. 24; 256, с. 91; 236, с. 123, 230, 266; 278, с. 17—19, 34, 48 и др.].

Именно мелкобуржуазный национализм лежал в основе идеологии наиболее радикальных, массовых и авторитетных национальных организаций Индонезии (Сарекат ислама в период его наибольшего подъема, Национальной партии, Партиндо, Гериндо).

Что же касается собственно буржуазного национализма, то в результате отмеченной выше крайней слабости индонезийской буржуазии по сравнению даже с буржуазией ряда других колониальных стран он никогда не был ведущей идеологией национально-освободительного движения. Тем не менее он сыграл в нем определенную роль как идеология умеренного либерального направления этого движения.

В самой общей, схематической форме роль различных течений идеологии индонезийского национально-освободительного движения на его основных этапах можно определить следующим образом. На первом этапе — от возникновения национальных организаций до начала мировой войны (1908—1914) — наблюдалось сосуществование либерально-буржуазного и радикального мелкобуржуазного национализма при некотором влиянии элементов «феодального национализма». Либерально-

буржуазный национализм был представлен созданной в 1908 г. первой индонезийской организацией современного типа, Буди Утомо, объединявшей аристократию и аристократическую интеллигенцию, объективно выражавших требования буржуазного развития. Радикальный мелкобуржуазный национализм лежал в основе идеологии Индийской партии (1912—1913), которая впервые в истории Индонезии выдвинула требование независимости. В 1912 г. оформился Сарекат ислам (Союз ислама), идеологией которого являлся «мусульманский национализм», носивший вначале преимущественно буржуазный характер. Что же касается «феодального национализма», то отдельные элементы его проявлялись в идеологии всех трех упомянутых выше организаций, хотя ни одна из них уже не ставила его в основу своих программ и лозунгов.

Первая мировая война открыла второй этап индонезийского национального движения (1914—1921), характеризующийся резким усилением освободительной борьбы, которая приобрела подлинно массовый характер. На этом этапе ведущую роль играет радикальный мелкобуржуазный национализм при определенном влиянии буржуазного национализма, с одной стороны, и идей марксизма — с другой. Борьба между этими идейными течениями в значительной степени концентрируется внутри самой массовой национальной организации — Сарекат ислама.

В годы войны и вызванного ею подъема освободительной борьбы происходит стремительный рост Сарекат ислама. Приток широких масс трудящихся и давление снизу приводят к изменению социального состава руководства организации и трансформации ее программ. Если в первые годы главная роль в руководстве принадлежала представителям яванской торгово-промышленной буржуазии, то в период войны лидерство переходит к представителям радикальной мелкобуржуазной интеллигенции, которые и оформляют программу и идеологию союза как блока всех антиимпериалистических элементов в условиях крайне слабого размежевания классовых сил. Соответственно меняется и характер «мусульманского национализма», в котором на первый план выдвигаются радикальные антиимпериалистические элементы.

Росту освободительного движения в этот период способствовало влияние Великой Октябрьской социалистической революции и вызванного ею революционного подъема как в Европе (в том числе и в Нидерландах), так и на колониальном Востоке. В распространение влияния Октября и марксизма в Индонезии серьезный вклад внесли левые социал-демократы, а после создания в Индонезии коммунистической партии — коммунисты. В обстановке общей радикализации освободительного движения росло влияние коммунистов на политику и идеологию Сарекаат ислама, что вызвало серьезные опасения буржуазных и мелкобуржуазных лидеров этой организации. В национальном движении обозначился процесс дифференциации, обострилась борьба за гегемонию. Результатом этого явился раскол Сарекаат ислама, из которого были вынуждены уйти коммунисты (1921—1923). После раскола Сарекаат ислам потерял основную массу своих приверженцев и стал буржуазной организацией, выступавшей под религиозными лозунгами. Внутренние раздоры и новые расколы окончательно подорвали мощь Сарекаат ислама и его бывшей авторитет.

Если в 1914—1921 гг. ведущим течением идеологии национально-освободительного движения был «мусульманский национализм», то после раскола Сарекаат ислама авангардная роль в движении переходит к организациям, программы которых носят светский характер: к компартии, а затем к национально-революционным партиям. Следует, однако, признать, что ни одна политическая партия 20—30-х годов не может сравниться по массовости с Сарекаат исламом в 1914—1921 гг. Объясняется это не только дифференциацией в национальном движении, сделавшей невозможным существование подобного широчайшего блока, охватывающего представителей самых различных классов и слоев, но и переходом колониальных властей с начала 20-х годов к политике репрессий, которая весьма ограничила масштабы деятельности национальных организаций.

Раскол Сарекаат ислама в 1921—1923 гг. означал начало третьего этапа национально-освободительного движения (1921—1927), когда на авансцену антимпериалистической борьбы вышла созданная в мае 1920 г. Коммунистическая партия Индонезии. Она была первой

коммунистической партией в Юго-Восточной Азии и одной из первых на всем колониальном Востоке. КПИ возникла на базе Индийского социал-демократического объединения, основанного в 1914 г. группой голландских социал-демократов и постепенно включавшего в свои ряды передовых индонезийцев. Численность КПИ в период ее наибольшего влияния достигала, по разным данным, от 3 тыс. до 13 тыс. человек, а находившегося под ее влиянием Сарекаат ракьята (Народного союза) — от 30 тыс. до 100 тыс. Находившиеся под ее влиянием профсоюзы объединяли около 35 тыс. трудящихся. Для отсталой колониальной страны эти цифры были весьма значительными.

Ведущая роль КПИ в освободительном движении не означала, однако, гегемонии в нем марксистских идей, поскольку трудящиеся шли за партией прежде всего как за наиболее радикальной и организованной антиколониальной силой, отстаивавшей общенациональные интересы. В этих условиях наблюдалось взаимовлияние и взаимопроникновение идеологий коммунистов и мелкобуржуазных радикальных национальных сил (о коммунистическом движении в колониальной Индонезии и особенностях его идеологии см. [180]).

После поражения возглавленного КПИ восстания 1926—1927 гг. наступил четвертый этап (1927—1942), характеризующийся выдвижением на первый план национально-революционных партий и их идеологии — радикального мелкобуржуазного национализма. Однако дальнейшее развитие освободительного движения носило, как справедливо отмечает Е. П. Заказникова, «печатать глубокого воздействия, оказанного на него предшествовавшей деятельностью КПИ» [180, с. 210]. Влияние индонезийских коммунистов отразилось на идеологии и тактике национально-революционных организаций.

Ведущую роль на этом этапе движения играли Национальная партия Индонезии (1927—1931) и Партиндо (1931—1936), руководствовавшиеся выработанным Сукарно учением мархаэнизма, а с 1937 г. — их преемница Гериндо. Констатируя ведущую роль этих партий в освободительном движении 30-х годов, не следует в то же время недооценивать влияние либерально-буржуазных организаций и их идеологии. Довольно большой

авторитет в этот период приобрела, в частности, основанная в 1935 г. ветераном национального движения Сутомо Партия Великой Индонезии (Париндра), объединившая ряд либеральных союзов.

Важнейшие идейные истоки и влияния

Можно выделить три источника, оказавшие наибольшее влияние на формирование идеологии индонезийского национально-освободительного движения XX в.: 1) общественная мысль Европы, намного обогнавшей Индонезию в области социально-экономического и политического развития (идеи западного либерализма, буржуазных революций и буржуазно-демократических, в том числе национальных, движений, западные концепции национализма, утопический, а затем и научный социализм); 2) идеология освободительного движения других стран Востока, где организованное национальное движение возникло раньше, чем в Индонезии, или приобрело больший размах; 3) традиционная идеология Индонезии, к которой следует отнести религию (ислам, домусульманские верования и мифология), эгалитарные и мессианские идеи крестьянских движений, общинные традиции, освободительные традиции антиколониальной борьбы XVII—XIX вв., проходившей под знаменем «феодалного национализма».

Сказанное, разумеется, не означает, что идеология индонезийского национально-освободительного движения представляла собой механическую смесь упомянутых выше трех элементов. В идеологии разных течений этого движения выступали на первый план то одни, то другие элементы, причем дело заключалось не только в том, преобладало ли влияние западных идеологических систем или восточных традиций, но и в том, что именно бралось на вооружение из арсенала западных или восточных идей и в каком плане эти идеи интерпретировались. В этом отношении существовали серьезные различия не только между феодальным, буржуазным и мелкобуржуазным национализмом, но и между отдельными разновидностями каждого из этих течений идеологии национального движения. А главное — следу-

ет учитывать влияние идей более ранних национальных идеологов и национальных организаций на идеологию более поздних, т. е. самостоятельный внутренний процесс развития самой индонезийской антиколониальной общественной мысли, исследованию которого будет отведено важное место в следующих главах монографии.

Для «феодалного национализма» в Индонезии в целом характерны отказ от заимствования западных идей, упор на религию и идеализация феодальных независимых государств доколониального прошлого; для буржуазного национализма — выдвижение на первый план западных либеральных концепций, идей буржуазных революций и буржуазных национальных движений, использование из традиционной идеологии чаще всего религиозных моментов, особое внимание к опыту Японии — единственной страны Востока, ставшей великой державой; для мелкобуржуазного национализма характерно влияние революционной и демократической западной мысли (вплоть до отдельных элементов марксизма), антикапиталистические, а не только антиимпериалистические лозунги, широкое использование традиционной идеологии (религии, эгалитарных идей, традиций антиколониальных движений прошлого) в целях вовлечения народных масс в освободительную борьбу, ориентация на опыт массовых и радикальных антиколониальных движений других стран Востока.

Поскольку влияние различных идейных источников на мировоззрение лидеров и идеологов национально-освободительного движения Индонезии, на программы и принципы ряда национальных организаций будет подробно проанализировано в следующих главах, здесь мы ограничимся лишь несколькими предварительными замечаниями.

Во-первых, необходимо отметить влияние на идеологию индонезийского национально-освободительного движения идей марксизма-ленинизма и особенности преломления этих идей в умах национальных революционеров. Индонезия принадлежит к числу тех колониальных стран Востока, в которых идейное воздействие Великой Октябрьской социалистической революции сказалось быстро и непосредственно, чему, как мы уже отмечали, способствовала деятельность левых социал-демократов, а затем и коммунистов. Именно после Вели-

кого Октября можно говорить о заметном влиянии марксистских идей на передовые слои индонезийского общества.

Как отмечал Сукарно, в предоктябрьский период на индонезийскую интеллигенцию наибольшее влияние оказали идеи европейского буржуазного национализма и либерализма, в то время как «марксизм не играл большой роли... был мало известен и нас энергично от него ограждали». Но уже Февральская революция «привлекла к России внимание Азии. Затем произошла Октябрьская революция. Я думаю, можно сказать, что руководители азиатского национализма почти единодушно поддерживали эту революцию». Огромное влияние на угнетенные народы оказал антиколониальный характер ленинской политики Советского государства, принципы самоопределения наций. Все это «способствовало обсуждению и разъяснению марксистских идей» [77, с. 11—12].

Следует, однако, иметь в виду, что в колониальной Индонезии произведения основоположников марксизма (и притом далеко не все) были доступны лишь тем представителям интеллигенции, которые владели голландским и другими западными языками. В большинстве же случаев индонезийцы знакомились с марксизмом «из вторых рук», т. е. по его интерпретациям в работах голландских и индонезийских коммунистов, а чаще социал-демократов, причем эти интерпретации давали далеко не адекватное представление об идеях Маркса, Энгельса, Ленина.

Дело заключалось не только в недостаточном знакомстве с подлинными идеями марксизма, но и в том, как эти идеи преломлялись в умах деятелей и лидеров национального движения. Как и в ряде других колониальных стран, марксизм в Индонезии в послеоктябрьский период стал весьма популярным в определенных кругах интеллигенции.

Однако эта популярность марксизма-ленинизма, Октябрьской революции и рожденного ею Советского государства обычно объяснялась не принятием идеологии научного коммунизма, а тем, что Октябрь и Советская власть провозгласили право наций на самоопределение, освободили колониальные народы Российской империи от гнета царизма, что политика СССР носила антиим-

периалистический и антиколониальный характер²⁵. Марксизм привлекал деятелей национально-освободительного движения своей антиимпериалистической стороной, тем, что он не только показывал неизбежность крушения колониализма и породившего его империализма, но и давал теорию и тактику борьбы против них. Эти деятели обычно брали на вооружение не всю систему взглядов марксизма, а отдельные его положения, в первую очередь направленные против империализма и колониализма. В то же время им в условиях отсталой и угнетенной чужеземцами страны были чужды другие положения марксизма, например марксистская философия, учение о пролетарском интернационализме или диктатуре пролетариата. Нередко выдвигавшиеся лидерами левого крыла национального движения антикапиталистические и социалистические лозунги, как правило, были направлены против иностранного капитала и носили скорее националистический, нежели социалистический, характер, ибо национализм в колониях обычно «идентифицировал иностранную власть с капитализмом» [331, с. 81].

Для некоторых индонезийских национальных лидеров и партий были характерны не только приспособление отдельных марксистских идей к нуждам национализма угнетенной нации, но и попытки эклектического синтеза этих идей с исламом и национализмом, создание основанных на подобном синтезе концепций и учений (мархаэнизм, некоторые варианты «мусульманского социализма»).

Разумеется, были интеллигенты (главным образом из числа лидеров молодого коммунистического движения), которые стремились к целостному усвоению марксизма-ленинизма. Однако в условиях отсталой колониальной страны, недостатка литературы, отдаленности от центров мирового коммунистического движения это удавалось довольно редко.

Слабая теоретическая подготовка кадров КПИ была одной из главных причин столь характерных для этой

²⁵ Подобное восприятие Октябрьской революции было характерно не только для Индонезии, но и для всего колониального мира. На примере Индии это хорошо показано в монографии М. А. Персица [233, с. 21 и сл.].

партии в 20-х годах ошибок левацкого и сектантского характера: непосредственный курс на социалистическую революцию, попытки перескочить через этап антиимпериалистической национально-демократической революции, курс не на сотрудничество с национальными буржуазными и мелкобуржуазными организациями в борьбе против империализма, а на разоблачение их как противников пролетариата и его партии, которые борются одновременно и за независимость и за социализм [подробнее см. 132; 160; 167; 180; 245].

Однако при всем искажении идей марксизма-ленинизма, фрагментарности их усвоения и использования они тем не менее способствовали подъему национально-освободительного движения, его радикализации, выдвижению национально-революционными лидерами социально-экономических требований в интересах трудящихся, созданию боевых и массовых освободительных движений и организаций.

Во-вторых, следует отметить, что в послеоктябрьскую эпоху, ознаменовавшуюся невиданным дотоле подъемом национально-освободительного движения в большинстве стран Востока, усилились взаимные контакты и влияния антиимпериалистических сил различных колоний и полуколоний. Индонезийские революционеры стали больше знать о тактике и идеологии освободительной борьбы в других странах. Влияние национально-освободительного движения различных стран Востока отразилось в произведениях лидеров освободительной борьбы индонезийского народа и в индонезийской национальной прессе.

В 20—30-х годах наибольшее воздействие на идеологию и тактику индонезийского освободительного движения, особенно его левого крыла, оказывали пример Индии, опыт Индийского национального конгресса, идеи его лидеров Ганди и Неру. Значительным было влияние китайского революционного движения и особенно идей Сунь Ят-сена, распространению которого способствовали многие проживавшие в Индонезии китайцы. Большое впечатление произвели на индонезийских националистов победа турок над империалистами Антанты и создание Турецкой Республики. Определенное влияние оказали борьба вафдистов за независимость Египта и успехи филиппинского национального движения.

Разумеется, индонезийские национальные лидеры и идеологи отнюдь не копировали механически зарубежный опыт, а подходили к нему творчески. Из обширного арсенала идеологии и тактики антиколониальных движений стран Востока они брали лишь то, что, по их мнению, соответствовало условиям Индонезии, и отбрасывали или видоизменяли то, что к этим условиям не подходило. Кроме того, нельзя забывать об отражении в их идеологии чисто индонезийских традиционных элементов.

Апелляция к традициям — характерная черта не только индонезийского национализма, но и национализма всех угнетенных народов колоний. Как отмечает Л. Р. Полонская [182, т. 2, с. 137—138], обращение к традициям отражало стремление этих народов отстоять от колонизаторов независимость своего образа жизни и стало «одним из главных средств утверждения собственной национальной индивидуальности». В этом обращении имеются элементы «феодалного национализма», однако оно свойственно и буржуазным и мелкобуржуазным идеологам национального движения. При этом апелляция к традициям и «национальной самобытности» не означала обращения только к религии. Речь шла и об общих культурных традициях, об эгалитаристских традициях крестьянских движений, освободительных традициях антиколониальных восстаний, общинных традициях взаимопомощи. Именно общинные и эгалитаристские традиции выдвигали на первый план левые, радикальные лидеры индонезийского освободительного движения.

Идея «национальной самобытности», способствовавшая национальной консолидации народов колоний, обычно подразумевала идеализацию духовных традиций этих народов, в том числе их религий и философских систем [см. 176, с. 117—121; 214, с. 212]. Идеологи национального движения стремились доказать превосходство этих систем и религий, морали Востока и т. п. над западной «индустриальной» и «материалистической» цивилизацией. За последней признавался перевес в военной, промышленной и технической сферах, но зато в области духовно-нравственной она объявлялась значительно более низкой, нежели «духовная» цивилизация народов Востока, для которой характерны не стремле-

ние к приобретательству и наживе, а гуманность, справедливость, взаимопонимание и взаимопомощь²⁶.

Чрезвычайно характерная черта идеологии национализма колониальных народов — особое внимание к их истории, обращение к доколониальному прошлому, стремление доказать, что это прошлое было великим и прекрасным. Традиции рассматривались индонезийскими националистами как источник силы для борьбы за светлое будущее, как средство национального сплочения различных народностей страны, как средство борьбы против внушаемого колонизаторами «комплекса неполноценности», против попыток примирить индонезийский народ с вечной зависимостью от Голландии.

Существенным элементом обращения к традициям прошлого в Индонезии была апелляция к исламу — религии более 90% коренного населения страны²⁷. Вопрос о роли религии в идеологии национально-освободительного движения давно привлекает внимание востоковедов. В ряде работ советских ученых Л. Р. Гордон-Полонской, А. Д. Литмана, Б. Е. Ерасова и других [см. 158; 235; 211; 215; 176] показано, что в условиях колониальных стран религиозные представления стали «символом былой независимости» [158, с. 8], «своеобразной формой националистической реакции на колониальное порабощение» [215, с. 88]. Иноземное господство придавало традиционным религиям (ислам, индуизм, буддизм) до известной степени характер национальных идеологий, отделявших порабощенные народы от захватчиков-христиан. При этом ссылки на религию в учениях идеологов национально-освободительного движения далеко не всегда свидетельствовали о религиозном характере этих учений.

Роль ислама в формировании индонезийского национализма отмечали практически все индонезисты, как зарубежные, так и советские. Уже А. А. Губер подчеркивал значение мусульманских лозунгов в индонезийском

²⁶ В. И. Ленин, горячо приветствуя подъем национально-освободительной борьбы народов Востока, в то же время иронизировал над теми, кто считал, что «сгнил материалистический Запад и что свет светит только с мистического, религиозного Востока» [12, с. 402].

²⁷ Остальные 10% населения составляли христиане (главным образом тоба-батаки на Суматре, минахасы на Сулавеси, амбонцы, часть населения Малых Зондских островов), индуисты (на о-ве Бали) и анимистические племена.

национально-освободительном движении, роль в нем «мусульманского национализма». Весьма полно освещен этот круг проблем в монографии и ряде статей А. И. Ионовой.

В период, когда индонезийская нация еще только начинала складываться, религиозная общность явилась важным объединяющим моментом для отсталых и политически неразвитых масс, важным фактором, противопоставлявшим индонезийский народ колонизаторам-христианам. В первом массовом национальном движении — движении Сарекат ислама — в религиозной форме проявилось растущее индонезийское национальное самосознание. До раскола Сарекат ислама в 1921—1923 гг. эта организация, выступавшая под религиозными лозунгами «мусульманского национализма» и «мусульманского социализма», играла ведущую роль в освободительной борьбе индонезийского народа. Затем эта роль переходит к светским организациям (сперва к компартии, потом к национал-революционным партиям), однако и они нередко использовали религиозные моменты для связи с массами и влияния на них.

Как не раз отмечали советские исследователи идеологии национально-освободительного движения, апелляция к религии была необходима даже идеологам и лидерам светского толка, чтобы обеспечить свое влияние на широкие массы крестьянства, городской мелкой буржуазии, предпролетариата, чтобы привлечь эти массы под знамена национально-освободительной борьбы. В колониальных странах Востока, где религиозность являлась одним из важнейших элементов социальной психологии народных масс, а религия — наиболее общей мировоззренческой традицией, обращение к религии было одним из наиболее распространенных вариантов «наведения мостов» между концепциями теоретиков и массовой идеологией, средством популяризации этих концепций, доведения идеологии национализма до сознания широких масс «в привычных для них... стереотипах мышления» [235, с. 8; 176, с. 116; 215, с. 87—89].

Так было и в колониальной Индонезии. И здесь простому народу было легче внушить призыв к религиозной солидарности, «нежели абстрактную современную идею вроде национализма» [373, с. 96]. Как подчеркивал А. А. Губер, лозунг объединения мусульман «пред-

ставлял своего рода националистическую апелляцию периферийных элементов формирующейся нации к народным массам», ибо «противопоставление мусульманского населения иностранным колонизаторам — христианам было доступно самым отсталым слоям» [222, с. 27].

Обращение к исламу не являлось единственным средством популяризации концепций идеологов индонезийского национализма в широких массах. На социальной психологии этих масс, наряду с влиянием мусульманской религии и связанного с ней комплекса правовых и общественных норм, сказались воздействие и некоторых других традиционных факторов.

Для индонезийских масс, и особенно для крестьянства, было типичным сильное влияние домусульманских верований и традиций (пережитки анимизма, мистицизм, индо-буддийский комплекс и соответствующая ему народная мифология, мессианские, эсхатологические и хилиастические идеи). Следует иметь в виду, что исламизация Индонезии началась довольно поздно, причем между различными народностями страны существовали серьезные отличия как по времени приобщения к исламу, так и по глубине его проникновения в их духовный мир и быт. Если, например, ачехцы (Северная Суматра) приняли ислам уже к XIII в., то население Явы было обращено в мусульманство только в XV—XVII вв. Как отмечает А. И. Ионов, главные причины столь длительного и к тому же в ряде случаев неглубокого проникновения ислама заключались в удаленности Индонезии от центров мусульманской цивилизации и в том, что новая религия пришла не с мечом завоевателей, а мирным путем, через купцов-мореплавателей из Индии (как считает большинство исследователей) или из арабского мира [188, с. 10—11, 55—71; см. также 202, с. 6—13; 293, с. 9—31; 367, с. 27—33].

До исламизации в более развитых районах Индонезии (особенно на Яве и Бали) господствовали индуизм и буддизм, занесенные туда пришельцами из Индии и оттеснившие анимизм, который сохранился на большинстве Внешних островов. Но и после исламизации для верований значительной части населения Явы было характерно сочетание домусульманских анимистических и особенно индо-буддийских элементов с исламом, т. е. религиозный синкретизм. При этом индо-буддийские и

более ранние мистические элементы сохранились в идеологии и крестьянства и прияти. В яванском фольклоре и мифологии, в пьесах народного кукольного театра — *вайанга* были чрезвычайно распространены переработанные на яванский лад сюжеты индийского эпоса. Особой популярностью пользовались «Бхаратаюдха» (яванизированный фрагмент из «Махабхараты») и «Сказание о Сери Раме», созданное на сюжет «Рамаяны».

Другой особенностью социальной психологии индонезийского крестьянства являлась преданность общинным традициям и нормам и укоренившиеся на этой почве эгалитаристские идеи. Как мы указывали выше, в первой половине XX в. на Яве, Западной Суматре и в некоторых других районах Индонезии начался процесс развития буржуазных отношений в деревне, дифференциации крестьянства и вытеснения общинного землевладения индивидуальным. Однако развитие новых отношений в деревне сочеталось с сохранением докапиталистических форм эксплуатации, а вытеснение общинной земельной собственности вовсе не означало ликвидации общинных отношений. Общинная организация, обеспечивавшая своим членам определенную социальную защиту, сохранялась, как сохранялись и совместная работа по ремонту ирригационных сооружений, уборке урожая, строительстве домов и тому подобные общинные обычаи. Тем более сохранялась в сознании основной массы крестьян система взглядов и ценностей, характерная для патриархальных, общинных отношений.

Вплоть до конца голландского господства в Индонезии отмечались выступления крестьян против колониального (а иногда и феодального) гнета, отражавшие традиционалистскую реакцию на вторжение Запада²⁸. Эта реакция проявлялась в осуждении развития товарно-денежных отношений, требованиях возврата к «доброму старому времени», когда не было ни колониального, ни феодального гнета, хилиастической вере в скорый приход «тысячелетнего царства» без эксплуатации, налогов и повинностей. Наступлению этого «царства» должны были предшествовать апокалипсические катаст-

²⁸ О крестьянских традиционных движениях и их идеологии подробнее см. [139, с. 28—30, 242—245; 181, с. 292—297; 76, с. 66—67; 294; 302, с. 19—35; 322, с. 42—44; 340, с. 7—10; 344, с. 7—11; 352; 355, с. 5—6, 372, с. 311—312].

рофы — наводнения, землетрясения, эпидемии и т. п. Если верующий хотел пережить эти катаклизмы и катастрофы, он должен был отвергать существующие порядки и добиваться их ликвидации. Для большинства подобных движений были характерны мистицизм, вера в духов и святых, в неуязвимость повстанцев, достигаемую с помощью магических обрядов, обожествление лидеров.

Антиколониальные движения мессианского типа были особенно распространены на Яве. Типичный для Явы синтез индуизма, буддизма и ислама отразился в мессианской мифе о справедливом князе Рату Адил. Согласно этому мифу, правитель одного из домусульманских яванских государств Джойбойо (ок. 1130—1160) якобы предсказал вторжение голландских колонизаторов и их последующее изгнание в результате пришествия мессии — Рату Адил, который восстановит свободу и величие Явы и создаст государство без налогов и повинностей под властью священного короля Еру Чокро (в некоторых вариантах мифа Рату Адил и Еру Чокро — одно и то же лицо).

Существовали и другие мистические предания о неизбежном падении колониального ига [281, с. 279; 352, с. 22], однако ни одно из них не было столь популярным среди яванских народных масс, как предание о Рату Адил, возникшее, по-видимому, в XVIII в., когда голландцы окончательно подчинили своей власти основную территорию Явы. С разочарованием народа в способности феодалов свергнуть колониальный гнет и превращением прии в слуг колонизаторов во второй половине XIX в. возникла версия о простонародном происхождении Рату Адил. Это означало, что любой яванец, независимо от своего происхождения, мог провозгласить себя мессией, как и сделали многие руководители крестьянских выступлений в конце XIX в., в 1907, 1916, 1924, 1925 и 1930 гг.

В XX в. под влиянием победы Японии в русско-японской войне появился новый вариант «пророчества Джойбойо», согласно которому Рату Адил должен был опираться на помощь «маленьких желтокожих людей». Эти «пришельцы с Севера» изгонят белых правителей Явы, после чего она станет свободной. Существовала и более иносказательная версия, где говорилось о прихо-

де с Севера петуха с желтыми перьями, который изгонит белого кербану (буйвола) с синими глазами. Этот вариант «пророчества» широко использовался японской пропагандой накануне вторжения в Индонезию.

Апелляция к традиционной идеологии крестьянства, к яванской народной мифологии и общинным традициям в целях обеспечения поддержки широких масс характерна для многих национальных организаций и лидеров национально-освободительного движения. Она была свойственна Сарекат исламу (вождя которого, Чокро-аминото, многие крестьяне почитали в качестве Еру Чокро, считая сходство их имен предопределенным свыше), Сукарно и руководимым им национально-революционным партиям и некоторым другим (главным образом левым) течениям. Характерно, что в 20-х годах отмечался ряд случаев восприятия крестьянством коммунистической пропаганды в духе традиционных народных движений и приспособления коммунистических агитаторов к подобному восприятию [55, с. 43; 100, с. 148, 156; 111, с. 59—60; 328, с. 176—181, 300—304]. Именно поэтому мы сравнительно подробно остановились на особенностях крестьянской социальной психологии и идеологии традиционных движений.

Глава вторая

ИДЕОЛОГИЯ ПЕРВЫХ НАЦИОНАЛЬНО-РЕВОЛЮЦИОННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Как справедливо отмечал А. А. Губер, «положение большей части мелкобуржуазной интеллигенции в колониальной Индонезии, как и тех слоев и классов, из которых она выходила, толкало ее на национально-революционный путь» [222, с. 26]. Неудивительно, что антиимпериалистский радикальный мелкобуржуазный национализм стал основной идеологией индонезийских национально-революционных организаций, игравших ведущую роль в борьбе за уничтожение колониального гнета. В течение первой половины XX в. он прошел несколько этапов в своем развитии, причем каждому из них соответствовали определенные общественно-политические концепции, выраженные в программах партий или союзов и в произведениях их идеологов. Наибольший вклад в развитие радикального национализма на его начальных этапах внесли первые национально-революционные организации — Индийская партия, Инсулинде, Национальная индийская партия и Перхимпунан Индонесиа. Их идеология и будет рассмотрена в данной главе.

Идеология Инсулинде и Национальной индийской партии

Инсулинде в 1913—1919 гг. и Национальная индийская партия продолжили дело первой политической партии в Индонезии — Индийской партии (1912—1913). Поскольку ее деятельность приходится на дооктябрьский период, который не входит в рамки данной монографии, а ее идеология уже была охарактеризована нами в предшествующих работах [139, с. 211—235; 181, с. 312—316], здесь мы ограничимся кратким резюме.

Индийская партия объединяла главным образом представителей радикальной мелкобуржуазной интеллигенции. Наряду с общедемократическими требованиями (равенство всех жителей Индонезии перед законом, свобода печати и собраний, избирательное право и народное представительство и т. п.) она впервые выдвинула лозунг независимости страны. Хотя в программе партии говорилось о постепенной подготовке к независимости с помощью законных средств, само требование независимости, как и выдвижение политических требований вообще в период, когда всякая политическая деятельность в колонии была запрещена, являлось объективно революционным актом. Именно поэтому В. И. Ленин рассматривал Индийскую партию как составную часть революционно-демократического движения в Индонезии [14, с. 145—146].

Лидеры Индийской партии первыми сформулировали концепцию общеиндонезийского национализма, хотя и именовали свою организацию «индийской», поскольку термин «Индонезия» тогда еще не вошел в лексикон национального движения. Их национализм был лишен расового характера: по мнению идеологов и основателей партии «индоевропейца» Э. Ф. Э. Дауэса Деккера (1879—1950) и индонезийцев Суварди Сурьянинграта (1889—1959) и Чипто Мангункусумо (1886—1943), «индийская нация» включала всех тех жителей архипелага, которые рассматривали «Индию» в качестве своего отчества и были готовы служить ее интересам, а не интересам метрополии. При этом условии в состав нации (и соответственно самой Индийской партии) могли входить не только представители всех индонезийских народностей, но и «индоевропейцы», а также осевшие в стране китайцы, арабы и европейцы.

Понятие нации носило для партии прежде всего политический характер, а основой «индийского национализма» являлось объединение всех рас и народностей страны в интересах создания единого и независимого государства. В этом отношении она заметно отличалась от других индонезийских национальных организаций, возникших в период «пробуждения Азии», — Буди Утомо и Сарекат ислама: Буди Утомо первоначально охватывала только «коренное население Явы и Мадуры» и проживавших на Яве «коренных жителей других остро-

вов», а Сарекат ислам включал в свои ряды лишь мусульман, т. е. представителей основной массы собственного индонезийского населения, а также местных арабов.

Ведущую роль в Индийской партии играли интеллигенты — «индоевропейцы». «Индоевропейцами», или просто «индо», в Индонезии называли лиц, родившихся от смешанных браков голландцев и других европейцев с индонезийками¹. По данным голландских авторов в 1930 г. «индо» составляли от 75 до 80% европейского населения Индонезии, т. е. от 180 тыс. до 200 тыс. человек [57, с. 17; 341, с. 5; 342, с. 85]². Официально «индо» были приравнены к европейцам, однако на практике они рассматривались как низший слой по сравнению с приехавшими из Нидерландов чистокровными голландцами. Как и все неиндонезийцы, «индо» не имели права владеть землей и поэтому не могли заниматься сельским хозяйством. В то же время в государственном аппарате или на частных предприятиях они оттеснялись голландцами на второстепенные посты.

Дискриминация, низкий жизненный уровень, полное господство властей далеких Нидерландов над Индонезией, которую «индоевропейцы» рассматривали как свою родину, имеющую наряду с интересами метрополии и свои собственные интересы, — все это вызвало в начале XX в. оппозицию низших слоев «индо» (мелкие служащие, техники, полупролетарии, пауперы) к колониальному режиму. Будучи юридически европейцами, эти слои по своему фактическому социальному положению, быту, обычаям и нравам были очень близки к индонезийцам.

Наряду с «индо» в Индийскую партию входило около полутора тысяч представителей индонезийской интеллигенции и полуинтеллигенции (при общем числе членов партии 7 тыс.). Число китайцев было незначительным, а арабов и голландцев, по-видимому, не было.

¹ Голландцам расизм был свойствен в значительно меньшей степени, нежели многим другим колонизаторам. Они часто заключали официальные браки с индонезийками, причем дети от этих браков приобретали юридический статус европейцев. Об «индоевропейцах» и их организациях см. [139, с. 211—235; 341; 369; 342, с. 85—93; 371, с. 60—72].

² В это число входили не только индонезийско-европейские метисы, но и часть родившихся в колонии голландцев, особенно если они были женаты на индонезийках.

вовсе. Не входили в партию и представители индонезийских народных масс, ибо простых индонезийцев, но очень ясно улавливавших различие между проколонизаторскими верхами и революционными низами «индо»³, отпугивала ведущая роль «индоевропейцев» в партии, а также ее требование предоставить им право владеть землей. К тому же в программе Индийской партии ничего не говорилось о конкретных социальных требованиях индонезийских трудящихся.

Мировоззрению большинства лидеров Индийской партии был присущ эклектизм, смешение разнородных материалистических и идеалистических элементов. Использование отдельных антикапиталистических и даже марксистских формулировок сочеталось с восхвалением восточных религий и идеалистических философских систем, их преимуществ перед «западным материализмом»⁴. Этот эклектизм остался характернейшей чертой идеологии национально-революционных течений и деятелей Индонезии и в послеоктябрьский период.

Ввиду фактического запрещения Индийской партии колониальными властями руководство этой организации приняло в марте 1913 г. решение о ее самороспуске. При этом оно рекомендовало членам партии вступать в основанную еще в 1907 г. лояльную социально-экономическую организацию «индоевропейцев» Инсулинде⁵, с тем чтобы в ее рядах продолжать борьбу за равенство всех «индийцев» и подготовку страны к независимости. Значительная часть членов Индийской партии (в том числе индонезийцев) так и поступила, в результате чего деятельность Инсулинде приобрела политический характер. Основатели Индийской партии были в 1913 г. высланы в Голландию, но в 1914 г. один из них — Чипто

³ Суварди Сурьянинграт с сожалением отмечал, что индонезийцы рассматривали всех «индоевропейцев» «как одну из групп колонизаторов» [63а, с. 35].

⁴ Главной целью подобных восхвалений являлась борьба против внушавшегося колонизаторами «комплекса неполноценности». Сами же религии никогда не определяли идеологию партии, которая носила светский характер. Дауэс Деккер неоднократно призывал лидеров Сарекат ислама снять «исламский барьер», мешающий объединению всех «индийских» патриотов и националистов.

⁵ Термин «Инсулинде» равнозначен термину «Индонезия» и тоже означает «Островная Индия». Он был введен еще Мультиатули в 1860 г., но не получил такого распространения, как «Индонезия».

Мангункусумо — смог вернуться на родину. Он и возглавил Инсулинде, которая стала добиваться независимости страны под лозунгом «Индия для индийцев».

По некоторым вопросам Инсулинде в годы первой мировой войны сотрудничала с Индийским социал-демократическим объединением (ИСДФ)⁶. Контакты с ИСДФ (как и пребывание в Голландии) способствовали знакомству руководителей Инсулинде с марксизмом. Однако Инсулинде никогда не была социалистической организацией, ее лидеры категорически отвергали интернационализм, а классовую борьбу допускали только после завоевания независимости. Биограф Чипто Мангункусумо М. Балфас справедливо отмечает, что демократизм и любовь к простому народу все же «не привели Чипто к марксистской идеологии», ибо он оставался националистом и Компартия Индонезии «не была подходящей для него партией» [292, с. 74, 90]. То же можно сказать и о других руководителях Инсулинде.

Как заявлял один из них, «индоевропеец» Теувен, в колониальной Индонезии, в отличие от ее метрополии, наблюдается «совпадение классовых противоречий с расовыми»⁷. Инсулинде всегда делала упор только на национальные требования и, в отличие от Сарекат ислама, не уделяла серьезного внимания социально-экономическим вопросам. Подобно Индийской партии, она не была организацией широких масс, а объединяла в основном радикальную мелкобуржуазную интеллигенцию.

Деятельность Инсулинде активизировалась в 1917—1918 гг. с возвращением на родину Дауэса Деккера и Суварди Сурьянинграта. При этом, как отмечал голландский современник, внесенный Индийской партией в Инсулинде революционный национализм «проявлялся главным образом среди ее туземных членов» [341, с. 44].

В эти годы Чипто Мангункусумо и Суварди Сурьянинграт предприняли попытку развернутого обоснования идей «индийского национализма», лежавших в основе идеологии Инсулинде. Для позиции передовых

⁶ Об отношениях между Инсулинде и ИСДФ подробнее см. [139, с. 259—264].

⁷ Имелись в виду национальные противоречия, ибо Инсулинде, как и Индийская партия, отвергала расовый подход к национальной проблеме.

представителей яванской интеллигенции, к числу которых принадлежали Чипто и Суварди, весьма характерно, что концепция общеиндонезийского национального единства обосновывалась ими в ходе полемики со сторонниками узкояванского этнического национализма.

В конце 1917 г. Чипто Мангункусумо написал статью «Индийский национализм и его право на существование» [292, с. 75—81], в которой, не отрицая права яванцев на сохранение своих традиций, культуры и национального характера, доказывал, что они должны стать частью охватывающего всю страну единого целого — «индийской нации». Чипто признавал огромные различия в уровне развития между многочисленными народами и племенами страны и отмечал, что в подобных условиях более развитые народы могут счесть объединение с более отсталыми чем-то унижительным для себя. «Однако выгоды от создания единого Индийского государства перевешивают ущерб, проистекающий от того, что более развитый народ, например яванский, вынужден будет пойти на жертвы ради преодоления отсталости менее развитого народа» [292, с. 76].

В подтверждение этого Чипто ссылался на пример Европы, которая ныне обогнала Азию на пути прогресса. В средние века Европа была расколота на враждующие между собой мелкие герцогства и графства, однако постепенно в ней возникли крупные единые государства, соответствующие требованиям современности. То же произошло бы и на Востоке, если бы не иноземное вторжение, нарушившее его естественное развитие. Ведь слияние в нацию⁸ является «законом природы». Поэтому будет логично, «если яванский народ постарается влиться в более крупную индийскую нацию даже ценой утери кое-чего из своей самобытности» [292, с. 77]. Это облегчается тем, что Ява не государство, а лишь часть единого «Индийского государства».

При всех существующих различиях все народы «Индии» заинтересованы в слиянии в «индийскую нацию», ибо «нет ничего лучшего, чем объединиться в единый фронт против опасности извне, которая угрожает общим интересам» [292, с. 78]. Некоторые считают, отме-

⁸ Для обозначения «нации» Чипто (как и другие индонезийские идеологи) употребляет два термина: голландский «*natie*» и индонезийский «*bangsa*».

чает Чипто, что если при объединении «исходить из критерия расы», то в «Индию» должны войти также народы Малайи и Филиппин. Но главное — «не расовое происхождение», а «материальные интересы», которые действуют на людей сильнее всего.

Чипто указывает, что для современности характерна тенденция к сближению народов, к нивелированию различий между ними, к развитию связей не только внутри государств, но и к развитию всемирных связей. От воздействия этой тенденции не свободна и Индонезия. В результате будет облегчено создание единой нации и в этой стране. «Народам всего Индийского архипелага предстоит так же отказаться от некоторых специфических обычаев и нравов, как это сделали фризцы, чтобы влиться в состав Нидерландского королевства, или баварцы, чтобы стать счастливыми в Германской империи» [292, с. 79]. Только тогда народы страны смогут двинуться по пути прогресса. Чипто подчеркивает, что «главным условием, которое сделает возможным объединение народностей Индийского архипелага», является «не одинаковая история, не одинаковая культура, а общность интересов» [292, с. 80].

По мнению Чипто, «индийская нация» должна охватить «всех, кто считает Индию своей родиной и старается служить ей, всецело отдать себя делу ее прогресса и процветания» [292, с. 80]. Она включит не только коренных жителей страны, но и «индоевропейцев» и местных китайцев. Сходство между ними и яванцами гораздо важнее, нежели различия, ибо они тоже дети Индонезии, тоже выросли в этой стране, «тоже не едят картофеля и не знакомы с коньками и снегом» [292, с. 81]. А правовые различия между индонезийцами и «индо» отойдут в прошлое, когда Инсулинде добьется от правительства унификации права.

В статье Чипто имеются элементы материалистического подхода к национальному вопросу. Автор пишет о большой роли «материальных интересов» в создании нации, по-своему излагает суть двух тенденций капитализма в национальном вопросе, правильно отмечая совпадение во времени действия обеих тенденций для отсталых стран типа Индонезии. По-видимому, здесь сказывается знакомство Чипто с голландской социал-демократической литературой, полученное в результате

пребывания в Европе в 1913—1914 гг. и контактов с ИСДФ в Индонезии.

В то же время Чипто отождествляет национальное единство с государственным, а решающую роль в создании нации отводит духовным и политическим факторам. Целью национального единства объявляется создание сильного единого государства, способного отстоять свои интересы в борьбе против колонизаторов («единый фронт против опасности извне»). Чипто выступает как против местного национализма, так и против расового подхода к созданию нации, рассматривая их в качестве главных препятствий на пути сплочения всех народностей Индонезии в единый антиколониальный фронт, воплощенный в единой нации и едином государстве.

Такой же политический и антиколониальный подход к определению «индийской нации» и «индийского национализма» характерен для опубликованной в 1918 г. статьи Суварди Сурьянинграта «Яванский национализм в индийском движении» [63а, с. 27—48]. Суварди выделяет два типа национализма: культурный и политический, причем «индийский национализм» он рассматривает как разновидность последнего. «Культурный национализм представляет собой чувство общности у народа, который образует более или менее четко очерченное единство на почве исторически сложившихся одинаковых обычаев, привычек, национального характера и цивилизации. В политическом же смысле национализм представляет собой сознание единства у народа или нескольких народов, входящих в одно государство. Это сознание вытекает из единства интересов, главным образом экономических, всего общества. Политический национализм нередко тесно связан с идеей господства одного народа над другим или же с сознанием угнетенности одного народа другим» и является оружием в политической борьбе [63а, с. 27].

У угнетенного народа, по мнению Суварди, существуют одновременно оба вида национализма, причем это может и благоприятствовать и мешать борьбе за независимость. Хотя народы Индонезии в культурном отношении сильно отличаются друг от друга, в политическом отношении они должны войти в единую «индийскую нацию». «Индийский национализм» сплотит их в общей борьбе, создаст из множества слабых народов

одну могучую нацию. Этот национализм присутствует у Буди Утомо и у Сарекат ислама, несмотря на формально неполитический характер первой и религиозный характер второй организаций.

Различные виды местного культурного национализма (яванский, сунданский и т. п.) могут стать опасными для «индийского движения», если нарушат его политическое единство в борьбе против колонизаторов. Если же они не будут вмешиваться в политическую борьбу и сохранят чисто культурный характер, то сохранят и право на существование. Мало того, яванский культурный национализм даже полезен, ибо напоминает о «прекрасном прошлом Явы», показывает, что индонезийский народ, создавший такую цивилизацию, заслуживает независимого существования [63а, с. 37—38]. В области же политики яванский национализм (как и всякий местный национализм) имеет право на существование только как часть общеиндийского национализма. В противном случае он «легко может стать орудием сепаратистов и империалистов» [63а, с. 48].

Главной целью борьбы под знаменем «индийского национализма» является создание «Индийского государства, к которому должны принадлежать все уроженцы Индии, рассматривающие ее как свою родину, и все те неиндонезийцы, которые намерены натурализоваться в качестве индонезийцев» [63а, с. 48].

Основные положения статей Чипто и Суварди совпадают, причем они прямо вытекают из программных документов основанной ими же в прошлом Индийской партии. Это показывает, что, несмотря на отсутствие официальной политической программы⁹, Инсулинде имела определенную политическую цель, соответствующую ей идеологии и идеологов. Поскольку они же были главными идеологами Индийской партии, естественна и преемственность программ обеих организаций. Новым у Суварди и Чипто являются элементы материалистического подхода к национальному вопросу, однако не они определяют их общую концепцию нации и государства. По сравнению с документами Индийской партии в статьях обоих деятелей более подробно характе-

ризуется сущность и значение «индийского национализма». Пребывание в Европе и знакомство с западной литературой позволили Чипто поставить вопрос об исторической закономерности образования единых национальных государств, а Суварди — о соотношении между культурным и политическим национализмом. В целом же подход обоих идеологов Инсулинде к проблемам национального и государственного единства весьма типичен для деятелей национального движения колониальных стран. Как отмечает Н. А. Симония, подобное отождествление нации и государства в период борьбы за независимость «воспринималось прежде всего как выражение объективной необходимости противопоставления колониализму концентрированных усилий всех народностей и племен», причем связанные с ним негативные аспекты в этот период были несущественны [257, № 1, с. 93].

Определенный интерес для характеристики идеологии и тактики Инсулинде представляют собой речи ее депутатов в фольксрааде — Чипто Мангункусумо и Теувена. Их деятельность служит ярким примером использования фольксраада в качестве трибуны национального движения. Оба депутата Инсулинде входили в Радикальную концентрацию — возникший в ноябре 1918 г. блок представленных в фольксрааде национальных союзов, основным требованием которого являлось создание подлинного парламента с ответственным перед ним правительством. В связи с крайним обострением в 1917—1919 гг. продовольственного вопроса Радикальная концентрация добивалась от колониальных властей резкого сокращения площади европейских сахарных плантаций в пользу «туземного» крестьянского рисового производства. При этом большинство депутатов от национальных организаций широко использовало продовольственный вопрос для критики колониальных властей и разоблачения эксплуататорской роли как голландских плантационных компаний, так и китайского капитала, в руках которого сосредоточилась почти вся посредническая торговля рисом [см. 56].

Выступления депутатов Инсулинде отличались чрезвычайно резкой критикой политики колониального правительства, которое, по словам Чипто, «пожертвовало интересами народа ради интересов кучки иностранцев,

⁹ Это обстоятельство объяснялось, видимо, тем, что руководители Инсулинде не хотели дать властям предлог для расправы с ней по образцу расправы с Индийской партией.

вложивших свои капиталы в местные предприятия, особенно в сахарную промышленность» [56, с. 45]. А в одной из своих речей Чипто прямо заявил, что «самое лучшее чужеземное правительство всегда будет хуже, нежели самое худшее правительство, состоящее из коренных жителей страны», уточнив, что он предпочитает иметь «собственное национальное правительство вместо нынешнего инационального» [56, с. 170]. Таким образом, лозунг национальной независимости, являвшейся конечной целью Инсулинде, был открыто провозглашен с трибуны фольксраада.

Полемизируя с представителями плантационного капитала, которые доказывали, что сокращение площади сахарных плантаций принесет им огромные убытки, Теувен указывал, что они забыли, какие прибыли извлекал в течение трех веков из Индонезии голландский капитал «ценой невыразимых страданий индийского народа». В связи с этим Теувен, знакомый, очевидно, с некоторыми положениями марксизма, охарактеризовал экономические корни колониализма. Продовольственный вопрос не случайно стал вопросом политическим, сказал он, ибо «политика вытекает из экономики. Если бы экономические интересы не были движущей силой всех поступков как отдельных людей, так и целых народов, не начался бы захват чужих земель, не возникла бы колониальная политика, а нашему народу не было бы причинено то зло, которое ему причинили... Короче говоря, если бы не существовали экономические причины, которые определяют весь ход событий, то не существовала бы и политика... Разве правительство само не осуществляет определенную политику, когда устами директора департамента сельского хозяйства односторонне защищает капитал, особенно голландский капитал?» [56, с. 160—161].

Мы так подробно процитировали эти рассуждения Теувена потому, что разоблачение экономических корней голландской колониальной политики в целях развенчания ее корыстного и капиталистического характера, использование при этом отдельных марксистских положений (нередко в вульгаризованной форме) стали в дальнейшем чрезвычайно характерным приемом деятелей левого крыла индонезийского национального движения.

Депутаты Инсулинде (как и другие депутаты от Радикальной концентрации) призывали предотвратить дальнейший рост цен на продовольствие с помощью ликвидации свободной торговли (что лишит «посредников» возможности вздувать цены) и временного перехода к государственному распределению пищевых продуктов по примеру Голландии и других европейских стран в годы войны [56, с. 30—33, 37, 152 и др.]. Такая позиция всех основных национальных организаций была весьма характерна для Индонезии с ее крайней слабостью национального торгового капитала и засильем китайского капитала даже во внутренней посреднической торговле. Если при этом в речах депутатов от Сарекат ислама (Чокроаминото, Абдул Муис) чувствовался определенный элемент антикитайского шовинизма, то депутаты Инсулинде в соответствии с ее нерасовой концепцией «индийской нации» выступали за ликвидацию напряженности между «туземцами» и китайцами [56, с. 168].

В условиях растущих правительственных репрессий и обострения противоречий между ее индонезийскими и индоевропейскими членами Инсулинде распалась. В июне 1919 г. радикальная часть Инсулинде под руководством все тех же носителей идей независимости и «общиндийского национализма» — Дауэса Деккера, Суварди Сурьянинграта и Чипто Мангункусумо — основала новую национально-революционную организацию — Национальную индийскую партию (НИП), в которой преобладало влияние индонезийского левого крыла Инсулинде. Это проявилось как в составе ее членов, так и в том, что НИП получила второе название на малайском языке — Сарекат Хиндиа (Индийский союз), а из четырех ее основных органов три издавались на малайском.

В отличие от Инсулинде НИП имела четкую политическую программу, весьма близкую к программе Индийской партии. Согласно статутам НИП, задачей партии являлось развитие патриотических чувств у всех «индийцев» и их равноправного сотрудничества во имя того, чтобы «подготовить Индийскую Родину к независимому существованию». Конечной целью НИП объявлялась «полная независимость Индии». Программа партии предусматривала развитие «индийского национализма на основе идеи национального единства». Членом НИП

мог быть любой житель Индонезии, независимо от его происхождения. Председателем партии стал Суварди Сурьянинграт [341, с. 44—48; 335, с. 159—163].

По словам известного индонезийского историка А. К. Принггодигдо, в борьбе против колониального режима НИП «не уступала коммунистам» [344, с. 94]. Характерно, что один из лидеров этой партии, Чипто Мангункусумо, заявлял, что свойственное и левым националистам и коммунистам стремление к революционному преобразованию колониальных порядков и завоеванию независимости создает общую платформу для их совместных антиколониальных действий [295, с. 59]. Как мы увидим ниже, эта идея Чипто серьезно повлияла на его ученика Сукарно, выдвинувшего в 1926 г. концепцию единого антиколониального фронта националистов, коммунистов и исламистов.

В НИП впервые возникла идея несотрудничества с колониальными властями, навеянная влиянием национально-освободительного движения Индии [341, с. 47; 180, с. 113]. В феврале 1923 г. председатель партии Суварди Сурьянинграт опубликовал статью, в которой призывал к несотрудничеству [302, с. 59]. Однако этот призыв был опубликован за несколько месяцев до роспуска партии и не успел повлиять на ее тактику. В течение всего своего существования НИП имела депутатов в фольксрааде (сначала Чипто, затем Далер) [94, с. 84—85].

Как и обе ее предшественницы, НИП не охватывала широких масс трудящихся (которые в те годы шли за Сарекат исламом и КПИ) и являлась партией радикально-националистической мелкой буржуазии и мелкобуржуазной интеллигенции [см. 79, с. 129] с той, однако, разницей, что подавляющее большинство ее членов составляли индонезийцы. Встречающееся в литературе упоминание о 72 тыс. членов НИП [79, с. 130; 180, с. 116], по-видимому, результат описки или опечатки. Значительно правдоподобнее цифры, приводившиеся одним из руководителей КПИ — Семауном. По его данным, в 1919 г. НИП насчитывала 9650 членов, в том числе 1 тыс. европейцев и «индо», 150 китайцев и 8,5 тыс. индонезийцев, причем в дальнейшем численность ее неуклонно сокращалась [54, с. 282—293].

В феврале 1920 г. руководство НИП обратилось к

правительству с просьбой об одобрении статуты партии, что в условиях колониальной Индонезии означало ее юридическое признание. Власти размышляли три года и в апреле 1923 г. ответили отказом, который был равносильным объявлению партии вне закона. Еще ранее были произведены аресты многих лидеров и активистов НИП. В этих условиях Национальной индийской партии пришлось принять решение о самороспуске. При этом руководство партии рекомендовало своим членам либо вступить в существующие народные организации и партии — Буди Утомо, Сарекат ислам, Коммунистическую партию Индонезии, — либо вести индивидуальную борьбу за национальные интересы [91, с. 68].

НИП погубили не репрессии. Если бы дело заключалось только в них, она могла бы возродиться под новым названием, как это сделала Индийская партия в 1913 г. Главная причина гибели НИП — кризис идеологии общеиндонезийского национального единства в том виде, в каком ее исповедовали Индийская партия и ее преемницы. Эта идеология (для удобства будем именовать ее «индийским национализмом» в отличие от «индонезийского национализма» последующих национальных партий) была основана на идее национального и политического единства всех групп населения Индонезии, включая даже тех европейцев, которые не являлись сторонниками колониального режима. Иначе говоря, это был такой вариант «политики ассоциации» разных национальных групп, который преследовал цели, прямо противоположные официальной «политике ассоциации» [см. главу первую]. Между тем за десятилетие, прошедшее от роспуска Индийской партии до роспуска НИП (1913—1923), в Индонезии развились тенденции, противоположные принципам ассоциации.

С одной стороны, происходило обособление большинства «индо» от индонезийцев. Получив в годы войны и первые послевоенные годы ряд льгот от колониальных властей, в том числе уравнивание в окладах с европейскими чиновниками, и столкнувшись в то же время с растущей конкуренцией со стороны индонезийских интеллигентов, средние и мелкие служащие «индо» (которые, в отличие от верхов, выступали против колониального режима) изменили свою позицию. Боясь потери своих правовых привилегий и «засилья туземцев» в незави-

симой Индонезии, они стали цепляться за связь с Нидерландами, которая эти привилегии гарантировала. Отражением подобных настроений было создание в 1919 г. после распада Инсулинде (и в противовес НИП) Индоевропейского союза (ИЭФ), главной целью которого являлась защита специфических интересов «индо» [см. 341, с. 49—62]. Эта вполне лояльная к Нидерландам социально-экономическая организация специально объявила о своем негативном отношении к принципам Индийской партии и отвергала какое-либо сотрудничество с НИП. ИЭФ, который в 30-х годах насчитывал около 12 тыс. членов, боролся против «оттеснения» индоевропейских чиновников их «туземными» конкурентами, добивался для «индо» права владеть землей. Постепенно он стал «более голландским, чем сами голландцы» [324, с. 284]. В знак протеста против подобной политики в 1938 г. часть членов ИЭФ во главе с Теувеном покинула его и воссоздала Инсулинде, которая провозгласила принципы сотрудничества с индонезийцами. Однако «новая Инсулинде» являлась мелкой организацией, не игравшей сколько-нибудь заметной роли в политической жизни.

С другой стороны, сами индонезийцы по мере обострения противоречий с голландцами и «индо» и развития индонезийского национального самосознания были все менее склонны к восприятию идей «индийского национализма». Как отмечает А. К. Принггодигдо, индонезийские члены НИП хотели «не независимой Индии, которой будут руководить метисы — индо», а «независимой Индонезии под руководством индонезийцев» [344, с. 94]. Таким образом, даже внутри НИП нарастал конфликт между ее индонезийскими и индоевропейскими членами. Большинство же индонезийцев рассматривали «индоевропейцев» как привилегированный слой и союзников европейских колонизаторов. Индонезийцы болезненно реагировали на требования «индо» предоставить им право владеть землей, считая, что это ухудшит положение «туземного» крестьянства. Индонезийская печать постоянно упрекала «индоевропейцев» в том, что они хотят одновременно пользоваться и преимуществами европейского юридического статуса и правами «туземцев» на землю [см. 121, 1940, с. 1244—1245 и др.]. В этих условиях все попытки Инсулинде и НИП установить тесное со-

трудничество с индонезийскими национальными организациями, в особенности с Сарекат исламом, не дали ощутимых результатов прежде всего из-за смешанного состава Инсулинде — НИП, куда наряду с индонезийцами входили христиане-«индо».

Наряду с обострением отношений с «индо» уменьшились и возможности сотрудничества индонезийских националистов с местными китайцами. Этому способствовали обострение конкуренции между индонезийской буржуазией и более мощным китайским капиталом в области торговли и промышленности и между новой индонезийской и китайской интеллигенцией на государственной службе, в частных западных фирмах, в области свободных профессий (врачи, журналисты и др.). К тому же китайское национальное движение, развивавшееся в Индонезии с начала XX в., носило все более обособленный от индонезийцев характер. Последние стали рассматривать всех китайцев и всех «индо» как привилегированные по сравнению с ними группы населения: первая в экономическом, а вторая в политико-правовом отношении. При этом различие между верхами и трудовыми низами «индоевропейского» и китайского населения¹⁰ все чаще игнорировалось.

В этих условиях возникает новая концепция индонезийской нации, которая охватывает уже не все население страны, а только коренное индонезийское население. «Белому фронту» колонизаторов и большинства «индо» противопоставляется «коричневый фронт». В этом толковании, в отличие от «индийского национализма», заметен и расовый момент. Однако он являлся побочным по сравнению с главным — обострением противоречий между двумя основными противостоящими друг другу лагерями и стремлением сплотить главную антиколо-

¹⁰ Китайцы начали селиться в Индонезии еще до голландского завоевания. Согласно переписи 1930 г., в стране проживало 1,2 млн. китайцев, причем около двух третей из них родились в Индонезии. 36% самостоятельного китайского населения было занято в торговле, 20% — в обрабатывающей промышленности (главным образом ремесленники и владельцы мелких предприятий), 17% — в горной промышленности и на плантациях (главным образом кули) [57, с. 16—19; 252, с. 44, 146—147]. О китайцах в колониальной Индонезии, их национальном движении и их организациях см. [252; 82; 323, т. I, с. 216—244; 333; 345, с. 383—389, 445—467; 373, с. 39—82].

ниальную силу в государственном и национальном отношении.

Новая концепция индонезийской нации и индонезийского национализма была характерна для Перхимпунана Индонесиа и Национальной партии Индонезии, явившихся тем не менее во многих отношениях продолжательницами дела НИП. Отнюдь не случайно руководитель Национальной партии Индонезии Сукарно неоднократно называл Чипто и Суварди своими учителями, а Дауэса Деккера охарактеризовал как «одного из отцов политического национализма в Индонезии» [292, с. 100—101, 122—123; 343, с. 15].

При всех различиях между «индийским национализмом» Индийской партии, Инсулинде и НИП и «индонезийским национализмом» Национальной партии Индонезии и Перхимпунана Индонесиа их объединяло главное — стремление к общендонезийскому национальному единству в целях антиколониального сплочения всего (или почти всего) населения страны. Концепция общендонезийского единства и требование независимости страны — вот то наследие, которое оставили Индийская партия, Инсулинде и НИП своим преемникам, причем значение этого наследия в процессе развития идеологии национально-революционных организаций трудно переоценить.

Идейное наследие Ки Хаджара Девантора

После роспуска НИП ее главные лидеры — Суварди Сурьянинграт, Чипто Мангункусумо и Дауэс Деккер — продолжали антиколониальную борьбу, не вступая, однако, в какие-либо политические партии. Из этих трех деятелей наиболее существенный вклад в идеологию национально-освободительного движения 20—30-х годов внес Суварди Сурьянинграт, более известный под принятым им в 1928 г. именем Ки Хаджар Девантора.

Раден Мас Суварди Сурьянинграт родился в 1889 г. в Джокьякарте в семье обедневшего аристократа из княжеского рода Паку Алам¹¹. Он был типичным представителем той аристократической по происхождению и

мелкобуржуазной по социальному положению и мировоззрению интеллигенции, к которой принадлежали многие лидеры индонезийского национального движения. В 1903—1909 гг. Суварди учился в столичном медицинском училище, студенты которого в 1908 г. основали первую национальную организацию — Буди Утомо. Естественно, что годы учебы оказали большое влияние на формирование взглядов Суварди, тем более что уже тогда он проявлял живой интерес не только, а возможно, и не столько к медицине, сколько к вопросам политики и культуры.

В 1909 г. материальные затруднения заставили Суварди покинуть училище и поступить служащим на сахарный завод, а затем в аптеку. Вскоре Суварди целиком отдался политической деятельности и журналистике. Он был одним из основателей Индийской партии, а вскоре после ее роспуска вместе с Чипто Мангункусумо основал Комитет Бумипутра (Комитет коренных жителей), выступивший против намерения голландцев заставить народ Индонезии вместе с ними праздновать столетие освобождения Нидерландов от наполеоновского господства. Выступления руководителей Комитета в печати привели к аресту Суварди, Чипто и присоединившегося к ним Дауэса Деккера и высылке всех троих в Нидерланды (1913 г.).

В метрополии Суварди и его супруга и верный друг Сутартинах Сосронинграт (Ньи Хаджар Девантора) вели жизнь, полную лишений. Однако это не помешало Суварди активно пропагандировать там идеи индонезийского освободительного движения и даже основать пропагандистский центр — «Индонезийское пресс-бюро». Политическую деятельность Суварди сочетал с учебной: он изучал европейские труды по педагогике, получил диплом учителя и уже тогда обдумывал план создания национальной системы образования у себя на родине.

Вернувшись в Индонезию в 1918 г., Суварди вскоре возглавил Национальную индийскую партию. Он выступал за единый фронт всех антиколониальных сил и, подобно Чипто Мангункусумо и другим революционным мелкобуржуазным националистам, признавал возможность сотрудничества с коммунистами в общей борьбе за независимость. Хотя Суварди отвергал коммунистическую пропаганду интернационализма и классовой

¹¹ Подробнее о жизни и деятельности Суварди см. [91, с. 343].

борьбы, антиимпериалистическая направленность марксизма-ленинизма и деятельности КПИ не прошла мимо его внимания. Мы уже указывали, что руководство НИП рекомендовало в 1923 г. ее членам вступать в другие «народные организации», в том числе в КПИ. Любопытен и такой факт — именно Суварди принадлежал первый перевод «Интернационала» на индонезийский язык, опубликованный в органе ИСДФ «Хет фрейе воорд» за несколько дней до переименования ИСДФ в Коммунистическую партию Индонезии [129, 5.V.1920]. Текст назывался «Опыт перевода», и поэтому трудно упрекать Суварди в имевшихся в нем отклонениях от оригинала (например, призыв «Вставай, угнетенный народ (нация)!» или упоминание об «угнетенных странах», отражавшие антиколониальные устремления переводчика).

После роспуска НИП Суварди посвятил все силы основанной им в 1922 г. национальной учебной организации Таман Сисва (Сад учащихся). Таман Сисва представляла собой не просто совокупность учебных заведений, а национальное движение в области культуры, задачей которого являлась подготовка молодых людей, способных участвовать в освободительной борьбе. Она придерживалась позиции несотрудничества с правительством и, несмотря на серьезные финансовые затруднения, принципиально отказывалась от государственных субсидий. При формально неполитическом характере Таман Сисвы деятельность этой организации и ее главы — Ки Хаджара Деванторо — объективно носила революционный характер. Не случайно в школах Таман Сисвы преподавали видные деятели левого крыла освободительного движения, члены Национальной партии, Партиндо и даже КПИ [279, с. 101; 329, с. 142—147; 343, с. 58—59]. Не случайными были и многочисленные попытки колониальных властей ликвидировать Таман Сисву. Характерно, что против наиболее опасной из них — ордонанса о «диких школах», изданного в 1932 г. генерал-губернатором де Йонге, — выступили единым фронтом все национальные организации страны. Их протест был настолько сильным, что властям пришлось отступить, и ордонанс так и не был введен в действие. Как отмечает индонезийский историк Сламетмульоно, «впервые индонезиец — Ки Хаджар Деванторо — сумел

принудить к капитуляции генерал-губернатора» [356, т. II, с. 47; см. также 366, с. 216—221]. Перед второй мировой войной Таман Сисва имела 200 отделений по всей Индонезии с 250 начальными, средними и специальными (педагогические, сельскохозяйственные) школами и с 20 тыс. учащихся [343, с. 53—54; 370, с. 381].

С началом войны Ки Хаджар Деванторо, как и многие другие левые националисты, выступал за сотрудничество индонезийцев и голландцев в борьбе против фашистской угрозы. Необходимым условием для такого сотрудничества он считал уравнивание индонезийцев в правах с голландцами и создание в Индонезии подлинного парламента с ответственным перед ним правительством [121, 1940, с. 1016—1018]. В период японской оккупации (1942—1945) Деванторо вместе с Сукарно и некоторыми другими лидерами национального движения входил в руководство созданной оккупантами политической организации Путера (Центр народных сил). Японцы надеялись использовать авторитет этих лидеров в своих интересах, однако Сукарно, Хатта, Деванторо и другие сумели воспользоваться возможностью легальной работы в Путера и других организациях для сплочения национальных сил и последующего завоевания независимости [см. 170, с. 122—129]. Ки Хаджар Деванторо был членом Комиссии по подготовке к независимости, а после создания Республики Индонезии стал ее первым министром народного просвещения и культуры (1945 г.). В дальнейшем он занимался общественной деятельностью, главным образом в области просвещения. Свой высокий авторитет пионера национального движения Деванторо неоднократно использовал для выступлений за единство национальных сил против империализма. После смерти Ки Хаджара Деванторо в 1959 г. индонезийское правительство объявило день его рождения — 2 мая — официальным праздником, Днем национального образования [304, с. 1].

Ки Хаджар Деванторо не оставил крупных научных трудов и исследований, а лишь ряд брошюр и статей, главным образом по политическим и педагогическим вопросам. Он не создал какой-либо законченной философской системы или политического учения типа мархаэнизма Сукарно. Однако его концепция культурного на-

ционализма и индонезийской национальной культуры, его педагогические воззрения, наконец, его взгляды на демократию и гуманизм оказали заметное влияние на общественную мысль Индонезии не только колониального периода, но и времен независимости.

Общественно-политические воззрения Деванторо представляли собой разновидность радикального антиколониального национализма с ярко выраженными демократическими и народническими тенденциями. В области философии он был идеалистом и убежденным противником материалистических учений и систем.

Как мы указывали выше, Деванторо различал два вида национализма: политический и культурный, причем если для первого главным являлось сознание государственного единства, то второй определялся как чувство общности, возникшее у отдельных народов Индонезии на почве «исторически сложившихся одинаковых обычаев, привычек, национального характера и цивилизации». Не только политический, но и культурный национализм мог служить делу антиколониальной борьбы, если он был направлен не на раскол государства и нации, а на популяризацию «славного прошлого» народа и развитие его современной цивилизации.

Концепция «культурного национализма» Деванторо прошла значительную эволюцию в течение первой трети XX в. Первоначально он делал упор на традиционную яванскую культуру, в том числе на ее доисламские, индо-буддийские элементы [316, с. 110—113; 335, с. 220—222 и др.]: В мировоззрении самого Деванторо эти элементы играли заметную роль с юных лет. «Влияние индо-буддийской культуры слилось с влиянием пришедшей позже культуры ислама. Эта здоровая смесь стала тем воздухом, которым дышал Деванторо», — пишет его биограф Праното [343, с. 18—19]. Подобное явление характерно для значительной части яванцев и особенно для приая, из среды которых вышел Деванторо. Разумеется, почитание героев «Бхаратаюды» и «Рамаяны» не мешало ему считаться добрым мусульманином, однако он никогда не был воинствующим сторонником ислама и не основывал на нем своей системы национального образования.

Постепенно в «культурном национализме» Деванторо берут верх общепонимаемые тенденции, хотя до кон-

ца своих дней он оставался знатоком и ценителем древних яванских традиций, культуры и искусства. Уже в 1916 г. на конгрессе по колониальному образованию в Гааге он доказывал, что малайский (индонезийский) язык должен стать единым языком для Индонезии, хотя определенную роль следует сохранить за яванским и голландским [316, с. 95—100]. В годы первой мировой войны именно Деванторо и руководимое им «Индонезийское пресс-бюро» сделали особенно много для введения термина «Индонезия» в лексикон национально-освободительного движения, а в 20—30-х годах Таман Сисва внесла серьезный вклад в признание индонезийского языка общенациональным, сделав его основным в своих школах. В 1936 г. Деванторо основал в своей родной Джокьякарте, где находилась резиденция руководства Таман Сисвы, «Союз индонезийской культуры», имевший целью развитие не яванской, а общенациональной культуры [121, 1936, с. 210—211]. Он подчеркивал, что Таман Сисва выражает сознание народа всей Индонезии, ибо школы ее имеются на всем архипелаге: на Яве, Суматре, Калимантане, Сулавеси, Молуккских и других островах [91, с. 129—130].

Свой переход от яванского к общепонимаемому «культурному национализму» Деванторо в соответствии с его концепцией местного культурного и общегосударственного политического национализма рассматривал как рождение «новой идеи», суть которой в «слиянии культурного и политического самосознания» [91, с. 129]. На основе подобного слияния Таман Сисва смогла давать такое воспитание, которое, по определению ее руководителя, являлось «nation making». По словам Деванторо, «для колониального народа превращение в нацию является не только великой метаморфозой в материальной области, но и духовной перестройкой» — очищением его духа от приросшей за века иноземного господства «колониальной ржавчины» [91, с. 264]. Главная задача Таман Сисвы — помочь этой «духовной перестройке» путем формирования новой индонезийской национальной культуры.

Деванторо признавал неизбежность и необходимость перемен в области обычаев и культуры в переживаемый Индонезией «переходный период». Однако в этот период, указывал он в середине 30-х годов, нередко на-

блюдался «отход от своей культуры без получения доступа к другой цивилизации», в результате чего «мы потеряли свой мир, но не вступили в иной». Причинами подобного положения являлись вызванное «комплексом неполноценности» слепое подражание всему голландскому, западному, усвоение не лучшего в западной цивилизации, а ее «изнанки», забвение своих духовных традиций. «Материалистические цели толкали нас к интеллектуализму», свойственному западному мировоззрению, который, в свою очередь, влек за собой индивидуализм, «способствовавший нашей социальной дезинтеграции» [93, с. 151—153]. Западный интеллектуализм, материализм и индивидуализм Деванторо рассматривал как «главные причины духовной и социальной смуты» в Индонезии. В своих трудах он постоянно ополчается против этих трех зол, принесенных западной цивилизацией, и даже ставит их в один ряд с колониализмом [см., например, 91, с. 129].

Здесь чувствуется разочарование в Западе, столь свойственное многим националистам колониальных стран, их стремление противопоставить «материалистическому» западному миру свои собственные идеалистические, религиозные и философские системы¹². Заметен у Деванторо и народнический протест против дезинтеграции прежней общинной социальной структуры и связанного с ней образа мыслей под ударами западного «индивидуализма».

Тем не менее Деванторо не призывал к отказу от использования современной западной науки и цивилизации при создании новой национальной культуры. Он считал, что культурная изоляция несовместима с прогрессом и что Индонезия получила определенную пользу от культурных контактов с европейцами [58, с. 231—232]. Однако Деванторо подчеркивал, что «конвергенция культур» возможна лишь на основе равенства, сочетания индонезийских традиций с современными западными знаниями. Призывая брать у других народов

(не только Запада, но и Востока) все лучшее, он считал, что заимствованные у них элементы культуры обязательно должны быть переработаны, чтобы органически войти в новую национальную культуру, основанную прежде всего на «индонезийской самобытности» и тесно связанную с древней культурой Явы и всей Индонезии [91, с. 265—266; 343, с. 69—75; 372, с. 297—299; 250, с. 96—97]. Поясняя популярно свою концепцию, Деванторо говорил, что рис — исконное индонезийское блюдо, но сливочное масло к нему заимствуется у голландцев, ибо делает рис вкуснее. Главным, однако, остается индонезийский рис.

Антиколониальный аспект концепции Деванторо проявлялся также в постоянном подчеркивании необходимости прорвать голландскую блокаду, чтобы установить непосредственные культурные связи с другими странами и изучать достижения народов Запада и Востока на их собственных языках. Не случайно в школах Таман Сисвы изучались английский, французский и немецкий языки. В 30-х годах Деванторо писал, что голландский язык и голландский контроль лишают Индонезию «свободы выбора покупок на мировом рынке цивилизации... Пока связи поддерживаются только через голландцев, индонезийцев будут рассматривать как неполноценных и смотреть на них сверху вниз» [121, 1936, с. 124—126; см. также 58, с. 232—236]. В качестве примера чрезвычайно полезных для Индонезии «прямых культурных контактов с другими народами» Деванторо называл «незабываемый визит доктора Рабиндраната Тагора в нашу страну» [58, с. 234].

Подчеркивая преемственность новой национальной индонезийской культуры от древней, Деванторо отнюдь не проводил знак равенства между ними и не принадлежал к числу сторонников реставрации древней культуры в духе «феодалного национализма». Он говорил, что из прошлого надо брать только хорошее, отбрасывая те традиционные элементы, которые противоречат гуманизму, например феодальные традиции и нравы. Когда в 1948 г. на конгрессе индонезийской культуры Сукарно заявил, что культура древних государств Шривиджайи, Маджапахита и других не являлась еще национальной индонезийской, его активно поддержал Деванторо, что удивило многих, ошибочно считавших его сторонником

¹² Следует учитывать, что, как отмечают Л. Р. Полонская и А. Д. Литман, в сознании многих интеллигентов колониального Востока «идеология Запада» приравнивалась к идеологии колонизаторов и расценивалась как «материалистическая» не только и не столько в философском плане, сколько в смысле корыстного, расчетливого подхода к жизни с позиций буржуазного чистогана [235, с. 6].

возрождения древней цивилизации [343, с. 74—75; 291, с. 342].

Свои взгляды на новую индонезийскую культуру Деванторо кратко выразил в формуле «три-кон». Согласно этой формуле, общенациональная индонезийская культура, включающая в себя все ценное из культур отдельных народностей страны, должна: 1) опираться на культуру прошлого и продолжать ее (*kontinu*); 2) заимствовать лучшее в мировой культуре и сближаться с ней (*konvergen*); 3) сохранять национальную самобытность (*konsentris*) [343, с. 69—75, 93].

С концепцией культурного национализма Деванторо тесно связаны его педагогические идеи, которые осуществлялись на практике в школах Таман Сисвы. Главным в них было:

1) национальный и демократический характер образования: оно должно охватывать широкие массы и воспитывать учащихся в патриотическом, антиколониальном духе;

2) идея свободного, самостоятельного развития учащихся, которые должны резко отличаться от покорных слуг колонизаторов, подготавливаемых государственными школами.

Деванторо подчеркивал, что Таман Сисва дает детям такое воспитание, в результате которого они становятся «людьми со свободной душой, разумом и энергией» [91, с. 265]. Он говорил, что обязанность учителя — не только давать знания, но и способствовать свободному развитию талантов и творческой энергии каждого ребенка, воспитывать умение самостоятельно мыслить, формировать характер и мировоззрение. В Таман Сисве между учителями и учениками существовали теплые, неофициальные отношения, все они жили при школах и считались членами одной семьи. Особое внимание уделялось национальной истории и культуре, изучению местных (начальная школа) и общендонезийского (средняя школа) языков, национального искусства (музыка, танцы и т. п.). Однако и в области современных точных наук давались весьма основательные знания, позволявшие выпускникам продолжать образование в высших учебных заведениях европейского типа [93; 329].

Деванторо тщательно изучал труды тех европейских и американских педагогов и мыслителей, которые дела-

ли упор на учете детской психологии, самостоятельном развитии учащихся, воспитании у них инициативы и предприимчивости (И. Г. Песталоцци, Дж. Дьюи, М. Монтессори, Ф. Фребель и др.). Однако наибольшее влияние оказали на Деванторо идеи великого индийского писателя, философа и педагога Рабиндраната Тагора.

Первые Деванторо познакомился с трудами Тагора (в голландском переводе) в 1913 г., а в 1927 г. сам Тагор посетил центральную школу Таман Сисвы в Джокьякарте, после чего между Джокьякартой и Шантиникетаном, где находился основанный Тагором университет, установились регулярные контакты. Некоторые учителя Таман Сисвы даже направлялись в Шантиникетан для совершенствования своих знаний [93, с. 152, 163; 329, с. 133; 343, с. 54, 70].

Деванторо восхищался тагоровской критикой европейской системы образования и его национальным университетом, подобно Тагору, осуждал рабское подражание западным нравам и апологетику европейской цивилизации, сопровождавшуюся забвением собственной национальной культуры и национальных традиций. В то же время он, как и Тагор, был сторонником усвоения лучшего из современной западной культуры и науки, противником реставрации феодального прошлого, борцом против сословного и кастового неравенства. Для Деванторо, как и для Тагора, были характерны народническая идеализация сельской общины, надежды избежать классовой борьбы путем нравственного усовершенствования [см. 198, с. 48—50; 212, с. 41]. Оба они были гуманистами, оба осуждали фашизм и фашистскую агрессию в 30-х годах.

Во взглядах Деванторо на национальную культуру и национальное образование можно найти немало общего не только с Тагором, но и с другим великим индийцем — Ганди [см. 198, с. 215—225]. Подобно Ганди, Деванторо, не отрицая достижений западной цивилизации, видел в ней отражение враждебного национальным традициям духа материального расчета, хотя и не отвергал эту цивилизацию столь же резко, как это делал Ганди в ранний период своей деятельности. Идея Ганди о синтезе культур всех стран на основе полного равенства вполне соответствовала концепции Деванторо, как и

мнение Ганди о сочетании в национальной культуре древних традиций и опыта нового времени.

И Ганди и Деванторо придавали большое значение проблемам народного образования, связывая их с задачами пробуждения национального самосознания у народных масс и формирования нового человека. Ганди считал, что образование и воспитание должны обеспечивать всестороннее развитие ума и души, рассматривая их как путь к нравственному совершенствованию, а через него к преобразованию социальных отношений мирным путем, к гармонии без классовой борьбы. Как мы увидим ниже, и эти идеи Ганди, по существу, совпадали с идеями Деванторо. Конечно, сходство взглядов Ганди и Деванторо можно объяснить тем, что оба являлись лидерами национально-освободительного движения в колониальных восточных странах, имевших много общего в социально-экономическом и культурном отношении. Однако прямые контакты Деванторо с Тагором, учеником ряда деятелей Таман Сисвы в Шантиникетане позволяют предположить, что Деванторо был непосредственно знаком с трудами и воззрениями Ганди и находился в определенной степени под их влиянием.

Для мировоззрения Деванторо характерны не только радикальный антиколониальный национализм, но и демократизм и гуманизм. Несмотря на свое высокое происхождение, он с юных лет выступал против привилегий аристократии, против унижающих простого человека феодальных обычаев и сословного неравенства, а в 1928 г. и вовсе отказался от титула¹³. Деванторо утверждал, что согласно «законам природы» люди рождаются равными и свободными [343, с. 78—84]. Здесь, наряду с влиянием европейских просветителей и Руссо, сказывалось и влияние основанного на древних народных традициях эгалитаризма [329, с. 137—140].

Идеалом Деванторо было мирное и гармоничное общество свободных, никем не угнетаемых и никого не эксплуатирующих людей. В этом обществе каждый человек одновременно и господин и слуга, здесь все знают свой общественный долг и соблюдают необходи-

¹³ В Таман Сисве имя каждого мужчины начиналось с «Ки», девушки — с «Ни», а женщины — с «Ньи», чем подчеркивалось их полное равенство и отказ от аристократических титулов (раден, мас и т. п.).

мый для его выполнения порядок. «Порядок и мир — вот наша высшая цель», — писал он о принципах Таман Сисвы [91, с. 264], которую рассматривал как зародыш будущего идеального общества. Подобно Ганди и другим восточным мыслителям-идеалистам, Деванторо считал путем к созданию гармонии в общественной жизни такое воспитание и образование, которые способствуют всестороннему развитию личности и ее нравственному самосовершенствованию [343, с. 75—77, 84—88].

Нравственное самосовершенствование лежало и в основе его понимания гуманизма и прогресса. По словам Деванторо, «долг каждого — осуществлять принцип гуманизма, который означает наивысший материальный и духовный прогресс человека, проявляющийся в чистоте (непорочности) его души и в чувстве любви к себе подобным и ко всем творениям божьим. Эта любовь — не проявление слабости духа, а результат веры в существование закона прогресса, который охватывает всю природу». Поэтому гуманизм подразумевает и борьбу против всех, «кто преграждает путь к прогрессу» [цит. по 343, с. 5]. При всей своей идеалистичности концепция гуманизма и прогресса Деванторо не исключала, а подразумевала борьбу против тех сил, которые стояли на пути к прогрессу, т. е. прежде всего против колонизаторов.

Что же касается классовой борьбы, то она противоречила идеалам Деванторо — национальному единству и общественной гармонии. Он был противником как классовой борьбы, так и интернационализма, который являлся в его глазах антиподом революционного национализма. Деванторо писал, что пропаганда классовой борьбы и интернационализма «противоречит главной цели индийского движения» и почти столь же опасна, как проповедь розни между различными народами архипелага [63а, с. 35]. Как и большинство идеологов национального движения колониальных стран, Деванторо стремился к социальному компромиссу и миру ради национального объединения против чужеземной власти [см. 198, с. 31—32].

Если социальным идеалом Деванторо являлось не знающее эксплуатации и неравенства гармоничное общество, то его политическим идеалом была «демократия семьи», где младшие подчиняются старшим, причем

между руководителями и руководимыми тоже царит гармония, ибо все они движутся к общей цели [343, с. 89—93]. Оба эти идеала несут на себе печать традиционных крестьянских эгалитаристских идей, мечты о «золотом веке», реакции крестьянства на вторжение капиталистических отношений и разрушение общинных связей, на гибель патриархального «общества-семьи».

Деванторо отвергал и высмеивал западную буржуазную демократию, основанную на большинстве голосов, на «тирании 51 процента», и по-народнически противопоставлял ей опиравшуюся на индонезийские общинные традиции «демократию мушаварах»¹⁴, которая во многом напоминала выдвинутую Сукарно в конце 50-х годов концепцию «направляемой демократии». Не случайно Деванторо в последние годы жизни активно поддерживал эту концепцию и даже написал специальную брошюру в ее защиту [343, с. 113—114]. В то же время, как отмечает А. И. Ионова [190, с. 30], сам Сукарно признавал влияние идей Деванторо на свою концепцию. Характерно, что сторонники «направляемой демократии» ссылались на авторитет Деванторо, чтобы показать, что эта система — истинно индонезийское явление, необходимость которого осознали еще пионеры национального движения задолго до независимости (см., например, статью Суджатмико в газете «Бинтанг Тимур» от 26 апреля 1960 г., которая так и называется «Деванторо и направляемая демократия» [359]).

Концепция «направляемой демократии» — самое яркое, но отнюдь не единственное свидетельство влияния идей Деванторо на дальнейшее развитие индонезийской общественной мысли. Создавая свое учение мархаэнизма, Сукарно использовал и развил многие другие идеи Деванторо: национальное единство как главное условие завоевания независимости, несотрудничество с властями, гуманизм и социальная справедливость в том же мелкобуржуазно-народническом понимании. Любой из пяти знаменитых принципов Панча сила (1945 г.) — индонезийский национализм; интернационализм, или гуманизм; муфакат¹⁵, или демократия; социальное благосо-

стояние; вера в бога¹⁶ — в зародышевой форме можно найти в теориях Деванторо. Это, конечно, не означает, что идеология Деванторо и Инсулинде — НИП в целом единственный источник мархаэнизма и основанных на нем программ последующих национально-революционных партий, однако в ряду разнообразных источников этого учения она занимает отнюдь не второстепенное место. Именно это и позволяет нам рассматривать Инсулинде — НИП как идейных предшественников Национальной партии и Партиндо.

Перхимпунан Индонесиа

Важный вклад в развитие идеологии левого, национально-революционного крыла индонезийского освободительного движения внес студенческий союз Перхимпунан Индонесиа.

С начала XX в. отдельные индонезийцы, главным образом аристократического происхождения, стали учиться в высших учебных заведениях метрополии. В дальнейшем число индонезийских студентов в Нидерландах заметно возросло, несмотря на появление первых институтов в Индонезии. В 1908 г. индонезийские студенты в Голландии (в то время их насчитывалось около 30) основали свою организацию — Индийское объединение. Члены объединения, носившего не политический, а земляческий и культурно-просветительный характер, находились под сильным влиянием голландских сторонников «этического курса». Тем не менее Индийское объединение внесло определенный вклад в развитие общеиндонезийского национального самосознания, ибо было чуждо узкому этническому национализму и охватывало представителей разных народностей архипелага, которые в далекой и чужой Европе острее ощущали существовавшую между ними общность.

Среди индонезийских студентов в Нидерландах постепенно происходил процесс радикализации, приводивший к отходу от прежних лояльных по отношению к голландской власти позиций. Мы уже указывали, как

¹⁴ Мушаварах — совместное обсуждение какой-либо проблемы членами общины.

¹⁵ Муфакат — единодушное решение, принятое в результате мушавараха.

¹⁶ И Деванторо и Сукарно толковали этот принцип как веротерпимость (каждый может поклоняться своему богу).

болезненно реагировала индонезийская интеллигенция на все проявления колониального гнета и расовой дискриминации. Тем острее ощущало их студенчество, которое, по словам В. И. Ленина, «является самой отзывчивой частью интеллигенции» [5, с. 343].

Живя в Нидерландах, молодые индонезийцы особенно наглядно видели резкий контраст между буржуазно-демократическими порядками в метрополии и деспотизмом колониальных властей на родине. Глядя на Индонезию из Европы, они лучше могли оценить истинный характер колониального режима, яснее понять вопиющее противоречие между западными либеральными теориями и практической деятельностью голландских чиновников в Индонезии [132, с. 51—52; 86, с. 211—215].

Учившиеся в метрополии индонезийцы непосредственно знакомились с различными течениями западной научной и политической мысли, легально пользовались революционной, в том числе марксистской, литературой. Многие из них устанавливали контакты с представителями различных политических движений и партий. При этом недовольство угнетенным положением своей родины, стремление найти союзников в борьбе против колониального гнета нередко побуждали индонезийских студентов к установлению связей именно с оппозиционными течениями и партиями (сперва с социал-демократами, затем и с коммунистами). Контакты с европейскими левыми не могли не повлиять на мировоззрение многих учившихся в метрополии индонезийцев.

Радикализации настроений индонезийских студентов в Нидерландах способствовала деятельность трех высланных в 1913 г. в метрополию лидеров Индийской партии, особенно Суварди Сурьянинграта. Под влиянием их революционной пропаганды некоторые члены Индийского объединения постепенно стали отказываться от идей «ассоциации» и переходить на национально-революционные позиции [см. 91, с. 91—98; 87, с. 9; 86, с. 217—218].

Серьезное воздействие на учившихся в метрополии молодых индонезийцев оказал вызванный первой мировой войной и Великой Октябрьской революцией подъем революционного движения на Западе и национально-освободительной борьбы в колониальных странах, тем более что в Европе они получили возможность установить

прямые контакты со студентами из других колоний Востока и узнать из первых рук о событиях в них [104, с. 46]. Как указывает индонезийский историк А. К. Принггодигдо, в этот период на индонезийских интеллигентов обрушился «банджир (поток) новых идей», усиливший их стремление к освобождению родины [344, с. 62—63]. В том же направлении действовало разочарование в широкообещательных обещаниях президента США Вильсона («Четырнадцать пунктов») и в Лиге наций, создание которой лишь укрепило позиции колониальных держав. Нарушение «ноябрьских обещаний» и реакционный режим Фока окончательно показали многим молодым индонезийским интеллигентам, что в борьбе за свободу им нужно рассчитывать не на «просвещенных голландцев», а на собственные силы [86, с. 222—245; 104, № 8, с. 17—18].

Наконец, радикализации индонезийского студенчества в метрополии способствовало и изменение его социального состава: после первой мировой войны в Нидерландах учились уже не только сыновья яванских князей и аристократов Внешних провинций, но и дети мелких чиновников, торговцев, учителей и других разночинцев.

В связи с обострением противоречий между индонезийцами и колонизаторами в 1922—1923 гг. распалась созданная в 1917 г. сторонниками «этического курса» Индонезийская федерация студентов, куда входили индонезийские, голландские и китайские студенческие союзы в метрополии, в том числе Индийское объединение [86, с. 218—220; 87, с. 9—11]. Одновременно произошла реорганизация самого Индийского объединения, которое изменило название на Перхимпунан Индонезиа (Индонезийский союз) и приобрело ярко выраженный политический характер [87, с. 11—15; 58, с. 168; 340, с. 185—187]. Было избрано новое руководство союза, куда вошли будущие видные деятели левого крыла национального движения — Ива Кусума Сумантри (председатель), Сартано, Хатта, Али Састраамиджойо и др. [88, с. 35; 340, с. 185—188; 286, с. 70]. В 1925 г. Ива был смещен на посту председателя будущим лидером мусульманского движения Сукиманом, а с января 1926 г. по конец 1929 г. во главе Перхимпунана стоял Мохаммад Хатта [87, с. 15, 38].

По мысли создателей Перхимпунана Индонесиа, он должен был стать «дальним, но зато хорошо видимым издалека форпостом освободительного движения» [347, с. 115]. Отсюда особое внимание руководства союза к пропаганде освободительных идей в Индонезии и популяризации требований индонезийского национального движения в Европе.

Программные установки Перхимпунана были сформулированы в Декларациях принципов 1923 и 1925 гг. [см. 86, с. 275—276; 88, с. 35—37], а также в многочисленных речах и статьях его лидеров. Основные пункты Декларации принципов 1925 г., уточнявшей и развивавшей положения предыдущей декларации, гласили:

«Только единая Индонезия, в которой не будет конфликтов между отдельными народностями, сумеет ликвидировать господство колонизаторов. Необходимо добиваться организации сознательных националистических массовых действий, опирающихся на собственные силы.

Единство всех слоев индонезийского народа в совместной борьбе за независимость — важнейшее условие для достижения цели.

Главным элементом любых вопросов колониальной политики является противоречие между интересами колонизаторов и угнетенного ими народа. На попытки колонизаторов скрыть или замаскировать это коренное противоречие следует ответить обострением и акцентированием данного конфликта».

Таким образом, главными целями и принципами деятельности Перхимпунана являлись: 1) завоевание независимости Индонезии; 2) сознательное обострение конфликта между колонизаторами и угнетенным народом; 3) опора на собственные силы, антиколониальную массовую борьбу; 4) единство всех народностей Индонезии, всех слоев индонезийского общества в борьбе за независимость. Рассмотрим подробнее каждый из этих пунктов.

Лозунг независимости интерпретировался Перхимпунаном как полное отделение от Нидерландов в кратчайшие сроки. При этом Перхимпунан подчеркивал свою преемственность в данном вопросе от Индийской партии. Так, в связи с заявлением одного из лидеров голландских социал-демократов в Индонезии, З. Стоквиса, что требование отделения Индонезии от Голландии ис-

ходит от коммунистов и носит лицемерный характер, орган Перхимпунана указывал, что лозунг независимости был впервые выдвинут вождями Индийской партии Чипто Мангункусумо, Суварди Сурьянингратом и Дауэсом Деккером и «обозначает не что иное, как свержение голландского ига, т. е. абсолютную независимость нашей Родины». Ведь «только политически независимое государство может создать условия для нормального экономического развития страны и народа» [124, 23.VI.1928]. Руководители Перхимпунана подчеркивали, что независимость Индонезии является основной целью ее национального движения [см., например, 84, т. I, с. 34—35]. Характерно, что печатный орган Перхимпунана носил название «Индонесиа Мердека», т. е. «Независимая Индонезия».

Большое значение придавалось идеологами и лидерами Перхимпунана акцентированию тезиса о непримиримости интересов колонизаторов и угнетенного ими народа, сознательному обострению конфликта между ними и вытекающему из этого конфликта принципу несотрудничества. Как указывал в 1928 г. председатель союза Хатта, колонизаторы опирались в Индонезии не только на свои вооруженные силы, но и на ряд «психологических факторов власти». К числу последних он относил: 1) «политику разделяй и властвуй»; 2) стремление держать массы в невежестве; 3) внушение идей «превосходства белой расы» и «национального бессилия индонезийцев»; 4) «политику ассоциации между колонизаторами и угнетенными». Задача Перхимпунана — противопоставить политике колонизаторов и внушаемым ими идеям свою пропаганду. В частности, в ответ на «политику ассоциации», имеющую целью «замаскировать важнейшие явления колониального общества — расовый конфликт и конфликт интересов, чтобы ослабить национальное движение», необходимо «обострить конфликт и четко обозначить демаркационную линию между белым и коричневым» [86, с. 259, 270—271, а также 340—351].

В изданном Перхимпунаном в 1938 г. юбилейном сборнике подчеркивалось, что «идея несотрудничества» являлась «руководящим принципом» союза с момента его основания [58, с. 168—169]. Действительно, этот принцип был сформулирован еще в 1923 г., а в первом же номере нового органа Перхимпунана, вышедшем в

1924 г., говорилось: «Сотрудничество возможно только между двумя группами, имеющими равные права и обязанности, и, более того, общие интересы», а иначе в ходе «сотрудничества» сильный поработает слабого [86, с. 246; 104, № 8, с. 18].

Пропагандируя несотрудничество, лидеры Перхимпунана Хатта, Субарджо и другие постоянно ссылались на пример двух стран — Ирландии и Индии — и двух деятелей — Де Валера и Ганди [86, с. 340—351; 84, с. 47—57 и др.; 104, № 8, с. 18]. Победа ирландских шинфейнеров в 1918—1921 гг. и успехи Индийского национального конгресса в 20-х годах являлись, по их мнению, убедительным подтверждением результативности несотрудничества вообще.

Конкретно несотрудничество в Индонезии выражалось в неучастии в созданных голландской администрацией местных «советах» и фольксрааде. Оно было уже, чем несотрудничество Ганди и Индийского национального конгресса, которое охватывало не только бойкот выборов в созданные колонизаторами законосовещательные органы, но и бойкот суда, школ и других учебных заведений, иностранных товаров и др. [198, с. 100—111]. В то же время, если в Индии несотрудничество осуществлялось главным образом в ходе периодических массовых кампаний, то в Индонезии радикальные национальные организации практиковали его постоянно в течение многих лет.

Несотрудничество Перхимпунана, Национальной партии Индонезии и других национально-революционных организаций не сводилось лишь к своему конкретно-практическому выражению. Принцип несотрудничества, вытекающий из непримиримости интересов двух сторон и в то же время подчеркивающий эту непримиримость в глазах народных масс, рассматривался Перхимпунаном не только как определенный тактический принцип, но и как часть идеологии становления своего национального и отрицания всего чужого, привнесенного колонизаторами. Не случайно орган союза, ссылаясь на пример борьбы самих Нидерландов против испанского господства в XVI в., писал в 1930 г.: «Ведь и Нидерланды того времени с помощью несотрудничества, абсолютного отрицания всего, что являлось испанской страпней, нашли свою собственную сущность (характер)

и в конце концов сумели сбросить испанское иго» [цит. по 295, с. 92].

Аргументируя необходимость несотрудничества, деятели Перхимпунана доказывали, что участие в местных «советах» и в фольксрааде бессмысленно, ибо они не являются представительствами народа, не имеют подлинных законодательных прав и реальной власти. Здесь, наряду со справедливой критикой созданных колонизаторами органов, наблюдалось и игнорирование их роли как трибуны и школы политического воспитания для деятелей национального движения. Означало ли это, что принцип несотрудничества и основанная на нем тактика, осуществлявшаяся национально-революционными организациями до середины 30-х годов, были в целом ошибочными? Такой вывод не соответствовал бы действительности, ибо сознательное акцентирование колониальных противоречий и несотрудничество способствовали политическому воспитанию масс в антиколониальном и национальном духе, росту их политической активности, укреплению веры в собственные силы и ликвидации «комплекса неполноценности», радикализации национально-освободительного движения. Но, признавая эти серьезные преимущества несотрудничества, надо в то же время помнить, что и сотрудничество (в смысле использования муниципальных органов и фольксраада в качестве трибуны и школы политической борьбы) имело определенный смысл и, если оно сочеталось с конечным стремлением к независимости, отнюдь не превращало те партии, которые его придерживались, в отступников и предателей национальных интересов. Не случайно А. А. Губер подчеркивал, что далеко не все организации, которые выступали за сотрудничество, являлись антинациональными, отмечая в то же время поддержку несотрудничества наиболее широкими слоями народа [166, с. 325].

В целом в 20-х и первой половине 30-х годов несотрудничество было принципом и тактикой национально-революционных партий и союзов, а сотрудничество — умеренных либеральных организаций.

Одной из главных задач несотрудничества являлось внушить народу веру в собственные силы и принцип опоры именно на них. По мнению Перхимпунана, сила народа должна была проявляться не в стихийных

вспышках, а в «сознательных националистических массовых действиях».

Против власти колонизаторов, опирающихся на вооруженные силы, неорганизованные массы бессильны. Зато «история учит, что против организованного массового движения вооруженные силы правительства имеют мало шансов на успех», — заявлял Хатта в 1928 г. [86, с. 273—274]. Следовательно, для завоевания независимости надо сформировать такие организованные национальные массовые силы, которые сумеют заставить колонизаторов отступить и признать право Индонезии на независимость.

В качестве основного средства формирования организованного массового движения Перхимпунан рассматривал пропаганду идей несотрудничества, веры в собственные силы, национального единства. Поскольку колонизаторы стремятся держать массы в невежестве, Перхимпунан обязан заняться их политическим просвещением и национальным воспитанием. Как подчеркивал в 1928 г. Хатта, Перхимпунан Индонезия, в отличие от Буди Утомо, понял, что «интеллигенты должны идти в массы», без участия которых немисливо подлинное освободительное движение [86, с. 257—258].

Основным орудием пропаганды Перхимпунана являлся ежемесячник «Индонезия Мердека» («Независимая Индонезия»), который в 1924 г. пришел на смену журналу «Хиндия Путра» («Сын Индии»). «Индонезия Мердека» печатался на индонезийском и голландском языках и в середине 20-х годов насчитывал около 300 подписчиков, в том числе более 200 в Индонезии¹⁷ [285, с. 11—12]. Кроме того, идеи Перхимпунана распространялись в Индонезии отдельными его членами, которые по мере окончания учебы возвращались на родину.

Разумеется, все это было не пропагандой в массах, а пропагандой в довольно узком кругу радикально настроенной национальной интеллигенции. Сам Перхимпунан представлял собой маленькую, насчитывавшую около 150 членов [87, с. 38; 85, с. 40], организацию ре-

волюционных националистов. В теории члены Перхимпунана отводили значительную роль в формировании массовых сил и организации массовых действий профсоюзам рабочего класса и крестьянской кооперации. Однако на практике находившийся в далекой метрополии Перхимпунан не мог руководить ни профсоюзами, ни крестьянским движением в самой Индонезии. Некоторые члены Перхимпунана внесли серьезный вклад в индонезийское профдвижение, но уже после своего возвращения на родину в качестве деятелей Национальной партии Индонезии.

В конце 1926 г. Перхимпунан разработал план массовой кампании в Индонезии, в ходе которой должны были выдвигаться не только национальные, но и демократические, экономические и социальные требования (например, требования демократических свобод, развития сельскохозяйственной кооперации и национальной промышленности, справедливой налоговой политики, современного рабочего законодательства, развития народного образования и здравоохранения [86, с. 277—278]). Однако этот план остался на бумаге.

Тем не менее сама постановка вопроса о массовом движении как основном средстве достижения независимости является несомненной заслугой Перхимпунана. Серьезное влияние на членов союза в этом вопросе оказала деятельность КПИ. В первой половине 20-х годов именно коммунисты осуществляли в Индонезии те массовые антиимпериалистические акции, к которым в теории призывал Перхимпунан. По-видимому, здесь сказалось и влияние Сарекат ислама, который в период своего подъема был наиболее массовой национальной организацией в истории Индонезии. Но как раз в этот период в нем наиболее активно действовали те же коммунисты или их предшественники — левые социал-демократы, сыгравшие, в частности, видную роль в создании шедших за Сарекат исламом профсоюзов. Кроме внутренних факторов на позицию Перхимпунана в вопросе о массах повлиял, по всей видимости, размах массового антиимпериалистического движения в Индии, за которым члены союза тщательно следили.

Должно ли массовое движение носить революционный и насильственный характер? Лидеры Перхимпунана и его пресса неоднократно подчеркивали, что угнетен-

¹⁷ Орган Перхимпунана распространяли также в Европе, Индии, Малайе, арабских странах. По данным Д. Кейна, пропаганда Перхимпунана повлияла на мировоззрение индонезийских студентов не только в Европе, но и в Каире и Мекке ([322, с. 90]).

ные народы смогут завоевать независимость только силой, что путь к ней лежит через насилие и революцию. «Только революция может принести освобождение угнетенному народу... Насилие можно сломить только насилем», — писала, например, «Индонесиа Мердека» весной 1927 г. Аналогичные утверждения имелись и в речи Хатты в январе 1926 г. [81, с. 16; 86, с. 39—53]. Орган Перхимпунана ссылаясь на опыт Французской революции 1789 г., революций 1848 г., на свержение монархий в Европе в результате революций в России, Германии, Австро-Венгрии. Однако встречались и такие высказывания этого же журнала, из которых следовало, что Перхимпунан не считал исключенным и мирный путь к независимости. «Постепенно все колониальные народы обретут независимость. Таков железный закон мировой истории», — говорилось в первом номере „Индонесиа Мердека“ за 1924 г. — Однако способ приобретения независимости зависит от позиции колонизаторов, которые стоят у власти» [цит. по 84, т. I, с. 36—37].

Для понимания отношения Перхимпунана 20-х годов к революции и к насилию существенное значение имеют материалы судебного процесса над его лидерами в марте 1928 г. Обеспокоенные революционными заявлениями этих лидеров и журнала «Индонесиа Мердека», а также связями Перхимпунана с Антиимпериалистической лигой, в которой участвовали коммунисты, голландские власти арестовали в сентябре 1927 г. четырех руководителей союза — М. Хатту, Али Састроамиджой, Абдулмаджида, Назира Памончака — и предъявили им обвинение в «подстрекательстве к насилию» с целью свержения власти Нидерландов в Индонезии (о «процессе четырех» см. [81; 87, с. 27—34; 263, с. 51—54; 340, с. 439—443]).

Процесс окончился оправданием обвиняемых: суд согласился с доводом защиты, что нельзя судить кого-либо на территории Нидерландов за призывы к революционным действиям в их колонии, ибо уголовный кодекс Нидерландов касается нарушений закона лишь в европейской части королевства. По-видимому, на решение суда помимо юридической стороны дела повлияли два обстоятельства: во-первых, сыграла свою роль кампания в защиту обвиняемых, в которой активно участвовали голландская секция Антиимпериалистиче-

ской лиги и Лига в целом, коммунисты, социал-демократы, другие представители голландской общественности. Во-вторых, пропаганда независимости Индонезии казалась правящим голландским кругам не столь уж опасной, пока она велась небольшой группой интеллигентов в далекой Европе. Как относились власти к подобной пропаганде в Нидерландской Индии, где она непосредственно влияла на массы, выяснилось через два года в связи с процессом Сукарно и его соратников.

Основной среди речей обвиняемых была речь председателя Перхимпунана М. Хатты. В своем кратком устном выступлении¹⁸ Хатта остановился только на одном вопросе — отношении союза к насилию. Он доказывал, что ни в одном из своих документов Перхимпунан «не высказывался за насилие. Но верно, что он говорил о насилии». Будет ли освобождение Индонезии «связано со слезами и кровью» или же «этот процесс пойдет мирным путем» — зависит целиком от позиции Нидерландов. В письменном тексте речи более подробно излагается та же самая мысль: Перхимпунан хотел бы добиться независимости с помощью мирного организованного массового движения, но если на это движение власти метрополии ответят насилием, народ тоже применит насилие и столкновение станет неизбежным [86, с. 279—290]. Таким образом, в случае успеха пропаганды Перхимпунана Голландия станет перед выбором: «уйти из Индонезии добровольно или же быть изгнанной оттуда».

Позиция Хатты в вопросе о насилии напоминает заявления лидеров Индийской партии в 1912—1913 гг. [см. 139, с. 218—220], а также позицию Сукарно во время суда над ним в 1930 г. Это и понятно, ибо, во-первых, во всех трех случаях надо было оправдать себя перед лицом судей или общественного мнения («если дело дойдет до насилия, вина падет не на нас, а на противную сторону»), а во-вторых, и Индийская партия, и Перхимпунан Индонесиа, и Национальная партия Сукарно, признавая возможность насилия и революции в принципе, на практике не ориентировались на воору-

¹⁸ Текст устного выступления см. [81, с. 41—42]. Полный письменный текст защитительной речи Хатты, который не был зачитан на процессе, а лишь затем опубликован в печати, см. [86, с. 205—297].

женное восстание и предпочитали мирный путь к независимости.

Важнейшим условием успеха борьбы за независимость Перхимпунан считал единство национально-освободительного движения, которое понималось одновременно и как государственное и национальное единство всей Индонезии. В Декларации принципов Перхимпунана 1923 г. говорилось: «Любой раскол сил индонезийской нации в какой бы то ни было форме подлежит самому суровому осуждению, ибо без единства индонезийская нация не сумеет достигнуть своей общей цели» [цит. по 88, с. 36]. Сходные формулировки имелись и в Декларации 1925 г.

Идея индонезийского единства противопоставлялась лидерами Перхимпунана голландской политике «разделяй и властвуй». Пропаганде «индонезийского единства и солидарности» была посвящена значительная часть голландского издания «Индонесиа Мердека» и не менее 70% его малайского (индонезийского) издания [86, с. 259].

Лозунг общиндонезийского единства, подобно требованию независимости, свидетельствовал о преемственности ряда принципов Перхимпунана от Индийской партии и ее продолжательниц, хотя в понимании этого единства между ними имелись определенные различия. Среди членов Перхимпунана было распространено то же смешение понятий государственного и национально-го единства, которое мы отмечаем у Инсулинде и НИП, с той, однако, разницей, что речь шла о единстве только коренного населения страны, «индонезийской расы», т. е. всех индонезийских народностей. Приведенный нами выше призыв «четко обозначить демаркационную линию между белым и коричневым» был отнюдь не случаен. Ни голландцы, ни «индо» не входили в «коричневый фронт».

Для понимания руководством Перхимпунана проблемы национального и государственного единства весьма характерна аргументация, содержащаяся в речи Хатты для суда в 1928 г. и в сделанном им через два года докладе. С одной стороны, Хатта подходит к определению нации с чисто идеалистических позиций. Он говорит: «Кое-кто с удивлением вопрошает, может ли существовать единая индонезийская нация, учитывая раз-

нообразие языков, характера, образа жизни и обычаев среди населения Нидерландской Индии. История дает нам многочисленные примеры, когда нация возникает не благодаря единому происхождению, не благодаря единству религии и языка, а лишь в результате веры в принадлежность к единому целому». В подтверждение Хатта ссылается на слова французского философа Э. Ренана: «Нация — это единая душа, это духовное начало» — и на аналогичные высказывания других западных ученых [86, с. 263; 84, т. I, с. 40—42].

С другой стороны, Хатта ссылается на ряд реальных, объективных и субъективных факторов, благоприятствующих формированию единой индонезийской нации. Так, он говорит о культурно-историческом единстве народов страны, существующем еще со времен «древнего царства Маджапахит, которое охватывало не только современную Нидерландскую Индию, но и часть Малайи и Филиппин» [84, т. I, с. 42]¹⁹, прибегает к доводам социально-экономического и политического характера.

«Прогресс техники и прогресс в области транспорта, связи и культуры также постепенно ликвидируют серьезные различия между разными группами населения страны», — заявляет он. Конечно, в более отсталой экономически Индонезии эти областные (местнические) различия исчезнут не так быстро, как, скажем, в США, но они не смогут помешать «национальному единству» [84, т. I, с. 40—42]. По словам Хатты, «судьба колониальной политики такова, что сама голландская власть, которая осуществляет (в Индонезии. — А. Б.) принцип централизации, тоже способствует сплочению в единую индонезийскую нацию».

Наконец, сознание национального единства укрепляется, по словам Хатты, пониманием необходимости сплочения всех сил в борьбе за независимость. Это понимание сильнее у интеллигенции, особенно у учащейся молодежи, слабее у забитого и нищего крестьянства. Именно поэтому интеллигенция и обязана сыграть роль

¹⁹ Как и некоторые другие индонезийские националисты, Хатта подчеркивал, что Филиппины, Мадагаскар, Малайя «тоже населены индонезийской нацией», однако, в отличие от сторонников безграничного расширения пределов будущей Индонезии типа М. Ямина, он ограничивал ее территорию Нидерландской Индией [84, т. I, с. 38—39].

руководящей силы движения за единство [84, т. I, с. 42].

Если сравнить подход Хатты к проблеме национального единства со взглядами таких идеологов и лидеров Инсулинде и НИП, как Чипто Мангункусумо и Суварди Сурьянингат, то мы можем отметить ряд существенных совпадений: отождествление единства национально-го движения с государственным и национальным единством Индонезии, подход к вопросу прежде всего с точки зрения необходимости создания единого антиколониального фронта, смешение идеалистических и материалистических элементов при определении нации и условий ее формирования. Однако имеется и принципиальное отличие: в то время как Чипто и Суварди резко отвергают расовый критерий для нации, у Хатты ссылки на единство «индонезийской расы» занимают видное место.

Для пропаганды единства национального движения и национально-государственного единства будущей независимой Индонезии Перхимпунану нужны были не только лозунги, но и определенные символы [см. 190]. Как говорил один из лидеров Перхимпунана, «идеал независимой Родины должен был приобрести свое лицо».

Таким символом явился, во-первых, термин «Индонезия», о значении которого мы уже писали выше. Перхимпунан не случайно переименовал себя так, чтобы быть не «индийской», а «индонезийской» организацией, соответственно был переименован и его печатный орган. Пропаганда термина «Индонезия» Перхимпунаном сыграла немалую роль в том, что с конца 20-х — начала 30-х годов этот термин стал все чаще встречаться на страницах европейской и американской печати, т. е. начал приобретать международное признание. Немало сил прилагал Перхимпунан и для пропаганды «языка единства — бахаса Индонесиа», на котором выходило специальное издание «Индонесиа Мердека».

Другим символом национального движения стало знамя будущей свободной Индонезии. Для знамени были избраны красный и белый цвета. Один из основателей Перхимпунана, Субарджо, в своих мемуарах [104, № 8, с. 19] объясняет этот выбор тем, что внимание членов союза привлек красно-белый флажок на автомобиле гостившего в Нидерландах наследного принца

Джожьякарты (отца нынешнего вице-президента Индонезии). Однако сам принц выбрал эти цвета не случайно. По утверждению Сукарно и других деятелей национально-освободительного движения, красно-белый флаг имел в Индонезии очень древнюю историю, насчитывавшую несколько тысяч лет [см., например, 105, с. 224]. Таким образом, выбор флага опирался на древние традиции, причем именно Перхимпунан ввел в обращение то знамя, которое действительно стало государственным флагом независимой Республики Индонезии.

Эмблемой мощи индонезийской нации, которая должна была быть изображена на флаге, стала голова кербату (буйвола). По словам Субарджо, эту эмблему предложил на собрании Перхимпунана один из тогдашних лидеров КПИ — Семаун [104, № 8, с. 19—20]. Свое предложение Семаун мотивировал не только тем, что кербату — верный друг простого индонезийского крестьянина, которому он помогает обрабатывать поле, но и сходством характера кербату с характером индонезийской нации (в отличие от тигра, голову которого предлагали изобразить некоторые участники собрания). Кербату трудолюбив и терпелив, но если его доводят до крайности, он становится грозным борцом: «в бою с тигром кербату пронзает его тело рогами и разрывает в клочья». Еще Мультиатули сравнивал отношения между колонизаторами и индонезийским народом с отношениями между погонщиком и его кербату, предупреждая, что, если мучения кербату станут чрезмерными, он сумеет направить рога на своего погонщика.

Красно-белое знамя с головой кербату стало знаменем Перхимпунана — «символом единства и мощи нации». Как вспоминает Субарджо, «на каждом нашем собрании можно было увидеть это знамя, висящее над столом президиума».

Члены Перхимпунана стали носить пичи — черные шапочки индонезийских мусульман. Сперва они делали это для того, чтобы в Европе их не путали с вьетнамцами, японцами или представителями других азиатских народов. Но вскоре пичи была объявлена головным убором деятелей национального движения — «символом национализма новой Индонезии».

Руководители и члены Перхимпунана отдавали себе отчет в том, что освободительное движение в Индоне-

зии — не изолированное явление, а часть национально-освободительной борьбы на всем колониальном Востоке. Одна из первых статей М. Хатты, опубликованная в 1923 г., так и называлась «Индонезия в центре азиатской революции» [84, т. I, с. 19—25]. О значении, которое придавал Перхимпунан борьбе за антиимпериалистическую солидарность угнетенных народов Азии, свидетельствует тот факт, что в 1926 г. в Париж был специально послан представитель союза А. Моноуту для установления сотрудничества с революционно настроенными студентами из Вьетнама, Китая и Индии [87, с. 17—19]. Перхимпунан стремился к обмену опытом с приезжавшими в Европу представителями освободительных движений других колониальных стран Востока. Члены союза, не ограничиваясь информацией из текущей печати, специально изучали литературу о национальном движении в азиатских странах. Как мы уже видели, все это сказалось на идеологии союза, в которой заметно влияние опыта Индии, Турции, арабских стран и некоторых других колониальных и полуколониальных стран Востока. В частности, этот опыт имел большое значение для выработки таких принципов союза, как несотрудничество, опора на собственные силы, единство национального движения.

Перхимпунан стремился к контактам не только с представителями других угнетенных народов Востока, но и с антиимпериалистическими силами Запада, рассчитывая на поддержку своей борьбы со стороны европейского пролетариата и прогрессивной интеллигенции. Союз принял активное участие в основанной в феврале 1927 г. Антиимпериалистической лиге — первой широкой организации единого фронта международного рабочего класса, прогрессивной интеллигенции Запада и народов колоний. В учредительном Брюссельском конгрессе Лиги участвовало 6 индонезийских делегатов, причем председатель Перхимпунана Хатта был избран членом исполкома Лиги [263, с. 29, 58; 87, с. 23—25; 104, № 8, с. 16—17]. В своих речах индонезийские делегаты разоблачали «империалистический гнет» и «капиталистическую эксплуатацию» Индонезии, которые вызвали народное восстание 1926—1927 гг., выражали солидарность с китайской революцией и т. д. Конгресс осудил политику голландского империализма в Индонезии и

террор колониальных властей после восстания, призвал к поддержке борьбы индонезийского народа за независимость.

На II конгрессе Лиги во Франкфурте в 1929 г. присутствовало 5 делегатов от Перхимпунана, причем Хатта был вновь избран в исполком этой международной организации [263, с. 86—88]. В 1927—1929 гг. Лига неоднократно выступала с протестами против репрессий в Индонезии и в защиту права индонезийского народа на независимость.

С февраля 1927 г. по апрель 1928 г. Перхимпунан входил в состав голландской секции Антиимпериалистической лиги — одной из наиболее активных секций этого объединения. Секретарь Перхимпунана Абдул Манаф одновременно являлся секретарем секции, во главе которой стояли левые голландские социал-демократы — Лефебр, затем Смиidt. Секция, имевшая местные организации в крупнейших городах Нидерландов, провела ряд собраний, митингов и предприняла другие акции в защиту права Индонезии на независимость, против империалистической колониальной политики и репрессий колониальных властей.

Голландская секция Лиги имела свой печатный орган — газету «Рехт эн Фрейхейд» («Свобода и справедливость»), которая выходила дважды в месяц с сентября 1927 г.²⁰ В газете сотрудничали голландские и вообще европейские левые социал-демократы, коммунисты, беспартийные представители прогрессивной интеллигенции, видные деятели национально-освободительного движения Востока (например, Дж. Неру). Активное участие принимали в ней члены Перхимпунана (Хатта, Абдулмаджид, Абдул Манаф и др.) и КПИ, особенно Семаун. Тираж «Рехт эн Фрейхейд» превышал 3 тыс. экземпляров, причем она распространялась и в Индонезии [124, 19.XI.1927; 120, 1.II.1928].

«Рехт эн Фрейхейд» резко критиковала голландскую колониальную политику, разоблачала эксплуатацию индонезийского народа нидерландским капиталом, произвол колониальных чиновников, налоговый гнет, беспра-

²⁰ Фотокопия комплекта этой газеты за период с сентября 1927 г. по июнь 1928 г. (№ 1—21) была любезно предоставлена нам профессором Г. Пианца (Университет им. Карла Маркса в Лейпциге). Повидимому, июньский номер газеты является последним.

вие кули на плантациях, протестовала против репрессий, обрушившихся на «коммунистов и революционных националистов» после восстания 1926—1927 гг. Газета систематически отстаивала требования индонезийского национально-освободительного движения, рассказывала об антиколониальной борьбе других народов Востока, особенно о китайской революции и событиях в Индии.

Лидеры II Интернационала объявили создание Антиимпериалистической лиги «коммунистическим маневром» и добивались выхода из нее социал-демократов [263, с. 54—57; 124, 22.X.1927, 5.XI.1927]. В соответствии с этой позицией состоявшийся в апреле 1928 г. съезд голландской Социал-демократической рабочей партии (СДАП) постановил, что членство в Лиге несовместимо с дальнейшим пребыванием в рядах партии. В результате левые социалисты были вынуждены выйти из голландской секции Лиги, где остались лишь коммунисты и сочувствующие им [124, 21.IV.1928, 12.V.1928]. Вслед за социал-демократами вышел из секции и Перхимпунан. Однако Перхимпунан тогда еще не покинул Лигу.

События в голландской секции являлись отражением обострения противоречий внутри Лиги, вызванного как антикоммунистической позицией лидеров II Интернационала, так и сектантскими ошибками коммунистического движения в оценке социал-демократии (особенно левой), национальной буржуазии и национальных организаций колониальных стран [подробнее см. 200, с. 264, 283—286, 295, 302, 307—308, 329—331, 347—348, 359—360; 199, с. 155—162]. В конце концов эти противоречия привели к расколу Лиги, из которой вышли (или были исключены) левые социал-демократы и ряд национальных организаций и деятелей Востока. Вышли из Лиги и Перхимпунан (1929 г.) и созданная в 1927 г. Национальная партия Индонезии.

Выход из Лиги председатель Перхимпунана Хатта мотивировал засильем в ней коммунистов и враждебной позицией большинства из них по отношению к «революционным националистам угнетенных народов» и к левым социал-демократам [86, с. 200—204; 87, с. 35—39]. Это, однако, не означало солидарности руководства Перхимпунана с партиями II Интернационала, ибо индонезийские радикальные националисты никогда не могли примириться с позицией голландской СДАП и со-

циал-демократического движения в целом по колониальному вопросу.

Руководство СДАП, отражавшее главным образом интересы «рабочей аристократии», всецело поддерживало «этический курс» колониальной политики. Составленная в 1901 г. программа партии по колониальному вопросу предусматривала постепенную подготовку «туземцев» к «автономии» (а не независимости!) с помощью «разумной и бескорыстной опеки» [см. 139, с. 247—249]. В условиях послеоктябрьского подъема национально-освободительного движения социал-демократическим лидерам пришлось пойти на некоторые уступки требованиям индонезийских националистов. Даже такой апологет голландской колониальной политики, как главный эксперт СДАП по индонезийскому вопросу Г. Г. ван Коль, в своих статьях и речах 1919—1924 гг. стал признавать право Индонезии на независимое существование. Однако предоставление ей независимости мыслилось им в качестве далекого «идеала», «конечной цели» осуществляемых Голландией многолетних реформ, а не немедленного мероприятия [97, с. 18—28; 96, с. 87—96; 300, с. 55—58, 61—64, 83—84].

Такова же была точка зрения виднейшего лидера СДАП в период между двумя мировыми войнами Альбарды. В ряде своих речей 20-х годов он доказывал, что немедленное предоставление независимости Индонезии приведет либо к захвату ее другой державой, колониальная политика которой будет много жестче, нежели «просвещенная» политика Нидерландов, либо к «хаосу, тирании» и экономическому упадку. Поэтому необходим сравнительно длительный период голландской опеки, чтобы с помощью либеральных реформ подготовить индонезийское общество к независимому существованию [300, с. 47—52, 58—61, 86—87, 107—108]. Аналогичные доводы, нередко одобренные «марксистской» фразеологией (защита интересов индонезийского пролетариата, необходимость предварительного развития производительных сил колонии и т. п.), приводили в своих парламентских речах и другие лидеры СДАП [300, с. 64—69, 103—104 и др.].

Наиболее четко охарактеризовал различие между позициями социал-демократов и коммунистов в колониальном вопросе Ш. Д. Крамер, сменивший в 1924 г.

ван Коля на посту эксперта СДАП по Индонезии в генеральных штатах (парламенте). В своих речах 1925—1927 гг. он неизменно подчеркивал, что социал-демократы не поддерживают лозунга коммунистов «немедленное отделение Индонезии от Голландии», ибо время для предоставления независимости «еще не наступило», и она должна быть постепенно подготовлена правительством Нидерландов с помощью реформ [300, с. 89—91, 101—103, 106—107].

Тем не менее на первых порах Перхимпунан поддерживал довольно активные контакты со СДАП, рассчитывая на помощь индонезийскому национальному движению со стороны этой крупной и влиятельной оппозиционной партии, имевшей сильные позиции в парламенте, где ее депутаты нередко критиковали «крайности» колониальных властей, репрессии против лидеров освободительной борьбы, добивались либерализации управления колоний [91, с. 91—92]. Определенное сближение между голландской социал-демократией и Перхимпунаном наметилось в конце 1927 — начале 1928 г. в связи с арестом лидеров студенческого союза и судом над ними. Депутаты СДАП в парламенте поддерживали протест против ареста руководителей Перхимпунана, выраженный коммунистическим депутатом Де Виссером [300, с. 101], а в качестве главного защитника на процессе выступил социал-демократ Дайс, который в своей речи подверг колониальную политику Нидерландов весьма резкой критике.

Сближение Перхимпунана со СДАП было недолговечным. Нежелание руководства этой партии согласиться с требованием освобождения Индонезии от голландского господства в кратчайшие сроки неизбежно должно было привести к охлаждению отношений. Уже решение съезда СДАП в апреле 1928 г. о несовместимости членства в партии с участием в Антиимпериалистической лиге вызвало возмущение у ряда деятелей Перхимпунана. В частности, один из четырех обвиняемых на процессе 1928 г., Абдулмаджид, в опубликованной в «Рехт эн Фрейхейд» статье заклеил это решение как свидетельство полного отказа голландской социал-демократии поддерживать индонезийское национально-освободительное движение. Подобные акции, подчеркивал Абдулмаджид, приводят к росту «недоверия революционно-

национальных движений в колониях по отношению к любой организации метрополии», что «отнюдь не в интересах ни рабочего движения в Европе и Америке, ни революционно-национальных движений в колониальных странах» [124, 21.IV.1928].

Если резолюцию апрельского съезда СДАП осудила лишь часть руководства Перхимпунана, причем союз в целом даже вышел из голландской секции Лиги вслед за левыми социал-демократами, то решения Брюссельского конгресса II Интернационала (август 1928 г.), отказавшего почти всем колониальным странам, в том числе и Индонезии, в праве на независимость, вызвали всеобщее негодование среди индонезийских радикальных националистов. Вместе с находившимися в Брюсселе представителями различных угнетенных народов Востока телеграмму протеста секретариату II Интернационала подписал от имени Перхимпунана Абдулмаджид [86, с. 359]. А председатель союза Хатта в опубликованной после Брюссельского конгресса статье «Второй Интернационал и угнетенные народы» [86, с. 358—360] подверг позицию социал-демократии в отношении национально-освободительного движения самой резкой критике. Выступая на сессии секретариата Антиимпериалистической лиги, он подчеркнул, что II Интернационал «своей резолюцией по колониальному вопросу разрушил всякие возможности для установления связей между ним и национальным движением Индонезии». Вслед за тем в беседе с корреспондентом ТАСС Хатта указал, что «Перхимпунан Индонезия, как и другие национально-революционные организации, требует немедленной и безусловной независимости Индонезии, но лидеры II Интернационала и голландской социал-демократии возражают против этого требования», причем руководство СДАП доказывает, что Индонезия «еще не созрела» для независимого существования. Таким образом, «социал-демократические лидеры проводят ту же линию политики, что и капиталисты» [115, 24.VIII.1928].

Позиция СДАП по индонезийскому вопросу была окончательно определена в принятой в январе 1930 г. новой «колониальной программе». Конечной целью партии объявлялась «полная государственная независимость Индонезии». Эта независимость, однако, должна была наступить лишь после «переходного периода», в

течение которого необходимо пробудить «классовое сознание индонезийского пролетариата» и дать ему накопить опыт организованной борьбы, постепенно изменить политические отношения между Нидерландами и Индонезией и путем перестройки народного хозяйства метрополии предохранить ее от экономической катастрофы, которой была бы чревата немедленная независимость Нидерландской Индии [307, т. VIII, с. 178—179; 96, с. 99—100]. Подобная программа, явно несовместимая с требованием «немедленной и безусловной независимости», отнюдь не способствовала сближению Перхиппунана со СДАП. Через полгода после принятия «колониальной программы» Хатта заявлял на страницах «Индонесиа Мердека», что «в современной социал-демократии... очень мало социализма», ибо она приспособляется к «капиталистической системе», и делал следующий вывод: «История нашего века свидетельствует о том, что западный социализм постепенно превратился... из союзника цветных народов в их угнетателя» [86, с. 342, 349].

Однако в 1930 г. Хатта уже не являлся председателем Перхиппунана, а новые лидеры союза придерживались более дифференцированного подхода к «западному социализму». По мере отхода Перхиппунана от СДАП стали укрепляться его связи с отколовшимися от нее левыми социалистами (в 1932 г. они образовали Независимую социалистическую партию) и особенно с Коммунистической партией Нидерландов (КПН).

К этому времени контакты Перхиппунана с коммунистическим движением имели уже давнюю историю. С момента создания этого союза голландские и индонезийские коммунисты вели пропаганду в его рядах [180, с. 137—138]. Восстание, поднятое коммунистами в ноябре 1926 г. на Яве, лидеры Перхиппунана не одобрили, считая его заранее обреченным на неудачу. Однако вызванный восстанием международный резонанс они использовали для разоблачения голландской колониальной политики как «истинной причины» этого выступления [86, с. 239—240; 87, с. 19]. В условиях явно обозначившегося поражения восстания в декабре 1926 г. Семаун от имени КПИ подписал с председателем Перхиппунана Хаттой соглашение, в соответствии с которым Перхиппунан (долженствующий вырасти в «На-

циональную индонезийскую народную партию») брал на себя руководство народным движением в Индонезии. КПИ признавала это руководство при условии, что Перхиппунан будет последовательно бороться за независимость и действовать в интересах народа в социальной и политической области. Однако это соглашение было осуждено Коминтерном как ликвидировавшее авангардную роль КПИ, и в июле 1927 г. Семаун его аннулировал [340, с. 190—191; 87, с. 20—21; 180, с. 237]. Тем не менее Перхиппунан продолжал поддерживать связи с голландским, индонезийским и международным коммунистическим движением. Эти контакты усилились в период участия Перхиппунана в Антиимпериалистической лиге. Выход из голландской секции Лиги в апреле 1928 г. означал некоторое охлаждение отношений с коммунистами, а выход из Лиги вообще в середине 1929 г. — явный отход руководства Перхиппунана от сотрудничества с ними. Однако в 1931 г. Хатта был исключен из Перхиппунана, к руководству которым пришли коммунистические и прокоммунистические члены союза во главе с Абдулмаджидом (председатель), Сетиаджитом, Рустамом Эффенди [87, с. 42].

С начала 30-х годов все более крепнет связь Перхиппунана с КПН, которая в этот период активизировала борьбу за единый фронт трудящихся метрополии и Индонезии и за немедленное предоставление последней независимости [180, с. 268—270]. Большое впечатление на деятелей индонезийского освободительного движения произвело избрание (впервые в истории) индонезийца Рустама Эффенди депутатом голландского парламента по списку КПН в 1933 г. [180, с. 275—277]. Этот факт способствовал популярности КПН в Индонезии, однако ее сектантское отношение к национальным индонезийским организациям, в том числе и левым, мешало подлинному сотрудничеству [см. 52; 146]. Следует отметить, что в начале 30-х годов подобный сектантский подход разделялся и руководством Перхиппунана [см. 164, с. 95; 180, с. 287—288; 84, т. I, с. 106].

Многолетние контакты с коммунистическим движением оказали несомненное влияние на идеологию Перхиппунана. Влияние коммунистического движения сказалось прежде всего в активной поддержке многими лидерами и членами Перхиппунана идеи антиимпериали-

стического союза угнетенных народов колоний с международным пролетариатом, а национально-освободительного движения в Индонезии — с голландским рабочим классом. Уже в ноябре 1925 г. руководство Перхимпунана направило Коминтерну телеграмму с одобрением его политики в колониальном вопросе [180, с. 157], а в следующем году первый председатель союза Ива Кусума Сумантри был специально послан в Москву для более глубокого ознакомления с линией Коминтерна в вопросе о едином фронте мирового пролетариата и угнетенных народов колоний. Во время своего пребывания в Москве Ива написал и в 1927 г. опубликовал (под псевдонимом Дингли) брошюру «Борьба крестьянства Индонезии», в которой освещалась история не только крестьянского, но и вообще освободительного движения страны [68; 88, с. 37—38; 328, с. 220—221, 240—241; 340, с. 367—369]. Чрезвычайно характерная черта этой брошюры — критика ошибок КПИ в крестьянском вопросе и ее левацких ошибок вообще не с позиций революционного националиста, каковым являлся автор, а с позиций Коминтерна. При этом Ива как бы и пишет от имени коммунистов, называет их «наши товарищи» и т. п. [68, с. 70—81, 104—110 и др.].

К концу 20-х годов идея союза с мировым и голландским пролетариатом стала весьма популярной среди деятелей Перхимпунана. Об этом свидетельствуют как активное участие союза в Антиимпериалистической лиге и ее голландской секции, так и ряд публичных выступлений его лидеров и статей в «Индонесиа Мердека» и других органах печати. Так, в 1928 г. «Индонесиа Мердека» заявляла: «Железный единый фронт между угнетенным индонезийским народом и эксплуатируемым голландским рабочим классом — необходимое условие всякой эффективной борьбы против голландского империализма». Газета подчеркивала, что «до тех пор, пока крупный капитал все еще в состоянии подавлять индонезийское освободительное движение, он будет иметь достаточно сил, чтобы противостоять борьбе голландского пролетариата» [цит. по 124, 23.VI.1928].

В этот же период один из лидеров Перхимпунана, Назир Памончак, обращаясь к голландским рабочим, говорил: «Вы являетесь угнетенным классом, мы явля-

емся угнетенным народом, гнет, который мы чувствуем, ощущаете и вы». Поэтому сотрудничество «угнетенных рас» с «различными группами европейского рабочего класса» естественно и необходимо [124, 7.IV.1928]. Значение союза «рабочего движения в Европе и Америке» с «революционно-национальными движениями в колониальных странах» подчеркивал и Абдулмаджид [124, 21.IV.1928].

Таким образом, под влиянием коммунистического движения в идеологию Перхимпунана, носившую в целом национально-революционный характер, проникли элементы интернационализма.

Воздействие идей марксизма-ленинизма и коммунистического движения на идеологию Перхимпунана выразилось не только в этом. Как уже отмечалось, под явным влиянием коммунистов Перхимпунан пришел к выводу о решающей роли организованного массового движения в борьбе за независимость Индонезии. О воздействии на деятелей этого союза борьбы КПИ, решений и установок Коминтерна свидетельствуют многие их печатные произведения и высказывания. Мы уже говорили о брошюре Ива Кусума Сумантри. Весьма характерна в этом отношении и статья секретаря Перхимпунана Абдула Манафа, опубликованная в органе голландской секции Антиимпериалистической лиги в сентябре 1927 г. [124, 10.IX.1927]. В статье всячески подчеркивается роль пролетариата в национально-освободительной борьбе. «Национально-революционное движение, особенно в последние годы, носит сильный пролетарский оттенок, — пишет Абдул Манаф, — руководство движением постепенно перемещается от высших классов к низшим». По мнению автора, «ни культурно-политические лозунги Буди Утомо, ни религиозные амбиции Сарекат ислама... не могли удовлетворить широкие массы... Только классический лозунг „хлеба для неимущих“, выдвинутый Коммунистической партией Индонезии и Сарекат Раятом, привел к возникновению действительно революционной силы в индонезийском освободительном движении». Именно КПИ внесла в массы дисциплину, дух солидарности и готовности к борьбе.

Ведущей роли пролетариата в «революционном массовом движении» Абдул Манаф противопоставляет якобы «незначительную роль» в нем интеллигенции. Прав-

да, он признает, что роль интеллигенции в освободительной борьбе ныне возрастает, и она вновь может оказаться у ее руководства, однако лишь в том случае, если будет помнить, что мощь национального движения в Индонезии прежде всего определяется «наличием жестоко эксплуатируемой массы рабочих и крестьян». В заключение Абдул Манаф напоминает, что «подлинное освобождение не может ограничиться одним уничтожением голландского господства, а поэтому целью национально-освободительной борьбы должно быть экономическое освобождение народа на основе социального равенства».

В целом членов Перхимпунана сближала с коммунистическим движением антиимпериалистическая направленность политики Коминтерна и СССР, а также борьба КПИ за независимость Индонезии, которая являлась целью и Перхимпунана. В отдельных случаях это создавало базу для восприятия марксизма-ленинизма как системы. Некоторые руководящие деятели Перхимпунана (Абдулмаджид, Сетиаджит, Маруто Дарусман) впоследствии сыграли видную роль в коммунистическом движении Республики Индонезии. Большинство же членов и лидеров союза усваивало и использовало лишь отдельные положения марксизма, связанные с национально-освободительной борьбой, причем нередко истолковывало их весьма вольно и прагматически.

Индонезийский историк Принггодиго справедливо отмечает, что основные участники Перхимпунана «не стали коммунистами», а остались «молодыми националистами» и именно в качестве националистов стремились «возглавить все индонезийское движение» [344, с. 65—66]. Прав и голландский историк антиколониального направления Я. Ромейн, говоря, что лидеры Перхимпунана типа Хатты и Шарира «осуждали капитализм в качестве националистов, ибо видели в нем источник порабощения Индонезии» [347, с. 210—211] и, таким образом, их антикапитализм был не столько социально-го, сколько националистического происхождения.

Призывая к единству национальных сил, участники Перхимпунана имели в виду не только национально-государственное единство, но и единство различных классов и слоев общества в борьбе против общего врага — колониализма. «Единство всех слоев индонезийского на-

рода в совместной борьбе за независимость — важнейшее условие для достижения цели», — говорилось в Декларации союза 1925 г. Как и руководство Инсулинде — НИП, как и вообще огромное большинство идеологов национального движения колониальных стран, руководители Перхимпунана (во всяком случае, до начала 30-х годов) стремились к социальному компромиссу в интересах борьбы за независимость. Отнюдь не случайно Хатта в 1929 г. с одобрением цитировал мнение влиятельной немецкой буржуазной газеты, что «в борьбе за независимость колониальных народов... на первом плане безусловно стоят чисто националистические идеи. Классовая борьба может лишь внести раскол, который вряд ли поможет достижению великой цели» [86, с. 203]. Характерно и заявление «Индонесиа Мердека» в 1925 г., что, в отличие от Европы, «индонезийское движение не знает „левых“ и „правых“». Оно знает лишь революционных националистов или несотрудников, умеренных националистов и умеренных ненационалистов» [цит. по 86, с. 283].

Сам Перхимпунан именовал себя «национально-революционным союзом индонезийских студентов» или «радикальным националистическим союзом» [278, с. 22—23; 86, с. 216]. Как указывала в 1925 г. «Индонесиа Мердека», Перхимпунан стремился к созданию в Индонезии «чисто националистической партии» [86, с. 276]. Думается, что члены Перхимпунана верно определяли характер своей организации как союза радикальных или революционных националистов [см. также 236, с. 231; 278, с. 22—23]. Этот союз преследовал объективно революционную цель — завоевание независимости Индонезии, призывал использовать для ее достижения такие средства, как несотрудничество и организованное массовое движение. В то же время, несмотря на несомненное влияние марксизма на некоторых членов Перхимпунана, организация в целом отнюдь не была марксистской.

При всех отмеченных выше слабостях Перхимпунана, при том, что он объединял лишь небольшую группу революционных, главным образом мелкобуржуазных, интеллигентов, действовавших за многие тысячи километров от их родины, историческая роль этого союза довольно значительна. Как справедливо отмечает

А. Б. Резников, в 20-х годах Перхимпунан явился «центром распространения революционного национализма», причем «из рядов этой эмбриональной организации вышли будущие лидеры национально-освободительного движения и многие руководители различных направлений: коммунисты, революционные демократы, а также национал-реформисты» [236, с. 231]. На видную роль Перхимпунана в подготовке нового поколения национальных лидеров, выдвинувшегося на авансцену политической жизни Индонезии в конце 20-х годов, указывает и Е. П. Заказникова [180, с. 228]. Индонезийский автор Сутан Раис Аламшах называет Перхимпунан «кузницей индонезийских лидеров» [286, с. 69], а Сламет-мульоно [356, т. II, с. 118] дает внушительный список бывших членов этого союза, ставших после своего возвращения в Индонезию руководителями или членами руководства новых политических организаций²¹.

Однако роль Перхимпунана в создании этих организаций не следует понимать слишком прямолинейно. Действительно, очень многие (хотя отнюдь не все) ведущие деятели новых национальных союзов и партий вышли из рядов Перхимпунана, но сам Перхимпунан как организация не создал ни одной партии в Индонезии, хотя и предпринимал подобные попытки. В. А. Цыганов убедительно показал в своей монографии [278, с. 23—30], как попытки Перхимпунана основать в Индонезии в 1926 г. дочернюю организацию — Народный национальный союз — окончились неудачей, в то время как усилия Сукарно создать Национальную партию на основе уже имевшегося ее ядра в лице Бандунгского клуба увенчались успехом. В то же время (что также характерно) среди соратников Сукарно в деле создания его партии насчитывался ряд бывших членов Перхимпунана.

Историческая роль Перхимпунана отнюдь не исчерпывается подготовкой лидеров будущих национальных организаций. Как уже говорилось, в 20-х годах он явился центром распространения идей революционного и ан-

тиимпериалистического мелкобуржуазного национализма и поэтому оказал серьезное влияние на идеологию виднейших национальных организаций, возникших в конце 20-х и в 30-х годах. Основные принципы Перхимпунана — требование независимости, несотрудничество, опора на собственные силы и массовые действия, единство национального движения — нашли отражение в программах национально-революционных партий — Национальной партии Индонезии и Партиндо, — в выработанной вождем этих партий Сукарно идеологии марханизма. Это обстоятельство единодушно отмечают как западные индонезисты, так и индонезийские историки [см., например, 320, с. 17; 322, с. 88—90; 94, с. 102—103; 344, с. 69; 355, с. 37—38]. На идеологию левого крыла индонезийского национального движения повлияли и характерное для Перхимпунана стремление к антиимпериалистическому союзу с национально-освободительным движением других стран Востока, готовность к сотрудничеству с мировыми антиимпериалистическими силами, воспринятые Перхимпунаном под воздействием коммунистического движения элементы интернационализма.

²¹ В списке фигурируют лидеры Национальной партии и Партиндо — Сартоно, Суарно, Али Састроамиджойо; Пендидикан национал Индонесиа — Хатта и Шарир; Париндры — Сусанто Тиртопроджо; мусульманского движения — Сукиман; КПИ — Маруто Дарусман и Сетиаджит.

Глава третья

СУКАРНО И МАРХАЭНИЗМ

Мархаэнизм явился новым (после концепций Инсулинде — НИП и Перхимпунана) этапом развития идеологии национально-революционных сил Индонезии. Особое значение этого этапа определяется двумя обстоятельствами. Во-первых, данная идеология впервые была сформулирована в форме определенного общественно-политического учения, причем такого, которое сочетало требование свержения колониального гнета с планами преобразования общественного строя. Во-вторых, это учение легло в основу программ виднейших национально-революционных организаций страны — Национальной партии Индонезии (НПИ) и Партии Индонезии (Партииндо), являвшихся главной силой антиколониального движения конца 20-х — середины 30-х годов.

История, программы и тактика НПИ и Партииндо нашли довольно полное освещение в трудах советских, индонезийских и западных исследователей, и прежде всего в монографии В. А. Цыганова, опубликованной в 1969 г. Поэтому в данной главе характеристика этих партий будет дана в самом сжатом виде, а основное внимание будет сосредоточено на исследовании мархаэнизма. Поскольку создателем мархаэнизма явился выдающийся деятель индонезийского национально-освободительного движения Сукарно и анализ этого учения неотделим от анализа его мировоззрения, мы предположим характеристике мархаэнизма краткий очерк жизни и деятельности Сукарно в колониальный период.

Основными источниками, которыми мы пользовались для характеристики мархаэнизма, политической деятельности и мировоззрения его создателя, являются следующие:

1. Автобиография Сукарно, рассказанная им американской журналистке Синди Адамс в 60-х годах [105].

Читая эту книгу, мы не только знакомимся с важнейшими моментами биографии знаменитого индонезийского деятеля, но и получаем представление о его мировоззрении и характере. Автобиография сочетается здесь с автопортретом, причем усилия Сукарно придать своему автопортрету идеализированный характер объективно привели лишь к тому, что он еще ярче показал все те слабости и недостатки — самовлюбленность, самолюбование, склонность к демагогии и т. п., — которые особенно расцвели в период культа его личности и причудливо сочетались с обаянием, живостью ума, редким ораторским талантом, тонким знанием народной психологии и другими весьма ценными для политика качествами.

2. Сборник «Под знаменем революции», вышедший первым изданием в Джакарте в 1959 г. и затем неоднократно переиздававшийся (мы пользовались третьим изданием 1964 г. — [107]). Это роскошно изданный, снабженный многочисленными иллюстрациями первый том готовившегося специальной комиссией многотомного издания избранных произведений Сукарно. В сборник включены различные произведения Сукарно за период с 1926 по 1941 г.: статьи, публиковавшиеся в индонезийской печати в 1926—1933 гг. и 1939—1941 гг., письма из тюрьмы и ссылки (1931 г. и 1933—1939 гг.), а также программная брошюра «За свободную Индонезию» (1933 г.). Хотя сюда вошли не все произведения Сукарно колониального периода, это единственное издание, где собраны основные его труды за это время, и поэтому оно представляет наибольшую ценность для изучения мархаэнизма.

3. Сборник документов «Бунг Карно перед колониальным судом», первое издание которого было опубликовано в Джакарте в 1963 г. (мы пользовались вторым изданием 1964 г. — [59]). В эту составленную правым мусульманским публицистом Хаджи Ахмадом Нотусутарджо объемистую (около 800 стр.) книгу включены основные протоколы судебного процесса 1930 г., речь Сукарно на суде, его письма из тюрьмы, речи, произнесенные им после освобождения (1932 г.), а также отклики на процесс в фольксраде и печати, протесты различных индонезийских и голландских организаций против расправы с лидерами НПИ и другие материалы. Порядок подбора материалов далеко не всегда логичен,

не во всех случаях точно указаны источники, из которых взяты документы, в сборнике имеются и другие редакционные погрешности. Тем не менее он содержит ценный материал для характеристики деятельности и идеологии Сукарно и основанной им Национальной партии.

4. Опубликованный в СССР сборник статей и речей Сукарно «Индонезия обвиняет» (издание второе, 1957 г.— [76]). Наибольшую ценность в этом сборнике представляют: а) речь Сукарно на суде в 1930 г. (первые под названием «Индонезия обвиняет» она вышла в свет в несколько сокращенном виде в Амстердаме на голландском языке в 1931 г. [302, с. 313; 283, с. 25], в советском издании дан перевод с индонезийского издания 1951 г.); б) брошюра «За свободную Индонезию», содержащая основные положения мархаэнизма, изданная в 1933 г. и тут же конфискованная колониальными властями; в) речь «Рождение Панча сила», произнесенная Сукарно в так называемой Исследовательской комиссии по подготовке независимости 1 июня 1945 г. Эта речь представляет собой не только программу борьбы за независимость и изложение основ, на которых будет строиться будущее индонезийское государство, но и итог развития политических взглядов Сукарно за весь колониальный период и поэтому дает многое для понимания мархаэнизма и мировоззрения Сукарно в 20—30-х годах.

Кроме указанных основных источников мы использовали ряд статей и речей Сукарно, опубликованных в различных книгах, газетах и журналах, а также книгу «Сарина» [78], в основу которой положены не только лекции, прочитанные Сукарно в 1947 г., но и материалы, подготовленные им еще в годы ссылки.

Из советских индонезистов наибольший вклад в изучение идеологии Сукарно и руководимых им партий внесли А. А. Губер, которому принадлежат первые краткие определения этой идеологии [166, с. 328; 168, с. 22; 222, с. 32], и В. А. Цыганов, впервые давший общую характеристику мархаэнизма в нашей литературе [278, с. 36—49, 83—88]. Из зарубежных ученых наиболее подробно исследовали мировоззрение Сукарно и мархаэнизм западногерманский индонезист Б. Дам [302] и индонезийцы Р. Абдулгани [283] и Сламетмульоно [356]. Ценный фактический материал о деятельности

Сукарно в колониальный период содержится в небольшой книге М. Юнана Насутиона «Краткая история жизни и борьбы Сукарно» [334], выдержанной в апологетическом духе¹.

Сукарно — основоположник мархаэнизма

Сукарно родился 6 июня 1901 г. Его отец, обедневший яванский прии Раден Сукеми Сосродихарджо, был учителем на острове Бали. Здесь он полюбил Идайю, балийскую аристократку из касты брахманов (на Бали господствует индуизм), и, несмотря на сопротивление родителей, не желавших отдавать дочь за мусульманина, женился на ней. После брака семья переехала на Яву, в Сурабаю, где и родился Сукарно. При рождении мальчика назвали Кусно, но так как он много болел, было решено переименовать его из Кусно в Карно² в честь одного из главных героев весьма любимой отцом «Махабхараты».

В Сурабае, а затем в маленьком городке Моджокерто Раден Сукеми продолжал преподавать в начальной школе, получая довольно скромный оклад. В автобиографии Сукарно много и охотно рассказывает о материальных лишениях, которые угнетали его в детстве и юности. Однако тот факт, что родители смогли дать ему не только среднее, но и высшее образование, показывает, что нужда была относительной, во всяком случае по индонезийским масштабам.

Мать и отец рассказывали Сукарно о своих славных предках и их борьбе против колонизаторов на Яве и Бали. От родителей он воспринял идеализацию доколониального прошлого, неприязнь к колонизаторам, знакомство с исламом и индуизмом, интерес к индо-яванской мифологии и эпосу и особенно к основанным на их сюжетах пьесах народного кукольного театра — ваянга. «С детства я упивался ваянгом», — вспоминает Сукарно в автобиографии [105, с. 101—102]. Ваянг воодушевлял юного Сукарно верой в победу добра над злом, стремле-

¹ Общую характеристику упомянутых здесь работ и взглядов их авторов см. в наших историографических статьях [142; 143].

² Префикс «су» (Су+Карно=Сукарно) означает, по словам Сукарно, «хороший», «лучший» и весьма распространен на Яве [105, с. 26].

нием к подвигам в борьбе за справедливость. Больше всего из героев ваянга почитал он Биму³, который считался не только непобедимым воином, но и поборником справедливости и защитником угнетенных. Впоследствии «Бима» стал литературным псевдонимом Сукарно.

Окончив начальную школу в Моджокерто, Сукарно поступил в голландскую среднюю школу в Сурабае. В период учебы в Сурабае (1916—1921) он жил в доме друга своего отца, знаменитого лидера Сарекат ислама Чокроаминаго, жена которого содержала пансион для учащейся молодежи. Сурабая была тогда уже крупным портовым городом, торговым и промышленным центром с асфальтированными улицами, трамваями, современными европейского типа зданиями, роскошными магазинами. На ее шумных улицах можно было встретить моряков со всего света. Сурабая являлась и важным центром зарождавшегося рабочего и национально-освободительного движения. В годы первой мировой войны город жил напряженной и беспокойной жизнью, часто происходили митинги, демонстрации, вспыхивали стачки.

Все это не могло не произвести впечатления на юношу, приехавшего из тихого провинциального городка. К тому же в доме Чокроаминаго, который в эти годы был, пожалуй, самым популярным из национальных индонезийских деятелей, Сукарно получил возможность познакомиться со многими выдающимися лидерами освободительного движения. Большое впечатление произвели на него беседы с соратником Чокроаминаго по Сарекат исламу Агус Салимом и особенно встречи с будущими руководителями Коммунистической партии Алимином, Муссо, Дарсоно. От них и от Чокроаминаго молодой Сукарно, по собственным словам, узнал о колониальной эксплуатации, нищете и угнетении народа, о значении единства для антиколониальной борьбы [105, с. 40—41; 334, с. 15]. Углублению антиколониальных чувств Сукарно способствовали и проявления расовой дискриминации, с которыми он сталкивался в школе и в повседневной жизни.

В Сурабае Сукарно познакомился с левыми голландскими социал-демократами, в том числе с одним из ру-

³ Бима, или Бхима-сена,— один из пяти братьев Пандавов в «Махабхарате», яванизированный фрагмент которой «Бхаратаюда» лежит в основе многих пьес ваянга.

ководителей Индийского социал-демократического объединения и основателей индонезийской компартии — А. Баарсом. От своего учителя в средней школе — голландского социал-демократа К. Хартога он впервые услышал о марксизме [302, с. 42—43]. Впоследствии Сукарно вспоминал, что в 1917 г. он находился под влиянием социалиста А. Баарса, который учил его «избегать сознания национализма, а обладать лишь сознанием человечества... Но в 1918 году, хвала Аллаху, появился другой человек, который образумил меня, — это был доктор Сунь Ят-сен! В его книге „Сань Минь Чжуи“ („Три народных принципа“) я нашел учение, которое разрушило космополитизм, которому учил меня А. Баарс. В моем сердце под влиянием этих „трех народных принципов“ выросло чувство национализма» [76, с. 264—265].

Возможно, что Сукарно несколько преувеличивает роль Сунь Ят-сена в формировании своего мировоззрения в сурабайский период, однако безусловно верно, что оно формировалось как националистическое, несмотря на многочисленные контакты с социал-демократами и деятелями коммунистического движения.

На уроках истории в школе и за чтением в библиотеке Теософского общества Сукарно знакомился с историей революционных и национальных движений на Западе, узнал о войне за независимость США, Великой французской революции, борьбе итальянского народа за свободу и единство родины и т. п. Узнал он и о борьбе других народов Азии (Китая, Индии, Филиппин и др.) против колониального гнета. Мы уже упоминали, какое глубокое впечатление произвело на Сукарно учение Сунь Ят-сена. В дальнейшем сильное влияние на него оказали такие лидеры индийского освободительного движения, как Ганди и Неру.

В годы учебы Сукарно вступил в молодежную организацию «Три Коро Дармо» («Три благородные цели»), находившуюся под влиянием Буди Утомо. Он выступал за демократизацию «Три Коро Дармо», объединявшей главным образом юношей из яванских аристократических семей, и ратовал за изучение малайского языка как языка будущей свободной Индонезии [105, с. 42—43]. Сукарно участвовал также в деятельности Сарекат ислама и писал статьи для его органа «Утусан Хиндиа».

В период своей жизни в Сурабае Сукарно, по его собственному признанию, буквально поклонялся Чокроаминото. Он следовал за ним на все собрания и митинги, старательно изучая его манеру произносить речи (Чокроаминото считался первым оратором Индонезии), подчинять людей своему влиянию, апеллировать к их эмоциям [105, с. 38, 48—49]. В этом отношении Сукарно оказался весьма способным учеником и впоследствии как оратор и знаток психологии масс даже затмил своего учителя.

Годы, проведенные в доме Чокроаминото, оказали серьезное влияние на формирование мировоззрения Сукарно: именно на эти годы приходится его первое знакомство с национально-освободительным движением Индонезии и лидерами разных его направлений, с западной демократической и революционной мыслью, с антиколониальной борьбой других народов Востока, начало его политической и журналистской деятельности, первые опыты в ораторском искусстве. В то время Сукарно еще следовал за Чокроаминото и Сарекат исламом, но скоро рамки «мусульманского национализма» должны были стать для него слишком тесными.

Сукарно утверждает, что будто бы Чокроаминото уже тогда предсказал ему блестящее будущее, заявив: «Этот мальчик послан Аллахом, чтобы стать нашим великим вождем». Аналогичное заявление якобы сделал и Дауэс Деккер, назвавший Сукарно своим преемником и «спасителем индонезийского народа» [105, с. 50]. Трудно судить, насколько это соответствует истине, тем более что страницы автобиографии переполнены самовосхвалениями.

Окончив среднюю школу, Сукарно переехал в Бандунг, где в 1921—1926 гг. учился в первом высшем учебном заведении Индонезии — Технологическом институте. В мае 1926 г. Сукарно окончил институт по специальности инженера-строителя. Во время пребывания в этом учебном заведении он, по собственному признанию, занимался политикой в ущерб науке. Довольно широкую известность принесла ему резкая антиколониальная речь, произнесенная на митинге в 1922 г. [105, с. 63—65].

Характеризуя значение периода учебы в Бандунге для формирования своих взглядов, Сукарно заявлял: «Я

созрел в Бандунге» [105, с. 63]. В эти годы значительно углубились его знакомство с западной политической (в том числе марксистской) литературой, его знания истории и опыта национально-освободительного движения в других странах Востока, особенно Индии, началось заметное участие в освободительной борьбе и в политической жизни.

Определяющее влияние оказали на Сукарно в этот период идеи светского радикального национализма. Эта идеология, главными носителями которой являлись получившие западное образование индонезийские мелкобуржуазные интеллигенты, выходит на авансцену освободительной борьбы в 1926—1927 гг., в условиях, когда КПИ потерпела сокрушительное поражение, а Сарекат ислам с его идеями «мусульманского социализма» переживал серьезный кризис.

С идеями светского радикального национализма Сукарнознакомился, читая прессу Перхимпунана и встречаясь с членами этого союза, вернувшимися на родину. Эти идеи внушали ему ветераны освободительной борьбы Чипто Мангункусумо, Ки Хаджар Деванторо и Дауэс Деккер (именно в Бандунге находилась резиденция руководства НИП). Под их влиянием происходит отход Сукарно от Чокроаминото и Сарекат ислама, мусульманская идеология которого была, по его мнению, слишком узкой, чтобы служить базой антиколониального национального единства. Кроме того, Чокроаминото и Сарекат ислам после раскола, видимо, стали для Сукарно недостаточно радикальными [105, с. 74—75; 302, с. 56—61].

Будучи к этому времени убежденным сторонником несотрудничества, Сукарно после окончания института отказался поступить на государственную службу. Вместе со своим однокурсником Анвари он открыл частное инженерно-архитектурное бюро, но вскоре забыл о нем, посвящая дни политике, а ночи — изучению «Капитала» [105, с. 76—77]. Подобно Ки Хаджару Деванторо, Сукарно отказался от своего аристократического титула во имя равенства всех участников освободительного движения.

В 1926 г. Сукарно и его единомышленники основали в Бандунге Всеобщий исследовательский клуб — один из многих «исследовательских клубов», возникших в те

годы в крупных городах Явы и объединявших группы интеллигентной молодежи, которая стремилась изучать политику и общественные науки в интересах национально-освободительной борьбы. В отличие от других, главным образом либеральных, клубов Бандунгский клуб был тесно связан с Перхимпунаном и разделял его национально-революционные идеи. В июле 1927 г. на базе этого клуба был создан Национальный союз Индонезии (вскоре переименованный в партию). Председателем Национальной партии Индонезии (НПИ) был избран Сукарно, секретарем — бывший член Перхимпунана Искак Чокроадисурьо, в руководство вошли и другие деятели Перхимпунана — Будиарто, Сартоно, Али Састроамиджойо. НПИ выступила за независимость Индонезии, несотрудничество с властями, единство национально-освободительного движения, опору на организованные массовые действия, выдвигала ряд социальных требований в интересах трудящихся. В основе ее программы лежали идеи мархаэнизма.

К разработке этого учения Сукарно, по нашему мнению, приступил уже в 1926—1927 гг. и в основном завершил ее к 1933 г. В этом отношении мы вполне согласны с В. А. Цыгановым, считающим, что мархаэнизм «вылился в более или менее законченные формы» в 1927—1930 гг., а в 1931—1933 гг. «многие старые тезисы мархаэнизма наполнились новым содержанием и, кроме того, появилось немало новых положений» [278, с. 36, 84].

В отличие от В. А. Цыганова западногерманский исследователь идеологии Сукарно Б. Дам относит возникновение мархаэнизма лишь к началу 30-х годов. В своей монографии он делит борьбу Сукарно против голландского колониального режима на три периода: 1) «националистическую фазу» (1926—1931), 2) «мархаэнистскую („марксистскую“) фазу» (1932—1933) и 3) «исламскую фазу» (1934—1941). С подобной периодизацией мы никак не можем согласиться, ибо Сукарно всегда был националистом и в основе мархаэнизма лежит именно радикальный национализм, а посему деление на «националистическую» и «мархаэнистскую» фазы ненаучно и нелогично. Что же касается третьей фазы, то в нее входят годы ссылки, когда Сукарно в условиях вынужденной политической бездеятельности занимался изучением ислама, однако и тогда он стоял на почве мархаэнизма

и отнюдь не стал сторонником той или иной разновидности мусульманского национализма.

Сам Сукарно подчеркивал, что он впервые обосновал учение мархаэнизма уже в 1927 г. [108, с. 39—40]. Правда, он говорил это ретроспективно, в 60-х годах, и поэтому за хронологическую точность данного утверждения трудно поручиться. Однако у нас есть и прямое свидетельство, относящееся к 1930 г.: в своей известной речи «Индонезия обвиняет» Сукарно уже тогда охарактеризовал мархаэнизм, или кромонизм⁴, в качестве идеологии возглавляемой им Национальной партии [76, с. 122—123].

Пропагандируя идеи мархаэнизма, Сукарно в 1927—1929 гг. без устали выступает на собраниях, митингах, партийных курсах и т. п. Успех его речей в то время был весьма велик. Биограф Сукарно Юнан Насутюн объясняет рост приверженцев Национальной партии Индонезии в конце 20-х годов прежде всего огромной личной популярностью ее вождя в народе. Если учесть тогдашний уровень сознания индонезийских масс, распространенность среди них мессианских идей, то следует признать, что личное влияние народного трибуна, смело бросавшего вызов всесильным колониальным властям, могло стать одним из важных факторов авторитета НПИ.

Сила Сукарно заключалась не только в смелом и революционном характере его речей, не только в его ораторском искусстве, хотя свойственное ему артистическое умение воздействовать на слушателей имело немалое значение. Не случайно в юности Сукарно пользовался таким успехом в любительских спектаклях, недаром так долго учился он у Чокроаминото, речи которого сравнивал с пением соловья. Однако главным было его тонкое знание народной психологии, умение говорить с крестьянами, ремесленниками, рабочими, мелкими торговцами, рыбаками понятным для них языком,

⁴ Термин «кромонизм» происходит от распространенного среди простых яванцев имени Кромона и обозначает учение, соответствующее интересам простого народа. Термин «мархаэнизм» эквивалентен «кромонизму»: по словам Сукарно, «мархаэн — это слово, которое я употребляю для обозначения кромо в Приангане» [59, с. 678], т. е. на Западной Яве, где имя Мархаэн (Умар Хайэн) особенно распространено. О том, какое содержание вкладывал Сукарно в понятие «мархаэн», мы скажем ниже, в связи с анализом мархаэнизма.

умение воздействовать не только на антиколониальные и национальные чувства простых людей, но и на их традиционное сознание, на их религиозные, мифологические, мессианские и тому подобные представления. Сукарно обладал способностью передать свои собственные чувства аудитории, воздействовать не только, а подчас и не столько на логику слушателей, сколько на их эмоции.

Сукарно весьма гордился своим умением выразить «волю народа», сформулировать ее в понятной и привлекательной для масс форме. «Я говорил вслух то, что они сами думали в глубине души,— вспоминал он о своих речах начала 30-х годов.— Я формулировал скрытые чувства моего народа в виде политических и социальных формул» [105, с. 120—121].

Сукарно, как никто другой, умел воодушевлять массы яркими революционными лозунгами, вселять в них энтузиазм, «играть,— по его собственному выражению,— на струнах романтики» [78, с. 219]. Значительно слабее был он как организатор и обычно передавал скучные повседневные организаторские или административные функции (вначале по руководству партией, а впоследствии — государством) кому-либо из своих ближайших помощников — Сартоно, Хатте и т. п. Зато никто из этих людей не мог соперничать с ним в отношении популярности в народе в течение многих десятилетий.

По мере роста численности и авторитета НПИ росли и репрессии властей. В декабре 1929 г. было арестовано свыше ста лидеров и активистов партии. Четыре лидера — председатель партии Сукарно, второй секретарь ее руководства Гатот Мангкупраджа, секретарь Бандунгского отделения Маскун и пропагандист Суприадиното — были преданы суду. С августа по декабрь 1930 г. Бандунгский суд рассматривал дело Сукарно и его трех товарищей (основные материалы процесса см. [59; 340, с. 444—453]).

Сукарно расценивал процесс руководителей НПИ как направленный не против отдельных лиц, а против всей партии, против индонезийского национального движения в целом. Поэтому, поручив Сартоно и другим адвокатам юридическую сторону защиты, он взял на себя политическую сторону дела — изложение суду

«принципов, характера и деятельности» Национальной партии, взглядов и целей ее лидеров [76, с. 11—13]. В течение полутора месяцев, сидя на койке в маленькой душевой камере и используя вместо стола «парашу», Сукарно писал речь, которой суждено было приобрести немалую известность.

На характер этой речи повлияли два прецедента. Во-первых, процесс голландского левого социалиста Г. Снефлита, который в ноябре 1917 г. был предан суду за обращенный к индонезийцам призыв следовать примеру русской революции. Речь Снефлита на суде содержала беспощадную критику голландского колониального режима. По словам официального истолкователя идеологии Сукарно Р. Абдулгани, эта речь в значительной мере определила содержание и форму речи Сукарно [283, с. 25]. Во-вторых, перед Сукарно стоял совсем свежий пример процесса лидеров Перхимпунана Индонезиав в 1928 г., где в выступлении адвоката и в письменном тексте речи Хатты (опубликованном после процесса) также содержалась резкая критика голландской колониальной политики в Индонезии и подробно аргументированная защита национально-освободительных идей. Оба процесса закончились оправданием подсудимых, что должно было воодушевить Сукарно.

Подобно своим предшественникам, Сукарно подготовил речь в наступательном стиле, заменив защиту обвинением в адрес империализма и голландского колониализма и дав подробное обоснование справедливости и закономерности национально-освободительного движения в Индонезии вообще и деятельности Национальной партии в частности. В отличие от Хатты и его товарищей, которые на самом процессе сказали всего несколько слов, Сукарно со свойственным ему темпераментом и ораторским искусством произнес яркую речь на индонезийском языке, цитируя многочисленных западных ученых и политических деятелей на языках оригинала. Впоследствии эта речь получила известность как в Индонезии, так и за рубежом под названием «Индонезия обвиняет».

Процесс закончился осуждением всех обвиняемых. Суд приговорил их к различным срокам тюремного заключения (Сукарно — к 4 годам) по обвинению в заговоре с целью насильственного свержения законной вла-

сти. В колонии противоправительственная агитация была много опаснее, чем в метрополии, и Сукарно и его друзья напрасно надеялись на повторение того, что произошло двумя с половиной годами раньше в Нидерландах.

Приговор, в тексте которого НПИ именовалась «тайной преемницей» КПИ, означал, по существу, осуждение Национальной партии в целом. В этих условиях партия пошла на самороспуск в апреле 1931 г., однако группа бывших руководителей НПИ во главе с Сартоно немедленно воссоздала ее под названием Партия Индонезии (Партиндо). Ценой переименования организация и ее кадры были на время спасены.

Партиндо (1931—1936) выдвигала в основном те же лозунги, что и Национальная партия, и также основывала свою программу на мархаэнизме. Она выступала за независимость, несотрудничество, единство национального движения, за опору на собственные силы и массовые действия, осуждала империализм и капитализм. В области демократических и социальных требований Партиндо пошла несколько дальше НПИ. В частности, она объявила, что независимая Индонезия будет демократической республикой, основанной на мархаэнистских идеалах — «социо-национализме» и «социо-демократии», потребовала предоставления земли крестьянам, введения рабочего законодательства и т. п. В руководство партии вошли Сартоно, Амир Шарифуддин, Али Састроамиджойо, Гатот Мангкупраджа и другие левые националисты.

Роспуск НПИ вызвал резкую критику со стороны части ее членов, идейными вождями которых были находившиеся в Нидерландах деятели Перхимпунана Хатта и Шарир. Правильный тактический ход Сартоно и его единомышленников они расценивали как капитуляцию перед противником. Разногласия привели к расколу между бывшими членами НПИ. В декабре 1931 г. сторонники Хатты и Шарира создали свою организацию — Пендидикан насионал Индонесиа (Индонезийское национальное воспитание).

После суда Сукарно перевели в «образцовую» тюрьму современного типа «Сукамискин». От процесса он в конечном счете выиграл значительно больше, чем проиграл, ибо именно теперь за ним окончательно закрепилась

слава народного героя, вождя и мученика национального движения.

Против приговора лидерам НПИ и утверждения его Верховным судом колонии (апрель 1931 г.) протестовали почти все национальные организации страны: партия Сарекат ислам Индонесиа, Буди Утомо, либеральная ПБИ под руководством Сутомо, федерация национальных политических организаций ПППКИ, молодежные и женские союзы. За границей кампанию в защиту НПИ и ее руководителей развернул Перхимпунан Индонесиа, которого поддерживала голландская прогрессивная общественность [подробнее см. 59, с. 555—556, 601—640, 657 и др.; 84, с. 214; 342, с. 46—47].

Протесты против расправы с лидерами НПИ как в Индонезии, так и в Европе способствовали досрочному освобождению Сукарно: 31 декабря 1931 г., после двух лет заключения, он был выпущен на свободу. У ворот тюрьмы и дома его ждала торжественная встреча, в которой участвовали несколько сот представителей различных течений национального движения, а на следующий день он уже отправился экспрессом в Сурабаю, где происходил созданный ПППКИ Конгресс Великой Индонезии. По пути в Сурабаю тысячи людей приветствовали Сукарно на каждой станции, на самом конгрессе его встретили бурной овацией и засыпали цветами. Воодушевленный встречей, Сукарно выступил на конгрессе «со своей самой замечательной речью в жизни», в которой особо подчеркнул значение единства национального движения для завоевания независимости [59, с. 677—682].

Еще в тюрьме Сукарно узнал о расколе среди бывших членов НПИ и об образовании двух партий — Партиндо и Пендидикан насионал Индонесиа. По его собственным словам, раскол потряс его до слез. Если здесь и есть некоторое поэтическое преувеличение, то следует все же признать, что для такого пламенного сторонника единства национального движения, как Сукарно, раскол в его собственном лагере был очень чувствительным ударом. Сперва Сукарно пытался объединить обе партии, и лишь после того, как его переговоры с Хаттой окончились полным провалом, Сукарно вступил в более массовую Партиндо и был избран ее председателем. На этом посту он продолжал разрабатывать и широко про-

пагандировать свое учение мархаэнизма. Основные положения этого учения были в популярной форме изложены Сукарно в брошюре «За свободную Индонезию». За публикацию этой брошюры, тираж которой был немедленно после выхода в свет конфискован властями, Сукарно 1 августа 1933 г. вновь арестовали и водворили в тюрьму «Сукамискин».

Через три месяца по Индонезии разнеслась поразившая всех весть: Сукарно заявил, что покидает свою партию, ибо не может согласиться с «принципами, целями и тактикой Партиндо, как они выглядят в последнее время». Относительно истинных причин, побудивших Сукарно сделать этот неожиданный шаг, существуют различные мнения [см. 278, с. 105—107; 356, т. II, с. 50; 342, с. 60—62; 302, с. 157—163]. Одни рассматривают поступок Сукарно просто как попытку облегчить свою участь и избежать более тяжкого приговора, чем после первого ареста, другие считают, что он хотел облегчить положение Партиндо перед лицом властей путем добровольного ухода «экстремиста и преступника» с поста ее председателя, третьи полагают, что он разочаровался в пользу несотрудничества и в силу национального движения.

«Как бы то ни было,— пишет голландский ученый Плюве,— отречение Сукарно явилось ударом для народного движения» [342, с. 60], и с этим нельзя не согласиться. Репутация «героя и мученика» пошатнулась, но за долгие годы ссылки она вновь восстановилась⁵, тем более что Сукарно ничем не подтвердил распространявшиеся голландской печатью слухи о его отказе от несотрудничества, а большинство деятелей национального движения, в том числе такой ветеран, как Чипто Мангункусумо, выражали ему свое уважение и сочувствие.

Арест Сукарно был лишь одним из проявлений политики колониальных властей, направленной на посте-

пенное удушение Партиндо. Власти запретили участие в партии всем государственным служащим, арестовали ряд ее активистов и руководителей, в том числе Амира Шарифуддина. От запретов открытых собраний и митингов власти постепенно перешли к запрету всяких собраний членов Партиндо, а ее пропагандистов лишили возможности свободно передвигаться по стране. В результате им в конце концов удалось парализовать деятельность партии, не прибегая к формальному ее роспуску. В ноябре 1936 г. Партиндо была распущена собственным руководством⁶.

В начале 1934 г. Сукарно с семьей был сослан на остров Флорес, в деревню Эндех. Здесь, по его словам, жили лишь крестьяне и рыбаки, не было ни библиотек, ни кино, ни электричества, ни телеграфа. Томясь от скуки, Сукарно писал пьесы и даже организовал нечто вроде любительского театра. Поскольку пособие, которое выдавалось ссыльным, было недостаточным, он подрабатывал в качестве торгового агента бандунгской текстильной фирмы. В нездоровом климате Флореса Сукарно заболел малярией. В связи с этим один из руководителей «национальной фракции» в фольксрааде, Тамрин, потребовал перевести Сукарно в более здоровый район. Власти пошли на уступки, и в феврале 1938 г. Сукарно перевели в Бенкулен (Бенгкулу) на Южной Суматре — «город мелких торговцев и плантаторов... крепость фанатичного ортодоксального ислама» [105, с. 138].

В Бенкулене Сукарно установил контакты с мусульманскими богословами и даже преподавал в местной школе религиозно-реформаторской организации «Мухаммадия». Вообще в ссылке (как и ранее в тюрьме) Сукарно много времени уделял изучению ислама, и особенно вопросов его реформации и модернизации. Характерно, что богословскими проблемами Сукарно занимался главным образом в периоды вынужденной бездеятельности. В этом отношении он был не одинок: его учитель Чипто и видный левый националист Ива Кусума Сумантри во время ссылки тоже увлекались изучением ислама или буддизма [292, с. 109—111; 88, с. 65].

⁶ Отклики индонезийской печати на роспуск Партиндо и характеристику ее положения перед роспуском см. [121, 1936, с. 742—743, 753—760, 773—775; 786—788, 808].

⁵ Сукарно хорошо понимал, что репрессии властей способствуют росту его авторитета в кругах освободительного движения. Рассказывая, как он отказался принять предложение кочегара одного сурабайского судна тайно увезти его из ссылки, Сукарно объяснял свой отказ не только тем, что неспособен действовать в подполье, но и тем, что предпочитал остаться «символом мученичества» для народа [105, с. 131—132].

В 1940—1941 гг., в условиях начавшейся второй мировой войны, Сукарно в ряде статей резко осудил фашизм и агрессию фашистских держав. Тем не менее в период японской оккупации (1942—1945), принесшей ему освобождение из ссылки, Сукарно (как и ряд других лидеров освободительного движения Индонезии и вообще Юго-Восточной Азии) пошел на сотрудничество с японскими властями, рассчитывая использовать возможности, предоставляемые подобным сотрудничеством, в интересах подготовки к независимости. «Японцы нуждались во мне, и я знал это. Но я тоже нуждался в них, чтобы сделать мою страну готовой к революции», — говорил он впоследствии Синди Адамс [105, с. 161]. Ход событий оправдал расчеты Сукарно и его единомышленников, провозгласивших в условиях разгрома Японии независимость страны и сумевших отстоять эту независимость в ожесточенной борьбе против попыток голландских колонизаторов восстановить свое господство. Отнюдь не случайно, что именно Сукарно выдвинул программу борьбы за создание нового независимого государства в своей речи «Рождение Панча сила» 1 июня 1945 г., что именно он провозгласил независимость Индонезии 17 августа того же года и стал ее первым президентом. В 1945 г. и в течение многих последующих лет в Индонезии не было деятеля, пользовавшегося большей популярностью в народе, большим авторитетом в кругах освободительного движения, нежели Сукарно.

Сукарно был президентом Республики Индонезии в течение более двадцати лет (1945—1967). За это время многое изменилось в Индонезии и в окружающем мире, не остался неизменным и Сукарно. Если в первый период правления Сукарно, когда еще шла борьба за упрочение завоеванного с таким трудом политического суверенитета, на первый план выступали антиимпериалистические и демократические аспекты его идеологии и политики, то постепенно положение изменилось. Проведение национального единства стала все более служить целям торможения классовой борьбы и необходимых социальных преобразований, антиимпериалистические и громкие революционные лозунги все чаще использовались для отвлечения трудящихся от действительной борьбы за их интересы, все резче выступали элементы

политической демагогии в по-прежнему блестящих по форме речах президента и в его практической деятельности. Особенно ярко проявилось перерождение как самого Сукарно, так и возглавляемого им режима в годы «направляемой демократии», т. е. в 1960—1965 гг. [подробнее см. 174]. Эти же годы характеризовались расцветом культа его личности, принявшего безудержные формы. Подобный ход вещей завершился кровавой трагедией для всей Индонезии и личной трагедией Сукарно, не только лишившегося власти и почестей, но и прожившего последние годы на положении узника «нового порядка». Ответственность самого Сукарно за такое развитие событий несомненно велика, хотя, разумеется, судьбы Индонезии даже в период режима его личной власти определялись отнюдь не им одним, а весьма сложным и постоянно изменявшимся балансом противостоящих друг другу классовых и политических сил. Но помня об этой ответственности и отнюдь не идеализируя образ Сукарно, нельзя забывать и о его бесспорных заслугах перед индонезийским народом в тяжелые годы борьбы за независимость, за ликвидацию колониального гнета. И как политик, и как идеолог Сукарно внес в эту борьбу весьма весомый вклад. Даже в наши дни, через десять лет после отстранения Сукарно от власти, влияние его идей в Индонезии столь велико, что основой для выработки новой официальной государственной идеологии объявлены именно его принципы Панча сила.

Мархаэнизм о путях достижения независимости

Прежде чем перейти к анализу мархаэнизма, необходимо уточнить наше понимание рамок и границ этого учения. Идет ли в нем речь только о мархаэнах (простых людях) и о построении нужного им «справедливого общества», основанного на идеалах субъективного немарксистского социализма? Или же мы имеем дело с широким радикальным националистическим учением, которое включает в себя принципы независимости, несотрудничества, опоры на собственные силы и организованные массовые антиимпериалистические действия, единства национально-освободительного движения, а также антикапитализм, субъективный социализм и ряд

требований социально-экономического характера? К первому подходу близки Б. Дам [302, с. 137—150], вкладывающий в понятие мархаэнизма лишь те положения, которые выработал Сукарно в 1932—1933 гг. («соционационализм», «социо-демократия», учение о партии), и отчасти Сламетмульоно [356, т. II, с. 14—15], хотя у последнего встречается и более широкое толкование мархаэнизма. Второй подход характерен для В. А. Цыганова, определяющего мархаэнизм как «идеологическую базу национально-революционных партий» [278, с. 83] и вкладывающего в это понятие всю совокупность перечисленных выше принципов [278, с. 36—49, с. 83—88], а также для А. И. Ионовой [186, с. 18—23]. Этот более широкий подход, свойственный советским индонезистам, представляется нам и более правильным.

В свое время Сукарно выразил в печати полное согласие с определением мархаэнизма, данным в «девяти тезисах мархаэнизма», принятых конференцией Партиндо в 1933 г. [107, с. 253—256]. Вполне вероятно, что он сам и являлся автором этих тезисов. В принятом конференцией определении говорится, что «мархаэнизм, то есть социо-национализм и социо-демократия», — это «метод и принцип борьбы, целью которой является уничтожение любого капитализма и империализма» и создание такого общественного и государственного строя, которые «во всех отношениях обеспечат благополучие мархаэна» [107, с. 253].

На первый взгляд подобное определение укрепляет позицию сторонников более узкого подхода к мархаэнизму. Ведь здесь упор сделан на антикапитализм, антиимпериализм, социальные и демократические требования мархаэнов (хотя и выраженные в весьма туманной форме) и ничего не говорится о требованиях независимости, несотрудничества, массовых антиколониальных акций, национального единства и т. п. Однако дело в том, что эти последние требования всегда рассматривались Сукарно как необходимые предварительные условия для «уничтожения любого капитализма и империализма» (см. его речь 1930 г. «Индонезия обвиняет», брошюру 1933 г. «За свободную Индонезию» и другие произведения) и поэтому подразумеваются и в данной формуле, которая в условиях усилившихся преследований Партиндо властями носила максимально отвлечен-

ный характер. К тому же «социо-национализм», о котором здесь говорится как о важнейшем компоненте мархаэнизма, это лишь новое и более полное определение антиколониального общепондонезийского национализма, включающего в себя и требование независимости, и несотрудничество, и национальное антиимпериалистическое единство, и массовые действия и т. п. наряду с элементами социального характера. Наконец, следует помнить, что в глазах Сукарно мархаэны, т. е. народные массы, были прежде всего главной силой в борьбе за уничтожение колониального гнета.

В речи на суде в 1930 г. Сукарно определяет идеологию руководимой им партии как «массаизм, кромоизм, мархаэнизм», причем самое главное в этой идеологии — учение о том, как нанести поражение империализму, опираясь на «национальные массовые действия» [76, с. 122—128]. Здесь говорится о мархаэнизме, суть которого антиимпериализм, национализм, опора на массовые действия в борьбе за независимость. Что же касается социальных требований мархаэнов, то о них сказано весьма туманно, а «социо-национализм» и «социо-демократия» еще нет вовсе. В брошюре 1933 г., в которой изложены основы мархаэнизма, уже наличествуют и «социо-национализм» и «социо-демократия», но заканчивается она вполне определенным призывом: «Да здравствуют массовые действия в борьбе за *Независимую Индонезию!*» [76, с. 247]. Таким образом, и в 1933 г. Сукарно выделял как главное в своем учении требование независимости и лозунг массовых действий во имя ее завоевания. Все это ясно говорит в пользу широкой трактовки мархаэнизма.

Как мы уже отмечали, основные положения мархаэнизма были сформулированы Сукарно в период с 1926 по 1933 г. За эти семь лет мировоззрение Сукарно и его учение, конечно, прошли определенную эволюцию, однако нам представляется более целесообразным анализировать мархаэнизм в том виде, в каком он сложился к 1933 г. (оговаривая при этом, какие его элементы возникли раньше, какие позже и какие видоизменения прошли некоторые из них за эти 7 лет), нежели несколько раз характеризовать мархаэнизм на отдельных этапах его формирования, что вызвало бы неизбежные повторения. Анализ новых моментов в мировоззрении Су-

карно, появившихся уже после 1933 г., т. е. в период его пребывания в ссылке, будет также дан нами в связи с характеристикой мархаэнизма и его мировоззрения в целом (конечно, с соответствующими оговорками). Что же касается эволюции мархаэнизма и взглядов Сукарно в период независимого развития Индонезии, когда на базе мархаэнизма была создана официальная идеология «индонезийского социализма», то ее анализ не входит в задачи данной работы.

Главным в мархаэнизме был его антиколониальный аспект, а первым условием достижения его идеалов являлось завоевание независимости.

«Первейшая цель нашего движения — это Независимая Индонезия! Да, не больше и не меньше, чем Независимая Индонезия, и притом в ближайшее время», ибо только после свержения колониального ига станет возможным изменение общественного строя страны и условий жизни ее народа, писал Сукарно в 1928 г. [107, с. 96]. В соответствии с этим программы НПИ и Партиндо, основанные на мархаэнизме и сформулированные при самом активном участии Сукарно, объявляли независимость Индонезии первым требованием этих партий.

«Национальная партия Индонезии уверена, что важнейшим условием реконструкции всего общественного строя Индонезии является национальная независимость. Поэтому весь индонезийский народ нужно *прежде всего* (курсив мой.— А. Б.) нацелить на достижение национальной независимости», — говорилось в программе НПИ [76, с. 68]. Аналогичное положение содержалось и в программной брошюре Сукарно «За свободную Индонезию» (1933 г.). «Каково же первое условие ликвидации капиталистической и империалистической системы?» — спрашивал в ней Сукарно и отвечал: «Первым условием является достижение нами независимости» [76, с. 207].

Идея независимости не была к тому времени новой в кругах радикальных индонезийских националистов. О постепенной подготовке к независимости говорилось еще в программе Индийской партии (1912 г.), то же требование выдвигали ее преемницы Инсулинде и НИП. Перхимпунан Индонезии уже не говорил о «постепенной подготовке», а добивался независимости в наиболее краткий срок. Влияние идеологии этих организаций на мировоззрение Сукарно и мархаэнизм несомненно, тем

более что лидеры и основатели Индийской партии — Инсулинде — НИП были в числе его ближайших политических наставников. И тем не менее мархаэнизм внес в требование независимости нечто новое. Во-первых, в произведениях Сукарно и в программах НПИ и Партиндо независимость рассматривалась не как конечная цель, а как условие для построения в Индонезии нового, справедливого общества («реконструкция всего общественного строя» в программе НПИ или «независимое государство, оформленное в Республику Индонезию, основывающуюся на... социо-национализме и социо-демократии» в программе Партиндо). Во-вторых, идея независимости никогда еще не пропагандировалась в Индонезии столь открыто и энергично и среди таких широких масс.

Согласно учению мархаэнизма, путь к независимости проходил прежде всего через обострение противоречий с колонизаторами и несотрудничество. Сукарно был сторонником несотрудничества уже в период создания Бандунгского клуба. Он неизменно подчеркивал наличие «колониальной антитезы» и призывал к ее обострению.

Уже в 1927 г. в известной статье «К коричневому фронту» Сукарно указывал, что установление четкой «антитезы», «математически точное проведение демаркационной линии между стремящимися к власти коричневыми и крепко удерживающими эту власть белыми» есть главное условие успеха антиколониальной борьбы [107, с. 38]. В ряде его статей и речей в последующие годы вновь подчеркивается «антитеза интересов... между угнетающей и угнетенной нациями» в Индонезии и прямая заинтересованность ее национально-освободительного движения в обострении этой антитезы [см., например, 107, с. 68, 84 и др.]. Та же мысль проводится и в речи Сукарно на суде. «Не может быть единства интересов империалистов и тех, кого они угнетают; не может быть общности интересов у этих двух сторон», — говорит Сукарно. — Между двумя этими сторонами существует *противоречие* интересов, *конфликт* потребностей. Все интересы империалистов, как экономические, так и социальные, как политические, так и культурные, противостоят интересам коренного населения» [76, с. 71]. Поэтому НПИ отвергает политику ассоциации и «учение империалистов» о единстве интересов колонизаторов и населения колонии и уверена, что снять колониальную

антитезу может только завоевание независимости, которое опять-таки возможно лишь через обострение данной антитезы [76, с. 119].

В брошюре «За свободную Индонезию» имеется специальный раздел «Противоречия сторон» [76, с. 211—219], в котором мархаэнам внушалась идея непримиримости колониальной антитезы. «Между сторонами существуют противоречия, как между огнем и водой, как между оленем и волком, между добром и злом» [76, с. 212], — говорилось в брошюре.

Чтобы подчеркнуть в глазах масс непримиримость интересов сторон, Сукарно и другие деятели национально-революционных партий широко применяли в своих речах и статьях термины «сана» («там», «тамошные», т. е. колонизаторы) и «сини» («здесь, здешние», т. е. угнетенный народ и националисты). Эти термины не были изобретены лидерами НПИ и Партиндо⁷, они употреблялись еще в годы, когда Сукарно учился в средней школе [80, с. 44—45; 300, с. 57—58], но благодаря пропаганде этих партий приобрели широкое распространение и популярность, стали в глазах простых людей символом колониальной антитезы.

Из антитезы сторон прямо вытекало несотрудничество. «Наличие противоречий интересов должно вселять в нас уверенность в том, что мы не достигнем Независимой Индонезии, если не будем осуществлять политику несотрудничества», — писал Сукарно [76, с. 213]. Сукарно и его сторонники рассматривали несотрудничество не только как тактику, но и как принцип борьбы. Особенно резко подчеркнул это Сукарно в ходе своей полемики с Хаттой в 1932—1933 гг. в связи с согласием последнего на выдвижение его кандидатуры в голландский парламент от партии голландских левых социалистов. «Наше несотрудничество — это один из принципов нашей борьбы за Независимую Индонезию», — писал Сукарно в 1932 г., отмечая, что несотрудничество означает не только отказ от участия в созданных колонизаторами «советах», но и отказ от сотрудничества с ними «во всех областях политической жизни», решимость вести с ними «непримиримую борьбу» [107, с. 189—190].

⁷ По мнению Хатты, термины «сини» и «сана» обязаны своим происхождением лидеру Сарекат ислама Агус Салиму [85, с. 25].

Обосновывая принцип несотрудничества, Сукарно, подобно лидерам Перхимпунана, неоднократно ссыался на пример Ирландии и Индии. Интерпретация мархаэнизмом несотрудничества и колониальной антитезы в общем совпадает с их интерпретацией Перхимпунаном Индонезии. Многие формулировки в статьях Сукарно по этим вопросам почти дословно совпадают с формулировками лидеров Перхимпунана. Правда, не всегда можно говорить здесь о преемственности, ибо многие статьи на эту тему писались Сукарно в те же годы (1927—1930), что и Хаттой и другими деятелями студенческого союза. Однако, учитывая, что Перхимпунан выдвинул и обосновал принцип несотрудничества еще в 1923—1926 гг., в целом следует констатировать идейную преемственность в этом вопросе. В то же время необходимо отметить, что Сукарно и руководимые им партии впервые сумели придать идеям колониальной антитезы и несотрудничества понятные для масс и популярные формы, что привело к их сравнительно широкому распространению.

Несотрудничество являлось принципом и тактикой национально-революционных организаций до середины 30-х годов. Во второй половине 30-х годов левые национальные силы сняли лозунг несотрудничества в связи с изменившейся международной обстановкой: ростом фашистской угрозы как для Индонезии, так и для ее метрополии. В этот период Индонезия стала одним из ближайших объектов экспансии участника блока фашистских держав — Японии, а в Европе с приближением второй мировой войны все яснее вырисовывалась перспектива захвата Нидерландов гитлеровской Германией. К тому же в мировой и индонезийской печати все чаще муссировались слухи о подготавливаемой сделке великих держав типа «колониального Мюнхена», в результате которой Индонезия или часть ее, например Суматра, окажутся под властью гитлеровцев [121, 1936; 58].

В эти же годы в Нидерландах и в Индонезии заметно активизировалась деятельность «Национал-социалистического движения» и других голландских фашистских организаций. Эти организации добивались еще большего усиления диктаторской власти генерал-губернатора и колониального аппарата, роспуска фольксраада и других «советов», беспощадного подавления националь-

но-освободительного движения [162, с. 125—130; 278, с. 95—97; 121, 1936, с. 62—63, 606—607].

Следует иметь в виду, что захват власти в Нидерландах фашистами (а в середине 30-х годов, когда «Национал-социалистическое движение» Мюссерта насчитывало свыше 40 тыс. членов, такая угроза казалась вполне реальной) автоматически означал бы установление террористического режима в Индонезии. Левая индонезийская газета «Певарта Дели» писала в декабре 1936 г.: «Если в Нидерландах к власти придут фашисты, то в течение нескольких месяцев все лидеры — Сутомо, Салим и другие — будут отправлены в концентрационные лагеря или на отдаленные острова. Все „советы“ будут ликвидированы, а от народного движения останется одно название» [121, 1936, с. 785—786]. Как ни жестки были колониальные порядки 30-х годов, им еще далеко было до фашистских, довольно ясное представление о которых индонезийские интеллигенты получали из мировой печати.

Индонезийцам, как и большинству народов колоний, чьими непосредственными угнетателями являлись не фашистские агрессоры, а буржуазно-демократические страны, было нелегко определить свое отношение к надвигавшейся войне, и в особенности к возможному столкновению между великой азиатской державой Японией и блоком западных держав, включавшим Голландию. В условиях, когда голландские правящие круги отвергали все требования национальных организаций, в том числе и весьма умеренных, японская пропаганда начала одерживать заметные успехи. Именно в последний период голландского господства в народе получили распространение такие варианты древних мессианских пророчеств, которые связывали освобождение Индонезии с приходом «маленьких желтых людей с Севера». Прояпонские настроения существовали в либерально-буржуазных партиях Сарекат исламе (ПСИИ) и Париндре [342, с. 115; 121, 1936, с. 99—100, 293—294, 315—316, 348—349; 121, 1940, с. 718—719; 363, с. 89—90]. Отмечались они и у некоторых левых националистов.

Однако в Индонезии не было таких организаций и деятелей, которые еще до оккупации страны японскими войсками делали бы основную ставку на сотрудничество с Японией. Что же касается левых радикальных нацио-

налистов, связанных с НПИ и Партиндо, то огромное большинство их заняло антифашистские позиции, не делая при этом исключения и для азиатского участника фашистского блока. В условиях, когда главная опасность для национально-освободительного движения исходила от японского и международного фашизма, левые национальные силы Индонезии выступили за создание антифашистского национального фронта, сняли лозунг несотрудничества и заявили о возможности совместной борьбы с голландским народом против фашистской угрозы при условии уступок и реформ со стороны властей метрополии.

На позицию левых оказала несомненное влияние VII конгресса Коминтерна (1935 г.), который положил в основу тактики международного коммунистического движения борьбу за единство действий всех антифашистских и антиимпериалистических сил, нацелил компартии в колониях на создание антиимпериалистического единого фронта [см. 51, с. 22; 172, с. 46—47; 147, с. 26—49; 209; 245, с. 163—173]. С решениями конгресса коммунистов и левых националистов ознакомил один из руководителей КПИ, Муссо, нелегально приехавший в Индонезию в 1935—1936 гг. для восстановления руководящего ядра партии. Коммунисты, входившие в национальные организации, знакомили их членов с новой тактикой международного коммунистического движения.

После VII конгресса Коминтерна влияние международного коммунистического движения на освободительную борьбу в Индонезии возросло, тем более что конгресс исправил ряд сектантских ошибок в отношении национальной буржуазии и национальных организаций в колониях, связанных с неверными оценками И. В. Сталина и решениями VI конгресса [подробнее см. 200, с. 264, 284, 302, 365—366; 199, с. 155—162, 286—292, 391—405; 236, с. 238—243; 209, 220—230; 180, с. 244—245, 287—288]. Призыв Коминтерна к единому фронту против угрозы фашизма и войны встретил сочувственный отклик среди левых индонезийских националистов, считавших, что единство демократических сил колонии и метрополии могло не только обеспечить отпор фашистской агрессии, но и в конечном счете приблизить создание независимой Индонезии. К тому же репрессии про-

тив несотруднических организаций к середине 30-х годов настолько усилились, что для успешного продолжения их деятельности был необходим пересмотр тактики.

На рост фашистской угрозы и призыв Коминтерна к совместной борьбе против нее раньше всех отреагировал Перхимпунан Индонезия, тесно связанный в 30-х годах с Коммунистической партией Нидерландов, а через нее с международным коммунистическим движением. В 1936 г. Перхимпунан отказался от несотрудничества и снял требование немедленного предоставления Индонезии независимости. Вместо этого он выдвинул лозунг сотрудничества индонезийского народа с демократическими силами Нидерландов против общей фашистской угрозы и требование предоставления индонезийцам демократических свобод, самоуправления и подлинного парламента.

«Фашистская агрессия в последние годы угрожает как Нидерландам, так и Индонезии,— заявляло руководство Перхимпунана в 1938 г.— Единственное средство, которое может спасти оба народа от угрожающих им опасностей,— это сотрудничество индонезийского народа и его национального движения с демократическими Нидерландами на основе равенства и взаимного уважения» [58, с. 170].

Перхимпунан выступил за единый антиимпериалистический фронт с умеренными националистами, вступил в сотрудничество с лидером Париндры Сутомо и поддержал «петицию Сутарджо», предусматривавшую статус доминиона для Индонезии [см. 61].

В 1937 г. в Индонезии была создана левая национальная партия Гериндо (Движение индонезийского народа), которую возглавили Амир Шарифуддин, А. К. Гани, Сартоно и другие лидеры распущенной в конце 1936 г. Партидо [подробнее о Гериндо см. 278, с. 113—167, а также 180, с. 297—310; 342, с. 107—113, 130—147, 178—183, 202—203; 344, с. 131—133, 160—167; 355, с. 53—59; 356, т. II; с. 51—54, 68—99]. Гериндо не отказалась от независимости Индонезии как конечной цели, но объявила своей непосредственной задачей борьбу за создание подлинного парламента и внутреннего самоуправления, предоставление народу широких демократических прав, т. е. обеспечение условий для завоевания независимости в будущем. Новая партия отказалась от

безусловного несотрудничества и заявила, что угроза фашизма и японской агрессии делает необходимым сотрудничество с голландскими трудящимися и допускает возможность сотрудничества с голландскими властями.

В программе Гериндо сохранилась часть социально-экономических требований Партидо, но наиболее острые антикапиталистические и антиколониальные формулировки были опущены или смягчены. Не было в программе и упоминания о мархаэнизме, место которого занял «демократический национализм». Тем не менее Гериндо была значительно радикальнее в социально-экономической области, нежели либерально-буржуазная Париндра, и рассматривалась как преемница мархаэнистских партий, изменившая программу и тактику в соответствии с изменившейся обстановкой. Гериндо вела большую работу в массах, руководила профсоюзами и к 1939 г. насчитывала около 10 тыс. членов.

Антифашистская и демократическая позиция Гериндо была четко выражена в заявлении, сделанном партией в связи с началом второй мировой войны. В заявлении говорилось: «Гериндо имеет общие интересы с буржуазными партиями в том, что касается уничтожения фашизма, однако Гериндо стоит на позициях народа и придерживается народной идеологии. Нынешнее крупное мировое потрясение вызвано не противоречиями между народами или между странами Азии и Европы. Оно обусловлено противоречиями между демократией и фашизмом. Гериндо должна бороться за то, чтобы не дать возможности фашистской идеологии проникнуть в Индонезию» [237, с. 51].

Итак, большинство соратников и последователей Сукарно во второй половине 30-х годов отошли от несотрудничества ради совместной борьбы против фашистской угрозы. Какова же была позиция самого Сукарно в это время? Как реагировал он на усиление агрессии блока фашистских держав, на перспективу японского вторжения в Индонезию?

В отличие от некоторых азиатских националистов Сукарно не считал, что империализм свойствен только «белым расам», и не идеализировал политику Японии. В своих статьях и речах 1930—1933 гг. он не раз отмечал, что японский империализм такой же враг марха-

энов, как и империализм голландский [76, с. 17—18, 29—30, 166; 107, с. 237—243]. В речи на суде Сукарно говорил: «Но *современный империализм Азии* мы увидели в последнее время только в Японии... ведь из всех стран Азии только Япония уже вступила в стадию современного капитализма. Современный японский капитализм... заставил народ Японии забыть о своем благородстве и запустить когти в остров Сахалин, в Корею и Маньчжурию.

Ее название „защитница порабощенных народов Азии“ является ложью, лицемерием, пустым вымыслом реакционных националистов, которые думают, что именно Япония остановит империалистов Запада окриком „стой!“ Нет, она не кричит „стой!“, она *сама* стала алчным империалистическим хищником. Она *сама* превратилась в дьявола, угрожающего безопасности Китая, она *сама*, борясь с империалистическими хищниками Америки и Англии, угрожает спокойствию и безопасности стран Тихого океана, она *сама* является одним из хищников, которые примут участие в предстоящей войне на Тихом океане» [76, с. 29—30].

Сукарно надеялся, что объективным результатом этой войны, в неизбежности которой он был твердо уверен, явится поражение голландского империализма и возникновение революционной ситуации в Индонезии [78, с. 206—208; 105, с. 154—155; 91, с. 55]. Однако он не идеализировал ни одного из тех империалистических хищников, усилиями которых Тихоокеанская война будет развязана.

В годы ссылки Сукарно долгое время был лишен возможности публиковать статьи на политические темы. Вторая мировая война открыла для него эту возможность. «Я писал под собственным именем (а не под псевдонимом.— А. Б.), ибо мои взгляды поставили меня и Голландию на некоторое время по одну сторону баррикады»,— вспоминал он впоследствии о периоде 1940—1941 гг. [105, с. 145]. В эти годы, после начала войны и оккупации Нидерландов гитлеровской Германией, Сукарно опубликовал серию антифашистских статей, в которых объявлял фашизм главным врагом индонезийского народа и всего человечества. В первой же из этих статей Сукарно подчеркивал бесчеловечность учения и политики Гитлера и указывал, что именно эта бесчело-

вечность обрекает нацистов на поражение, несмотря на их нынешние временные успехи [107, с. 357—360].

Сукарно четко определил место Индонезии в мировом конфликте в опубликованной летом 1940 г. статье «Индонезия против фашизма» [107, с. 457—473], которая была написана в связи с захватом гитлеровцами ряда стран Европы, в том числе Нидерландов, и непониманием сути фашизма многими индонезийцами. В статье подчеркивалось, что «дух фашизма несовместим с духом Индонезии! Индонезийский дух демократичен и народен, а дух фашизма — антидемократичен и антинароден» [107, с. 457]. Из несовместимости духа Индонезии и фашизма Сукарно делал вывод, что «мы не можем и не смеем рассматривать нынешнюю войну как такую войну, которая нас ни прямо, ни косвенно не касается!» [107, с. 465].

Сукарно указывал, что свое стремление к захвату источников сырья и новых рынков немецкие фашисты стремятся идейно оправдать с помощью «арийской теории». Он разоблачал расистский характер учения о высшей «арийской» и «нордической» расе, объявляющего «неарийские» народы «низшими расами». Характеризуя антисемитизм гитлеровцев, он объяснял, что семитами являются не только евреи, но и арабы-мусульмане [107, с. 467—468]. Этот аргумент, как и противопоставление гуманизма и демократизма ислама бесчеловечности и тирании фашизма, имел для индонезийского читателя особую силу. Расизм Гитлера, подчеркивал Сукарно, направлен отнюдь не только против евреев, но и против негров, китайцев, всех цветных народов Востока и столь же противоречит индонезийским идеалам и интересам, как и его антидемократизм.

В 1941 г. Сукарно опубликовал статью «Чингисхан — величайший азиатский империалист» [107, с. 605—610], специально посвященную разоблачению мифа о полководческом таланте Гитлера. В статье доказывалось, что Гитлер — не «военный гений», как утверждают фашисты, а всего лишь «подражатель и имитатор» великого азиатского полководца, который первым применил «блицкриг», шпионаж, саботаж, дезинформацию противника и другие приемы войны, ныне используемые Гитлером. Создатель нацизма, таким образом, не является создателем новой стратегии и тактики, ибо в военном

деле он лишь подражает презируемым им азиатским народам.

Сукарно подчеркивает превосходство азиатских народов, которые в военном деле опередили Гитлера «более чем на семьсот лет», он характеризует Чингисхана как «подлинного военного гения». Но в то же время Сукарно, в отличие от некоторых азиатских националистов, которые в стремлении к идеализации прошлого изображают Чингисхана носителем прогресса, осуждает завоевательную политику последнего и называет его «величайшим империалистом в истории человечества».

Немедленно после нападения Гитлера на СССР Сукарно опубликовал две статьи [107, с. 515—531], в которых высказывал твердую уверенность в неизбежной победе Советского Союза и призывал всех демократов, либералов, националистов, всех «красных и не красных» поддержать борьбу советского народа. В опубликованной в августе 1941 г. статье [107, с. 547—560] Сукарно воздавал должное борцам против фашизма — героям вооруженных сил СССР, Англии и других государств, сражающихся против нацистской Германии, героям антифашистского подполья. В статье подчеркивалось, что, хотя фашизм исторически обречен, победа над ним требует огромных усилий как от народов воюющих против Германии стран, так и от немецких антифашистов, коммунистов и социал-демократов.

Основное внимание в своих антифашистских статьях 1940—1941 гг. Сукарно сосредоточил на разоблачении гитлеризма, немецкого фашизма. О японском империализме в них говорится гораздо реже, но тем не менее говорится. Так, в опубликованной в июле 1941 г. статье Сукарно, разоблачая преступления международного фашизма, отмечал, что в них повинны не только «белые» фашисты, ибо правящие круги Японии тоже стремятся к господству и «заставляют японский народ забыть о своем благородстве и запустить когти в своих собственных братьев» [105, с. 146]. В написанной через месяц статье Сукарно указывал, что «уже многие годы китайский народ ведет войну против Японии, уже многие годы он борется против одного из участников Тройственного союза» [107, с. 545], ясно относя, таким образом, Японию к странам фашистского блока.

В одной из последующих статей 1941 г. Сукарно, от-

метив, что в фашистских странах государство превратилось в «дубинку» для подавления народа, продолжал: «В Германии государство преобразовано так, что явно превратилось в дубинку, то же самое произошло в Италии, можно сказать, что и в Японии дело обстоит так же» [107, с. 601]. Он указывал, что три государства — Германия, Италия, Япония — не имеют или имеют мало колоний по сравнению с Англией, Францией и США. Отсюда их стремление к захватам новых рынков и владений, ибо недостаток последних приводит к внутренней напряженности, угрожающей самому существованию капиталистического строя. «Капитализм в этих странах раньше других попал в затруднительное положение. Их капитализм раньше других пошел на установление фашистской диктатуры!» [107, с. 601].

Таким образом, Сукарно явно относил Японию к числу фашистских держав, хотя и делал основной акцент в своих статьях 1940—1941 гг. на разоблачении европейского фашизма и не говорил в них конкретно об угрозе для своей родины со стороны японских империалистов.

Выражая симпатии державам, борющимся против фашистского блока, в том числе Великобритании, Сукарно в то же время призывал английские правящие круги объявить целью войны не только разгром фашистских держав, но и освобождение угнетенных народов как Европы, так и Азии. В написанной в августе 1941 г. статье [107, с. 541—546] он указывал, что Англия должна принять требования Индийского национального конгресса и обещать Индии полную независимость после войны. Не делая этого, англичане отталкивают от себя 350 млн. индийцев, которые отнюдь не симпатизируют фашизму и могли бы внести огромный вклад в его разгром. Уже многие годы борется против агрессии Японии китайский народ, но ни Англия, ни США не оказывают ему должной поддержки. Если бы они изменили свою позицию, признали Китай в качестве равноправного союзника и оказали ему подлинную помощь, они привлекли бы на свою сторону еще 450 млн. китайцев. В целом, если Англия объявит целью войны «свободу для немецкого народа, для итальянского народа, для народа Индии, для народа Китая — свободу со всеми вытекающими отсюда последствиями, свободу в полном объ-

еме», она получит поддержку еще одного миллиарда человек. Вслед за этой статьей Сукарно публикует еще две, в которых доказывает, что Индия вполне созрела для независимости, и если она ее получит, то сумеет сама «отстоять эту независимость от нападения извне» вопреки утверждениям английских колонизаторов [107, с. 561—577].

В антифашистских статьях Сукарно 1940—1941 гг. нет ни слова об отказе от несотрудничества, как нет и призывов к его продолжению. Сукарно призывал индонезийцев стать на сторону антигитлеровской коалиции, однако он не делал из своего призыва практических выводов применительно к тактике индонезийского национального движения. Правда, его высказывания об английской политике в Индии дают возможность догадаться о его позиции: обещайте Индонезии независимость после войны, и мы поддержим вас в борьбе с фашизмом. Но прямо Сукарно этого не говорит и не выступает за отказ от прежней тактики и за переход к сотрудничеству на определенных условиях. Возможно, что, объявив несотрудничество не тактикой, а принципом, он не хотел подрывать своего авторитета открытым отказом от него даже в новых условиях, во всяком случае до первых серьезных уступок со стороны голландских властей, а эти уступки, как известно, так и не последовали. Что же касается Японии, то известная сдержанность Сукарно в отношении нее (по сравнению с гитлеровской Германией), очевидно, объяснялась тактическими соображениями, необходимостью считаться с прояпонскими настроениями в различных кругах индонезийского общества. Однако эта сдержанность не означала идеализации Японии, которую Сукарно рассматривал как империалистическую державу и участницу резкого осуждаемого им фашистского блока.

В своих работах конца 20-х — начала 30-х годов Сукарно подчеркивал, что неучастие в фольксраде и тому подобных учреждениях «является лишь *частью* нашего несотрудничества. Важнейшей же его задачей является путем воспитания в народе веры „в самих себя“ (по выражению ирландских сторонников несотрудничества) *обеспечить организацию массовых действий, формирование могучих сил Мархаэна*» [107, с. 191, см. также с. 193—202, 207—214; 76, с. 215—216].

Из колониальной антитезы вытекала необходимость формирования сил для организованных массовых действий. «До тех пор, пока индонезийский народ не превратился в могучую *силу*, до тех пор, пока этот народ... не может выразить все свои желания так, чтобы опереться при этом на одну *организованную и оформленную силу*, до тех пор империализм... будет смотреть на него, как на покорную овцу, и будет пренебрегать всеми его требованиями. Так как каждое требование индонезийского народа *наносит ущерб* империализму, то ни одно требование... не будет выполнено, если не *заставить* империалистов подчиниться этому требованию. Каждая победа индонезийского народа над империалистами и правительством является результатом *давления* народа», — говорил Сукарно в своей речи на суде в 1930 г. [76, с. 89].

Согласно мархаэнизму, путь к массовым действиям начинался с пробуждения «национального духа». Когда последний охватит всю нацию стремлением к независимости, он перерастет в «национальную волю», которая, в свою очередь, перевоплотится в «национальное действие» [107, с. 79—82; 59, с. 681—682]. Сукарно особо подчеркивал «силу духа», которая, если она пробудилась в народе, «сильней тысяч винтовок и орудий, тысяч флотилий и вооруженных с ног до головы армий!» [76, с. 100]. Подобная оценка «силы духа» — не просто эффектная фраза, а отражение той роли, которую мархаэнизм отводил идеям и идеологии. По мнению Сукарно, «*идеология, или духовная постройка, или духовная артиллерия*, согласно мировой истории, является единственной артиллерией, которая способна потрясти какую-либо систему» [107, с. 155, 216]. В то же время он не раз подчеркивал, что идея сильна тогда, когда создается реальная сила, проникнутая этой идеей, что «империализм невозможно разгромить одними только идеями и принципами, а можно достичь этого лишь объединением сил, возникших под влиянием этих принципов или идей» [107, с. 168—169; 278, с. 83].

«Пробуждение духа» путем просвещения народа, ликвидации «комплекса неполноценности», воспитания его в духе сознательного национализма и т. п. являлось, по Сукарно, важнейшим долгом революционных националистов.

«Национальная воля», в которую должен перерасти «национальный дух», согласно мархаэнизму, способна лишь улучшить положение народа в рамках колониального режима путем издания газет и журналов, создания национальных предприятий и кооперативов, успешной борьбы за ликвидацию особенно непопулярных законов, принудительного труда и т. п. К полному же его освобождению приведет только «национальное действие». Сукарно заявлял, что идеалом его партии являются «массовые действия, в которых принимают участие тысячи, десятки тысяч, сотни тысяч, миллионы людей» [76, с. 120]. При этом речь шла о действиях в рамках закона, без насилия и кровопролития, подобных тем, с помощью которых голландская социал-демократия добилась всеобщего избирательного права (митинги, демонстрации, политические кампании). С помощью такого «морального давления» индонезийский народ должен был завоевать независимость [76, с. 121].

Путь к цели, подчеркивал Сукарно в речи на суде, может быть долгим, постепенным, это будет «путь через десятки уступок», но в конце концов он приведет к независимости. При этом, указывал Сукарно, Национальная партия надеется «в кратчайший срок добиться этих уступок» [76, с. 136—137]. Те же мысли повторяются (иногда буквально) и в его брошюре «За свободную Индонезию» [76, с. 219—237], причем здесь особо подчеркивается, что подлинные массовые действия обязательно должны носить радикальный характер. Упор на радикализм не означал отказа от борьбы за повседневные частные уступки (расширение демократических свобод, отмена репрессивных законов, ликвидация ростовщичества и неграмотности и т. п.). Однако «борьба за ежедневные небольшие преобразования должна рассматриваться как тренировка сил и воли, как школа, тренировка, подготовка сил для более крупной борьбы», т. е. борьбы за независимость, она должна воспитывать в народе уверенность в своих силах и способности [76, с. 129, 233].

Вере Сукарно и его соратников в успех «морального давления» на правительство с помощью легальных массовых действий способствовали не только примеры из истории Голландии и других европейских стран, но и успехи, уже одержанные индонезийским национально-

освободительным движением. В качестве примера подобных успехов Сукарно в 1933 г. называл «создание фольксраада в результате давления со стороны Сарекат ислама или отмену ордонанса о „диких школах“ в результате массовых протестов по всей Индонезии» [цит. по 320, с. 30—31; см. также 76, с. 135]. Эти примеры соответствовали действительности, однако мархаэнисты, по-видимому, недооценивали принципиальное различие между отдельными уступками и маневрами колонизаторов и их полной капитуляцией.

На положениях мархаэнизма о вере в собственные силы и об организованных массовых действиях явно отразилось влияние установок Перхимпунана Индонезия. Сказалось, видимо, и влияние массовых антиимпериалистических акций, проводившихся Сарекат исламом в 1914—1921 гг. и КПИ в первой половине 20-х годов, хотя поражение возглавленного коммунистами восстания 1926—1927 гг. могло быть одной из причин отказа мархаэнистов от насильственных действий. В то же время в мархаэнизме вопрос о массовых действиях теоретически был разработан подробнее, чем в выступлениях лидеров Перхимпунана, а главное — НПИ и Партиндо начали осуществлять эти действия на практике, от чего Перхимпунан был весьма далек.

В отличие от этого студенческого союза, насчитывавшего сотню-другую членов, НПИ и Партиндо охватывали соответственно 10 и 20 тыс. человек — цифры довольно значительные для колонии тех времен. В 1933 г. Партиндо являлась крупнейшей партией страны [278, с. 111]. При этом приведенные выше цифры не давали еще подлинного представления о влиянии обеих национально-революционных партий на народные массы, ибо сила и авторитет партии определяются не только числом ее официально зарегистрированных членов, но и ее незарегистрированной, реальной опорой в народе, числом ее фактических приверженцев⁸. Это особенно верно для преследуемых властями левых партий, вступать в ряды которых было отнюдь не безопасно.

⁸ О том, сколь велика была численность последних, свидетельствует, в частности, пример, приведенный в монографии В. А. Цыганова: в конце 1929 г. сельские курсы для желающих вступить в НПИ только в районе Бандунга посещало от 30 до 48 тыс. человек [278, с. 35].

Обе партии проводили массовые митинги и демонстрации, организовывали политические кампании, издавали ряд газет, журналов⁹, брошюр, развернули широкую сеть политических курсов, их лидеры выступали в различных районах Индонезии с речами, излагавшими постулаты мархаэнизма. Они создавали профсоюзы, крестьянские кооперативы, национальные школы и др. Широта их пропаганды и ее влияние на массы были несравнимы с Перхимпунаном. Правда, массовые действия были далеки от идеала, нарисованного Сукарно, ибо в них участвовали десятки тысяч, но не сотни тысяч и не миллионы. Надо сказать, что основатель мархаэнизма отдавал себе в этом отчет. Так, в 1932—1933 гг. он писал, что НПИ была задумана властями до того, как успела осуществить «формирование сил», а Партиндо ведет массовые действия, но еще не достигла их вершины [107, с. 196—197, 201—202].

Мархаэнизм исходил из возможности завоевания независимости с помощью легальной массовой борьбы, без насилия и кровопролития. В целом мархаэнисты ставили вопрос о насилии так же, как Индийская партия и Перхимпунан. Они доказывали, что от позиции колонизаторов всецело зависит, будет ли освобождение Индонезии достигнуто мирно, или же при этом произойдут насилия. Если Нидерланды подчинятся давлению индонезийского народа и уступят его требованиям, насилия не будет. В противном случае сами колонизаторы могут спровоцировать кровопролитие, которого мархаэнисты хотят избежать.

В речи на суде Сукарно заявлял: «„Хорошо,— говорю нам,— крупных уступок можно добиться легальными средствами! Но независимость, независимость Индонезии! Не должен ли индонезийский народ завоевать ее путем восстания, путем кровопролитной революции?“»

⁹ Основными органами печати, в которых пропагандировались идеи мархаэнизма, являлись: 1) «Сулук Индонезия муда» («Факел молодой Индонезии») — ежемесячник Бандунгского и Сурабайского исследовательских клубов, выходивший с 1927 по 1932 г. (с перерывами); 2) газета НПИ, а затем Партиндо «Персатуган Индонезия» («Единство Индонезии»), выходившая с 1928 по 1933 г.; 3) журнал «Фикиран ракъят» («Народная мысль»), выходивший в 1932—1933 гг. Редактором всех трех органов и их активнейшим автором был Сукарно, которого в период ареста заменяли Сартано и др. [59, с. LIV—LV].

Господа судьи, во время следствия я чистосердечно заявил: я не знаю, каким будет последний шаг... Я, например, не знаю, поймет ли Голландия в конце концов, что лучше покончить с колонизацией мирным путем... Я знаю лишь, что мы и НПИ не хотим, не стремимся умышленно к восстанию как сейчас, так и в будущем... мы бы с удовольствием и чистосердечно посоветовали бы империалистам: не причиняйте народу огромных несчастий, не возбуждайте гнева народа, не игнорируйте требований народа» [76, с. 135—137]. И далее: «Индонезия *будет* свободной... Но тот *способ*, при помощи которого Индонезия станет свободной, способ освобождения от колониального господства, целиком зависит от желания самих империалистов, находится в руках самих империалистов» [76, с. 139].

Таким образом, Сукарно (как и многие его соратники) в теории не исключал возможности насилия, кровопролития, если империалисты истощат терпение народа. Однако на практике НПИ не готовила вооруженных выступлений и насильственных действий, и заявления ее лидеров по этому вопросу на суде не являлись попыткой скрыть от голландских властей подлинный характер деятельности их партии [подробнее см. 278, с. 42—43]. Сказанное всецело можно отнести и к преемнице НПИ — Партиндо. Вообще за весь голландский колониальный период только одна партия — коммунистическая — готовила и вызвала вооруженное восстание против колонизаторов.

Сукарно и другие лидеры НПИ считали свою партию революционной партией, а себя «националистами-революционерами» [76, с. 97—100, 138, 159, 170 и др.]. Партиндо тоже считала себя революционной организацией. В принятых ею в 1933 г. «Девяти тезисах мархаэнизма» ясно говорилось, что мархаэнизм — «это революционный метод борьбы» [107, с. 253].

Как же увязывали лидеры НПИ тезис о революционном характере своей партии со своим отношением к насилию и кровопролитию? Перефразируя слова К. Каутского о социал-демократии, Сукарно говорил на суде: «Мы, Национальная партия Индонезии, мы действительно революционеры, но мы не те, кто делает революцию. Земля и небо призывают нас предотвращать каждое кровопролитие!» [76, с. 138]. По мнению Сукарно, об-

щество — это растущий организм, а «революционная партия — та партия, которая ускоряет развитие этого организма» [цит. по 278, с. 41]. Поскольку НПИ добивается независимости в «кратчайший срок», постольку она «является партией революционной» [76, с. 137]. Сукарно доказывал, что революционной является каждая партия, «стремящаяся произвести радикальные преобразования» [там же, с. 98]. НПИ «безусловно является революционной», ибо стремится «к быстрейшим и радикальным преобразованиям», стремится «уничтожить все, что препятствует и задерживает процветание индонезийского общества, организует народ для борьбы за уничтожение этих препятствий» [76, с. 100].

Итак, в речи на суде Сукарно отделял понятие «революционный» от самого понятия «революция». При этом под революцией понималось насилие и кровопролитие [76, с. 135—139], а революционным объявлялось стремление к «радикальным преобразованиям». Означало ли такое толкование, что НПИ, Партиндо и мархаэнизм не носили на деле того революционного характера, который они себе приписывали? Такой вывод был бы неверным. Во-первых, следует учесть, что в речи перед судьями обвиняемый делает естественный акцент на том, что ни он, ни руководимая им партия не готовили восстания и кровопролития, не виновны в том, в чем их обвиняют власти. Во-вторых, следует уточнить, что понимали мархаэнисты под «радикальными преобразованиями». В речи на суде под этим термином имелось в виду завоевание Индонезией независимости, т. е. событие революционного характера. В брошюре «За свободную Индонезию» (1933 г.) под «сознательным радикальным движением масс» явно подразумевалась революция, причем в качестве примеров таких «радикальных движений» фигурировали Великая французская революция и другие буржуазные революции в Европе, чартизм и социалистическое рабочее движение, Китайская революция 1925—1927 гг. и т. п. [76, с. 203—205]¹⁰.

Хотя НПИ и Партиндо действительно не готовили вооруженного восстания и не призывали к нему, это не означало, что мархаэнизм как учение не признавал

необходимости революций в мировой истории и исключал возможность революции в Индонезии. Наоборот, при соответствующих обстоятельствах мархаэнисты считали такую революцию неизбежной и необходимой. В 1947 г. Сукарно вспоминал, что уже в конце 20-х годов он рассчитывал использовать «революционную ситуацию», которая должна была возникнуть в результате войны на Тихом океане и «поражения голландского империализма» [78, с. 206—208]. У нас нет оснований сомневаться в правдивости этих слов, ибо Сукарно действительно в 20-х годах предсказывал неизбежность войны на Тихом океане, а в 1945 г. использовал сложившуюся в результате этой войны революционную ситуацию для национально-освободительной революции.

Программы и принципы НПИ и Партиндо, лежавшее в их основе учение мархаэнизма объективно носили революционный характер, ибо предусматривали свержение голландского колониального господства в наиболее краткие сроки с помощью сознательных и организованных действий масс. Это прекрасно понимали колониальные власти, жестоко преследовавшие обе партии в отличие от других национальных организаций, носивших умеренный и неревolutionционный характер. Характерно, что в приговоре лидерам НПИ подчеркивался «революционный характер» этой партии, ближайшей целью которой является «завоевание „независимости Индонезии“ посредством свержения и ликвидации правительства Нидерландской Индии» [340, с. 450—451].

«Программа-максимум НПИ предусматривала завоевание Индонезией независимости и объективно была нацелена на антиколониальную революцию, а программа-минимум должна была обеспечить максимум демократии и буржуазных свобод и сплочения национальных сил, необходимых для подготовки такой революции», — констатирует В. А. Цыганов [278, с. 33—34], и с этим выводом нельзя не согласиться.

Национально-революционный характер НПИ и Партиндо не раз оспаривался в политической и научной литературе. В конце 20-х — начале 30-х годов под влиянием решений VI конгресса Коминтерна имели хождение сектантские оценки многих национальных организаций колониальных стран, в том числе и Индонезии. В те годы индонезийские национальные революционеры, в част-

¹⁰ Как отмечает В. А. Цыганов, деятели национально-революционных партий нередко заменяли термин «революционный» словом «радикальный», чтобы избежать преследования властей [278, с. 86].

ности лидеры НПИ и Партиндо, нередко квалифицировались как «обанкротившиеся национал-реформисты», «капитулянты» и даже «предатели» (примеры подобных оценок см. [50, с. 362—367; 70, с. 3, 20—27; 52; 146; 160, с. 367—372]; см. также [180, с. 244—245, 254, 287—288; 236, с. 267]). VII конгресс Коминтерна исправил ряд неверных оценок в этой области, но лишь после XX съезда КПСС и данной на этом съезде критической оценки решений VI конгресса Коминтерна создались условия для всесторонне объективного подхода к национальным организациям стран Востока и их лидерам. Этот подход нашел широкое отражение в целом ряде исследований советских индонезистов 50—70-х годов. В статьях А. А. Губера и А. Б. Резникова, в монографиях Е. П. Заказниковой, Н. А. Симония и В. А. Цыганова НПИ и Партиндо неизменно относятся к революционному направлению национально-освободительного движения [166, с. 327—331; 168, с. 20—23 и др.; 236, с. 231, 266—267; 180, с. 252, 258 и др.; 253, с. 70—72; 278].

Однако именно в эти годы попытки отрицать революционный характер Национальной партии и Партиндо стали предприниматься в западной научной литературе. Известный американский индонезист Д. Кейн изобразил Партиндо в качестве умеренной, неревolutionционной организации уже в 50-х годах [322, с. 90—94]. Но особенно ярко данная тенденция выражена в опубликованной в 1974 г. статье австралийского ученого Д. Инглсона [320].

Инглсон признает, что как голландские колониальные власти, так и сами индонезийские сторонники несотрудничества считали деятельность НПИ и Партиндо революционной. Однако, утверждает он, «на деле несотрудническое националистическое движение не находилось под руководством революционеров», ибо, хотя его лидеры и стремились к созданию независимого индонезийского государства, «у них отсутствовало жгучее желание ликвидировать существующие общественные отношения» [320, с. 15]. Признавая революционерами лишь тех, кто «добивался стремительного ниспровержения существовавшего общественного порядка», Инглсон отказывает в праве на это звание сторонникам «политической революции, т. е. изгнания голландцев из Индоне-

зии» и завоевания независимости [320, с. 34]. Тем самым политическая, в данном случае антиколониальная, революция искусственно лишается своего революционного характера, что приводит к определению НПИ и Партиндо как партий блока «осторожных реформистов» с «радикальными реформаторами» [320, с. 15—16]. С подобной оценкой мы не можем согласиться, хотя отнюдь не оспариваем мнение Инглсона насчет того, что ни НПИ, ни Партиндо не являлись партиями социальной революции.

Как мы указывали выше, Сукарно считал необходимым, чтобы народ в борьбе против империализма опирался на «одну организованную и оформленную силу». Такой силой должна была стать партия мархаэнов, «партия-авангард». Учение о подобной партии, разработанное Сукарно в начале 30-х годов и изложенное в основном в его брошюре «За свободную Индонезию», явилось новым элементом в идеологии левого крыла национально-освободительного движения [см. 76, с. 203—207, 219—238; см. также 278, с. 86—87]. Это учение было сформулировано под сильным влиянием марксизма-ленинизма, однако даже идеальное изображение «партии-авангарда» (не говоря уже о практике НПИ и Партиндо) существенно отличалось от марксистского.

Согласно мархаэнизму, партия должна была воспитывать в народе сознательность и радикализм и, руководя массами, придать их действиям сознательный и радикальный характер, без чего они были бы обречены на неудачу. В качестве образцов партий, которые выполняли свою роль передовой силы движения и сумели возглавить массовые действия, Сукарно приводил гоминьдан во время Китайской революции 1925—1927 гг., ВАФД в Египте после первой мировой войны и Интернационал, возглавивший борьбу европейского пролетариата.

Сукарно подчеркивал, что в авангарде национально-освободительного движения должна идти «только одна партия», ибо «большое количество командующих дезорганизует армию» [76, с. 206]. Могут существовать и другие партии и организации, но они в ответственные исторические моменты должны следовать за «партией-авангардом». Такой партией, руководящей борьбой всего

народа Индонезии, могла стать «не буржуазная партия, не партия аристократов, не реформистская партия, не фанатичная радикальная партия»¹¹, но радикальная партия, состоящая из представителей простого народа» [76, с. 206]. При этом в партию принимались не все желающие, а «только наиболее сознательные и радикальные люди из простого народа» [76, с. 205].

Партия должна была уделять большое внимание изучению теории, ибо, «лишь руководствуясь радикальной теорией, партия-авангард сможет закалить свой дух, как сталь, сможет сплотить и повести массы на радикальную борьбу» [76, с. 228]. Выдвигая это положение, Сукарно ссылался на авторитет Маркса.

В партии не может быть «свободы всякой идеологии», она не потерпит никаких «измов», кроме радикализма. Она будет основана на «демократическом централизме», власть в ней будет сосредоточена в руках сильного руководства, которое не допустит никаких уклонов ни в сторону реформизма, ни в сторону анархосиндикализма и левачества. В партии должна господствовать «железная дисциплина» [76, с. 228—229].

Характеризуя задачи партии, Сукарно делал особый упор на воспитание в массах сознательности, понимания целей и методов национально-освободительной борьбы с помощью устной и печатной пропаганды и агитации. Только таким путем можно «убедить массы принять лозунги партии, смотреть на партию как на свой авангард» [76, с. 231]. Обращаясь к «членам партии-авангарда», Сукарно восклицал: «Напрягайте свое горло так, чтобы ваш голос зазвучал на всю вселенную, работайте своим пером так, чтобы оно раскалилось докрасна» [76, с. 235—236].

Полемизируя с «реформистами», т. е. с деятелями либерального крыла национального движения, которые выдвигали лозунг «меньше говорить, больше делать», Сукарно доказывал, что человек и партия являются «созидателями» не только когда они «создают вещи, которые можно пощупать» (больницы, детские дома, национальные банки и т. п.), но и тогда, когда создают абстрактные вещи — дух, сознание, надежду, идеологию, которые играют огромную роль в преобразовании об-

щества [76, с. 236—237; 107, с. 215—217]. «Надо не „меньше говорить, больше работать“, а много говорить, много работать», — не раз подчеркивал Сукарно в своих статьях [107, с. 215 и др.]. Он указывал, что упор должен делаться не на «конструктивные», экономические акции, а на «воспитание политической сознательности и на политическую борьбу», а следовательно, пропаганда и агитация в народе имеют первостепенное значение для освободительного движения [107, с. 215—216].

Некоторые лидеры левого крыла движения, например Хатта и Шарир, критиковали Сукарно за то, что он переоценивает роль пропаганды и агитации в борьбе за независимость и недооценивает значение организационной работы [302, с. 147—150]. Мы полагаем, что в умении вести агитацию среди простого народа и в широте этой агитации крылось серьезное преимущество Сукарно и его соратников по Партиндо перед Хаттой и Шариром, ограничивавшими число своих последователей довольно узким кругом интеллигентов и полунинтеллигентов. Однако следует признать, что Сукарно недооценивал организационную работу и сам ею занимался довольно мало.

На практике НПИ и Партиндо отнюдь не были партиями со строжайшей дисциплиной, высоким уровнем теории, железным единством и т. п., что зависело не только от деятельности их руководства, но и от такого объективного обстоятельства, как мелкобуржуазность и пестрота их социального состава. Все же и в теоретическом, и в организационном отношении они имели определенные преимущества перед другими индонезийскими партиями того времени. В известной мере это было связано с тем, что их руководство испытывало не только теоретическое влияние марксистско-ленинских идей, но и заимствовало кое-что в организационной области из опыта КПИ: создание сети местных ячеек, курсов для пропагандистов и руководящих кадров, деление на членов и кандидатов, причем последние принимались в члены лишь после определенной политической подготовки [180, с. 239—240, 262, 272; 278, с. 25—26, 50—51, 95; 59, с. 131—135]. Следует учитывать при этом, что в ряды национально-революционных партий вступило немало бывших членов КПИ и примыкавших к ней организаций.

¹¹ Из контекста видно, что речь идет о сторонниках анархистских действий.

Принцип единства антиколониальных сил. Эклектизм мархаэнизма

Одним из главных положений мархаэнизма является принцип единства всех антиколониальных сил, которое рассматривается как важнейшее условие завоевания независимости и создания «справедливого и процветающего общества». Это единство Сукарно понимал, во-первых, как единство политическое и идейное, т. е. единый антиимпериалистический фронт различных течений национально-освободительного движения при сближении и даже синтезе их идеологий; во-вторых, как единство национальное и государственное, т. е. объединение всех индонезийцев, независимо от их этнической и религиозной принадлежности, в одну индонезийскую нацию, стремящуюся к созданию своего независимого государства; в-третьих, как единство социальное, т. е. объединение всех классов и слоев индонезийского общества в борьбе против колонизаторов.

Идея антиколониального единства была выражена уже в «индийском национализме» Индийской партии и ее преемниц. Перхимпунан Индонезии видоизменил концепцию индонезийской нации по сравнению с «индийским национализмом», но сохранил в ней главное — идею сплочения всего (или почти всего) населения страны в интересах создания единого антиколониального фронта. Перхимпунан выступал за единство национально-освободительных сил, единство всех слоев и классов общества и, наконец, за государственное и национальное единство Индонезии в борьбе против колонизаторов. Таким образом, в его идеологии в зачаточной форме уже наличествовали основные элементы концепции мархаэнизма в этом вопросе, однако Сукарно развил их значительно глубже и детальнее, добавил идею синтеза разных идеологий, а пропаганда лозунга единства национально-революционными партиями придала ему широкую популярность в стране.

Идее единства Сукарно остался верен и после завоевания независимости, когда он возглавил Республику Индонезию. Как справедливо отмечает А. Ю. Юрьев, «политические взгляды покойного президента Индонезии были пронизаны одной основной идеей — национальное единство во что бы то ни стало, и этой идее он был

верен до конца, даже тогда, когда для всех было ясно, что единства не существует, когда нежелание видеть истинное положение вещей постепенно лишало Сукарно массовой опоры и предопределило конечное падение президента» [282, с. 6].

Первой известной нам работой Сукарно, в которой была изложена идея единого фронта основных течений национально-освободительного движения, является статья «Национализм, исламизм и марксизм», опубликованная во второй половине 1926 г. в органе Бандунгского клуба «Молодая Индонезия» [107, с. 1—23; см. также 283, с. 30—33; 302, с. 68—82, с. 325; 356, т. II, с. 23—27]. Следует отметить, что к этому времени сложилась обстановка, сравнительно благоприятная для выдвижения подобной идеи: жесткая репрессивная политика генерал-губернатора Фока вызвала недовольство практически всех направлений национального движения, а контакты Перхимпунана Индонезии с индонезийскими коммунистами и Коминтерном способствовали известному сближению радикальных националистов с коммунистами. Что же касается исламистов, то Сукарно как бывший активный деятель Сарекат ислама и ученик его вождя Чокроаминото мог рассчитывать на успехи и в этом направлении.

В начале своей статьи Сукарно указывает, что осознание угнетенными народами Азии трагичности их судьбы и необходимости борьбы за независимость породило три движения с одной целью, но с разными формами — национализм, исламизм и марксизм. Если эти течения хотят достигнуть своей цели, им необходимо объединиться, ибо «корабль, который приведет нас к Независимой Индонезии, — это корабль единства» [107, с. 2]. Сукарно не отрицал серьезных идейных различий между тремя течениями и представлявшими их партиями, однако считал, что эти различия не являются помехой для единства. Опираясь на опыт освободительной борьбы в Индии, Китае и других странах Востока, Сукарно доказывал националистам, исламистам и марксистам не только необходимость, но и возможность их сотрудничества.

Обращаясь к индонезийским националистам, он ссылался на совместные действия индийских националистов во главе с Ганди и представителей всех религий

Индии, в том числе мусульман, в ходе кампаний не сотрудничества, на сотрудничество «партии националистов» — гоминьдана с коммунистами в китайской революции. Националисты, писал Сукарно, могут и должны сотрудничать с марксистами. Ведь «покойный д-р Сунь Ят-сен, этот великий вождь националистов, с радостью сотрудничал с марксистами», хотя сам отнюдь не стал марксистом [107, с. 7]. Националисты могут и должны сотрудничать с исламистами, ибо у них общий враг — западный империализм и капитализм, ибо долг мусульман — служить своей родине. Ведь недаром возник «мусульманский национализм» [107, с. 6—7].

Обращаясь к деятелям мусульманского движения в Индонезии, он напоминал им о панисламизме, который объявил войну западному империализму. Сукарно подчеркивал, что такие деятели мусульманского движения, как аль-Афгани, как лидеры халифатистов в Индии, являлись националистами.

Обращаясь, наконец, к марксистам, т. е. к индонезийским коммунистам, Сукарно напоминал им о новой тактике марксизма (Коминтерна) в Азии, о его сотрудничестве с революционными националистами. Он указывал, что завоевание независимости — первейшая задача рабочего движения Азии, ибо только через независимость возможен путь к социализму. Следовательно, долг марксистов — поддерживать борьбу националистов и исламистов за независимость Индонезии [107, с. 19—20].

Статья заканчивалась выражением уверенности в том, что лидеры всех трех течений освободительного движения в Индонезии поймут настоящую необходимость единства и внесут свой вклад в его создание.

Таким образом, Сукарно уже в 1926 г. сформулировал идею сотрудничества и единства основных политических течений Индонезии — националистического, религиозного и коммунистического, идею, которая в период его президентства получила широкую известность в форме лозунга «НАСАКОМ» (НАСионалис, Агама¹², КОМунис). Этой идеи и этого лозунга Сукарно придержи-

живался до конца своего правления. Излагая свою беседу с Сукарно в начале 1967 г., накануне его полного отстранения от власти, Б. Дам подчеркивает, что и в этот момент президент продолжал выступать за сотрудничество националистов, исламистов и коммунистов в общей борьбе против западного империализма [303, с. XI—XIII].

С 1926 г. все выступления Сукарно были проникнуты призывом к единству вообще, единому фронту сил национально-освободительного движения в частности. В 1927 г. он конкретизирует форму единства основных антиколониальных политических течений Индонезии в своей статье «К коричневому фронту» [107, с. 37—40]. Сукарно рассматривает «коричневый фронт» как самое надежное средство «формирования сил» индонезийского народа. Он напоминает уроки антиколониальных восстаний прошлого, которые терпели поражения из-за отсутствия единства в рядах повстанцев, и делает вывод, что для победы над колонизаторами необходимо противопоставить им «единый, неделимый Индонезийский Народ» [107, с. 38]. Первым шагом к созданию подобного единства должно стать создание «федерации национальных организаций». Поскольку многочисленные индонезийские организации серьезно отличаются друг от друга как в отношении идеологии, так и в отношении тактики, слить их в один союз или партию невозможно. Зато вполне возможно их объединение на основе антиколониальной платформы в рамках федерации при сохранении внутренней самостоятельности каждого из ее членов.

В 1928 г., когда подобная федерация уже возникла, Сукарно подчеркивает ее роль в качестве конкретной формы «коричневого фронта», «крепости каум сини», средства «формирования сил» индонезийского народа. В речи на суде (1930 г.) он вновь подробно обосновывает необходимость ответить на традиционную политику колонизаторов «разделяй и властвуй» единством сил индонезийского народа [76, с. 109—113]. В первом же выступлении после выхода из тюрьмы — речи на Конгрессе Великой Индонезии 2 января 1932 г. — Сукарно делает особый упор на роли единства национально-освободительного движения как главного условия завоевания независимости [59, с. 677—682].

¹² Агама — религия. Речь шла прежде всего о мусульманских организациях, однако имелись в виду и последователи других религий страны, в частности христианства.

«Народ, лишенный единства, можно сравнить с песком,— говорит он в этой речи.— С песком, который ветер легко развевает во все стороны. Но если соединить песчинки, плотно прижав их друг к другу, песок станет цементом... Так пусть же мы создадим единство, подобное бетону!» Ту же мысль Сукарно высказывает через несколько дней на приеме в Бандунге [59, с. 683—687]. Он не устает повторять, что его «идеалом является Единство» [59, с. 687 и др.].

Следует отметить, что борьба Сукарно и его последователей за единый национальный фронт дала в конце 20-х годов определенные практические результаты. Попытки создать подобный фронт предпринимались и ранее (Радикальные концентрации 1918 и 1922 гг.), но они не оказали серьезного влияния на политическую обстановку в стране. В декабре 1927 г. по инициативе Национальной партии была создана федерация трудовых и несотруднических организаций — ПППКИ, куда вошли НПИ, Сарекат ислам, Буди Утомо, некоторые исследовательские клубы и локальные этнические организации, в том числе Пасундан. Федерация уполномочила Перхимпунан Индонезия быть ее форпостом в Европе. Таким образом, в рядах ПППКИ объединились все наиболее влиятельные национальные союзы.

Хотя председателем ПППКИ был известный либерально-буржуазный лидер Сутомо, первое время тон в ней задавала Национальная партия. Федерация выдвинула требования отмены репрессивных законов, сковывавших национальное движение, освобождения политических заключенных, отмены «уголовных санкций» против кули, развития национального образования и т. п. Главным ее лозунгом являлось «индонезийское единство».

Деятельность федерации, особенно в 1927—1930 гг., несомненно способствовала консолидации индонезийского национального движения, однако подлинным национальным фронтом она не стала в результате противоречий между религиозными и светскими, сотрудническими и несотрудническими организациями. В 1930 г. федерацию покинула партия Сарекат ислам. В 1932 г. федерация была реорганизована, однако к тому времени ее душа — НПИ пала жертвой репрессий властей, которые вскоре сковали и Партиндо. В этих условиях ПППКИ

в 1935—1936 гг. прекратила свое существование [см. 278, с. 53—55, 103—109].

Распад ПППКИ почти совпал по времени с началом борьбы за единый национальный фронт в новых условиях и новых формах. Во второй половине 30-х годов в Индонезии происходило определенное сближение умеренных буржуазных сил с левыми мелкобуржуазными организациями. Как мы уже отмечали, в последние годы своего господства голландские правящие круги упрямо отвергали все просьбы и петиции о расширении прав индонезийцев и самоуправлении Индонезии, в том числе исходившие от весьма лояльных деятелей. Подобная политика вызывала разочарование и горечь среди умеренных сторонников сотрудничества и толкала их на сближение с левыми. В то же время в условиях нарастающей угрозы фашизма левые национальные силы сняли лозунг несотрудничества. Под влиянием решений VII конгресса Коминтерна, нацелившего компартии колониальных стран на создание антиимпериалистического единого фронта и призвавшего их к участию в возглавляемых националистами массовых антиимпериалистических движениях, коммунисты, входившие в национальные организации, и левые националисты изменили свое отношение к либерально-буржуазным союзам и партиям. Все это улучшило условия для создания единого фронта национальных организаций.

В мае 1939 г. возникла новая федерация национальных партий — ГАПИ (Индонезийский политический союз) — куда вошли Гериндо, Париндра, Партия Сарекат ислам (ПСИИ) и ряд более мелких политических организаций. Главным требованием ГАПИ, программа которого была сформулирована под сильным влиянием Гериндо, являлось создание в Индонезии подлинного парламента с ответственным перед ним правительством, что означало бы решающий шаг к самоуправлению. При условии предоставления индонезийскому народу новых прав в области управления страной ГАПИ предлагал голландскому народу и голландским властям сотрудничество в борьбе против фашистской угрозы и возможной японской агрессии.

В декабре 1939 г. ГАПИ созвал Народный конгресс Индонезии, который охватил 26 партий и союзов и провозгласил себя постоянной организацией единого нацио-

нального фронта. Символами единства были объявлены красно-белый флаг и гимн «Великая Индонезия», а языком единства — «бахаса Индонезия». В сентябре 1941 г. была создана новая организация единого фронта — Народный совет Индонезии, охвативший не только федерацию национальных партий — ГАПИ, но и федерацию мусульманских организаций — МИАИ, профсоюзную, молодежную и женскую федерации. Основным требованием этой «федерации федераций» было по-прежнему создание парламента.

Достигнутое в этот период единство национального движения еще не представляло собой подлинного единого национального антиимпериалистического фронта. Во-первых, ГАПИ и другие объединения носили верхушечный характер, представляя собой сотрудничество главным образом организованного в партии и союзы сознательного меньшинства народа, недостаточно связанного с широкими массами. Во-вторых, между членами этих федераций существовало немало разногласий, в том числе по существенным вопросам.

В связи с японской оккупацией в 1942 г. все эти организации единства распались. Однако их деятельность заложила основы того единого национального фронта, который сформировался в годы вооруженной борьбы Индонезии за независимость и стал одним из главных условий победы над колонизаторами.

Выдвигая идею единого антиимпериалистического фронта основных течений национально-освободительного движения, Сукарно одновременно стремился доказать возможность примирения идеологий национализма, исламизма и марксизма во имя общендонезийского единства и, мало того, добивался их синтеза в некоей «единой эклектической системе. Как мы уже отмечали, эклектизм, смешение разнородных материалистических и идеалистических элементов и учений, был характерной чертой идеологии радикального крыла индонезийского национально-освободительного движения со времен Индийской партии. В мархаэнизме эта черта нашла особенно яркое выражение.

Идея совместимости трех несовместимых идеологий была впервые изложена Сукарно в уже упоминавшейся статье «Национализм, исламизм и марксизм». Для того чтобы доказать недоказуемое, Сукарно пришлось скон-

струировать «подлинные» национализм, исламизм и марксизм и затем примирить их друг с другом. Согласно Сукарно, «подлинный националист» — это «революционный националист», противник империализма и колониализма, «любовь которого к родине опирается на знание структуры мировой экономики и знание истории», чей национализм чужд шовинизму, «не является копией западного национализма, но вырастает из чувства гуманизма» [107, с. 4—6]. В качестве примера подобного национализма упоминался национализм Ганди, Даса и других лидеров индийского освободительного движения. Для сотрудничества «подлинного национализма» с марксизмом и исламизмом во имя общей борьбы «против западного капитализма и империализма», по мнению Сукарно, не может быть препятствий.

«Подлинный исламизм» в интерпретации Сукарно — это сочетание «мусульманского национализма», «мусульманского социализма» и антиимпериалистических аспектов панисламизма идеологов Сарекат ислама, однако без антимарксистского, антикоммунистического акцента, который стал характерным для них после 1921—1923 гг. Согласно Сукарно, «подлинный исламизм» носит такой же антиимпериалистический характер, как и «подлинный национализм». Ведь «вожди панисламизма» Мухаммед Абдо и Джемаль-ад-Дин аль-Афгани внесли в ислам политику и (особенно аль-Афгани) стремились сплотить «мощный единый фронт мусульманских народов против западного империализма» [107, с. 8].

Националисты и марксисты возлагают на ислам вину за отсталость и упадок мусульманских стран, за то, что эти страны подпали под господство Запада. Однако, пишет Сукарно, они ошибаются, ибо к подобным последствиям привел не ислам, а упадок нравов у мусульманских народов. Как показал Чокроаминото¹³, ранний ислам носил социалистический характер и способствовал национальному величию и культурному расцвету мусульманских стран.

Сукарно подчеркивает, что «подлинный ислам содержит заветы, которые являются заветами также и для националистов» [107, с. 10]. Ведь он требует от му-

¹³ Речь идет о теориях «мусульманского социализма», изложенных в книге Чокроаминото «Ислам и социализм» [114].

сультан любить свою родину и свой народ и служить им. Ведь аль-Афгани стал «отцом египетского национализма», а «пропагандистами национализма в своих странах» были такие «мусульманские вожди», как Араби-паша и Мустафа Камиль в Египте, Мухаммад Али и Шаукат Али в Индии. Исламисты в Индонезии должны понять, что «их движение против кафиров обязательно пробудит чувство национализма, ибо те, кого они называют кафирами, в большинстве своем принадлежат к другой нации, а не к индонезийской нации!» [107, с. 11].

«Нет и серьезных препятствий для дружбы мусульман с марксистами», ибо «подлинный исламизм содержит социалистические принципы», ибо исторический материализм марксистов служит для мусульман путеводителем в области политики и экономики, ибо «враг марксизма — капитализм является и врагом исламизма» [107, с. 11—12]. Сукарно утверждает, что «риба¹⁴ не что иное, как прибавочная стоимость в понимании марксистов», что принципам марксизма соответствует закат¹⁵, что ислам, как и марксизм, исповедует принципы «свободы, равенства и братства» [107, с. 11—14].

«Доказав», таким образом, совместимость «подлинного ислама» с национализмом и марксизмом, Сукарно переходит к характеристике «подлинного марксизма», который в его интерпретации представляет собой смесь из вольного истолкования тактики Ленина и Коминтерна по национально-колониальному вопросу и социал-демократического ревизионизма в области философии. Подобный «сплав», по мнению Сукарно, должен быть приемлемым и для националистов, и для мусульман. Националисты и исламисты обвиняют марксизм во враждебном отношении к религии и национализму, но это недоразумение, ибо «новая тактика марксизма¹⁶ не отвергает сотрудничества с националистами и исламистами Азии; новая тактика марксизма означает даже под-

¹⁴ Рибa — ссудный процент, дача денег в рост под проценты, которая осуждается и запрещается Кораном.

¹⁵ Закат — предписываемая исламом милостыня беднякам, вдовам, сиротам и т. п., которая постепенно превратилась в налог в пользу бедных.

¹⁶ «Старая позиция марксизма», по мнению Сукарно, была «узко антинационалистической и антирелигиозной» [107, с. 19].

линную поддержку националистического и исламистского движений» [107, с. 17].

В Европе марксисты враждебно относятся к церкви, ибо она охраняет капитализм и поддерживает реакцию. Но когда они поймут коренное отличие ислама — религии угнетенных народов, носящей антикапиталистический и близкий к марксизму характер, — от христианства, они выступят за единство с исламистами. Во всяком случае, так поступят «молодые марксисты» в отличие от «устаревших» [107, с. 21—22]. Под «молодыми марксистами» явно имеются в виду ревизионисты, сторонники пересмотра философских принципов марксизма, влияние которых в голландской социал-демократии было весьма значительным. Сам же Сукарно в целях примирения марксизма с религией предлагает элиминировать из него диалектический материализм, сохранив полезный для националистов и исламистов исторический материализм¹⁷. Он призывает «отличать друг от друга исторический и диалектический материализм», которые нарочно смешиваются в одно целое «врагами марксизма в Европе, особенно церковью» [107, с. 21].

В результате отделения диалектического материализма от исторического, по мысли Сукарно, появлялась возможность сочетать марксизм с его весьма полезным для национально-освободительной борьбы антиимпериалистическим и антикапиталистическим учением и веру в бога, с которой обязательно должны считаться националисты в мусульманской стране.

К идее совместимости и даже синтеза трех идеологий Сукарно возвращался неоднократно в течение всей своей политической деятельности. Так, в опубликованной в 1933 г. статье «К пятидесятилетию со дня кончины Карла Маркса» [107, с. 219—221] он утверждал, что после проникновения марксизма на Восток «национализм Востока сразу же „вступил в брак“ с марксизмом и стал новым национализмом», который «ныне живет в кругу мархаэнов Индонезии».

Развернутое изложение своих взглядов по этому вопросу и одновременно своеобразный самоанализ своей идеологии Сукарно дал в написанной им в ссылке в

¹⁷ Последний понимается как социальная, политическая, экономическая теория, но не как составная часть материалистической философии марксизма.

1941 г. статье [107, с. 507—513]. «Кто такой Сукарно? — спрашивает он в этой статье. — Националист? Исламист? Марксист? Читатель, Сукарно является... смесью (сплавом) всех этих „измов“» [107, с. 508].

Прежде всего Сукарно характеризует особенности своего национализма. Это национализм, который проникнут гуманизмом, чужд шовинизму, «придает важное значение проблеме труда и капитала» и считает, что без решения социальных проблем нельзя обеспечить счастье индонезийской нации [107, с. 510]. Сукарно подчеркивает влияние марксизма на свой национализм.

Охарактеризовав сочетание национализма и марксизма в своей идеологии, Сукарно обосновывает их совместимость с исламом. Ислам, утверждает он, отнюдь не противоречит широкому и гуманному национализму, с точки зрения ислама «любовь к родине и готовность трудиться для ее блага являются добродетелью, достойной похвалы» [107, с. 509].

Вопреки утверждениям, что марксизм и религия отвергают друг друга, продолжает Сукарно, «для меня марксизм и ислам могут пожать друг другу руки в некоем более высоком синтезе». Ведь ислам — это рационалистическая религия, основанная на свободе разума, которая не противоречит науке [107, с. 512]. С другой стороны, марксизм — это «не застывшая система», а «всего лишь метод для решения вопросов экономики, истории, политики, социальных проблем». А «метод мышления» не может противоречить рационалистической религии. Эти рассуждения Сукарно, по-видимому, означают, что он принимает метод (диалектику), но не систему (материалистическую философию) марксизма, принимает марксистскую социологию без ее философской основы, с тем чтобы она не противоречила религии.

Если в 1926 г. Сукарно делал упор на совместимости трех идеологий, то в 1941 г. он уже прямо говорит об их синтезе в своем мировоззрении и учении. Эту мысль Сукарно не раз подчеркивал и в период, когда он стал президентом независимой Индонезии, а на основе мархаэнизма была разработана официальная идеология «индонезийского социализма».

Сукарно пытался сочетать в мархаэнизме три идеологии, которые, с его точки зрения, являлись наиболее ценными для национально-освободительной борьбы в

колониальной мусульманской стране: 1) национализм угнетенной нации, 2) исламизм, т. е. не столько ислам, как таковой, сколько антиколониальные религиозно-политические учения типа «мусульманского национализма» и «мусульманского социализма», и 3) марксизм, точнее говоря, лишь некоторые элементы марксизма (остальное отбрасывалось или искажалось). При этом Сукарно искажал и произвольно толковал не только марксизм, но и ислам, приспособлявая его для избранного им синтеза, а национализму придавал характер всеобъемлющей идеологии, включающей и гуманистические и социалистические принципы. В результате создавалось эклектическое учение, включавшее отдельные материалистические элементы, но в целом носившее идеалистический характер.

Следует иметь в виду, что национализм, исламизм и марксизм — не единственные элементы образованного мархаэнизма синтеза, но о других элементах (традиционная идеология крестьянства, народнические идеи, некоторые буржуазно-демократические западные концепции) мы скажем ниже, чтобы не нарушать логику исследования.

Эклектический характер мархаэнизма уже отмечался в научной литературе. Одним из первых указал на него Д. Кейн [322, с. 90, 123], а наиболее подробно исследовал эту проблему Б. Дам. По мнению последнего, «идея синтеза национализма, социализма и ислама... вот ключ для правильного понимания этого человека (Сукарно. — А. Б.)». При этом «общим знаменателем», под которым можно объединить все антиколониальные течения, должен был стать мархаэнизм [302, с. 53, 71—74, 137—139]. Соглашаясь с Дамом в отношении свойственного Сукарно идейного синкретизма, современный индонезийский политолог Алфиан в брошюре «Основы политического мировоззрения Сукарно» (1971 г.) пишет: «Его идефикс, главный итог его политических идей — вера в то, что национализм, ислам и марксизм могут быть объединены... на новой основе под общим знаменателем», имя которому то мархаэнизм, то Панча сила, то НАСАКОМ [287, с. 20]. На эклектический характер мархаэнизма указывал в своей монографии и В. А. Цыганов [278, с. 37, 46—49]. Однако между подходом Дамы и подходом Цыганова к сукарновской идее

единства политических течений и синтеза их идеологий имеется существенное отличие.

Б. Дам справедливо отмечает, что Сукарно надо было извратить и марксизм, и национализм, и ислам, чтобы «доказать» совместимость этих *идеологий* [302, с. 65—81]. Однако он совершенно не видит объективной основы для антиколониального единства трех главных *течений* индонезийского освободительного движения. Мало того, Дам утверждает, что Сукарно «сочинил» и общего врага — империалистический Запад и общую цель — независимость Индонезии, ибо особенность Сукарно — это умение «сочинять» угодные ему схемы и верить в их непогрешимость [302, с. 69—71]. При этом Дам под понятием «Запад» объединяет и колониализм и европейские народы, приписывая Сукарно и мархаэнистам «расовую вражду» к ним.

По-иному подходит к идее единства в мархаэнизме В. А. Цыганов. Борьбу Сукарно за единый фронт трех основных течений национально-освободительного движения он характеризует как прогрессивное явление, но одновременно отмечает несостоятельность попыток Сукарно доказать «идеологическую близость» марксизма, ислама и национализма. В. А. Цыганов подчеркивает, что в качестве основы для союза трех течений Сукарно выдвигал «националистические лозунги и идеи», в чем проявлялось «стремление мелкобуржуазного революционного национализма завоевать и удержать гегемонию в национально-освободительном движении» [278, с. 27]. По мнению В. А. Цыганова, «при всех своих недостатках, классовой ограниченности, путанице, эклектичности мархаэнизм сыграл в колониальной Индонезии прогрессивную роль, ибо был направлен на свержение колониального ига силами объединенного народа» [278, с. 49].

К этой в целом верной оценке хотелось бы добавить следующее. Позитивный характер носила не только борьба Сукарно за единый антиимпериалистический национальный фронт. В его поисках синтеза идеологий во имя антиколониального единства были и прогрессивные моменты. Здесь чувствуется стремление найти синтез передовых идей Запада (в том числе марксизма) с восточными, индонезийскими идеями и традициями в интересах национально-освободительной борьбы. Эlemen-

ты марксизма, западных демократических идей делали мархаэнизм более радикальным и антиимпериалистическим, более эффективным в деле мобилизации широких масс в антиколониальных целях. В то же время эклектизм этого учения делал его более приемлемым и понятным для различных кругов индонезийского общества, для националистов, мусульманских деятелей и организаций, для уцелевших после разгрома КПИ коммунистов.

Ведущую роль в создаваемом Сукарно синтезе играл национализм. Об этом Сукарно заявлял совершенно определенно. Отнюдь не случайно во всех его самохарактеристиках и характеристиках своего учения национализм стоит на первом месте¹⁸. В ряде случаев Сукарно называл себя просто «левым националистом», «националистом-революционером» и даже «ультранационалистом» и «супернационалистом», выделяя, таким образом, то, что считал главным в мархаэнизме [см. например, 107, с. 508—509; 76, с. 152—159; 105, с. 293—294]. Характерно, что в статье «Национализм, исламизм и марксизм» объединение трех течений освободительной борьбы мыслится именно на националистической основе. В ней говорится, что различия между национализмом, исламизмом и марксизмом не могут помешать их единству потому, что «люди, которые создали исламское и марксистское движения в нашей Индонезии, вместе с людьми, руководящими националистическим движением... чувствуют себя единой группой и единой нацией» [107, с. 4].

Как мы уже отмечали, согласно мархаэнизму, путь к массовой борьбе за независимость начинался с пробуждения «национального духа»¹⁹, силу и роль которого Сукарно особенно подчеркивал. В своей речи на суде в 1930 г. он охарактеризовал национализм как «душу организации сил» [76, с. 101]. Поясняя эту формулу, Сукарно указывал, что всех угнетенных — пролетариат Запада или народы колоний — воодушевляет «дух сво-

¹⁸ Подчеркивая в своей автобиографии, что он националист, а не коммунист, Сукарно объяснял, что именно поэтому лозунг «НАСАКОМ» начинается с «НАС», а не с «КОМ» [105, с. 294].

¹⁹ Сукарно не проводил четкого различия между «национальным духом», «национальным сознанием» и «национализмом». Смешение понятий «национального» и «националистического» характерно для многих руководителей национально-освободительного движения колониальных и зависимых стран [см. 262, с. 272—274].

боды». «Именно этот дух свободы мы укрепляем в народе Индонезии. Мы укрепляем его преимущественно не как классовое сознание, что обычно имеет место в рабочем движении, но как сознание нации, *национальное* сознание, как *национализм*. Поскольку каждый народ, угнетаемый *другим* народом... управляется колониальными методами, то он обладает националистическим складом ума» [76, с. 101—102]. Если в Европе и Америке главными противоречиями являются классовые, то в колониях существуют «не только чувство противоречия между рабочим и капиталистом, и не в первую очередь классовые противоречия, но противоречие между черным и белым человеком, между представителем Востока и представителем Запада, между колонизируемым и колонизатором». Исходя из этого, Национальная партия понимает, «что в национальном сознании, в национализме заключается сила, которая сможет открыть путь к лучшему будущему. Поэтому НПИ стремится укрепить этот национализм» [76, с. 102].

Подобный панегирик национализму через четыре года после выдвижения тезиса о синтезе трех течений ясно свидетельствует о том, какое из них являлось главным в глазах Сукарно. А в речи «Рождение Панча сила», в которой он как бы подводит итог развитию своего мировоззрения в колониальный период, Сукарно четко указывает, что «первым основным принципом Индонезии является *национализм*» [76, с. 260].

Ставя на первое место в своем учении национализм, Сукарно всегда подчеркивал, что его национализм носит совершенно особый характер и принципиально отличается от старого, узкого национализма. Выше уже говорилось о некоторых особенностях национализма Сукарно, в частности о его всеобъемлющем — и национальном и социальном — характере. Опираясь как на цитированные выше, так и на другие речи и статьи Сукарно [см. 107, с. 5—6, 75—76, 111—113, 220—221, 510—511; 76, с. 102—103, 260—265, 336—337, 355—356], можно выделить следующие характерные черты мархаэнистского национализма: 1) это восточный, азиатский национализм, принципиально отличающийся от агрессивного западного национализма и сознающий связь между индонезийским национальным движением и аналогичными движениями других угнетенных народов; 2) он носит

революционный, антиколониальный и антиимпериалистический характер; 3) «вступив в брак с марксизмом», этот национализм овладел научным знанием истории, экономики, политики, социологии и стал демократическим и социальным учением, защищающим интересы всех эксплуатируемых и угнетенных. Отсюда и второе его название — «социо-национализм»; 4) он чужд расизму, шовинизму, джингоизму (в отличие от западного национализма и некоторых видов восточного) и, наоборот, проникнут гуманизмом, чувством любви не только к своей нации, но и к человечеству. Он стремится к созданию своего независимого национального государства «среди содружества наций всего мира»; 5) это не региональный, узкоэтнический, а общепондонезийский национализм.

Мы видим, что в понимании Сукарно национализм — не только один из элементов синтеза, образующего мархаэнизм, но и синтез сам по себе, так сказать, «мархаэнизм в миниатюре». Наряду с собственно националистическими идеями в нем содержатся гуманистические, субъективно социалистические, демократические и даже интернационалистские элементы.

Наличие интернационалистских элементов в мархаэнистском национализме явилось результатом как общего усиления связей между антиимпериалистическими силами различных колоний в послеоктябрьскую эпоху, так и прямого влияния Перхимпунана Индонезии.

Одним из главных принципов мархаэнизма был, как известно, принцип опоры на собственные силы. Однако это положение не мешало мархаэнистам сознавать свою солидарность с антиимпериалистической борьбой других народов Азии, а также апеллировать к прогрессивной европейской общественности. Характерно, что тот же Сукарно, который призывал не рассчитывать на помощь извне и не ждать самолета из Москвы или корабля из Стамбула [340, с. 217—218], подчеркивал в то же время значение пропагандистской деятельности Перхимпунана в Европе и, доказывая необходимость распространять идеи индонезийского национально-освободительного движения за пределами Индонезии, ссылаясь на пример Сунь Ят-сена [334, с. 35; 340, с. 225—226]. А один из руководителей НПИ, Али Састроамиджойо, заявлял: «Наша эпоха — эпоха интернационализма, Ли-

ги наций и международных конгрессов, и мы должны использовать это» [340, с. 228—229].

Принятая в 1928 г. программа НПИ требовала: «укрепления связей между народами Азии» [334, с. 32—33]. В том же году была опубликована программная статья Сукарно «Индонезианизм и паназиатизм» [107, с. 73—77]²⁰. В статье подчеркивалась солидарность индонезийского народа с освободительными движениями других стран Азии, а индонезийские националисты объявлялись сторонниками паназиатизма. Сукарно указывал, что победа любого азиатского народа над западной державой всегда рассматривалась остальными народами Азии как «победа всей Азии над Европой» [107, с. 73]. В качестве примеров приводились победа Японии над царской Россией, кемалистов — над объединенными силами империалистов, успехи национально-освободительного движения Китая под водительством Сунь Ят-сена, Индии под руководством Ганди, вафдистов в Египте и т. д. В статье отмечалось и непосредственное влияние этих событий на развитие индонезийского национального движения.

Анализируя корни единства азиатских народов, Сукарно ставил на первое место не цвет их кожи, не сходство их характеров, а совместную борьбу против угнетающего их империализма, который и сам «носит интернациональный характер» [107, с. 74—75]. «Победа народов Египта, Китая или Индии над английским империализмом — это и наша победа, их поражение — это и наше поражение», — указывал он [107, с. 75]. Да и сам индонезийский народ «борется не только против голландского империализма», но и против английских и других империалистов, которые тоже участвуют в эксплуатации Индонезии. Поскольку победить империализм азиатские народы могут только совместными силами, «индонезийское движение должно протянуть руку нашим братьям — другим народам Азии» и поддержать «принцип паназиатизма» [107, с. 75].

²⁰ В этой статье Сукарно ссылался на мысли «одного индонезийского националиста» [107, с. 74]. Речь шла о статье лидера Перхимпунана Хатты «Индонезия в центре азиатской революции» (1923 г.), многие положения которой Сукарно повторял. Таким образом, имеются совершенно прямые свидетельства идейного влияния Перхимпунана на мархаэнизм в данном вопросе.

Индонезийский национализм не противоречит этому принципу. Ведь ему чужды шовинизм и идеи национальной исключительности, он проникнут пониманием того, что «наша страна и наш народ — это часть азиатских стран и народов, часть мира и его населения», а «участники индонезийского национального движения» — часть всех угнетенных мира. А отсюда вытекает необходимость сотрудничества со всеми противниками империализма вне Индонезии [107, с. 76]. Подчеркивая, что главное для национального движения Индонезии — это опора на собственные силы, Сукарно в то же время отводил сотрудничеству с азиатскими народами, со всеми «врагами наших врагов» роль «катализатора», ускоряющего ход борьбы за независимость [107, с. 76—77].

Мысль о необходимости единства с народами Азии и со всеми врагами империализма Сукарно высказывал неоднократно. Так, в речи на суде он отмечал, что «*весь азиатский мир* бушует, словно океан, в борьбе против иностранного империализма» [76, с. 61], и подчеркивал единство интересов всех колониальных стран в борьбе против международного союза империалистов [76, с. 64—74, 85 и др.].

С особой силой эта мысль выражена в брошюре «За свободную Индонезию» (1933 г.). «Политика радикального освободительного движения требует от нас установления связей с внешним миром, — пишет Сукарно. — Мы сможем быстро нанести поражение господствующему в Индонезии империализму только в том случае, если будем идти рука об руку с другими народами Азии» [76, с. 217]. Сукарно подчеркивал необходимость «перед лицом союза международного империализма создать союз различных народов, направленный против этого международного империализма», призывал создать «единый фронт борцов за независимость Азии», «сотрудничать со всеми врагами капитализма и международного империализма во всем мире» [76, с. 218—219].

По богатству своих международных связей НПИ, конечно, уступала Перхимпунану, находившемуся в гораздо более выгодных условиях. Однако в конце 20-х годов она тоже входила в Антиимпериалистическую лигу [263, с. 68, 100]. Сукарно и другие руководители национально-революционных партий очень внимательно следили

за национально-освободительной борьбой в других колониальных странах, и влияние последней на идеологию мархаэнизма и тактику НПИ и Партидо было весьма значительным. В уже цитированных нами работах Сукарно (в частности, в статье о союзе трех течений освободительного движения в Индонезии) ясно видно, как влиял на мархаэнизм пример и опыт антиколониального движения в Индии, Китае, на Ближнем и Среднем Востоке. Ниже мы специально остановимся на этом вопросе.

В отличие от высказываний некоторых деятелей Перхимпунана в речах и статьях Сукарно мы не находим прямых призывов к сотрудничеству с пролетариатом Голландии и международным рабочим движением в общей борьбе против империализма. Сукарно неоднократно сравнивает положение и борьбу угнетенного индонезийского народа с положением и борьбой пролетариата Запада, обильно цитирует деятелей международного рабочего движения, призывает сотрудничать со всеми угнетенными, «всеми врагами капитализма», но не уточняет, кого именно он имеет в виду кроме народов колоний [см. 76, с. 79—80, 90—92, 97—100, 159—160, 204—205, 206, 209]. Думается, что это отличие мархаэнизма от идеологии Перхимпунана объясняется двумя обстоятельствами: во-первых, совершенно различной обстановкой в Европе и в Индонезии, где после восстания 1926—1927 гг. всякое упоминание о связях с международным рабочим и коммунистическим движением было бы использовано властями для подтверждения версии о мархаэнистах как замаскированных коммунистах и для обоснования репрессий против них. Во-вторых, тем, что Сукарно и его соратники не имели таких тесных контактов с голландскими коммунистами и Коминтерном, как ряд деятелей Перхимпунана, и, придавая огромное значение союзу с угнетенными народами Востока, действительно недооценивали значения сотрудничества с международным пролетариатом и его организациями. Видимо, именно эту слабость политического курса НПИ имел в виду Сукарно, когда уже после провозглашения независимости отмечал, что эта партия «делала слишком большой крен в сторону борьбы индонезийского народа как обособленной национальной борьбы и не считалась с тем, что борьба индонезийского

народа является частью великой мировой революции» [78, с. 203, см. также с. 247].

Сукарно назвал второй из принципов Панча сила «интернационализмом, или гуманизмом» [76, с. 265—266, 269]. Здесь имелся в виду отказ от всякого шовинизма и стремление будущей независимой Индонезии к «единству мира» и к «содружеству наций». Элементы подобного подхода заметны уже в упомянутой выше статье «Индонезианизм и паназиатизм», но в 1945 г., накануне провозглашения независимости, Сукарно подчеркнул то, что в колониальный период было второстепенным,— стремление к участию суверенной Индонезии в равноправном международном сотрудничестве.

Как мы указывали выше, Сукарно понимал единство антиколониальных сил не только как единый фронт различных течений национально-освободительного движения, но и как национальное и государственное единство, т. е. объединение всех индонезийцев, независимо от их этнической принадлежности, в одну индонезийскую нацию, задачей которой является создание своего независимого государства. В этом аспекте мархаэнизма, не нашедшем пока освещения в литературе, легко проследить сходство с идеями Индийской партии и ее преемниц, а также Перхимпунана Индонезии. Уже Индийская партия отождествляла политическое антиколониальное единство с государственным и национальным. Такова же была точка зрения идеологов Инсулинде и НИП. Перхимпунан также отождествлял единство национально-освободительных сил с государственным единством и созданием единой индонезийской нации, однако в состав последней (в отличие от Инсулинде и НИП) включалось лишь коренное население страны.

При всем сходстве ряда формулировок Сукарно и лидеров Перхимпунана мы можем говорить о преемственности мархаэнизма в этом вопросе только от Индийской партии и Инсулинде—НИП, идеологи которых, особенно Чипто Мангункусумо, оказали сильное идейное влияние на Сукарно в период его учебы в Бандунге (1921—1926). Что же касается Перхимпунана Индонезии, то Сукарно начал разработку проблемы национального и государственного единства одновременно с Хаттой и другими идеологами этого студенческого союза, и поэтому здесь речь может идти не о преемствен-

ности, а лишь о сходстве позиций, обусловленном тем, что как Сукарно, так и лидеры Перхимпунана принадлежали к одному течению — радикальному антиколониальному мелкобуржуазному национализму.

Понимание единого антиимпериалистического фронта одновременно и как национального единства ясно выражено уже в статье Сукарно «К коричневому фронту» (1927 г.). Призывая к созданию подобного фронта, направленного против колонизаторов, Сукарно восклицает: «Так пусть же чужеземец имеет дело не с тысячами и тысячами разрозненных „туземцев“, пусть ему придется бороться не с миллионами коричневых, а пусть ему одному противостоит единый, неделимый индонезийский народ, а вскоре — и единая, неделимая индонезийская нация!» [107, с. 38].

В следующем, 1928 г. Сукарно доказывает, что путь к завоеванию независимости проходит через осознание себя нацией, и рассматривает ПППКИ в качестве средства осуществления этого процесса [107, с. 83—86]. Здесь смешение понятий единого фронта и нации выражено еще более четко. ПППКИ — это не только «коричневый фронт», но и орудие, создающее нацию. «Пусть же предстоящий первый конгресс ПППКИ посеет семена превращения индонезийского народа в единую общность, превращения его в единую нацию! Ибо если какой-либо угнетенный народ осознает себя нацией, если благодаря национальному сознанию и национальному духу народ, ставший нацией, осознает также свою рабскую судьбу, то, как этому учит профессор Сили²¹, волей-неволей эта нация обязательно придет в движение и воспрянет, чтобы стать независимой (свободной) нацией» [107, с. 85—86].

Во многих своих выступлениях, в том числе в цитированных выше статьях и в речи на суде (1930 г.), Сукарно подчеркивал, что колонизаторы стремятся не допустить единства индонезийского народа, проводя политику «разделяй и властвуй» [см., например, 76, с. 108—113]. Ныне Индонезия административно объединена колонизаторами, но «морально она не стала единой, дух ее не стал духом национализма, не стал духом

нации! Это происходит потому, что империалисты понимают, что народ, не имеющий национализма и национального духа, представляет собой, как говорит доктор Сунь Ят-сен, просто... кучу не связанных между собой песчинок» [76, с. 111]. Поэтому задача НПИ — с помощью «магической силы индонезийского национализма» объединить «весь народ Индонезии», превратить его «в единую нацию» [76, с. 109, 113]. Лидеры Национальной партии «призывали народ скорее образовать нацию» [76, с. 154], «как можно скорее стать нацией» [76, с. 149].

Во всех этих речах и статьях Сукарно виден идеалистический подход к формированию нации, которая объявляется продуктом «национального духа», «магической силы национализма», развития национального движения, и только. Разумеется, и рост национального сознания и борьба против общего врага — колониализма способствовали ускорению процесса формирования единой индонезийской нации. Однако Сукарно сводил этот процесс только к политическим и психологическим факторам, игнорируя социально-экономические и этнические.

В этой связи представляют несомненный интерес встречающиеся в трудах Сукарно определения нации. Сукарно избегал собственных определений и заменял их ссылками на формулировки западных буржуазных и социал-демократических теоретиков национального вопроса. При этом он выбирал только такие идеалистические определения, которые подходили для его истолкования понятий «нация» и «национализм». В первой статье, где Сукарно касается этой проблемы (1926 г.), он ссылается на популярное среди индонезийских националистов определение французского историка Э. Ренана. Согласно Ренану, нация — это «единая душа, единое духовное начало». Чтобы стать нацией, народ должен, во-первых, иметь давнюю совместную историю в прошлом, а во-вторых, обладать «стремлением к единству» в настоящем. «Нацию, таким образом, формируют не раса, не язык, не вера, не общность потребностей, не общая территория», — пишет Сукарно [107, с. 3]. Затем он приводит весьма близкое к формулировкам Ренана определение одного из теоретиков «австро-марксизма» О. Бауэра: «Нация есть общность характера, вытекаю-

²¹ Автор книги «Экспансия Англии», охарактеризовавший британскую колониальную политику в Индии.

шая из общности исторической судьбы» — и добавляет: «Национализм — это вера, это *осознание* народом, что он образует единую общность, единую „нацию“!» [107, с. 3].

В речи о Панча сила (1945 г.) Сукарно дополняет использовавшиеся им прежде определения Ренана и Бауэра. Он указывает, что к настоящему времени эти определения устарели и уже не являются исчерпывающими, ибо, когда они формулировались, «еще не было новой науки, называющейся геополитикой». Ренан и Бауэр «видели только человека», но «забывали о земле, на которой живет этот человек», о его родине [76, с. 261]. Такой родиной для всех индонезийцев является Индонезийский архипелаг, представляющий собой «единое целое», подобно «Японским островам» или «островам Англии» [76, с. 261—262]. А следовательно, «индонезийская нация... это не группа людей, обладающая „le désir d'être ensemble“²² и живущая на такой маленькой территории, как Минангкабау, Мадуро, Джокьякарта, Сунда или Бугис, но это *все* люди, которые, согласно геополитике и по воле всемогущего Аллаха, живут на всех, вместе взятых, островах Индонезии от севера Суматры до Ириана!.. Индонезийская нация... состоит из 70 миллионов человек», и всем этим 70 миллионам свойственны «стремление к единству» и «общность характера» [76, с. 263].

Явно повторяя доводы своего учителя Чипто Мангункусумо, Сукарно доказывает, что «национальное государство» — это не «каждое свободное государство», не Пруссия или Бавария, а вся Германия, не Венеция или Ломбардия, а вся Италия и т. п. Поэтому в истории Индонезии «только дважды было национальное государство — в эпоху Шривиджайи и в эпоху Маджапахита». Суть индонезийского национализма заключена в стремлении к созданию «национального государства», т. е. государства, охватывающего всю территорию страны, и поэтому «первым основным принципом» этого государства должен быть «национализм Индонезии в целом», а не локальный национализм Явы, Суматры и т. п. [76, с. 263—264].

В этой речи, произнесенной за несколько недель до

²² «Стремление к единству», согласно формуле Ренана.

провозглашения независимости, особенно ярко выражен общиндонезийский характер национализма Сукарно и его последователей, неприятие ими местного этнического национализма. Обращение к геополитике не связано в данном случае с каким-либо стремлением к экспансии, оно лишь способ доказать необходимость единого отечества и единого государства для единой нации. Как и обычно, государственное единство здесь приравнено к национальному, причем феодальные империи Шривиджайя и Маджапахит названы «национальными государствами», в результате чего понятие нации лишается исторического характера. Если в выступлениях 20—30-х годов Сукарно еще призывал к скорейшему созданию нации, то сейчас она объявлена уже существующей²³. Ныне задача — не в создании нации, а только в создании «национального государства на единой территории Индонезии» [76, с. 263].

Сравнивая подход Сукарно к определению понятия нации с подходом теоретиков Инсулинде — НИП и идеологов Перхимпунана, приходится констатировать, что в научном отношении он сделал определенный шаг назад: если в концепции Чипто Мангункусумо и Суварди Сурьянинграта были материалистические элементы и попытки понять историчность наций (признание роли «материальных» или «экономических интересов» в формировании нации, понимание исторической закономерности образования единых национальных государств в современную эпоху), если Хатта, наряду с идеалистическими доводами, прибегал и к доводам социально-экономического характера (роль технического прогресса, развития транспорта, связи и т. п. в формировании нации), то у Сукарно этого нет вовсе.

Следует, однако, помнить, что Сукарно — не кабинетный ученый, а политик, активный борец с колониализмом. Отсюда то исключительное значение, которое он придавал субъективному фактору — мобилизации масс путем пропаганды «национального сознания» и «национального духа», — и отсутствие интереса к факторам

²³ После провозглашения независимости Сукарно не раз заявлял, что «мы создали нацию, индонезийскую нацию» (см., например, речь к десятой годовщине независимости [76, с. 317—318], а также [219, с. 34—37]).

объективным, не зависящим от деятельности его самого и возглавляемых им сторонников мархаэнизма²⁴.

Сукарно не уточнял понятия индонезийской нации, не исключал из ее рядов каких-либо групп населения страны, но из контекста его произведений видно, что речь идет всегда о собственно индонезийцах. Что же касается основанной им Национальной партии, то ее подход к этому вопросу был явно ближе к «индонезийскому национализму» Перхимпунана, нежели к более широкому «индийскому национализму» Инсулинде и НИП. Еще в период подготовки к созданию Национальной партии, в феврале 1927 г., Бандунгский клуб отверг предложение Чипто Мангункусумо о допуске в руководство будущей партии неиндонезийцев — «индоевропейцев» или местных китайцев [292, с. 101; 340, с. 203]. Согласно уставу НПИ, ее членами могли быть все достигшие 18-летнего возраста индонезийцы, другие же азиаты (практически речь шла о местных китайцах) могли быть только «присоединившимися членами» без права занимать руководящие посты. Что же касается «индоевропейцев», то они, по-видимому, вовсе не принимались в партию [95, с. 193—194; 94, с. 102; 340, с. 206; 363, с. 86—87]. На первом конгрессе ПППКИ, в создании которой Сукарно и его последователи приняли самое активное участие, один из лидеров Национальной партии, Искак Чокроадисурьо, подчеркивал, что эта федерация включает только собственно индонезийские национальные организации [340, с. 253].

Позиция Партиндо в этом вопросе была, по-видимому, аналогична позиции НПИ. В принятой на ее II съезде (1933 г.) программе и в специальной резолюции о рабочих и крестьянских союзах ясно указывалось, что их членами могут быть только индонезийцы [180, с. 279; 278, с. 95].

Более широкий подход к понятию индонезийской нации был свойствен преемнице Партиндо — Гериндо, которая на своем II съезде (1939 г.) приняла решение о допуске в партию в качестве полноправных членов «пе-

ранакан», т. е. голландско-индонезийских, китайско-индонезийских и арабско-индонезийских метисов. Выступая с речью по этому вопросу, председатель партии Амир Шарифуддин заявил, что национальная принадлежность того или иного лица определяется не его кровью, внешностью или цветом кожи, а тремя факторами: идеалами, судьбой и стремлениями. Люди, имеющие одинаковые идеалы, судьбу и стремления, принадлежат к одной нации. При этом он сослался на пример швейцарцев и американцев как наций, состоящих из людей различного расового происхождения [278, с. 124; 356, т. II, с. 53—54; 363, с. 92—93].

Мы видим здесь частичный возврат к концепции «индийского национализма» с его неприятием расового критерия, но и с его идеалистическим подходом к определению нации и смешением единства национального движения с национальным единством.

Сукарно понимал единство антиколониальных сил не только как политическое и идейное, национальное и государственное единство, но и как объединение всех классов и слоев индонезийского общества в борьбе за независимость. Сукарно был знаком с марксистским учением о классах и классовой борьбе, однако его представление о классовой структуре индонезийского общества существенно отличалось от марксистского. Согласно его учению, огромное большинство общества, 95% его, составляли мархаэны. В написанной в 60-х годах автобиографии Сукарно так рассказывает о возникновении этого термина и понятия: в период учебы в Бандунге он много размышлял о том, как определить класс самостоятельных, не наемных, но и не эксплуатирующих чужого труда работников, которые имеют какую-то собственность, но на деле «беднее церковной крысы». Речь шла о крестьянине, владеющем клочком земли, ремесленнике, мелком торговце, рыбаке, извозчике, владеющем пролеткой и конем, и т. п. Однажды Сукарно разговаривал с сунданским крестьянином, обрабатывавшим поле в окрестностях Бандунга. Сукарно выяснил, что крестьянин унаследовал от отца участок земли, который он обрабатывает без чужой помощи, владеет сельскохозяйственными орудиями и домом. Урожай с участка — его собственность, но этого урожая не хватает, чтобы прокормить семью. Звали крестьянина Мархаэн. «И в

²⁴ После провозглашения независимости сукарновская концепция нации подверглась определенной эволюции: в книге «Сарина» (1947 г.) он дал такое определение национального государства, в котором уже заметно отразилось влияние марксизма-ленинизма [78, с. 221—224].

этот момент меня осенило: я буду пользоваться этим именем для обозначения всех индонезийцев с такой же несчастной судьбой... Мархаэн — это лицо, чье состояние ничтожно, маленький человек с мелкой собственностью, немногими орудиями труда... Это десятки миллионов обнищавших душ, которые не работают ни на кого и не заставляют других работать на себя» [105, с. 61—63].

Таким образом, в число мархаэнов входит большинство индонезийского крестьянства, городская мелкая буржуазия и полупролетарии, т. е. классы и слои, действительно составляющие большую часть населения страны. Так говорил Сукарно в 60-х годах. Однако в колониальный период он давал иное, еще более широкое определение, которое обязательно включало в число мархаэнов и пролетариат. Так, в речи на суде он говорил, что «общественный строй Индонезии вынудил Национальную партию Индонезии принять этот кромоизм и мархаэнизм», подобно тому как «общественный строй европейских стран *вынуждает* социалистов принять пролетаризм». Ведь «в настоящее время индонезийское общество... состоит в большей своей части из *мелких крестьян, рабочих*²⁵, *мелких торговцев, владельцев мелких парусников и матросов*, короче говоря... из многочисленных Кромо и Мархаэнов» [76, с. 122—123]. Аналогичные формулировки содержатся и в статьях Сукарно начала 30-х годов [см., например, 107, с. 151—155].

Согласно дававшемуся Сукарно в 30-х годах определению, в число мархаэнов входило все население страны, кроме национальной буржуазии (слабость которой по сравнению, например, с буржуазией Индии он всегда подчеркивал) и аристократии [76, с. 208—210, 123 и др.; 107, с. 151—153]. Роли пролетариата среди мархаэнов была специально посвящена опубликованная в 1933 г. статья «Мархаэн и пролетарий» [107, с. 253—256]. В начале статьи полностью цитировались «Девять тезисов мархаэнизма», принятые конференцией Партиндо. Тезисы 2—5 гласили:

«2. Мархаэны — это индонезийские пролетарии, *бедные индонезийские крестьяне* и другие бедные индонезийцы.

²⁵ В другом месте той же речи Сукарно указывал, что число рабочих в Индонезии «увеличивается, исчисляется миллионами» [76, с. 124].

3. Партиндо употребляет слово „мархаэн“, а не „пролетарий“, ибо понятие „пролетарий“ уже входит в понятие „мархаэн“, а также потому, что употребление слова „пролетарий“ может быть понято так, что сюда не входят крестьяне и другие бедняки.

4. Поскольку Партиндо убеждена, что и другие бедные индонезийцы должны стать участниками борьбы, она и *употребляет слово „мархаэн“*.

5. Партиндо убеждена, что пролетарии — это самые важные участники борьбы мархаэнов» [107, с. 253].

Комментируя тезисы, Сукарно сделал упор на авангардную роли пролетариата в борьбе мархаэнов. Эту роль он под явным влиянием марксизма мотивировал тем, что пролетариат связан с современным производством и техникой, он «как класс более непосредственно знаком с капитализмом» и обладает поэтому наибольшим потенциалом в борьбе против него, лучше способен понять «современную идеологию», и в частности «соционационализм и социо-демократию», составляющие основу мархаэнизма. Крестьянское же общество Индонезии еще «древнее» по своему характеру, «способ производства» крестьян и их орудия — средневековые, а «социально-экономические условия их жизни» — устаревшие. В результате идеология крестьян — более отсталая, чем идеология пролетариата, они «одной ногой еще стоят в идеологии феодализма», почитают аристократию, подвержены влиянию «мистицизма», «верят в „Рату Адил“ или „Еру Чокро“» [107, с. 254—255].

Поэтому, продолжал Сукарно, именно пролетариат должен быть «вожаком и авангардом» в «борьбе против капитализма и империализма». Ведь «Маркс указывал, что в борьбе рабочих и крестьян революционным авангардом должны быть рабочие». А именно на учении Маркса основан пятый тезис мархаэнизма. Сукарно подчеркивал, что при всех конкретных отличиях капитализма в Азии от капитализма в Европе тезис Маркса об авангардной роли пролетариата верен и для Индонезии. «Наша армия — это армия мархаэнов, армия класса мархаэнов, которая широко использует силы крестьянства, но авангардом этой армии является рабочий класс», — писал он [107, с. 255—256].

Из статьи и тезисов видно, во-первых, что Сукарно в 1933 г. не только считал пролетариат частью марха-

энов, но и подчеркивал его авангардную роль в борьбе за идеалы мархаэнизма. Во-вторых, Сукарно и его партия видели главное назначение понятия «мархаэн» в объединении наиболее широких масс в антиколониальном единстве. Поэтому данное понятие много шире класса в марксистском понимании (оно охватывает и пролетариат, и полупролетариат, и мелкую буржуазию, и патриархальное крестьянство), хотя Сукарно не раз говорил о «классе мархаэнов» [см., например, 76, с. 221; 107, с. 256]. К тому же девятый тезис мархаэнизма гласил, что «мархаэнистом является всякий индонезиец, который осуществляет мархаэнизм», т. е. ведет борьбу за его цели. Таким образом, и представители буржуазии²⁶ и аристократы могли стать если не мархаэнами, то мархаэнистами и войти в единый антиимпериалистический фронт, состоящий из огромного нерасчлененного «класса» мархаэнов и его союзников из числа эксплуататорских классов.

В целях создания и сохранения этого фронта Сукарно, подобно своим идейным предшественникам — лидерам Инсулинде, НИП и Перхимпунана, — выступал против классовой борьбы до завоевания независимости и, по существу, тоже стремился к социальному компромиссу. Правда, в мархаэнизме это стремление сочеталось с признанием существования классов и классовых противоречий и даже с заявлениями о ведущей роли пролетариата и о необходимости классовой борьбы пролетариата против буржуазии. Однако об этом говорилось или применительно к «условиям национальной независимости» [76, с. 208—210], или абстрактно-декларативно, причем практически речь шла о борьбе против иностранного капитала, который господствовал в экономике страны и эксплуатировал основную массу индонезийских рабочих [107, с. 227—235].

Признавая наличие классовых противоречий, Сукарно одновременно подчеркивал, что не они, а национальные противоречия — главные в колониальных странах, в том числе и в Индонезии, и призывал избегать классовой борьбы во имя национального единства в борьбе против колонизаторов.

²⁶ Сукарно прямо указывал, что «нам следует использовать национальную буржуазию в интересах нашего движения» [цит. по 278, с. 36].

В 1930 г. Сукарно заявлял: «В то время как в Европе и Америке противоречия находят выражение в *классовых* противоречиях, так как господствующий класс и класс, над которым господствуют, состоят там из представителей *одной нации*... в колониальной стране эти противоречия совпадают с *национальными* противоречиями. Мы имеем в колониальной стране не только чувство противоречия между рабочим и капиталистом, и не в первую очередь классовые противоречия, но противоречие между черным и белым человеком, между представителем Востока и представителем Запада, между колонизируемым и колонизатором» [76, с. 102].

В 1932 г. Сукарно писал, что отрицательное отношение мархаэнистов к капитализму вовсе не означает, что надо враждебно относиться к «каждому богатому индонезийцу». Ведь «мы боремся не с человеком, а с системой. И не каждый богатый человек является капиталистом. Не каждый богатый человек разбогател благодаря тому, что эксплуатировал других людей. Не каждый богатый человек охвачен капиталистической идеологией... И разве наши принципы означают, что мы должны делать упор на классовой борьбе? Вовсе нет. Мы, националисты, делаем упор на национальной борьбе» [107, с. 182—183].

В 1933 г. Сукарно восклицал: «Разве я выдвигаю на первый план классовую борьбу? Я не выдвигаю борьбу классов на первое место внутри индонезийской нации, хотя я уже сейчас враждебно настроен по отношению к любому проявлению страсти накопления капитала в нашем обществе. Я являюсь националистом, стремящимся к тому, чтобы наша борьба за достижение Независимой Индонезии была прежде всего национальной борьбой» [76, с. 210—211].

Официальный истолкователь идей «индонезийского социализма» в последний период правления Сукарно — министр и профессор Руслан Абдулгани писал, что Бунг Карно учил «не классовой борьбе внутри собственной нации, а национальному единству в целях борьбы против голландской колониальной системы. В Индонезии классовая борьба в сущности совпадала с расовой борьбой. Поэтому призыв Бунг Карно гласил не „пролетарии всех стран, соединяйтесь“, а „мархаэны Индонезии, соединяйтесь!“» [283, с. 35].

**Мархаэнистская концепция социализма
и демократии.
Классовый характер мархаэнизма**

В связи с вопросом о классах и классовой борьбе встает вопрос о социально-экономических аспектах мархаэнизма, о его классовом характере. Выше мы упоминали, что мархаэнизм — это учение не только о борьбе за национальную независимость, но и о построении общества социалистического типа после того, как независимость будет завоевана. Сейчас пришло время подробнее остановиться на этой стороне учения Сукарно, на отношении мархаэнизма к капитализму, на его трактовке социализма и демократии.

Как и многие идеологи национально-освободительного движения, Сукарно осуждал империализм и капитализм, в которых видел прежде всего их колониалистский аспект.

В речи на суде (1930 г.) Сукарно дал следующее определение империализма: *«Это стремление, система экономического влияния или господства над другим народом или другой страной, это система господства или подчинения экономики другого народа или другой страны. Это „явление“ в общественной жизни возникает из экономических потребностей данной страны, данного народа»* [76, с. 17, см. также с. 155—156, 168 и др.]. Империализм может осуществляться и без применения военной силы и завоевания страны, как это произошло в колониях, а путем «мирного проникновения» и создания «сфер влияния» [76, с. 18]. Империализм свойствен «не только белым расам... он есть также и у желтых народов, и у черных, и у коричневых, таких, как мы... империализм — это определенная „экономическая неизбежность“, неизбежность, определяющаяся уровнем экономического развития данного общества, независимо от цвета кожи» [76, с. 18].

В 1930 г. Сукарно усматривал империализм не только в политике западных капиталистических держав и Японии, но и в политике древнего Рима, средневековой Испании, индонезийских империй Шривиджайя и Маджапахит [76, с. 17—18]. Однако в своей брошюре 1933 г. он уточнил, на каком именно «уровне экономического развития общества» возникли империализм и колониаль-

ная экспансия, указав, что это произошло тогда, «когда все западноевропейское общество стало обществом раннего капитализма» [76, с. 181].

Проводя различие между «прежним» и «современным» империализмом, Сукарно рассматривал их как порождение двух стадий развития капитализма. «Прежний империализм рожден был прежним капитализмом, империализм современный — современным капитализмом», — писал он [76, с. 184].

В своих работах 1930—1933 гг. Сукарно приводит определения «современного империализма», данные социал-демократическими теоретиками — К. Каутским, Р. Гильфердингом, О. Бауэром, П. Трульстра, А. Паннекуком и др. [76, с. 19—24; 107, с. 122—129], — большинство которых трактует империализм как определенную политику высокоразвитого капитализма. Опираясь на труды этих теоретиков, Сукарно подчеркивал связь «современного империализма» именно со «зрелым» и «перезревшим» капитализмом, при котором завершается концентрация производства и капитала и приобретает решающее значение финансовый капитал. Применительно к Индонезии он объявлял началом вторжения в страну «современного империализма» отмену системы принудительных культур (1870 г.), что в общем и целом соответствовало действительному переходу к империалистическим методам эксплуатации страны [76, с. 39, 183].

Характеризуя современные методы эксплуатации колоний вообще и Индонезии в частности, Сукарно выделял превращение их в источники сырья и тропических продуктов, в рынок сбыта и сферу приложения капитала [76, с. 44—46, 156; 107, с. 122—129, 143—156].

Таким образом, Сукарно понимал империализм не как стадию развития капитализма, а как политику колониальной экспансии и эксплуатации других народов. В этом проявлялось влияние на его идеологию западных либерально-буржуазных и особенно социал-демократических теорий империализма. В то же время Сукарно, во-первых, не только подчеркивал экономические основы империалистической политики, но и рассматривал империализм как порождение капитализма, выделяя в «современном капитализме» такие черты, как его «перезрелость», концентрация производства и капитала, гос-

подство финансового капитала, особое значение экспорта капитала, раздел мира на колонии и «сферы влияния», т. е. ряд элементов, вполне созвучных ленинской формуле. Во-вторых, в отличие от многих индонезийских и азиатских националистов Сукарно считал, что империализм свойствен «не только белым расам», но и народам Востока, в частности Японии — единственной азиатской страны, которая «уже вступила в стадию современного капитализма» [76, с. 28—30; 107, с. 237—243]. В целом подход Сукарно к империализму можно рассматривать как шаг вперед в развитии идеологии левого крыла индонезийского национально-освободительного движения.

В целях мобилизации масс на борьбу за независимость, с одной стороны, и доказательства исторической неизбежности и справедливости национально-освободительного движения — с другой, Сукарно уделял большое внимание разоблачению истинного характера империализма и колониализма в Индонезии. Он неизменно подчеркивал, что голландская колониальная политика определяется не заботой о цивилизации и просвещении индонезийского народа, а грубым стремлением к материальным выгодам [76, с. 25—28, 41—43, 198—199 и др.], подробно рассказывал о жестокой эксплуатации Индонезии Ост-Индской компанией, а затем непосредственно голландским государством и голландским капиталом [76, с. 31—44, 183—185 и др.], характеризовал все виды эксплуатации страны «современным империализмом», отмечая его международный характер [76, с. 44—46, 156—157, 186 и сл.; 107, с. 143—156]. Анализируя растущее превышение экспорта Индонезии над ее импортом, Сукарно наглядно показывал, как империалисты выкачивают из страны ее богатства, характеризовал прогрессирующее ограбление ее голландским капиталом. В яркой форме Сукарно рассказывал о последствиях империалистической эксплуатации для его родины (обнищание народа, пролетаризация крестьянства, безработица, бесправие народа и особенно трудящихся, отсутствие основных демократических свобод и произвол колониальных властей, высокая смертность, неграмотность и т. п.) [76, с. 48—60, 190—197 и др.]. Все речи и статьи Сукарно и его соратников, программные документы НПИ и Партиндо пронизаны призывом

бороться против империализма — главного врага мархаэнов.

Определение империализма как порождения капитализма, осуждение капиталистического строя и капиталистической эксплуатации в западных странах, сочувствие борьбе трудящихся Европы и Америки за свержение власти капитала, выраженное в многочисленных трудах Сукарно, свидетельствуют, что мархаэнизм носил не только антиимпериалистический, но и антикапиталистический характер. При этом (в отличие, скажем, от мусульманского социализма) Сарекат ислама) мархаэнизм осуждал не только «греховный» западный капитализм, но и местный, индонезийский. В опубликованной в 1932 г. статье «Капитализм собственной нации» [107, с. 181—185] Сукарно доказывал, что без борьбы против всякого капитализма, в том числе «своего», национального, нельзя обеспечить счастье и благополучие народа.

Еще раньше, в речи на суде, Сукарно дал характеристику капитализма, явно свидетельствовавшую о его хорошем знакомстве с марксизмом. Эта характеристика гласила: «Капитализм — это система общественных отношений, возникшая из такого способа производства, который отделяет рабочего от орудий производства». При капитализме «прибавочная стоимость... присваивается предпринимателем», что «приводит к накоплению капитала, концентрации капитала, централизации капитала и появлению промышленной резервной армии. При капитализме наблюдается тенденция к обнищанию рабочего класса» [76, с. 16—17]. В своей статье 1932 г. Сукарно вновь приводит эту характеристику и восклицает: «Таков капитализм, действие которого мы можем обнаружить во всем мире! Таков капитализм, который сеет страдания, нужду, безработицу, войны и смерть... Таков капитализм, который породил современный империализм, превративший нас и почти все цветные народы в несчастные народы!» [107, с. 181].

Ссылаясь на гуманизм Ганди и высказывания Неру в защиту демократии и социализма, Сукарно заявлял, что подлинный националист должен быть «соционационалистом» и врагом капитализма [107, с. 182—185]. Он разоблачает эксплуатацию индонезийского пролетариата «своими» капиталистами в производстве батика,

кретека и т. п., подчеркивая, что и здесь проявляется тот же «несправедливый способ производства», что и на Западе. «Историческая миссия» мархаэнов, пишет Сукарно, заключается в том, чтобы «уничтожить всякий буржуизм и капитализм в нашей стране». Эта же мысль четко выражена в восьмом тезисе мархаэнизма (1933 г.): «Мархаэнизм — это метод и принцип борьбы, целью которой является уничтожение любого капитализма и империализма» [107, с. 253].

Однако вслед за подобными высказываниями следуют уже известные нам призывы избегать обострения классовой борьбы в колониальном обществе и следующий вывод: «Мы против всякого капитализма, в том числе капитализма собственной нации, но ради достижения Независимой Индонезии, ради разгрома империализма чужой нации мы должны считать главным национальную борьбу» [107, с. 184].

Таким образом, антикапитализм мархаэнизма был направлен и против чужеземного и против «своего» капитализма. Однако на этапе антиколониальной борьбы главный удар наносился по первому, борьба же против второго носила декларативный характер и фактически откладывалась до завоевания независимости. Если это рассматривать только как тактику в интересах создания единого антиколониального фронта, включающего и национальную буржуазию, то в подобной тактике был определенный резон. Однако истолкование мархаэнизма и его практическое применение в политике Сукарно в период независимости показали, что страх перед обострением классовой борьбы и стремление к компромиссу с буржуазией — не временная тактика, а постоянная черта основателя мархаэнизма. Отсюда и слабость мархаэнистской теории социализма, к рассмотрению которой мы сейчас переходим.

Уже в понятие «национализм мархаэнов» Сукарно, как мы отмечали выше, вкладывал определенные социальные черты. Вскоре этот синтез был выражен им терминами «социо-национализм» и «социо-демократия». Развернутую характеристику этих понятий Сукарно дал впервые в 1932 г. в статье «Политическая и экономическая демократия» [107, с. 171—176].

В статье Сукарно изложил уроки Французской революции 1789—1794 гг. и других буржуазных револю-

ций для мархаэнов. Подняв народ на борьбу под лозунгом «свободы, равенства и братства», буржуазия уничтожила феодализм и абсолютизм. Во Франции и по ее примеру во всей Западной Европе и Америке была создана «парламентская демократия». «Однако во всех этих современных странах капитализм процветает и господствует», а пролетариат и все трудящиеся обмануты и угнетены господствующей буржуазией. Сукарно цитирует слова Жореса о пороках буржуазной демократии и делает вывод, что буржуазная парламентская, чисто политическая демократия не подходит для мархаэнов, которым нужна «экономическая демократия» [107, с. 172—173].

По словам Сукарно, индонезийские «буржуазные националисты» мечтают превратить свою родину в такую же мощную капиталистическую державу, как Япония или США. Их не беспокоит, что в этих странах мархаэны угнетены, «они забывают, что Независимая Индонезия — это лишь условие для улучшения индонезийского общества». Другое дело — мархаэнисты, стоящие на платформе «социо-национализма» и «социо-демократии» [107, с. 174].

Указав, что оба эти термина (как и понятие «мархаэнизм») изобретены им самим, Сукарно следующим образом разъясняет их смысл: «Социо-национализм — это национализм мархаэна, который отвергает все буржуазное... Это национализм политический и экономический», национализм, касающийся и социальных проблем. А «социо-демократия» — это «политическая и экономическая демократия одновременно» [107, с. 175]. Эти концепции, подчеркивает Сукарно, вовсе не являются коммунистическими. Ведь западную буржуазную демократию единодушно осудили такие «некоммунисты», как Жорес, Сунь Ят-сен, Ганди и Неру.

Вскоре термины «социо-национализм» и «социо-демократия» прочно вошли в обиход сторонников мархаэнизма и в программные документы Партиндо. Так, программа этой партии призывала к борьбе «за независимое государство, оформленное в Республику Индонезию, основывающуюся на социально-политическом принципе, т. е. на социо-национализме и социо-демократии» [цит. по 278, с. 88—89]. А в «Девяти тезисах мархаэнизма» говорилось:

«1. Мархаэнизм — это социо-национализм и социodemократия...

6. Мархаэнизм — это *принцип*, который выражает стремление к такой общественной и государственной структуре, которая во всех отношениях обеспечит благополучие мархаэна.

7. Мархаэнизм — это также *метод борьбы* во имя достижения этой общественной и государственной структуры, а следовательно, — это революционный метод борьбы» [107, с. 253].

В этих формулах термин «социализм» для определения характера будущего общества не применяется, как не применялся он в большинстве известных нам произведений Сукарно колониального периода. Вместо этого общественный и государственный строй, к которому стремятся мархаэнисты, именовался «социо-демократией», причем подчеркивалось, что «лишь социо-национализм может породить социо-демократию» [76, с. 245]. Думается, что подобная терминология была вызвана прежде всего опасениями преследований со стороны колониальных властей, которые могли обвинить национально-революционные партии в «коммунистической пропаганде». Не случайно Сукарно в рассмотренной выше статье так подчеркнуто отмежевался от коммунизма.

При всем том имеется достаточно оснований считать, что Сукарно и его соратников воодушевлял именно социалистический идеал, хотя, конечно, не в его марксистском понимании.

Во-первых, в некоторых своих произведениях колониальных времен, относящихся к проблемам рабочего движения, Сукарно, по существу, высказывался за социалистическую перспективу для Индонезии. Вот характерный пример: в мае 1933 г. в Сурабае состоялся конгресс рабочих Индонезии, в организации которого главную роль сыграл находившийся под влиянием Партиндо профцентр ЦПБИ. В принятой конгрессом резолюции содержался призыв «добиваться установления социалистического способа производства» [107, с. 227; 180, с. 280]. Сукарно выступил на этом конгрессе с речью, а сразу после его окончания опубликовал статью [107, с. 227—235], в которой горячо поддержал решения конгресса и подчеркнул, что без уни-

чтожения капитализма и установления социализма невозможно подлинное улучшение положения рабочего класса [107, с. 228—229].

Во-вторых, в своих работах, опубликованных вскоре после провозглашения независимости, например в изданной в 1947 г. книге «Сарина», Сукарно уже открыто называет социализм конечной целью индонезийской революции, а в дальнейшем преобразовывает мархаэнизм в учение «индонезийского социализма». В-третьих, некоторые соратники Сукарно по НПИ и Партиндо (Суприадиното, М. Ямин) уже в 1930—1931 гг. открыто говорили о социализме как части мархаэнизма. Так, в речи, произнесенной им в 1931 г., Ямин заявил, что «сукарноизм есть не что иное, как социализм плюс национализм» [59, с. 637].

Если суммировать сказанное Сукарно в колониальный период о характере будущего общества, то получится следующая картина.

1. Это «общество справедливое и совершенное, без всякой эксплуатации и угнетения, без капитализма и империализма» [76, с. 207].

2. Подобное общество может быть построено только после завоевания независимости и при условии, что в независимой Индонезии политическую власть возьмет мархаэн, «а не индонезийская буржуазия, не индонезийская аристократия, не прочие враги Мархаэна» [76, с. 107—108, 207—211, 238—239]. Каким путем мархаэн должен взять власть и не допустить ее перехода в руки буржуазии и аристократии, каковы будут конкретные формы классовой борьбы между ними, Сукарно не объяснял.

3. В новом обществе мархаэнам будут обеспечены «радостная и счастливая жизнь», удовлетворение всех их потребностей [76, с. 107—108]. В стране воцарится «социо-демократия», она же «политико-экономическая демократия, способная принести социальную справедливость», которая означает «не только *политическое* равноправие... но и осуществление равноправия в *экономической* области, то есть всеобщее благосостояние». Будет установлена «стоцентная народная власть и в области политики и в области экономики» [76, с. 244—245, 268—269]. Эта демократия не имеет ничего общего с буржуазной демократией Запада, которая обеспе-

«1. Мархаэнизм — это социо-национализм и социodemократия...

6. Мархаэнизм — это *принцип*, который выражает стремление к такой общественной и государственной структуре, которая во всех отношениях обеспечит благополучие мархаэна.

7. Мархаэнизм — это также *метод борьбы* во имя достижения этой общественной и государственной структуры, а следовательно, — это революционный метод борьбы» [107, с. 253].

В этих формулах термин «социализм» для определения характера будущего общества не применяется, как не применялся он в большинстве известных нам произведений Сукарно колониального периода. Вместо этого общественный и государственный строй, к которому стремятся мархаэнисты, именовался «социо-демократией», причем подчеркивалось, что «лишь социо-национализм может породить социо-демократию» [76, с. 245]. Думается, что подобная терминология была вызвана прежде всего опасениями преследований со стороны колониальных властей, которые могли обвинить национально-революционные партии в «коммунистической пропаганде». Не случайно Сукарно в рассмотренной выше статье так подчеркнуто отмежевывался от коммунизма.

При всем том имеется достаточно оснований считать, что Сукарно и его соратников воодушевлял именно социалистический идеал, хотя, конечно, не в его марксистском понимании.

Во-первых, в некоторых своих произведениях колониальных времен, относящихся к проблемам рабочего движения, Сукарно, по существу, высказывался за социалистическую перспективу для Индонезии. Вот характерный пример: в мае 1933 г. в Сурабае состоялся конгресс рабочих Индонезии, в организации которого главную роль сыграл находившийся под влиянием Партиндо профцентр ЦПБИ. В принятой конгрессом резолюции содержался призыв «добиваться установления социалистического способа производства» [107, с. 227; 180, с. 280]. Сукарно выступил на этом конгрессе с речью, а сразу после его окончания опубликовал статью [107, с. 227—235], в которой горячо поддержал решения конгресса и подчеркнул, что без уни-

чтожения капитализма и установления социализма невозможно подлинное улучшение положения рабочего класса [107, с. 228—229].

Во-вторых, в своих работах, опубликованных вскоре после провозглашения независимости, например в изданной в 1947 г. книге «Сарина», Сукарно уже открыто называет социализм конечной целью индонезийской революции, а в дальнейшем преобразовывает мархаэнизм в учение «индонезийского социализма». В-третьих, некоторые соратники Сукарно по НПИ и Партиндо (Суприадиното, М. Ямин) уже в 1930—1931 гг. открыто говорили о социализме как части мархаэнизма. Так, в речи, произнесенной им в 1931 г., Ямин заявил, что «сукарноизм есть не что иное, как социализм плюс национализм» [59, с. 637].

Если суммировать сказанное Сукарно в колониальный период о характере будущего общества, то получится следующая картина.

1. Это «общество справедливое и совершенное, без всякой эксплуатации и угнетения, без капитализма и империализма» [76, с. 207].

2. Подобное общество может быть построено только после завоевания независимости и при условии, что в независимой Индонезии политическую власть возьмет мархаэн, «а не индонезийская буржуазия, не индонезийская аристократия, не прочие враги Мархаэна» [76, с. 107—108, 207—211, 238—239]. Каким путем мархаэн должен взять власть и не допустить ее перехода в руки буржуазии и аристократии, каковы будут конкретные формы классовой борьбы между ними, Сукарно не объяснял.

3. В новом обществе мархаэнам будут обеспечены «радостная и счастливая жизнь», удовлетворение всех их потребностей [76, с. 107—108]. В стране воцарится «социо-демократия», она же «политико-экономическая демократия, способная принести социальную справедливость», которая означает «не только *политическое* равноправие... но и осуществление равноправия в *экономической* области, то есть всеобщее благосостояние». Будет установлена «стоцентная народная власть и в области политики и в области экономики» [76, с. 244—245, 268—269]. Эта демократия не имеет ничего общего с буржуазной демократией Запада, которая обеспе-

чивает экономическое господство и политическую власть «класса капиталистов» [107, с. 172—174; 76, с. 208—210, 238—243, 268].

Конкретные пути достижения «социальной справедливости» и «всеобщего благосостояния», способы установления «народной власти» в области политики и экономики почти не объяснялись. Единственным конкретным требованием, выдвигавшимся Сукарно в социально-экономической области, являлось требование создания сильного государственного сектора, носящего некапиталистический характер. «Все крупные предприятия становятся собственностью государства... вся продукция этих крупных предприятий идет на нужды народа, а распределение товаров этих крупных предприятий находится под контролем народа. Не должно существовать ни одного предприятия, которое бы капиталистическими способами набивало карманы какого-нибудь одного буржуа или буржуазного государства» [76, с. 244].

В условиях колониальной Индонезии, где все крупные предприятия принадлежали иностранному капиталу, это требование носило прежде всего антиимпериалистический характер, хотя и содержало элементы, выходящие за рамки антиимпериализма.

4. «Общество политико-экономической республики Индонезии являет собой картину единства народа, совместного труда народа, равноправия всего народа» [76, с. 244]. Здесь ясно видна связь с идеями антиколониального национального единства, столь характерными для мархаэнизма. При этом Сукарно уточнял, что будущая республика должна объединить все народности и области страны в рамках единого сильного государства [76, с. 108, 260—263, 269].

Социально-экономические и политические идеалы мархаэнизма нашли определенное отражение в принятой на другой день после провозглашения независимости Индонезии Конституции 1945 года, текст которой был выработан при самом активном участии Сукарно [см. 222, с. 73—76]. В статье 33 этой конституции говорится:

«2. Важные для государства и жизни народа отрасли производства находятся в руках государства.

3. Земля, воды и природные богатства, находящие-

ся в них, принадлежат государству и максимально используются для поднятия благосостояния народа»²⁷.

Эта статья, как и пункт 2 статьи 27 о праве на труд, в известной степени отражала антикапиталистические и субъективно-социалистические устремления. Однако гораздо определеннее был выражен ее антиимпериалистический характер, поскольку государственный контроль над землей, водами и природными богатствами страны, развитие государственного сектора прежде всего позволяли ограничить позиции иностранного капитала в независимой Индонезии.

Согласно Конституции, Индонезия объявлялась унитарной республикой. Конституция провозглашала равенство всех граждан перед законом и буржуазно-демократические свободы (слова, печати и совести, собраний и союзов), однако не устанавливала в Индонезии парламентской демократии западного типа.

Отвергая европейскую буржуазную демократию и выдвигая свои политические и социальные идеалы, Сукарно опирался не только на знакомство с западной социалистической литературой, на высказывания таких вождей национально-освободительного движения Востока, как Сунь Ят-сен, Ганди, Неру, но и на некоторые традиционные индонезийские идеи. Как уже отмечалось выше, в сознании основной массы индонезийского крестьянства (а также значительной части городской мелкой буржуазии, предпролетариата и пролетариата, вышедших из крестьянства и тесно связанных с ним) сохранялась система взглядов и ценностей, характерная для патриархальных, общинных отношений. Традиционная идеология была характерна не только для участников крестьянских движений средневекового типа, но и для большинства крестьян, участвовавших в современных национальных организациях, отнюдь не понимая их

²⁷ Цитируется по книге: «Конституции государств Юго-Восточной Азии и Тихого океана» [201, с. 153—162]. В оригинальном индонезийском тексте Конституции [66, с. 51] вместо выражений «находятся в руках» и «принадлежат» (государству) применен термин «dikuasai», который может означать и «контролируются» («управляются») и «находятся во владении». В переводах Конституции на английский, имеющихся в индонезийских изданиях [например, 90, т. I, с. 47—55], говорится о «контроле» или «регулировании» со стороны государства. Подобная неопределенность весьма характерна для мархаэнистской концепции социализма.

сложных политических программ, но стремясь к ликвидации колониального гнета и утверждению своих эгалитаристских идеалов. Естественно, что Сукарно и другие лидеры национально-революционных партий, добивавшиеся мобилизации возможно более широких масс под своими знаменами, не могли не считаться с традиционной социальной психологией крестьянства и связанных с ним слоев. В их пропаганде и в мировоззрении традиционные идеи и идеалы занимали вполне определенное место.

Официальный истолкователь сукарновского «индонезийского социализма» в конце 50-х — начале 60-х годов Р. Абдулгани указывал, что Сукарно не привлекала «марксистская формулировка принципов производства и распределения» при социализме. Согласно Сукарно, социализм «негативно означает отсутствие нищеты, эксплуатации человека человеком, чрезмерных индивидуальных богатств, а позитивно — неиссякаемое богатство общества». Поэтому Сукарно так высоко ценит предания о золотом веке в древности, когда «в государстве царили мир и порядок, люди спокойно трудились, дружили друг с другом, жили по-семейному, а земля их была плодородной» [283, с. 11—12, 17—18]. Здесь ясно видна связь между традиционной крестьянской идеологией с ее мечтой о золотом веке и учением Сукарно о социализме.

Особенно сильно отразились в мархаэнизме и «индонезийском социализме» и наиболее активно использовались Сукарно и его соратниками общинные традиции, связанные с тремя понятиями [см. 331, с. 11—15; 367, с. 60—64, 97—99]:

1) *готонг-ройонг* — взаимное сотрудничество и взаимопомощь при уборке урожая, строительстве домов, ремонте дорог, ирригационных работах и т. п. В более широком смысле готонг-ройонг означал сознание ответственности членов общины по отношению друг к другу и к общине в целом, а также признание равенства всех участников взаимопомощи. Готонг-ройонг обеспечивал социальную защиту со стороны общины каждому ее члену, а также выполнение работ, необходимых общине в целом;

2) *мушаварах* (совместное обсуждение какой-либо проблемы членами общины);

3) *муфакат* (единодушное решение, принятое без голосования в результате мушавараха и носящее обычно компромиссный характер).

В период независимости Сукарно широко использовал эти традиционные общинные понятия для обоснования Конституции 1945 года и системы «направляемой демократии» [см. 174, с. 17; 190; 202, с. 46—47; 367, с. 98 и др.]. В автобиографии он многократно подчеркивал традиционный индонезийский характер этой конституции и этой системы, которые одни способны предотвратить самое страшное зло — раскол общества на партии и группировки. Он указывал, что индонезийская демократия коренным образом отличается от «индивидуалистической» западной парламентской демократии с ее принципом большинства голосов и десятками партий, ибо опирается на индонезийские традиции готонг-ройонга, мушавараха и муфаката [105, с. 264—265, 278 и др.].

Хотя эти традиционные понятия наиболее широко использовались Сукарно в годы независимого развития, они вошли в учение мархаэнизма еще в колониальный период. Сукарно утверждал, что он отстаивал «направляемую демократию» с 1928 г. [105, с. 278], и в этом утверждении есть немалая доля истины. Думается, что прав видный индонезийский историк Сламетмульоно, который считает, что Сукарно уже при создании своего учения рассматривал в качестве важного средства объединения всех мархаэнов «самобытный индонезийский элемент — готонг-ройонг» [356, т. II, с. 15].

В самом деле, в своей программной брошюре «За свободную Индонезию» (1933 г.) Сукарно призывал «партию-авангард» немедленно «сеять семена равноправия в душах масс, сеять семена готонг-ройонга в душах масс»²⁸. В 1940 г. в статье «Индонезия против фашизма» Сукарно подчеркивал, что «индонезийский дух демократичен и народен», что «индонезийский дух — это такой дух, который, согласно адату, любит „муфакат“ и „мушаварах“ (примером чего служат обычаи минангкабау или сельские собрания на Яве), дух, который религия ислама научила любви к „муфакату“ и „мушавараху“» [107, с. 457—458]. Еще раньше принципы му-

²⁸ Цитирую по индонезийскому тексту брошюры [107, с. 322]. В русском издании [76, с. 246] термин «готонг-ройонг» переведен как «взаимопомощь».

шавараха и муфаката были на практике применены Сукарно в созданной при его участии федерации ПППКИ, где все решения принимались только единогласно.

Одним из пяти принципов Панча сила был объявлен «муфакат, или демократия», «принцип муфаката, принцип представительства, принцип мушавараха» [66, с. 30, 35]²⁹. В той же речи о Панча сила Сукарно указывал, что если его пять принципов нужно слить в один, то он сможет сделать это, «использовав истинно индонезийское слово, а именно слово „готонг-ройонг“». Индонезийское государство, создаваемое нами, должно быть государством готонг-ройонга... Принцип готонг-ройонг между богатыми и небогатыми, между мусульманами и христианами, между чистокровными индонезийцами и метисами-индонезийцами — вот то, что я вам предлагаю» [66, с. 37—38].

Как отмечает современный левый индонезийский исследователь Э. Ютрехт, «концепция готонг-ройонга» стала в Индонезии основой «популистской» идеологии, создатели которой «исходили из предпосылки, что внутри народа нет противоречий и что главным врагом этого существовавшего лишь в их представлении единства являются чужеземные правители. В своем мархаэнизме... Сукарно развивал подобную популистскую идеологию». При этом «Сукарно истолковывал готонг-ройонг, по существу, как отрицание классовой борьбы» [367, с. 63].

На наличие народнических («популистских») элементов в мархаэнизме указывали и советские исследователи. Так, А. А. Губер охарактеризовал программы возглавлявшихся Сукарно НПИ и Партиндо как «наиболее яркое выражение народнически воспринимаемого и неразрывно связанного с национально-освободительной борьбой социализма» [166, с. 328; 168, с. 22], а брошюру Сукарно «За свободную Индонезию» как «развернутую программу его мелкобуржуазного народнического социализма» [222, с. 32]. По мнению А. А. Губера, Сукарно принадлежал к той части революционной мелкой буржуазии, которая, искренне выступая против язов колониализма и капитализма, рассчитывает избежать капиталистического пути развития, но по-народнически,

²⁹ В русском переводе речи о Панча сила [76, с. 266 и сл.] эти традиционные индонезийские термины заменены неадекватными современными — «дискуссия» и «совещания».

идеалистически представляет себе эту возможность [166, с. 329—331].

В. А. Цыганов также неоднократно отмечал, что мархаэнизм проникнут «духом своеобразного азиатского народничества», окрашен «в народнические тона» [278, с. 37, 44, 48—49], что для мархаэнистов характерен «субъективно, по-народнически понимаемый социализм» [278, с. 45].

В последние годы в некоторых работах советских востоковедов был поставлен вопрос о правомерности трактовки мелкобуржуазных социалистических теорий и народничества как явлений, характерных для большинства развивающихся стран Востока. Так, Н. А. Симония в 1968 г. отмечал, что в странах Востока на почве неразвитости классовых противоречий и связанных с этим иллюзий о единстве народа «возникали в прошлом и возникают в настоящем мелкобуржуазные социализмы различного толка» [255, с. 83]. В опубликованных в 1973 г. статьях В. Г. Хороса [275; 276] выдвинут тезис о народничестве как интернациональной модели идеологий развивающихся стран. По мнению В. Г. Хороса, «ряд опорных идеологических установок народнического склада — ориентация на крестьянство, критика пороков буржуазной цивилизации, противопоставление ей национальных „истоков“, идея „золотого века“, тезис об отсутствии классовой борьбы внутри „народа“ и пр. — с теми или иными модификациями и акцентами можно встретить в работах многих идеологов „третьего мира“ различных политических направлений». Автор объясняет это явление общностью «социальной ситуации, рождающей соответствующие идеологии, стадии исторического развития (России восемьдесят-сто лет назад и современных развивающихся государств)», отнюдь не игнорируя при этом серьезных специфических отличий развивающихся стран [276, с. 53]. Он напоминает, что «В. И. Ленин не ограничивал народничество русскими рамками... относил, в частности, к разновидности народничества взгляды Сунь Ят-сена и высказывал предположение о распространенности этого типа идеологии „в целом ряде азиатских государств“» [276, с. 52]. В качестве трех главных идейных течений «народнического» типа в Азии первой половины XX в. В. Г. Хорос выделяет суньяте-низм, гандизм и мархаэнизм [275].

При этом В. Г. Хорос подчеркивает, что речь идет лишь «о чертах, компонентах, элементах, признаках „народничества“» в афро-азиатских идейных течениях [275, с. 11; см. также 242, с. 61]. Подобный подход вполне правомерен по отношению к мархаэнизму, который, не будучи только народнической идеологией, несомненно содержит определенные компоненты или признаки народничества.

К таким народническим чертам в мархаэнизме относятся: 1) апелляция к «славному прошлому» индонезийского народа; 2) обращение к традиционной психологии крестьянства, к общинной системе взглядов и ценностей, к эгалитаристским идеям; 3) осуждение капитализма и буржуазной демократии, противопоставление последней «самобытных» индонезийских идеалов («общество — семья», демократия мушавараха, готонг-ройонг); 4) идеалистический подход к возможности предотвратить развитие капитализма в независимой Индонезии, выдвижение крайне неопределенного социалистического идеала без реальных средств его достижения; 5) тезис о единстве почти всего народа, о «народной власти», затушевывание классовых противоречий. Наконец, мархаэнистской концепции социализма свойственно подчеркивание роли государства в социально-экономической области, что, по мнению В. Г. Хороса, также является характерной чертой азиатского «народничества» [275, с. 9].

Мелкобуржуазный народнический социализм Сукарно сыграл определенную прогрессивную роль в привлечении масс под знамена национально-революционных партий, однако его прогрессивность была ограниченной даже в колониальный период. В период же независимости происходило, как отмечает Н. А. Симония, «постепенное элиминирование революционной значимости „индонезийского социализма“» [255, с. 89—90].

В 1947 г. Сукарно сформулировал концепцию двух фаз индонезийской революции — национальной и социальной [78, с. 212—225]. Задача «национальной фазы» — построение независимого национального государства, а «социальной фазы» — строительство социализма. Во время «национальной фазы», которая будет длиться многие годы, необходимо единство всех классов и слоев («знать, буржуа, интеллигенция, пролетарии, торговцы,

священники, служащие» [78, с. 230—231, 237 и др.]). Сукарно настойчиво призывал «не допускать классовой борьбы» на первой фазе революции [78, с. 238, 243, 246, 249—250].

Но вот настало время, когда основные задачи национального этапа революции были решены и на повестку дня встали социальные преобразования. Однако и тогда Сукарно и его последователи пытались избежать обострения классовых противоречий. Предотвратить это обострение и на «социальном этапе» революции под лозунгом национального единства и сохраняющейся общности интересов всех классов было одной из главных задач введенной Сукарно в 1957—1960 гг. системы «направляемой демократии» [подробнее см. 174, с. 14—19, 157—162; 282, с. 3—25]. По мере перерождения этой системы концепцию «индонезийского социализма» стали приспособлять для себя представители самых различных классов и слоев, включая различные фракции буржуазии и мелкой буржуазии. В окружении Сукарно появились, пользуясь его собственным выражением, «капиталисты-социалисты» [105, с. 120, 292]. Национализация голландской собственности и создание обширного государственного сектора привели не к контролю народа над средствами производства, а к образованию паразитического слоя «бюрократической буржуазии», экономические позиции и политическое влияние которого непрерывно возрастали. Тезис о нерасчлененном индонезийском обществе, якобы состоящем почти из одних никого не эксплуатирующих и никем не эксплуатируемых мархаэнов, стал определенно служить целям предотвращения классовой борьбы и подлинных социальных преобразований. В конечном итоге утопический народнический «индонезийский социализм» не только не сблизился с научным социализмом, но явно обнаружил свою несостоятельность.

Следует, однако, помнить, что мархаэнизм не ограничивался народническо-социалистическим комплексом, причем главным в нем в колониальный период был его национально-освободительный аспект. Мало того, в мархаэнизме наряду с народническими чертами имелись элементы, прямо противоречащие народничеству, как, например, тезис об авангардной роли пролетариата в борьбе за национальное и социальное освобождение.

Сукарно подчеркивал, что «социо-национализм» опирается на законы развития общества и поэтому уделяет большое внимание рабочему вопросу, порожденному развитием капитализма во всем мире. Он указывал, что тот, кто видит в индонезийском обществе только торговцев, ремесленников, крестьян и других мелких собственников и не видит пролетариата, «обладает консервативной идеологией, которая не соответствует тенденциям общественного развития», и является «социал-реакционером» [107, с. 187—191].

Каков же классовый характер идеологии мархаэнизма?

Мы уже указывали, что А. А. Губер охарактеризовал «народнический социализм» Сукарно как «мелкобуржуазный» [222, с. 32]. В. А. Цыганов определил мархаэнизм в целом как «националистическую идеологию индонезийской мелкой буржуазии и мелкобуржуазной интеллигенции, демократическую и антиколониальную по своей природе» [278, с. 48]. Нам представляется, что это определение нуждается в некотором уточнении. Мархаэнизм был действительно сформулирован представителями мелкобуржуазной революционной интеллигенции и являлся разновидностью мелкобуржуазного радикального национализма. Однако в то же время он был идеологией целого блока социальных и политических сил, который выходил за рамки одной мелкой буржуазии.

Во главе исповедовавших мархаэнизм национально-революционных партий стояли главным образом радикальные мелкобуржуазные интеллигенты, не находившиеся на государственной службе (адвокаты, врачи, журналисты и др.). Среди рядовых членов, наряду с низами интеллигенции (мелкие служащие), были представители городской мелкой буржуазии (ремесленники, мелкие торговцы), городского и сельского полупролетариата и пролетариата, крестьянства. Хотя основной базой национально-революционных партий был город, они вели активную деятельность и в деревне. Собственно буржуазия не играла в этих партиях заметной роли.

Программы Национальной партии и Партиндо [см. 278, с. 31—34, 89—95; 334, с. 32—33] отражали интересы этого революционного блока. Их программы-максимум, в соответствии с постулатами мархаэнизма, содер-

жали требования независимости и создания демократической республики. Наряду с этим, стремясь привлечь в свои ряды широкие массы и обеспечить «массовые действия», национально-революционные партии выдвинули и ряд конкретных политических, экономических и социальных требований. Если программы-максимум, а также требования демократических свобод, равенства всех жителей Индонезии перед законом еще до завоевания независимости отражали интересы блока в целом, то повседневные социально-экономические требования более дифференцированно отражали интересы входящих в него классов и слоев. Так, пункты о борьбе с ростовщичеством, создании сельской кооперации и крестьянских союзов в программе НПИ и более радикальные требования возврата крестьянам экспроприированных колониальным государством земель, отмены земельного налога и принудительного труда крестьян, которые (наряду с уже выдвинутыми НПИ пунктами) фигурировали в программе Партиндо, отражали насущные интересы крестьянства. Призыв «способствовать развитию национальной промышленности, торговли и ремесла» в программе НПИ и «развивать ремесло и экономику мархаэнов», установить прогрессивно-подходящий налог при освобождении от налогов доходов менее 200 гульденов в год, снизить все косвенные налоги, обеспечить бесплатное народное образование и здравоохранение в программе Партиндо отражали главным образом интересы городской мелкой буржуазии, мелкобуржуазной интеллигенции и полупролетарских слоев, но отчасти и крестьянства (так же как призыв к борьбе с ростовщичеством соответствовал интересам не только крестьян, но и городской бедноты).

Интересы пролетариата и мелких служащих отражали требования ликвидации безработицы, создания профсоюзов в программе НПИ и установления минимума заработной платы, выработки рабочего законодательства, предоставления права на стачки, признания хозяевами и правительством рабочих и крестьянских союзов в программе Партиндо. Следует иметь в виду, что, в соответствии с положением мархаэнизма об авангардной роли пролетариата, НПИ и особенно Партиндо уделяли серьезное внимание созданию пролетарских профсоюзов [180, с. 237—243, 262—265, 279—282; 278, с. 34—35, 95], при-

чем Сукарно и Партиндо в целом выступали за участие этих союзов в политической борьбе. В своих работах 1932—1933 гг. [76, с. 246—247; 107, с. 187—191, 227—235] Сукарно подчеркивал, что долгом «социо-националистов» является вселить в пролетариат Индонезии боевой антиимпериалистический дух, организовать рабочих в сильные и радикальные профсоюзы, поддержать борьбу пролетариата и его союзов не только за улучшение экономического положения, но и за политические права (право на собрания, союзы, стачки), т. е. содействовать политической борьбе рабочего класса против капитализма (практически речь шла о борьбе против иностранного капитала, ибо национальная промышленная буржуазия была крайне слабой).

В целом мархаэнизм носил преимущественно мелкобуржуазный характер, но многие его требования отвечали интересам полупролетарских слоев и пролетариата, а также тех слоев крестьянства, которые еще не стали ни сельской мелкой буржуазией, ни сельским пролетариатом.

Мархаэнизм не отражал чисто буржуазных интересов, которым противоречили его народническо-социалистические идеалы. Правда, некоторые группы буржуазии поддерживали мархаэнистские партии и лично Сукарно, исходя из общей заинтересованности в завоевании независимости. К тому же социальная программа мархаэнизма была, как мы убедились, весьма расплывчатой, классовая борьба, по существу, откладывалась на неопределенный срок, а поэтому учение Сукарно не слишком отпугивало буржуазные элементы. Однако интересам последних гораздо больше соответствовали программы таких либерально-буржуазных партий, как Буди Утомо, Персатуан Бангса Индонезия и их преемница Париндра.

Идейные истоки и влияния

Характеризуя основные положения мархаэнизма, мы не раз упоминали о различных идейных влияниях на это учение и на мировоззрение Сукарно. Анализ этих влияний, выявление основных идейных истоков мархаэнизма представляют самостоятельный научный интерес, ибо

позволяют на конкретном примере данной идеологии исследовать более широкую проблему влияния демократических идей Запада на антиколониальную общественную мысль Востока, вопрос о взаимовлиянии идеологий национально-освободительных движений различных колониальных стран и, наконец, проблему соотношения современных и традиционных идей в этих идеологиях. Учитывая, что вопрос об идейных источниках мархаэнизма еще не исследовался в нашей литературе, а в трудах западных и индонезийских ученых распространены односторонние концепции, абсолютизирующие то влияние западной мысли, то роль индонезийских духовных традиций [см. 142], представляется необходимым более подробно осветить данную проблему.

При этом сразу следует оговориться, что идейные истоки мархаэнизма не исчерпываются демократической западной общественной мыслью, идеологией национально-освободительного движения других стран Востока и некоторыми индонезийскими традиционными идеями. Важным источником явилась идеология предшественников Национальной партии и Партиндо по борьбе за свободу Индонезии — Индийской партии, Инсулинде — НИП, Перхимпунана Индонезия и отчасти Коммунистической партии Индонезии. Однако, поскольку влияние этих организаций и идейная преемственность между их идеологией и мархаэнизмом были подробно рассмотрены нами при изложении основных положений последнего, здесь мы не будем возвращаться к данному кругу проблем и сосредоточим внимание лишь на влиянии трех упомянутых выше идейных факторов.

Влияние западной общественной мысли, западной политической и научной литературы на мировоззрение Сукарно бросается в глаза при первом же знакомстве с его произведениями колониального периода. Хотя при характеристике идейных влияний роль количественных показателей весьма относительна, тем не менее нам хотелось бы привести некоторые цифры, дающие известное представление об источниках, на которые опирался Сукарно в своих основных речах и статьях. Так, в 35 статьях Сукарно за 1926—1941 гг. из примерно 60, включенных в сборник «Под знаменем революции», упоминаются и цитируются почти 150 европейских и американских политических деятелей, ученых, журналистов

и т. п. В этих же статьях упомянуто около 70 (т. е. вдвое меньше) имен афро-азиатских политических деятелей, лидеров национального движения, мусульманских теологов и т. п. При этом имена восточных деятелей часто просто упоминаются в связи с теми или иными событиями, в то время как западные деятели и ученые, как правило, цитируются (и притом неоднократно) по их книгам и статьям. Если же Сукарно цитирует деятелей Востока, то чаще всего «из вторых рук» — по западной литературе или прессе. Из редких и не всегда точных библиографических ссылок в статьях Сукарно складывается впечатление, что история Востока, национально-освободительное движение его народов, проблемы реформации и модернизации ислама, панисламизм и тому подобные восточные сюжеты освещаются им на основе либо западной литературы и прессы, либо тех трудов афро-азиатских деятелей, которые были изданы на европейских языках.

В речи «Индонезия обвиняет» Сукарно цитирует не менее 80 западных деятелей и авторов (причем многих из них по несколько раз) и всего 10 восточных, в том числе индонезийских. И здесь восточные деятели цитируются либо без указания источника, либо по европейским изданиям их работ, либо по трудам западных авторов (например, лидер египетского освободительного движения Мустафа Камиль — по книге английского востоковеда Л. Стоддарда «Новый мир ислама»). Огромное количество цитат из работ западных политиков и ученых в этой речи связано с тем, что Сукарно стремился показать своим судьям, что сами голландские и вообще европейские деятели признают ограбление и эксплуатацию Индонезии голландским империализмом, а следовательно, и закономерность борьбы НПИ и ее лидера. Однако подобный полемический прием лишь усилил упор на западную литературу, который и без того характерен для всех трудов Сукарно. Так, в программной брошюре «За свободную Индонезию» (1933 г.), которая рассчитана не на голландских судей, а на индонезийских мархаэнов и где язык соответственно проще, а цитат меньше, тем не менее цитируются 14 европейских ученых и политиков, а из деятелей Востока — только Неру. Наконец, в речи «Рождение Панча сила» (1945 г.) Сукарно цитирует и излагает мысли семи за-

падных политиков и ученых, а из восточных деятелей цитирует одного Ганди.

Следует отметить, что Сукарно принадлежал к числу тех лидеров индонезийского освободительного движения, которым удалось прорвать голландскую «культурную блокаду». Хотя он довольно часто ссылается на голландскую литературу, среди цитируемых им западных авторов большинство составляют уже не голландцы, а представители других народов Европы и американцы. Некоторые их произведения Сукарно читал в голландских переводах, но большую часть — в оригинале, ибо владел, помимо голландского, английским, немецким и французским языками.

На мировоззрение Сукарно большое влияние оказали идеи западного революционного и национально-освободительного движения, исторический опыт буржуазных революций. По его собственным словам, из событий дооктябрьской эпохи больше всего повлияли на «азиатский национализм», наряду с русско-японской войной и турецкой революцией 1908 г., революции в Англии, США и Франции, движение за объединение Италии, освободительная борьба ирландского народа [77, с. 13].

В своей речи «Индонезия обвиняет» Сукарно говорил: «Вся мировая история, по словам Герберта Спенсера, является историей „ответного сопротивления угнетенных элементов“! Мы помним борьбу Иисуса Христа и христианской религии за освобождение еврейского народа и народов Средиземноморья от когтей Римского орла³⁰; мы помним борьбу народа Голландии за свое освобождение от испанского гнета; мы помним движение за демократические права личности, освободившее в конце XVIII и начале XIX века народы Европы от гнета самодержавия и абсолютизма; мы были свидетелями усиления социалистического движения за свержение власти капитализма» [76, с. 61].

В годы учебы в Сурабае Сукарно много часов проводил в библиотеке Теософского общества, членом которого был его отец. Здесь он, по его собственным словам, повстречался с Томасом Джефферсоном и узнал от него о Декларации независимости, познакомился с

³⁰ Здесь Сукарно, вслед за одним из своих учителей, Э. Дауэсом Деккером [см. 181, с. 315], прибегает к своеобразной революционно-националистической интерпретации христианства.

Вашингтоном и Линкольном, с Мадзини, Кавуром и Гарибальди, с Руссо и Жоресом. «Я жил их жизнью. Я был Вольтером, я был великим борцом Французской революции Дантоном» [105, с. 39].

В статьях и речах Сукарно упоминаются и цитируются европейские гуманисты и религиозные реформаторы, идеологи либерализма и идейные предтечи буржуазных революций — Эразм Роттердамский, Лютер, Вольтер, Руссо, Спенсер, Мультипули и др. В них мы встречаем имена выдающихся революционеров, основоположников утопического социализма, деятелей национально-освободительного движения европейских народов — Марата, Дантона, Робеспьера, Бланки, Лассалья, Сен-Симона, Фурье, Оуэна, Прудона, Мадзини, Гарибальди, ирландских революционеров, Ф. Деака и др. Сукарно называл Мадзини «отцом итальянского народа» [76, с. 75], он любил цитировать в своих речах слова Гарибальди о самоотверженности подлинных революционеров [59, с. 680; 334, с. 41]. Обосновывая принцип несотрудничества, Сукарно постоянно ссылаясь на пример Ирландии, цитировал слова деятелей ирландского освободительного движения [107, с. 193—194, 207, 210; 76, с. 74—75, 101, 215].

В целом опыт западного революционного движения, западных буржуазных революций и национальных движений отразился на революционных и демократических требованиях мархаэнизма, на его принципах и методах борьбы за национальное освобождение.

Сукарно не раз отмечал влияние, которое оказал на его мировоззрение и учение марксизм. «Аллах Всевышний рано вложил идеи марксизма в мою душу и в мой мозг», — писал он в характерном для него стиле в 1941 г. [107, с. 511]. «Марксистская теория, — указывал Сукарно, — это единственная теория, которую я считаю компетентной для разрешения исторических, политических, социальных проблем. Марксизм — это то, что отличает мой национализм от национализма других индонезийских националистов» [107, с. 510—511]. «Я ученик исторической школы Маркса», — подчеркивал Сукарно [107, с. 351].

В опубликованной в 1933 г. статье Сукарно «К 50-летию со дня смерти Карла Маркса» [107, с. 219—221] содержалась горячая хвала «основателю и вождю рабо-

чего движения», великому мыслителю, открывшему угнетенным всего мира путь к победе. Сукарно подчеркивал, что в отличие от тех социалистов, которые рассчитывали достигнуть социализма на путях сотрудничества рабочих с капиталистами (например, Ф. Лассаль), Маркс провозгласил идею «непримиримой классовой борьбы». Он создал «учение диалектического материализма, учение о стоимости и прибавочной стоимости, учение исторического материализма, учение о статике и динамике капитализма, об обнищании». Благодаря Марксу угнетенные всего мира поняли суть капиталистической эксплуатации, «суть исторического материализма: что условия материального существования определяют сознание и характер истории и человека», поняли суть диалектики: «что классовая борьба является исторической неизбежностью и что поэтому капитализм сам выкапывает себе могилу».

Ныне «семена марксизма» проникли из Европы на Восток, в Индию, Китай, Индонезию. «Национализм восточного мира сразу же „вступил в брак“ с марксизмом, стал *новым национализмом... новым оружием борьбы, новым мировоззрением*. Этот новый национализм ныне живет среди мархаэнов Индонезии. И поэтому мархаэны в день 14 марта 1933 г. должны воскликнуть: „Слава тому, кто умер 50 лет тому назад!“»

Впервые Сукарно узнал о марксизме в школьные годы от голландских социал-демократов, в частности от своего учителя К. Хартога. Затем он «прочел множество марксистских книг всех направлений» [107, с. 510]. По словам жившего в Бандунге голландского социал-демократа Д. М. Г. Коха, Сукарно в период учебы в институте постоянно пользовался его личной библиотекой, одалживая марксистские труды, и сумел стать «подлинным знатоком учения Маркса» [95, с. 189—192; 94, с. 98].

Поскольку в трудах Сукарно библиографические сноски имеются далеко не всегда, трудно определить, какие работы основоположников марксизма он читал в оригинале, а с какими познакомился в изложении социал-демократов или коммунистов. Известно, например, что в молодости Сукарно внимательно изучал речь Г. Снефлита на суде в 1918 г., которую впоследствии называл «блестящей защитой марксизма и национально-ос-

вободительных идей» [77, с. 12]. В этой речи Снефлит цитировал целый ряд трудов основоположников марксизма, в том числе «Коммунистический Манифест», «Капитал», «Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Развитие социализма от утопии к науке», а также работы К. Каутского, А. Бебеля, Р. Гильфердинга, левого голландского социалиста Г. Гортера, английского социалиста Брейльсфорда и др. [283, с. 25—26]. Ссылки на все эти труды мы затем встречаем во многих речах и статьях Сукарно, однако иногда он прямо цитирует их по речи Снефлита, а иногда без сносок вообще. Поэтому трудно сказать, какие из них он под влиянием Снефлита прочел в оригинале, а какие просто пересказал «по Снефлиту».

В своих трудах Сукарно многократно ссылается на мысли и высказывания Маркса и Энгельса, а также ряда видных теоретиков и популяризаторов марксизма — А. Бебеля, Ж. Гедда, К. Каутского, П. Лафарга, В. Либкнехта и К. Либкнехта, Р. Люксембург. Он чрезвычайно высоко оценивал книгу А. Бебеля «Женщина и социализм», называл его «виднейшим руководителем международного рабочего движения» [78, с. 161—162].

Одним из наиболее часто цитировавшихся Сукарно авторов был К. Каутский. Сукарно не раз излагал его положения об империализме и колониальной политике, о сознательных массовых действиях, о роли теории для революционного движения, опираясь главным образом на две работы: «Путь к власти» и «Социализм и колониальная политика» [107, с. 3, 93, 122, 124, 207 и др.; 76, с. 41—43, 79—80, 99, 116, 118, 129—133 и др.]. Особое влияние этих трудов Каутского на Сукарно и других лидеров левого крыла индонезийского национально-освободительного движения специально подчеркивает Р. Абдулгани [283, с. 33—34]. Положения Каутского о формировании сил и массовых действиях, изложенные в книге «Путь к власти», сыграли большую роль в выработке соответствующих тезисов мархаэнизма [76, с. 129—133 и др.; 107, с. 155]. Сам Сукарно отмечал, что идея «массовых действий» взята им у «марксистского рабочего движения» [107, с. 609], и кроме Каутского ссылался в этом вопросе на работу голландской социалистки Г. Роланд-Гольст [107, с. 155].

Как известно, Каутский, являвшийся в начале своей

деятельности видным теоретиком марксизма, затем порвал с революционным марксизмом и стал одним из главных идеологов реформизма в немецкой и международной социал-демократии. Он был далеко не единственным из социал-демократических теоретиков, на труды которых ссылался Сукарно в своих речах и статьях.

Мы уже отмечали, что Сукарно впервые узнал о марксизме от голландских социал-демократов, а изучая марксизм, широко пользовался библиотекой Д. М. Г. Коха. К тому же в 20—30-х годах в колониальной Индонезии труды голландских и других социал-демократов, различные издания СДАП были несравненно доступнее, нежели запретная коммунистическая литература. Естественно, что со многими положениями марксизма Сукарно знакомился по трудам голландских и вообще европейских социал-демократов.

В своих речах и статьях Сукарно цитирует множество лидеров и теоретиков голландской социал-демократии — Альбарду, Г. ван Коля, П. И. Трульстру, Мендельса, Ш. Д. Крамера, З. Стоквиса, ван Гельдерена, Д. М. Г. Коха и др. Из лидеров международной социал-демократии (кроме Каутского) он упоминает и цитирует О. Бауэра, Э. Бернштейна, Э. Вандервельде, Г. Гайндмана, Р. Гильфердинга, Ж. Жореса, К. Реннера и др. Однако свидетельствует ли обилие цитат из произведений теоретиков и лидеров II Интернационала о глубоком влиянии их идей на мархаэнизм?

Подавляющее большинство цитат из социал-демократических источников, приводимых Сукарно, служит целям разоблачения колониальной эксплуатации Индонезии, критики колониальной политики и доказательства закономерности возникновения в этих условиях индонезийского национально-освободительного движения. Для Сукарно (особенно в его речи перед судом) очень важно показать, что колониальную эксплуатацию Индонезии и «крайности» колониального режима осуждают не только преследуемые властями коммунисты и революционные индонезийские националисты, но и вполне легальные и уважаемые властями лидеры социал-демократии.

Ссылаясь на программные документы СДАП и речи лидеров голландской и международной социал-демократии, Сукарно доказывал колониальному суду, что про-

грамма и цели НПИ якобы аналогичны программе и целям социал-демократов, отличие же заключается лишь в том, что у социал-демократов речь идет о завоевании власти пролетариатом, а у НПИ — угнетенным народом [см. 76, с. 69—70, 91—92, 97—100, 128—133 и др.]. Именно в этой связи он все время подчеркивал в речи на суде, что борьба НПИ за ликвидацию колониального режима революционна в том же смысле, в каком революционна борьба социал-демократии за уничтожение капитализма; в этой связи он цитировал слова Каутского о том, что «социал-демократия является партией революционной, но не партией, делающей революцию» [76, с. 99].

Таким образом, многочисленные ссылки на высказывания социал-демократических лидеров в работах Сукарно служат прежде всего полемическим целям — защите индонезийских революционных националистов от посягательств колониальных властей ссылками на якобы аналогичную революционную деятельность легальных и уважаемых партий и деятелей в Европе, а также доказательством того, что и эти деятели резко критикуют негативные аспекты колониализма.

Отнюдь не случайно, что наибольшее количество цитат из произведений лидеров социал-демократии содержится в речи «Индонезия обвиняет». Ведь в условиях, когда суд официально обвинил НПИ в тайном продолжении деятельности запрещенной КПИ, для Сукарно было крайне важно опровергнуть это обвинение ссылками на свою близость к социал-демократии.

Конечно, в мархаэнизме можно найти определенные следы влияния теоретиков европейской социал-демократии, которое отразилось, например, на определении империализма как экспансионистской политики, а не стадии развития капитализма, или на определении нации. Несомненное влияние оказали правые социал-демократы на трактовку Сукарно отношения «подлинного марксизма» и «молодых марксистов» к религии. Именно в голландской СДАП было особенно сильно влияние сторонников пересмотра философских принципов марксизма. Как отмечал еще в 1909 г. В. И. Ленин, оппортунисты в этой партии добивались пересмотра ее старой, марксистской программы, предлагая, в частности, «чтобы признание программы обязывало членов партии призна-

вать политико-экономические, „но не философские взгляды Маркса“» [9, с. 186]. Такая позиция весьма близка к сукарновским попыткам отделения исторического материализма от диалектического, причем сходство это не случайно. Дело в том, что голландский правый социал-демократ Кох, оказавший, как мы отмечали, определенное влияние на формирование взглядов Сукарно в 20-х годах, тоже принадлежал к числу сторонников расчленения марксизма. По его словам, марксизм представлял собой «социологическое учение... которое можно принять, не принимая в то же время личного мировоззрения Маркса в целом». Кох «не мог понять, почему верующий христианин не может быть социал-демократом и не может принять учения Маркса» [95, с. 33]. Если заменить «христианина» «исламистом», сходство с доводами Сукарно будет разительным.

Сукарно признавал полезность для индонезийского национального движения тех выступлений деятелей СДАП, которые были направлены против «крайностей» колониальной политики и против репрессий властей, умело использовал подобные выступления в полемических целях. В связи с этим он хвалил, например, поддержку лидеров Перхимпунана социал-демократами во время процесса 1928 г. [107, с. 69—70], подчеркивал, что индонезийские националисты отнюдь не хотят ссориться с социал-демократами, несмотря на разделяющие их «принципиальные разногласия» [107, с. 96—97].

Однако идеология правых социал-демократов, лидеров СДАП и II Интернационала не определяла ни одного из основных положений мархаэнизма. Безоговорочное требование независимости, линия на обострение конфликта с колонизаторами и несотрудничество, трактовка Сукарно демократии совсем не в духе «демократического социализма» и парламентской демократии западного типа, народнический комплекс в мархаэнизме — все это отнюдь не сближало мархаэнизм с социал-демократизмом. Не случайной была выявившаяся с первых же месяцев независимости коренная противоположность между приверженностью индонезийских социалистов во главе с Шариром к парламентской демократии и западным формам политической жизни и стремлением Сукарно к установлению авторитарной системы, нашедшей в конце концов свое воплощение в «направляемой

демократии». Отношения между Сукарно и Социалистической партией Индонезии становились все более напряженными, пока обострившийся конфликт не привел в конце концов к запрещению партии и аресту ее лидера.

Подобно деятелям Перхимпунана и другим индонезийским левым националистам, Сукарно резко осуждал позицию голландской и международной социал-демократии по колониальному вопросу. Наиболее ярко коренная противоположность между позициями индонезийских национальных революционеров и голландских социал-демократов в вопросе о независимости Индонезии была выражена Сукарно в опубликованной в 1928 г. статье «Мохаммад Хатта — Стоквис. Индонезийский националист — социал-демократ» [107, с. 87—97]. Поводом к написанию этой статьи послужила полемика между Хаттой, резко критиковавшим решения Брюссельского конгресса II Интернационала, отказавшего почти всем колониям в праве на самоопределение, и лидером Индийской социал-демократической партии (ИСДП)³¹ Стоквисом, выступившим в защиту позиции II Интернационала в колониальном вопросе.

В своей статье Сукарно дает резкую отповедь Стоквису. Он подчеркивает, что решения Брюссельского конгресса означают полный отказ от прежних принципов II Интернационала, сформулированных на Лондонском и Штутгартском конгрессах 1896 и 1907 гг., которые осудили колониальную политику и признали за всеми народами право на самоопределение. Эти решения критикуют не только Хатта, но и «многие другие защитники угнетенных народов», в том числе Антиимпериалистическая лига, ибо современная позиция социал-демократии означает «поддержку капитализма и империализма» [107, с. 88].

Сукарно напоминает Стоквису, что исторический материализм учит искать экономические причины всякой политики, в том числе колониальной, и именно этими причинами объясняет отказ II Интернационала предоста-

³¹ ИСДП образовалась из отколовшегося от Индийского социал-демократического объединения правого крыла и объединяла живших в Индонезии голландских социал-демократов, ориентировавшихся на оппортунистическую СДАП.

вить независимость колониям, эксплуатация которых приносит западным державам огромные прибыли. Он указывает, что голландские рабочие и голландские социал-демократы могут субъективно не осознавать своей материальной заинтересованности в сохранении власти Нидерландов над Индонезией, но объективно эта заинтересованность влияет на их позицию, заставляя социал-демократов забывать собственные принципы. В результате объективно социал-демократы помогают империалистам, поддерживая их теорию «незрелости» Индонезии для независимого существования.

Характерно, что Сукарно критикует современную социал-демократию за ее оппортунизм не только в области колониальной политики. По его словам, социал-демократы «проводят политику слишком расчетливую, слишком оппортунистическую, слишком POSSИБИЛИСТСКУЮ — нередко почти такую же расчетливую, почти такую же POSSИБИЛИСТСКУЮ, как консерваторы, против которых они выступают. Поэтому они без конца морочат голову разговорами о том, что Россия „не созрела“ для осуществления ее идеалов, что почти все колониальные страны „не созрели“ для независимого существования. Им часто не хватает духа, чтобы шагнуть в будущее... Из-за своего оппортунизма и POSSИБИЛИЗМА эти социалисты постоянно вступают в конфликт с радикалами... не только с коммунистами, или большевиками, но и с радикальными социалистами, с левыми националистами во всех колониальных странах» [107, с. 95—96]. Хотя Сукарно тут же подчеркивает, что индонезийские националисты не являются ни большевиками, ни анархистами, но его осуждение оппортунистической социал-демократии и противопоставление ей «радикалов», в число которых левые националисты входят вместе с коммунистами (большевиками), весьма знаменательно, особенно если вспомнить, что термин «радикальный» на эзоповском языке колониальных времен означал «революционный».

Следует отметить, что это далеко не единственный случай, когда Сукарно осуждает свойственные правой социал-демократии оппортунизм и реформизм, противопоставляя им радикализм, т. е. революционность. Так, в «Сарине» он пишет об оппортунистическом перерождении социал-демократических партий Голландии и Германии и противопоставляет социал-шовинистам подлин-

ных революционеров — Розу Люксембург, Клару Цеткин — и «Союз Спартака» [78, с. 170—172].

Характеризуя в своей программной брошюре 1933 г. особенности «партии-авангарда», Сукарно подчеркивает, что она должна бороться против реформизма, ибо «реформистская партия» неспособна возглавить массовые действия [76, с. 203—207]. «Мархаэн должен изгнать из своей среды всякий оппортунизм, реформизм и посябизм... — пишет Сукарно. — Мархаэн должен помнить слова Карла Либкнехта о том, что мир между простым народом и правящим классом означает принесение в жертву этого простого народа» [76, с. 222—223]. «Каждый член партии, склоняющийся к реформизму, и всякие реформистские идеи должны быть начисто „вымыты“, и если эти члены партии не смогут стать „чистыми“, то их необходимо беспощадно и безжалостно изгонять из рядов партии!» — продолжает он [76, с. 228]. «Политику реформизма мы должны выбросить в область небытия, закопать в могилу» [76, с. 234].

Да и все учение о «партии-авангарде» составлено отнюдь не в социал-демократическом духе. Как это учение, так и ряд других положений мархаэнизма свидетельствуют о влиянии на мировоззрение Сукарно идей ленинизма, опыта Великой Октябрьской революции и международного коммунистического движения. Как мы уже отмечали, влиянию марксизма-ленинизма на национальных революционеров колониальных стран способствовал прежде всего антиколониальный характер этого учения, советской внешней политики и деятельности Коминтерна. Позиция, занятая советским государством по отношению к национально-освободительному движению, «способствовала обсуждению и разъяснению марксистских идей», — отмечал Сукарно [77, с. 12]. В то же время антикапиталистическая направленность марксизма-ленинизма не пугала левых националистов, большинство которых не принадлежало к буржуазии и идентифицировало капитализм с колониализмом.

В статье, посвященной влиянию Октябрьской революции на пробуждение народов Азии, Сукарно писал: «Русский народ во время Октябрьской революции показал перед лицом азиатских народов, борющихся против колониального гнета, что рабочий класс во время жестокого господства феодализма, в данном случае цар-

ского самодержавия, сумел свергнуть такую сильную власть и построить новое общество, о котором они мечтают. Это величайшее историческое событие... поразило народы Азии, которые вели борьбу за национальную независимость, и укрепило их уверенность, что они также в конце концов добьются победы в борьбе за справедливость... После победы Октябрьской революции в России борьба народов Азии за национальную независимость, против гнета захватчиков разгорелась с новой силой. Эта борьба стала более организованной, ее цель стала ясной и непримиримой, а именно — независимость и немедленно» [75].

В другой статье на аналогичную тему Сукарно отмечал, что «руководители азиатского национализма почти единодушно поддерживали» Октябрьскую революцию [77, с. 11]. Вначале они ценили ее «за разрушительный потенциал, за то, что она несла с собой возможности подрыва западной системы угнетения. Только позже стал ясен ее конструктивный и позитивный характер» [77, с. 11]. В этой связи Сукарно особо выделяет значение ленинской национальной политики советского государства, признания им права всех наций на самоопределение. «Каким бы важным ни было влияние Октябрьской революции, — пишет он, — гораздо более важным был факт существования советского государства. Октябрьская революция оказала на национальные движения в Азии ускоряющее, преобразующее действие; существование же советского государства оказывало постоянное влияние, которое по-прежнему остается мощным... Большевики провозгласили идею полного равенства граждан, вне зависимости от их расы, вероисповедания, цвета кожи или языка. Даже лишь одно провозглашение этой идеи произвело глубокое впечатление в колониальных странах» [77, с. 10—12]. Азиатские народы вскоре убедились, что «14 пунктов Вильсона» ничего не дают им. «Поэтому странам Азии стало ясно, что избавление надо искать в применении советских принципов самоопределения наций» [77, с. 12].

Приведенные выше оценки были сформулированы в 1956—1957 гг., когда Сукарно в качестве президента Республики Индонезии стремился к установлению активного сотрудничества с СССР. Но и в колониальный период Сукарно не раз выступал в защиту коммунизма

и Советской России, хотя, конечно, не мог тогда так открыто писать о влиянии Октября и советской политики на народы Востока, как в 1956—1957 гг.

Как мы отмечали, Сукарно уже в 1926 г. объявил себя сторонником сотрудничества националистов и исламистов с коммунистами в едином антиколониальном фронте, положительно оценив при этом линию Коминтерна по отношению к национально-освободительному движению.

В январе 1928 г. А. Баарс, один из создателей КПИ, порвавший в 20-х годах с коммунистическим движением, опубликовал серию антисоветских статей, которая при поддержке колониальных властей распространялась в Индонезии. Сукарно немедленно выступил в печати с опровержением Баарсу [107, с. 57—61], статьи которого называл не только «антикоммунистическими», но и «антимарксистскими» и «антисоциалистическими». Он писал, что Баарс не хочет быть справедливым в отношении коммунизма, не хочет честно признать успехи СССР (например, в области национальной политики, народного образования и т. п.), а видит одни лишь недостатки. Сукарно отмечал, что индонезийские националисты не идеализируют советские порядки, но требуют справедливого подхода к СССР и коммунизму. Как и в написанной им двумя годами ранее статье о союзе трех идейных течений [107, с. 18], Сукарно возложил ответственность за разруху и голод в первые годы советской власти на развязавших гражданскую войну белых генералов и на Англию, Францию и другие империалистические державы, организовавшие интервенцию и блокаду Советской России. В заключение Сукарно подчеркнул, что социализм и коммунизм представляют собой реакцию пролетариата на капитализм, неся антикапиталистический характер и одерживают успехи не только в странах Запада, но и в тех странах Востока, где капитализм достиг определенного развития, например в Японии, Китае, Индии. В Индонезии тоже неизбежно развитие капитализма, а значит, неизбежно и социалистическое и коммунистическое движение.

В уже упоминавшейся нами статье «Мохаммад Хатта — Стоквис» Сукарно осуждал позицию II Интернационала в отношении Советской России и объяснял конфликт социал-демократов с «коммунистами, или больше-

виками», оппортунизмом первых и революционностью вторых, которая сближает их с «левыми националистами во всех колониальных странах».

Немедленно после нападения гитлеровской Германии на СССР, 23—24 июня 1941 г., Сукарно написал статью «Германия против России, Россия против Германии!» [107, с. 515—520]. Опираясь на английское издание книги известного советского публициста Эрнста Генри «Гитлер над Россией» и на немецкую антифашистскую литературу, Сукарно высказывал в этой статье твердую уверенность в победе СССР над гитлеровской Германией. В следующей статье на эту же тему [107, с. 521—531] Сукарно восклицал: «Весь мир, осознающий мерзость фашизма, должен молиться за то — и по мере возможности помогать тому, — чтобы Россия, именно Россия, вышла, подобно птице Феникс, из огня и свинцовой бури русско-германской войны — Россия, а не Гитлер» [цит. по 278, с. 153].

При всех симпатиях к Октябрьской революции и ленинизму Сукарно в колониальный период гораздо реже упоминал в своих произведениях имя Ленина, нежели Маркса, Энгельса и тех теоретиков марксизма, которые пользовались признанием II Интернационала, ибо боялся обвинения в коммунизме, не раз использовавшегося колониальными властями для расправы с национальными революционерами³². Все же среди цитированных им работ фигурировали две книги о Ленине [107, с. 140, 142, 155], а в одной из статей 1933 г. Сукарно ссылался на введение Лениным нэпа как на пример гибкой тактики в политической борьбе, сторонником которой он сам являлся [107, с. 212].

В речи о Панча сила (1945 г.) Сукарно уже открыто и неоднократно ссылается на Ленина, явно бросая вызов японским оккупационным властям. Требуя немедленной независимости для Индонезии, он снова и снова [76, с. 253—254, 258, 273] упоминает о примере Ленина, создавшего независимую Советскую Россию, и о последующих успехах Советского Союза. При этом он указывает, что Ленин «построил Советское государство...

³² Тем не менее он не избежал этого обвинения, которое сыграло существенную роль во время суда над ним и другими лидерами НПИ в 1930 г.

на основе марксистского мировоззрения³³, на основе исторического материализма» [76, с. 258]. Хотя, по словам Джона Рида, Советская Россия была создана Лениным и его соратниками «в течение 10 дней», но мировоззрение, на основе которого она была создана, складывалось с конца XIX в. Подчеркивая, что никакое мировоззрение не станет реальностью без борьбы за него, Сукарно говорил: «Ленинизм не стал бы реальностью без борьбы всего русского народа» [76, с. 273].

В книге «Сарина», опубликованной после провозглашения независимости, Сукарно неоднократно упоминает имя Ленина, цитирует или пересказывает многие его мысли [78, с. 168, 176, 198, 253—256]. Он называет Ленина «отцом русской революции» [78, с. 253], одним из тех деятелей международного социалистического движения, чьи имена «произносились во всем мире с уважением и восхищением» [78, с. 168], напоминает о словах Ленина: «Без революционной теории не может быть и революционного движения» [78, с. 198; 4, с. 24]. В этой книге, посвященной «задачам женщин в борьбе Республики Индонезии», Сукарно пишет: «Не будучи по убеждению коммунистом, я тем не менее восторгаюсь словами Ленина: „Каждая кухарка должна участвовать в управлении государством“» [78, с. 198].

В связи с тем вниманием, которое проявлял Сукарно к опыту Октябрьской революции и к советскому государству, он интересовался в какой-то степени историей русского революционного движения и Россией вообще. В его трудах упоминаются имена ряда русских мыслителей и революционных деятелей, в том числе Льва Толстого, А. И. Герцена, М. Бакунина, В. Фигнера, В. Засулич и др. Он упоминает и цитирует некоторых советских государственных деятелей, советского ученого-востоковеда М. Павловича, советского журналиста Э. Генри, осуждает руководителей русских белогвардейцев — Колчака, Деникина, Врангеля, Юденича.

В речах и статьях Сукарно упоминаются, а иногда и цитируются многие деятели международного коммунистического движения: К. Либкнехт, Р. Люксембург, К. Цеткин, Дж. Рид, Долорес Ибаррури, Палм Датт, В. Мюнценберг и др. При этом он высоко отзывается о

«выдающейся деятельнице всего социалистического движения» Розе Люксембург [78, с. 175], подчеркивает свое «глубочайшее уважение» к памяти Клары Цеткин, особо выделяя ее заслуги в качестве «матери пролетарской революции» и бесстрашного борца против фашизма [78, с. 176]. Как мы уже указывали, Сукарно был хорошо знаком с линией Коминтерна в отношении национально-освободительного движения и ссылался на нее для обоснования возможности сотрудничества революционных националистов с коммунистами.

Влияние концепций Коминтерна, и в частности выводов его VII конгресса (1935 г.), ярко проявилось в написанной Сукарно в 1940—1941 гг. серии антифашистских статей. В одной из этих статей Сукарно прямо указывает, что возненавидел фашизм задолго до начала мировой войны, ибо узнал от марксистов — Палм Датта и других, — что «фашизм — это война», ибо знание марксизма позволило ему понять сущность фашизма [107, с. 511].

Сукарно характеризует фашизм как порождение монополистического капитализма. Фашизм, пишет он, это не выдумка Гитлера или Муссолини, а «идеология и политика капитализма, находящегося на „монополистической“ стадии» [107, с. 548]. «Восходящий капитализм породил либерализм и парламентскую демократию, гибнущий капитализм порождает монополии и фашистскую диктатуру» [107, с. 590]. По словам Сукарно, фашизм — это «последняя попытка спасения капитализма», это «контрреволюция, совершаемая монополистическим капиталом в период его упадка» [107, с. 550, 598]. Однако и эта попытка спасения капитализма обречена на провал, ибо не может снять присущих ему противоречий и предотвратить его гибель [107, с. 602—603].

Сукарно отмечает, что Гитлер пришел к власти в Германии, опираясь на поддержку немецкого монополистического капитала. В то же время массовой базой нацистской партии явились мелкая буржуазия и крестьянство [107, с. 462, 552—555]. Поэтому главное условие для победы немецкого пролетариата над фашизмом — вырвать из-под его влияния мелкую буржуазию и крестьян, сделать их союзниками рабочего класса. Исторический опыт Парижской Коммуны, революций 1905 и 1917 гг. в России, венгерской и баварской революций

³³ Сукарно употребляет немецкое слово «Weltanschauung».

1919 г. учит, что пролетариат не может победить без союза с крестьянством. «Из этих пяти революций *только революция в России в 1917 году* прочно устояла вплоть до наших дней», ибо только она «сумела создать союз рабочего класса с крестьянством» [107, с. 555]. Эти уроки истории обязаны помнить немецкие коммунисты и другие антифашисты, если они хотят победить фашизм.

Со многими идеями марксизма Сукарно познакомился благодаря общению с индонезийскими коммунистами. Мы уже отмечали серьезное влияние на формирование взглядов молодого Сукарно, оказанное пионерами индонезийского коммунистического движения — Снефлитом, Алимином, Муссо, Дарсоно и другими. Несомненное влияние на мировоззрение Сукарно оказали труды одного из лидеров КПИ в 20-х годах, Тан Малаки, пользовавшиеся большой популярностью среди индонезийских левых националистов.

В изданных в 1926 г. книгах Тан Малаки «Молодой дух» [110] и «Массовые действия» [см. 180, с. 192—193; 328, с. 318—319] можно встретить целый ряд положений, включенных (с теми или иными модификациями) Сукарно в учение мархаэнизма. Таковы тезис о решающем значении организованных массовых действий и осуждение как путчизма, так и реформизма, положения о важной роли революционной агитации, о ведущей роли пролетариата в борьбе всех угнетенных, о крайней слабости буржуазии в индонезийском обществе, которое почти целиком состоит из трудящихся и эксплуатируемых, идея широкого национального антиколониального фронта, характеристика особенностей «партии-авангарда» (хотя Тан Малака имеет в виду КПИ, а Сукарно партию революционных националистов, их описания «партии-авангарда» весьма схожи). Эти работы Тан Малаки содержали программу действий индонезийских коммунистов, основанную в целом на указаниях Коминтерна, и, читая их, Сукарно знакомился со стратегией последнего в национально-колониальном вопросе.

В книге «Молодой дух» Тан Малака неоднократно употребляет термин «националистическо-социальный» для определения характера назревавшей индонезийской революции [110, с. 72—75]. В ином, но близком толковании Сукарно через шесть лет назовет свой национа-

лизм «социо-национализмом». Высказанную в книге Тан Малаки 1922 г. мысль о том, что голландский империализм превратил поработенное индонезийское общество в «общество кули» [109, с. 11, 57], мы встретим затем во многих речах Сукарно.

Четвертый раздел программной брошюры Сукарно «За свободную Индонезию» озаглавлен «На Востоке солнце восходит. Просыпайтесь, поднимайтесь, товарищи все!» [107, с. 275]. Этот заголовок — дословное повторение строфы из песни организации индонезийской коммунистической молодежи [55, с. 113]. Подобное совпадение, конечно, не было случайным и отражало взаимовлияние лозунгов революционных националистов и коммунистов.

Известно, что в ряды НПИ влились многие уцелевшие от репрессий 1926—1927 гг. коммунисты, а также бывшие члены Сарекат ракьята и прокоммунистических профсоюзов [180, с. 238—240; 278, с. 25—26, 50—51]. Во время суда над Сукарно и другими лидерами НПИ голландские власти всячески подчеркивали влияние коммунистов в этой партии, доказывали, что она якобы является «тайной преемницей» КПИ [59, с. 104—107, 557—567 и др.].

Коммунисты оказали определенное влияние на программу и деятельность НПИ и ее преемницы Партиндо, способствуя их радикализации, выдвижению социальных требований наряду с национальными, апелляции к массам, и особенно к пролетариату. Однако эти партии отнюдь не были закамуфлированными коммунистическими организациями, а их идеология — мархаэнизм — отнюдь не являлась закамуфлированным марксизмом. Как отмечают Е. П. Заказникова и В. А. Цыганов, отношения между руководством НПИ и входившими в ее ряды коммунистами были довольно сложными. Лидеры НПИ не разрешали коммунистам пропагандировать идеи, идущие вразрез с мархаэнизмом, и пресекали чисто коммунистическую пропаганду. Характерно, что II съезд НПИ (1929 г.) принял специальное решение о создании курсов по изучению социализма, коммунизма, анархизма для того, чтобы их слушатели стали сознательными мархаэнистами и не склонялись к другим «измам» [334, с. 75—76].

Подводя итог сказанному, следует отметить, что

влияние марксизма отразилось на ряде положений мархаэнизма. Хотя Сукарно не признавал диалектического материализма в целом, он неоднократно ссылался на диалектику вообще и диалектический подход к истории в частности [см., например, 107, с. 350, 370]. В ряде своих работ и высказываний Сукарно опирался на отдельные положения исторического материализма. Воздействие марксизма сказалось на подходе Сукарно к капитализму и империализму и на верной характеристике ряда их сторон. Разоблачая колониализм, империализм, капитализм, Сукарно оперировал такими марксистскими категориями и положениями, как прибавочная стоимость, концентрация и централизация капитала, обнищание пролетариата при капитализме, неизбежность гибели капитализма, отмечал связь «современного империализма» именно со «зрелым» и «перезревшим» капитализмом, при котором финансовый капитал и экспорт капитала приобретают особое значение. Сукарно лично организовал в НПИ курсы по изучению капитализма, теории прибавочной стоимости, накопления, концентрации и централизации капитала и т. п. [76, с. 158].

Сукарно был довольно хорошо знаком с марксистским учением о классах и классовой борьбе. Применительно к Индонезии он подменял это учение собственной мелкобуржуазно-националистической концепцией, однако в тех случаях, когда он говорил об историческом опыте Запада или рассуждал абстрактно, то указывал на непримиримый характер классовой борьбы между пролетариатом и капиталом, на крах идей классового мира и сотрудничества, выдвигавшихся Оуэном, Луи Бланом, Лассалем, неизбежность победы пролетариата и смены капитализма бесклассовым обществом. Он не раз подчеркивал, какое большое значение имеет для индонезийских мархаэнистов опыт классовой борьбы европейского пролетариата [см., например, 76, с. 69, 88, 90, 129—131, 141; 107, с. 228—229, 233—235].

Положения Сукарно об авангардной роли пролетариата в борьбе мархаэнов сформулированы им под прямым влиянием марксизма и с ссылками на труды Маркса. Сукарно был знаком с марксистским учением о формациях [76, с. 212].

Критикуя буржуазную демократию и выдвигая в качестве своего идеала «социо-национализм» и «социо-де-

мократию», Сукарно опирался и на ряд марксистских положений³⁴. Он сам отмечал влияние ленинизма, идей Октября на признание им необходимости сочетания политических требований с социально-экономическими. «Октябрьская революция,— писал Сукарно,— показала народам Азии, что наряду с политическими целями национально-освободительного движения существуют еще экономические и социальные» [77, с. 12].

Сильную печать влияния марксизма, опыта классовой борьбы международного пролетариата несло на себе учение Сукарно о массовых действиях и о роли «партии-авангарда».

Наконец, дававшиеся Сукарно в ряде антифашистских статей 1940—1941 гг. оценки фашизма были сформулированы под прямым воздействием марксизма, концепций международного коммунистического движения, Коминтерна.

Отмечая несомненное влияние марксизма на мархаэнизм, мы в то же время хотели бы еще раз предостеречь от переоценки этого влияния. Как и многие другие революционные националисты, Сукарно брал на вооружение не систему взглядов марксизма, а лишь те его положения, которые он намеревался использовать в антиколониальной борьбе. При этом он приспособлял отдельные марксистские идеи к нуждам национализма угнетенной нации, пытался сочетать их с исламом и национализмом. Сукарно стремился включить в мархаэнизм те элементы марксизма, которые, с его точки зрения, соответствовали потребностям национально-освободительного движения, отбрасывая остальные, в том числе такие важнейшие, как научный коммунизм, учение о диктатуре пролетариата (о нем нет ни слова ни в статье о Марксе, ни в других работах Сукарно) или марксистская материалистическая философия.

Сам Сукарно не раз отмечал, что он опирается на марксистский метод, но не на марксистскую теорию в целом. Характеризуя влияние марксизма-ленинизма и идей Октября на Индонезию, он писал: «Мы нашли новый научный подход к нашим проблемам. Мы усвоили марксизм и применили его методы для анализа наших

³⁴ В 60-х годах Сукарно подчеркивал, что, разрабатывая учение о «социо-национализме» и «социо-демократии», он «находился под сильным влиянием марксистского учения» [108, с. 40].

проблем... Мы изучили подход... методы, а не лозунги (марксизма.— А. Б.). Из всего изученного нами мы отделили то, что было полезно и подходило нам, от того, чему мы не желали подражать» [77, с. 13]. По мнению Сукарно, конкретным условиям Индонезии гораздо более соответствовал мархаэнизм, нежели «традиционные марксистские концепции» [77, с. 13—14]. «Трафаретный марксистский подход, который основывается на европейских условиях, не был применим (в Индонезии.— А. Б.). Но марксистский метод анализа был применим и применим в настоящее время» [77, с. 14].

В автобиографии Сукарно многократно и настойчиво подчеркивает, что он — отнюдь не коммунист [105, с. 4—5, 75—76, 112—113, 269—270, 293—295]. «Я не являюсь, никогда не был и никогда не мог быть коммунистом», — восклицает он в самом начале этой книги. Там же он следующим образом характеризует свое мировоззрение: «В политическом отношении Бунг Карно — националист. В теологическом — Бунг Карно теист... В идеологическом отношении он — социалист. Не коммунист. Я не стал коммунистом. Я даже не стал закамуфлированным коммунистом. Я никогда не был коммунистом. Все еще есть люди, которые думают, что социализм эквивалентен коммунизму... Но я не коммунист. Я социалист. Я лефтист.

Лефтисты — это те, кто стремится изменить существующие капиталистические, империалистические порядки. Стремление установить социальную справедливость — это лефтистское стремление. Оно не обязательно носит коммунистический характер. Лефтисты могут даже вступать в конфликт с коммунистами...

Наш социализм — это смесь. Мы взяли политическое равенство из американской Декларации независимости. Мы взяли духовное равенство из ислама и христианства. Мы взяли научное равенство у Маркса.

К этой смеси мы добавили нашу национальную самобытность — мархаэнизм. Затем мы влили туда готонгройонг, т. е. дух совместного труда, совместной жизни и взаимопомощи. Хорошенько перемешайте все это и вы получите индонезийский социализм» [105, с. 75]³⁵.

³⁵ При этом Сукарно подчеркивает, что подобную концепцию он выдвинул еще в 20-х годах и никогда от нее не отходил.

Коммунисты «ликвидируют национализм в пользу интернационализма», — пишет далее Сукарно, — а я революционный националист, ультра националист, супер националист. Я разделяю те коммунистические идеалы, которые включают преобразования в социальной и экономической областях... но я никогда не откажусь от Бога. Я никогда не откажусь от национализма» [105, с. 293—294].

В свете приведенных выше высказываний и анализа мархаэнизма в целом совершенно очевидно, что заявления Сукарно и некоторых его последователей в период «направляемой демократии» о том, что мархаэнизм — «это марксизм, применяемый в условиях Индонезии», или «марксизм, соответствующий условиям индонезийского общества» [354, с. 80; 283, с. 36—37; 356, т. II, с. 16], отнюдь не следует понимать буквально. Они свидетельствовали лишь об определенном влиянии марксизма на мархаэнизм, о большой популярности марксизма-ленинизма в Индонезии и на всем Востоке, которую Сукарно учитывал, и, наконец, о стремлении Сукарно к союзу и сотрудничеству с коммунистами и близкими к ним левыми силами.

Серьезное влияние на мархаэнизм оказал опыт национально-освободительного движения других стран Востока, концепции, стратегия и тактика некоторых его лидеров. Сукарно рассматривал индонезийское освободительное движение как часть антиимпериалистической борьбы угнетенных народов всей Азии, подчеркивал влияние успехов национального движения других азиатских стран на развитие этого движения в Индонезии. Особое внимание обращал Сукарно на изучение опыта освободительной борьбы в тех странах, где она носила радикальный и массовый характер.

В своих речах и статьях Сукарно постоянно ссылаясь на успехи национально-освободительного движения Индии, Китая, Турции, Египта и других арабских стран, Филиппин, Индокитая. Он многократно упоминал и цитировал виднейших лидеров этого движения — Ганди, Неру и Тилака (Индия), Сунь Ят-сена (Китай), Кемалю Ататюрка и Исмета Иненю (Турция), Араби-пашу и Мустафу Камиля (Египет) и многих других.

Наибольшее влияние на взгляды Сукарно и на мархаэнизм несомненно оказало индийское освободительное

движение. Характерно, что индийские деятели составляют почти половину всех деятелей Востока, упоминаемых или цитируемых в трудах Сукарно. В его речах и статьях многократно встречаются ссылки не только на Ганди, Неру и Тилака, но и на Гокхале, С. Банерджи, Пателя, Ч. Р. Даса, Бипин Чандра Пала, Сароджини Найду, Ауробиндо Гхоша, Ладжпата Рая и др.

Как справедливо отмечал голландский историк Я. М. Плювье, «Тилак, Гокхале, Ганди и Неру были не только борцами за свободу Индии; они служили светлым примером для всех национальных борцов на Востоке», и в частности в Индонезии [342, с. 17]. Особенно сильным стало влияние Индийского национального конгресса (ИНК) и его лидеров на левое крыло национально-освободительного движения в Индонезии в конце 20-х — начале 30-х годов, после того как ИНК потребовал полной независимости, а Индию охватил мощный подъем массового антиимпериалистического движения. Но ведь именно на эти годы и приходится выработка основных положений мархаэнизма.

Как мы уже отмечали, труды Сукарно отнюдь не изобилуют библиографическими ссылками. Тем заметнее в них многочисленные ссылки на работы об Индии, написанные как деятелями ее национального движения (книги А. Безант, С. Банерджи, Ладжпата Рая, Ромеш Датта, Роя и др.), так и английскими, немецкими, французскими, голландскими авторами [см. 107, с. 132—143, 563—568, 571—572 и др.]. Как видно из этих ссылок и из самих работ Сукарно, он внимательно изучал не только историю, стратегию и тактику индийского национально-освободительного движения, но и социально-экономические проблемы Индии, положение индийского крестьянства, развитие индийской промышленности и промышленной буржуазии и т. п. Ни по какой другой стране Востока Сукарно не изучил столь обширной литературы, как по Индии.

Мы уже указывали, что Сукарно ссылался на пример индийского национально-освободительного движения и взгляды его лидеров, критикуя западную буржуазную демократию и обосновывая ряд важнейших положений мархаэнизма — принцип несотрудничества, необходимость опоры на собственные силы, концепции «подлинного национализма» и «социо-национализма».

Для отношения Сукарно к значению опыта индийского освободительного движения весьма характерны две статьи, написанные им в ссылке в 1941 г.: «Предоставят ли англичане Индии независимость?» [107, с. 561—568] и «Сможет ли независимая Индия отразить иностранное вторжение?» [107, с. 569—577].

В первой статье Сукарно, ссылаясь на признания ряда английских ученых и политиков, доказывает, что, вопреки утверждениям противников независимости Индии, ее народ в экономическом, культурном и политическом отношении вполне созрел для того, чтобы создать свое суверенное государство. Сукарно подчеркивает, что если Индия, наконец, получит независимость, то это будет «прежде всего результатом борьбы самого народа Индии, прежде всего результатом борьбы легионов Тилака, Ганди и Неру». Индия приобретет независимость «благодаря собственной борьбе, опоре на собственные силы, благодаря собственной стойкости» [107, с. 568].

Во второй статье Сукарно опровергает утверждения английских колонизаторов, что, если Индия получит независимость, она «окажется неспособной отстоять эту независимость от нападения извне» [107, с. 569]. Он подчеркивает выгодное стратегическое положение Индии, ее огромные людские ресурсы, приводит отзывы ряда английских военачальников и самого премьера У. Черчилля о мужестве и стойкости индийских солдат в первой мировой войне и ныне в борьбе против войск Гитлера и Муссолини. Опровергая миф о том, что индийские солдаты способны совершать свои подвиги только под командой английских офицеров, Сукарно напоминает о восстании 1857—1859 гг., о победоносных войнах независимых индийских правителей (султана Акбара, Шиваджи и др.) до английского завоевания. Если индийский народ завоеует независимость, он сумеет «подготовить великодушных и умелых офицеров и генералов современного типа», сумеет создать мощный военный флот. Ведь смогла же создать такой флот гораздо меньшая по территории и населению и более бедная природными ресурсами Япония.

Сукарно приводит слова А. Безант, что, если индийцы получат такую же военную подготовку, которую получают англичане, а во главе их станут индийские офицеры, «Индия будет способна оборонять себя самым со-

вершенным образом против любой державы мира» [107, с. 576].

Статья заканчивается слегка замаскированным призывом учиться мужеству у индийского народа. Обе же статьи в целом представляют собой написанный эзоповским языком призыв действовать по примеру национально-освободительного движения Индии, добиваясь независимости с помощью собственных сил и собственной борьбы, а завоевав независимость, не бояться, что индонезийцы не сумеют отстоять ее без голландской помощи. Ведь очень многое, что в этих статьях говорится об Индии, может быть отнесено и к Индонезии (зрелость для получения независимости, существование мощных военных держав на территории страны в доколониальный период, колониальная армия, состоящая в основном из индонезийцев).

Следует отметить, что Сукарно видел не только общие черты национально-освободительных движений в Индии и Индонезии, но и существенные отличия между ними. Известно, как популярно было в Индии движение свадеши, проходившее под лозунгами бойкота английских товаров и всемерного поощрения национального предпринимательства. Под влиянием индийского примера это движение в 1931—1932 гг. получило определенное развитие и в Индонезии, причем в нем активно участвовал Партиндо. Участники движения стали носить одежду из домотканой материи — лурика, курить дешевые сигареты национального производства, бойкотировать голландские товары. Движение свадеши способствовало росту популярности Партиндо в массах, несколько оживило индонезийские кустарные промыслы и немного облегчило положение ремесленников и крестьян в некоторых районах Явы и Суматры в условиях экономического кризиса. Однако уже к 1933 г. оно прекратилось в результате репрессий властей, не дав каких-либо серьезных политических результатов.

Сукарно с самого начала выступал против переоценки движения свадеши в условиях Индонезии. Уже в своей речи на суде в 1930 г. он критиковал тех индонезийских националистов, которые хотели «*копировать* движение в Индии», и доказывал, что в Индонезии бойкот иностранных товаров и свадеши не дадут таких результатов, как в Индии, ибо здесь «*не существует...*

сильной национальной буржуазии» [76, с. 123; см. также 127].

Подробнее вопрос о роли свадеши в Индии и Индонезии был разработан Сукарно в опубликованной в 1932 г. статье «Свадеши и массовые действия в Индонезии» [107, с. 121—157]. Сукарно отмечал, что очень многие индонезийцы вместо серьезного анализа проблемы свадеши «лишь механически повторяют слова вождей другой страны», в том числе «лозунг Махатмы Ганди „С помощью свадеши завоеваем сварадж (независимость.— А. Б.)!“» [107, с. 121].

Возражая против подобного подхода, Сукарно подчеркивал серьезные различия в социально-экономическом развитии Индии и Индонезии, вызванные особенностями колониальной эксплуатации этих стран. По его словам, британский империализм сперва превратил Индию в рынок для английских товаров, почти уничтожив ее национальное производство. Однако, поскольку Англия нуждалась в покупателях для своих товаров и не могла допустить полного разорения индийского народа, поскольку она нуждалась в средних слоях и интеллигенции, с которыми можно было бы сотрудничать, в Индии постепенно стала развиваться национальная промышленная буржуазия и национальная интеллигенция. Особенный подъем национальной промышленности наблюдался в Индии во время первой мировой войны, когда импорт из Англии заметно сократился. В результате индийская буржуазия стала сильной, появились крупные промышленники типа Тата.

Поскольку особенности национального движения каждой страны определяются ее социально-экономическими условиями, продолжал Сукарно, то естественно, что ИНК стал в первую очередь организацией индийской буржуазии, особенно промышленной. Когда после войны английский империализм перешел в наступление на ее позиции, стремясь вернуть себе господство на индийском рынке, обострилась и борьба ИНК против колонизаторов. Главным оружием в этой борьбе стали «сатьяграха и экономическое несотрудничество — свадеши». По мнению Сукарно, в Индии, с ее развитой национальной промышленностью и сильной промышленной буржуазией, «свадеши является мощным оружием, которое способно разбить английский империализм» и обес-

печить стране свободу, тем более что это движение, «которое по своей сущности является движением среднего сословия и промышленников, вошло в плоть и кровь, в душу простого народа», особенно благодаря Ганди, заинтересовавшему в нем ремесленников и крестьян [107, с. 141]. Таким образом, в индийских условиях лозунг Ганди «С помощью свадеши завоюем сварадж!» является реалистичным лозунгом [107, с. 143]. Однако он неприменим в Индонезии, где господствуют совершенно иные социально-экономические условия.

По мнению Сукарно, британский империализм, порожденный промышленной и технической революцией, является империализмом «современным» и «полулиберальным», в то время как голландский империализм не порожден подобной революцией и является поэтому империализмом «старомодным», «антилиберальным» и «отсталым» по сравнению с британским [107, с. 144]. Отсюда стремление голландского империализма со времен Ост-Индской компании и до наших дней к полной монополии и удушению всякого национального производства в Индонезии. Ныне голландский империализм прежде всего заинтересован не в индонезийском рынке, а во вложении капиталов в Индонезию для эксплуатации ее природных богатств и людских ресурсов с помощью создаваемых им горных предприятий и плантаций. Чем ниже уровень жизни населения и развитие его собственного производства, тем выше прибыли подобного империализма.

В результате «ныне в Индонезии нет такого класса промышленников и местного среднего сословия, как в Индии», ибо империализм задушил национальную торговлю и промышленность [107, с. 151]. В этих условиях свадеши не может быть главным оружием в борьбе за независимость. Оно не опирается на сильную национальную буржуазию — душу подобного движения — и не так уж страшно для голландского империализма, получающего основные доходы от выкачки индонезийского сырья, а не от индонезийского рынка. Свадеши и бойкот никак не повлияют на голландское производство каучука, нефти, сахара в Индонезии, продукция которого предназначена не для внутреннего рынка, а для экспорта.

«В обществе, которое на 95% состоит из мархаэнов»,

главным средством достижения независимости «является организация миллионов мархаэнов в политических массовых действиях, носящих национально-радикальный и мархаэнистский характер», — пишет Сукарно [107, с. 154].

В заключение Сукарно подчеркивает, что, как националист, он не может быть противником свадеши, которое способствует развитию национального производства. «Я только считаю своим долгом оспорить мнение... что с помощью свадеши можно достигнуть *Независимой Индонезии*, и считаю своим долгом предостеречь от того, чтобы политическое движение за достижение *Независимой Индонезии* не потонуло в движении свадеши» [107, с. 157].

В этой статье Сукарно тоже использует индийский опыт, но как «доказательство от обратного» в целях полемики с представителями либерально-буржуазного крыла индонезийского национального движения, которые делали упор на так называемые «конструктивные действия» (создание национальных предприятий, банков, кооперативов и т. п.) в ущерб главному — массовой политической антиколониальной борьбе. Статья свидетельствует не только о серьезном изучении Сукарно вопросов социально-экономического развития Индии и британской колониальной политики, но и о влиянии на него марксистской социологии, позволившем правильно отметить наличие связи между особенностями колониальной эксплуатации, социально-экономическим развитием колонии и специфическими чертами ее национально-освободительного движения.

Какие именно течения и деятели индийского национально-освободительного движения оказали наибольшее влияние на мировоззрение Сукарно и учение мархаэнизма? Отвечая на этот вопрос, хотелось бы прежде всего отметить многие общие черты в идеологии Сукарно и идеологии индийских радикальных мелкобуржуазных националистов начала XX в. — так называемых «крайних». Так, Тилаку и его сторонникам была свойственна резкая критика империализма и последовательная борьба за ликвидацию колониального гнета. Тилак и его наиболее дальновидные единомышленники видели социальные противоречия в индийском обществе, но обычно делали акцент на социальном мире во имя антико-

лониального национального единства. «Крайним» были свойственны антикапитализм и антикапиталистические утопии, но в то же время они ассоциировали пороки капитализма прежде всего с Западом. Они выступали за народовластие и республику, стремились к организации революционной массовой борьбы. Видя главную силу этой борьбы в крестьянстве, они в то же время признавали роль пролетариата в национально-освободительном движении и необходимость его организации.

Сходство ряда характерных черт идеологии «крайних» и мархаэнизма вполне естественно. С одной стороны, отставание социально-экономического развития Индонезии от Индии делало неизбежным повторение индонезийским освободительным движением 20—30-х годов ряда положений индийских революционеров 900-х годов. С другой стороны, и мархаэнизм и идеология «крайних» отражали интересы прежде всего мелкобуржуазной демократии. Не случайно Сукарно уделял особое внимание именно деятельности «крайних» и не раз ссылался на труды или высказывания «великого индийского вождя» Тилака, Ауробиндо Гхоша, Ладжпата Рая, Бипин Чандра Пала, А. Безант.

Большое влияние на Сукарно оказали идеи и практическая деятельность Ганди. В своих статьях колониального периода Сукарно упоминал и цитировал Ганди чаще других лидеров освободительного движения Индии, да и Востока вообще. Надо сказать, что Ганди пользовался большой популярностью среди всех участников антиколониальной борьбы в Индонезии³⁶. Серьезное внимание успехам Ганди в осуществлении тактики единства всех антиимпериалистических сил, которая рассматривалась как пример для Индонезии, уделил, в частности, Тан Малака [109, с. 50—52], с работами которого Сукарно был хорошо знаком.

Как мы уже отмечали, Сукарно приводил национализм Ганди в качестве примера «подлинного национализма» и «социо-национализма», отвергающего капитализм, ссылаясь на осуждение Ганди западной буржуаз-

³⁶ Орган мусульманской организации Мухаммадья за октябрь 1936 г. даже иронизировал по поводу «культа Ганди», портреты которого украшают резиденции всех индонезийских национальных организаций [121, 1936, с. 649—650]. Ганди был популярен не только в Индонезии, но и в Бирме и на Филиппинах [148, с. 143—145; 207, с. 159].

ной демократии, цитировал его призывы к решительной борьбе за свободу.

В 1932 г., в разгар борьбы против ордонанса о «диких школах», Сукарно призвал индонезийцев действовать по примеру Ганди, организовавшего массовое движение против соляной монополии и налога на соль. Желая познакомить читателей с методами «ненасильственного сопротивления» и несотрудничества, осуществлявшимися Ганди и его последователями в Индии, и передать индонезийцам индийский опыт, Сукарно опубликовал статью [107, с. 159—166], в которую включил письмо Ганди вице-королю Индии от 2 марта 1930 г. и взятое из печати описание «соляного похода» в Данди, явившегося началом кампании гражданского неповиновения ИНК.

Письмо Ганди вице-королю содержало не только угрозу начать кампанию против соляной монополии, но и изложение сущности гандистских методов борьбы — несотрудничества и гражданского неповиновения (сатьяграхи), что было особенно ценно для передачи опыта индийского национального движения. Сукарно объяснял читателям смысл борьбы Ганди против соляной монополии³⁷, подчеркивая при этом, что индийский лидер начал с нее потому, что «это было таким делом, которое массы могли легко понять и поддержать» [107, с. 164]. Далее следовало подробное описание похода в Данди и последовавшей за ним кампании гражданского неповиновения, которую Сукарно характеризовал как настоящую военную кампанию, когда «солдаты свободы» сражались под командой «генералов» Пателя и Неру и «генералиссимуса» Ганди. Сукарно подробно знакомил читателей с тем, как последователи Ганди на практике осуществляли бойкот колониальных властей, передавая таким образом индийский опыт участникам индонезийского национального движения.

Внимание Сукарно к деятельности Ганди, стремление применить в Индонезии его методы борьбы отнюдь не случайны. При всем различии конкретных условий борьбы и характеров этих двух людей³⁸ у них было не-

³⁷ Следует учесть, что аналогичная государственная монополия существовала и в колониальной Индонезии.

³⁸ Достаточно сравнить аскетизм Ганди с аффектированным жизнелюбием Сукарно.

мало общих черт. Оба они обладали тонким знанием народной психологии, умели донести свои идеи до сознания масс, считали абсолютно необходимым вовлечение этих масс в борьбу, оба последовательно выступали за единство всех антиколониальных сил.

Известное сходство можно обнаружить и между социальными идеалами Сукарно и Ганди. Так, гандистский идеал «всеобщего благоденствия» (сарвадайя) вдохновляется общинными крестьянскими традициями и, подобно сукарновскому идеалу, является эгалитаристской и субъективно-социалистической утопией. Он также содержит стремление к национальному единству на основе социального компромисса. Оба идеолога не отрицают наличия классовых противоречий, но считают классовую борьбу нежелательной. И Сукарно и Ганди отвергают капитализм и выражают сочувствие требованиям трудящихся, оба они резко критикуют западное буржуазное общество, выступают за переход ключевых отраслей промышленности в собственность государства.

Однако влияние взглядов и методов борьбы Ганди на Сукарно, сходство в их идеях не следует преувеличивать. Идеализируя, подобно Ганди, доколониальное прошлое, Сукарно, в отличие от него, никогда не звал к возврату в золотой век, не призывал к отказу от современной цивилизации и крупного машинного производства, не отрицал авангардной роли пролетариата. Сукарно не отводил религии и морально-этическим концепциям такой роли в политике, как индийский идеолог. Традиционные крестьянские элементы в идеологии Ганди проявлялись сильнее, чем у Сукарно.

Призывая во многом учиться у Ганди, Сукарно в то же время серьезно критиковал взгляды последнего по ряду вопросов и отмечал, что при всем уважении к национализму и гуманизму Ганди он не являлся гандистом [см., например, 107, с. 510].

Сукарно неоднократно ссыался на пример ИНК и Ганди, обосновывая тактику несотрудничества. В то же время он утверждал, что несотрудничество до сих пор не привело к победе индийского народа из-за «пассивного характера», которое придал ему Ганди. Сукарно отвергал ахимсу³⁹ и гандистский принцип ненасилия и

³⁹ Принцип непричинения вреда живым существам, лежавший в основе концепции морали Ганди; из гандистской интерпретации

противопоставлял им «активность и радикализм» несотрудничества в Индонезии [107, с. 194—195]. Сукарно ошибался, когда приписывал «пассивность» несотрудничеству в Индии, ибо Ганди и его сторонники решительно противопоставляли ненасилие пассивности и придавали ненасильственному сопротивлению активный и массовый характер [см. 198, с. 176—178]. Но выступления против ахимсы и ненасилия, за «активность и радикализм» антиколониального движения в Индонезии придавали агитации сторонников мархаэнизма более боевой и воинствующий характер и способствовали радикализации этого движения.

Как мы уже отмечали, Сукарно считал неприемлемым в условиях Индонезии лозунг Ганди «С помощью свадеши завоюем сварадж!»

Сукарно осуждал выступления Ганди против индустриализации и машинного производства, называя их реакционными. «Виновны не машины, а способ производства, при котором они используются», — резонно замечал он [107, с. 141—142]. Сукарно упрекал Ганди в недооценке «материалистической стороны борьбы против материалистического империализма», в попытке игнорировать «нерушимые законы общественной эволюции» [цит. по 302, с. 107—108].

Характеризуя идеологию Ганди в целом, Сукарно писал: «Ганди исповедует социальную философию, носящую мистический характер. Идеалом этой философии является общество мелких крестьян и мелких ремесленников, подобное обществу древности. Эта социальная философия Ганди совпадает с идеологией крестьянства в деревнях» [107, с. 142]. Если вспомнить, что Сукарно считал идеологию крестьянства отсталой и устаревшей по сравнению с идеологией пролетариата, то можно сделать вывод, что и гандизм, с его точки зрения, являлся учением, которое во многом уже не отвечало современным требованиям.

В отличие от Ганди, которого Сукарно глубоко уважал, но и критиковал, Джавахарлала Неру, другого вождя индийского освободительного движения, он назы-

ахимсы вытекал принцип ненасилия, на котором Ганди основывал свои социально-политические доктрины и который он считал обязательным для национально-освободительного движения [см. 198, с. 165—194].

вал своим полным единомышленником. В статье 1932 г., посвященной обоснованию «социо-национализма», Сукарно, ссылаясь на слова Неру «я националист, но я также социалист и республиканец», подчеркивал полное совпадение своего национализма с национализмом индийского лидера [107, с. 182; см. также 76, с. 238]. Статья заканчивалась следующими словами: «Джавахарлал Неру в своей речи на 44-й сессии Национального конгресса... совершенно ясно объявил себя социалистом, который выступает против любого капитализма. Но Джавахарлал Неру является также националистом — вторым некоронованным королем Индии, — который мобилизует всю энергию индийского народа на самоотверженную национальную борьбу. Национализм Джавахарлала Неру является индийским мархаэнистским национализмом, социо-национализмом, который стремится уничтожить любой капитализм и обеспечить процветание всему индийскому обществу. Подобный национализм — это и наш национализм» [107, с. 185].

В этот же период, доказывая необходимость «организации сил мархаэнов», Сукарно в нескольких работах, в том числе в программной брошюре «За свободную Индонезию», цитирует следующие слова «вождя индийского народа» Неру: «Каждая наша победа... является результатом давления нашей силы. Поэтому для меня недостаточно только „теории“ и „принципа“... Самое трудное — это перед лицом сильного, слепого и глупого ко всему врага создать на основе данного принципа силу. Принципиальность и радикальность без организации сил, способных победить врага в жестокой борьбе, можно выбросить в воды Ганга. Принципиальность и радикальность, воплотившиеся в силу, — вот желание Матери-Родины». Прочитывая это высказывание Неру, Сукарно восклицает: «Эти слова Джавахарлала Неру относятся и к борьбе Мархаэна в Индонезии против его врагов... Эти слова Джавахарлала Неру я привожу как свои собственные» [107, с. 168—169; 76, с. 221].

Во взглядах Сукарно и Неру можно действительно найти значительно больше общих моментов, чем в мировоззрении Сукарно и Ганди. Оба лидера были последовательными противниками империализма и колониализма, оба выступали за массовый характер нацио-

нально-освободительного движения и сочувствовали доле угнетенных масс, оба осуждали капитализм, буржуазную демократию, социальное неравенство, выдвигали свои субъективно-социалистические программы, выступали за демократию и республику. Признавая наличие классов и классовой борьбы, и Неру и Сукарно выступали против ее обострения, считая главным создание антиколониального национального единства. Оба лидера были сторонниками сочетания национализма с элементами интернационализма в интересах сплочения международных антиимпериалистических сил, оба испытали заметное влияние идей марксизма-ленинизма, Октябрьской революции, с глубоким уважением относились к В. И. Ленину и созданному им Советскому государству, оба осуждали фашизм и желали СССР победы в войне с гитлеровской Германией. Национализм и Неру и Сукарно носил светский характер, чем существенно отличался от гандизма. Оба лидера не считали бесспорным гандистский принцип ненасилия.

О близости социальных программ Неру и его сторонников, с одной стороны, и Сукарно — с другой, свидетельствует, в частности, следующий факт. В 1931 г. на сессии ИНК в Карачи при активном участии Неру и всего левого крыла партии была принята резолюция, выражавшая точку зрения Конгресса на то, какой должна стать будущая независимая Индия [197, с. 41—42; 236, с. 253—255]. В резолюции указывалось: «Чтобы покончить с эксплуатацией, политическая свобода должна включать подлинную экономическую свободу для ныне голодающих миллионов» (разительное сходство с тезисом Сукарно о «социо-демократии» как «политической и экономической демократии одновременно», сформулированным им через год — в 1932 г.!).

Резолюция предусматривала введение в независимой Индии рабочего законодательства и обеспечение экономических интересов пролетариата (зарплата, гарантирующая прожиточный минимум, ограничение рабочего дня, пособия по старости, болезни, безработице), предоставление рабочим и крестьянам права создавать союзы для защиты своих интересов, контроль над ростовщичеством (все это очень близко к программным требованиям НПИ и Партиндо).

Согласно резолюции, в независимой Индии «госу-

дарство будет *владеть* ключевыми отраслями промышленности и услуг, минеральными ресурсами, железными дорогами, водными путями, судами и другими средствами транспорта *или осуществлять контроль над ними* (курсив мой.— А. Б.). Здесь видно явное сходство с заявлением Сукарно в его программной брошюре 1933 г. о том, что в будущей независимой Индонезии вся крупная промышленность станет государственной собственностью. Еще большее сходство можно обнаружить с процитированными нами выше статьями индонезийской Конституции 1945 г., выработанной при самом активном участии Сукарно. При этом в обоих документах — индийском и индонезийском — формулировка «владеть», или «осуществлять контроль» допускала самые различные толкования.

Разумеется, в мировоззрении Сукарно и Неру были и весьма существенные различия, однако нельзя не обратить внимания на приведенные выше общие моменты. Сходство многих взглядов Сукарно со взглядами индийских «крайних», с идеями Ганди и особенно Неру нельзя объяснить только сходством обстановки и задач национально-освободительного движения в двух колониальных странах. Многочисленные ссылки Сукарно на идеи лидеров освободительной борьбы индийского народа, цитаты из их трудов, апелляция к их примеру ясно говорят о прямом влиянии идеологии и тактики индийского национально-освободительного движения на маркхаэнизм.

Наряду с индийским национально-освободительным движением сильное влияние на мировоззрение Сукарно оказало революционное движение в Китае и особенно идеи Сунь Ят-сена. Синьхайская революция 1911—1913 гг., а затем революция 1925—1927 гг. имели большой резонанс в Индонезии. Распространению освободительных идей этих революций и учения Сунь Ят-сена способствовала деятельность передовых кругов местных китайцев и особенно индонезийского отделения Тунмэнхоя, а затем гоминьдана [см. 139, с. 135—136, 163—176; 180, с. 155—156]. Как отмечал один современник, в Индонезии «нет такого жилища сингкех⁴⁰, где не ви-

⁴⁰ «Сингкех» — принятое в Индонезии название недавно прибывших китайских иммигрантов; «перанакан» — название китайцев, родившихся в стране, а также китайско-индонезийских метисов.

сел бы на стене портрет Сунь Ят-сена, обычно обрамленный кратким изложением его учения. И во многих домах перанакан можно обнаружить этот портрет, особенно там, где живут представители молодого поколения». Наибольший успех имела программа Сунь Ят-сена среди проживавшего в Индонезии китайского пролетариата, однако многие «молодые китайцы более высокого круга и интеллектуального развития являются яркими приверженцами этого нового учения», и особенно его антиколониального аспекта [333, с. 35—37].

Колониальные власти неоднократно арестовывали местных китайцев по обвинению в «коммунистической пропаганде», причем нередко на деле речь шла о пропаганде идей Сунь Ят-сена, а арестам подвергались члены индонезийского отделения гоминьдана.

В подобных условиях неудивительно, что Сукарно очень рано испытал на себе влияние китайского освободительного движения и учения Сунь Ят-сена. Мы уже приводили слова Сукарно о том, что в возрасте 17 лет он познакомился с «тремя народными принципами» Суня, под влиянием которых в его сердце «выросло чувство национализма».

«Поэтому, — говорил Сукарно в своей речи „Рождение Панча сила“, — если весь китайский народ считает доктора Сунь Ят-сена своим руководителем, то Сукарно, индонезиец, до самой смерти будет испытывать чувство огромного уважения и благодарности к доктору Сунь Ят-сену» [76, с. 264—265]. В этой же речи Сукарно прямо указал на связь между своими пятью принципами Панча сила и «тремя народными принципами» Суня [76, с. 267].

В трудах Сукарно мы неоднократно встречаем ссылки на опыт китайского революционного движения. Он приводит гоминьдан в годы китайской революции 1925—1927 гг. в качестве одного из примеров партий, которые сумели стать авангардом национально-освободительного движения и возглавить массовые действия. Доказывая возможность сотрудничества националистов с марксистами, Сукарно ссылается на сотрудничество «партии националистов» — гоминьдана с Коммунистической партией Китая в период революции. В ряде речей Сукарно призывал изучать пример китайской революции и деятельности Сунь Ят-сена [59, с. XXXIX, XLII и др.].

Из немногочисленных и неполных библиографических ссылок в трудах Сукарно можно заключить, что он изучил книгу Суня «Сань Минь Чжуи» (в частности, пользовался ее шанхайским изданием 1928 г. на английском языке), а также был знаком с «Завещанием» Суня [76, с. 103; 107, с. 155]. Возможно, что он познакомился и с другими произведениями выдающегося китайского революционера.

Сукарно многократно упоминал и цитировал Суня в своих речах и статьях (из деятелей Востока, пожалуй, только Ганди упоминался им чаще). Он называл Суня «великим деятелем», «китайским Мадзини», «отцом китайского народа» [76, с. 75, 107; 107, с. 73]. Сукарно цитировал слова Суня о необходимости национальной независимости для каждого народа [76, с. 75—76], неоднократно приводил его мысли о значении национализма и о способах его пробуждения и возрождения [76, с. 103, 106—107, 111]. Он ссылаясь на Суня в подтверждение своей критики буржуазной демократии, в вопросе о сотрудничестве националистов с марксистами. «Покорный доктор Сунь Ят-сен, этот великий вожь националистов, с радостью сотрудничал с марксистами», — писал Сукарно [107, с. 7].

Сравнивая идеологию Сунь Ят-сена и Сукарно, мы не можем не заметить, как много общего в учениях этих двух лидеров освободительного движения. Знаменитые принципы Панча сила — индонезийский национализм; интернационализм, или гуманизм; муфакат, или демократия; социальное благосостояние; вера в бога (веротерпимость) — весьма близки к «трем народным принципам» Сунь Ят-сена — национализм, народовластие и народное благосостояние. Сходство кратких формулировок основ мархаэнизма и суньятсенизма отражает действительную близость обоих учений в ряде принципиальных вопросов. Сравним основные характерные черты демократизма и «субъективного социализма» Сукарно и Сунь Ят-сена (об идеологии Сунь Ят-сена см. 12; 181; 183; 203; 223; 264; 266).

В демократизме Сунь Ят-сена и Сукарно совпадают требования свержения самодержавной власти, хотя и разной по своему характеру, но в обоих случаях инациональной, требования установления республики, демократии и равноправия всего народа, постановка во-

проса о положении масс, вера в силу масс, в необходимость их участия в освободительном движении.

Социалистический идеал Сукарно также имеет много общего с «субъективным социализмом» Сунь Ят-сена. Вот некоторые их общие черты: 1) влияние европейских социалистических идей и переработка этих идей на националистическо-народнический лад; 2) оба идеолога не делают специального акцента на самом институте общины, но опираются на «естественное чувство коллективизма», испокон веков существовавшее в их странах, на уравниательные традиции прошлого, на сохранение общинных пережитков в области идеологии, обоим свойственна приверженность идеалу взаимопомощи в обществе и государстве; 3) оба идеолога стремятся избежать обострения классовой борьбы и апеллируют к национальному единству; 4) обоим свойственна резкая критика капитализма и западной буржуазной демократии, чувство тружущимся и эксплуатируемым, требования «социальной справедливости», «социального благосостояния» (Сукарно), «народного благоденствия» (Сунь Ят-сен).

И для Суня, и для Сукарно характерно как выдвижение национализма на первый план в своем учении, так и наличие в этом национализме интернационалистских элементов. Обоим лидерам свойственны положительное отношение к СССР и советскому опыту, готовность к сотрудничеству с коммунистами. И Сунь и Сукарно стремились использовать опыт коммунистического движения, организуя или реорганизуя свои партии.

Многие общие черты в учениях Сунь Ят-сена и Сукарно определяются сходными задачами и условиями борьбы. Однако совершенно очевидно — и это признавал сам Сукарно, — что суньятсенизм оказал прямое и сильное влияние на создателя мархаэнизма.

Таким образом, в формировании мархаэнизма идеология национально-освободительного движения Индии, Китая и некоторых других стран Востока сыграла весьма существенную роль. Как показано выше, серьезное влияние оказали на мархаэнизм и демократические идеи Запада. Третьим идейным фактором, нашедшим определенное отражение в мархаэнизме, была традиционная индонезийская идеология.

В речах и статьях Сукарно мы встречаем такие ти-

пично традиционные элементы, как апелляция к великому доколониальному прошлому, к крестьянским эгалитаристским идеям, к общинным нормам и традициям, к образам индо-яванского эпоса и мифологии и т. п. Прежде чем перейти к конкретному анализу этих элементов, мы хотели бы подчеркнуть, что наличие тех или иных традиционных образов в произведениях Сукарно само по себе еще не является доказательством влияния традиционных идей на его мировоззрение и учение. Одни традиционные идеи не только использовались Сукарно в целях доведения своего учения до масс в понятных для них образах, но и действительно отразились на его мировоззрении и на мархаэнизме. Таковы апелляция к великому доколониальному прошлому, крестьянские эгалитаристские идеи и общинные традиции. Другие же традиционные элементы явились для Сукарно лишь средством «наведения мостов» к массам, средством мобилизации масс, однако в его учение не вошли. Сюда относятся образы индо-яванской мифологии, понятная массам традиционная символика, использование (но не пропаганда!) народных мессианских традиций.

Апелляция к великому доколониальному прошлому Индонезии — весьма характерная черта Сукарно как оратора и идеолога. Он любил напоминать о могуществе средневековых индонезийских государств Шривиджайи, Матарамы, Маджапахита и других, подчеркивал, что индонезийский народ в прошлом «высоко держал факел культуры и величия Востока», что этот народ «уже сотни лет назад умел рисовать, ваять прекрасные скульптуры, сочинять музыку и танцы». Сукарно указывал, что с глубокой древности индонезийцы славились «своим мужеством и отвагой», а их корабли «пересекали моря и океаны», что до прихода колонизаторов культура, сельское хозяйство, промышленность и судоходство Индонезии достигли большого расцвета [см. 76, с. 103—104, 117, 198—200; 107, с. 152—153; 105, с. 32—33 и др.].

Как мы уже отмечали, обращение к доколониальному прошлому, стремление доказать, что оно было великим и прекрасным, — характерная черта национализма во всех колониальных странах. Этот идейный комплекс играл немалую роль и в «подлинном национализме» Сукарно. Последний откровенно объяснял, почему именно обращение к прошлому величии Индонезии служит од-

ним из важнейших средств пробуждения духа национализма в народе. В 1930 г. он говорил:

«Какими *способами* можно пробудить национализм? Каковы пути его оживления? Таких путей *три*:

во-первых, мы указываем народу, что его прошлое было прекрасным;

во-вторых, мы укрепляем в народе сознание того, что его настоящее является мрачным;

в-третьих, мы показываем народу сияние прекрасного *будущего* и указываем пути достижения этого столь многообещающего будущего... В ком из индонезийцев не оживает дух национальной гордости, когда он слышит повествования о величии государств Мелайю и Шривиджайя, о величии первого Матарамы... У кого из индонезийцев не разрывается сердце при воспоминании о том, как встречали и с каким почетом относились в прошлом к их флагу повсюду, где бы он ни появлялся, вплоть до Мадагаскара, Персии и Китая! Однако в ком также не возникнет надежда и уверенность, что народ, *столь* величественный в прошлом, *обязательно* должен иметь достаточно сил, чтобы добиться не менее прекрасного будущего... Кто не ощутит прилив новых сил и новой энергии, читая историю минувших эпох!» [76, с. 103].

Апелляцию к прошлому Сукарно рассматривал как важное средство борьбы против насаждаемого колонизаторами «комплекса неполноценности». Как подчеркивал Сукарно, «самой разрушительной опасностью является *система* непрерывного внушения нашему народу веры в то, что „мы, туземцы, дураки, что мы сдохнем, если не будем управляемы“. Мы долго подвергались этой прививке!» В результате «исчезла уверенность в своих силах, исчезло мужество, исчезла вера в себя» [76, с. 117, см. также с. 198—200]. Обращение к великому прошлому внушало индонезийцам чувство национальной гордости и веры в свои силы, без которого, согласно мархаэнизму, освобождение от колониального гнета было бы невозможным.

«Уничтожая чувство неполноценности, НПИ создает одно из *важнейших* условий для осуществления своей политики „уверенности в своих силах“ и „самопомощи“!» — говорил Сукарно [76, с. 118]. В соответствии с этим в пропаганде НПИ важное место занимали популяризация в народе героических страниц истории Ин-

донезии, рассказы о могучих империях, существовавших на ее территории в доколониальные времена, и т. п. Принятая на I съезде НПИ Рабочая программа требовала «распространять среди народных масс знание национальной истории» [278, с. 30—31].

Апелляция к прошлому в известной степени отразилась и на социально-политических идеалах мархаэнизма. Как отмечает Р. Абдулгани, Сукарно, ссылаясь на изображаемое в пьесах ваянга легендарное царство Доровати (олицетворение крестьянского идеала золотого века), доказывал, что «идеал справедливого и процветающего государства и общества, т. е. социалистического общества, уже сотни лет являлся мечтой индонезийского народа» [283, с. 11—12]. Сукарно высоко ценил предания о временах, когда «в государстве царили мир и порядок, люди спокойно трудились, дружили друг с другом, жили по-семейному». Мы уже указывали на связь неопределенной формулы Сукарно о социалистическом обществе с традиционной крестьянской идеологией, с мечтой о золотом веке.

Однако Сукарно никогда не призывал к возврату в прошлое и не рассматривал будущее как простое возрождение мифического золотого века или средневекового величия феодальной Индонезии. Еще в 1930 г. Сукарно говорил: «Мы не хотим возрождения эпохи феодализма; нас не устраивают феодальные порядки. Нам известна вся пагубность их для народа. Мы лишь указываем народу, что этот феодализм прошлого был *жизнеспособным*, был здоровым... что этот феодализм обладал *способностью к развитию*, и если бы его жизнь не нарушил иностранный империализм, он, несомненно, мог „продолжать свое развитие“... то есть он, несомненно, мог бы породить в конечном итоге *столь же здоровое современное общество*» [76, с. 104—105].

В программной брошюре 1933 г. Сукарно подчеркивал, что и в доколониальный период, когда Индонезия была независимой, ее простой народ, индонезийский мархаэн, «не был свободен», а «находился в феодальной зависимости от своих раджей». По словам Сукарно, простые люди Индонезии, «как и все простые люди во всех странах мира в эпоху феодализма, были обречены на судьбу зависимых и угнетенных» [76, с. 180—181].

В 1948 г., в период вооруженной борьбы за незави-

симость, Сукарно заявил в речи на конференции по вопросам культуры: «Наша история еще не знает национальной культуры. В голландское время мы восхищались голландской культурой... До прихода голландцев наша культура была культурой господствующего класса, а именно феодальной культурой, культурой знати». Сукарно указывал, что задачей индонезийской революции является создание не голландской, не феодальной, а новой «народной культуры» [291, с. 340—341].

Таким образом, апелляция к прошлому сочеталась в мировоззрении Сукарно с историческим подходом к этому прошлому, с критическим анализом социального строя великих индонезийских государств средневековья.

Как отмечалось выше, в концепции сукарновского субъективного социализма («социо-демократии») нашли определенное отражение традиционные общинные понятия и нормы, эгалитаризм крестьянства и связанных с ним мелкобуржуазных и полупролетарских слоев. Можно полагать, что Сукарно воспринял эти понятия и идеи не только непосредственно от масс, но и через основанный на индонезийских общинных традициях социально-политический идеал одного из своих учителей, Ки Хаджара Деванторо: не знающее неравенства, эксплуатации, внутренних противоречий гармоничное «общество-семья», в котором царит патриархальная «демократия семьи». Не случайно в составленной при активном участии Сукарно Конституции 1945 года указывалось, что экономика страны «создается совместными усилиями на основе принципа семейной сплоченности (кекелуаргаан)» [66, с. 51]; не случайно Сукарно, вслед за Деванторо, отвергал западную парламентскую демократию и противопоставлял ей «демократию мушавараха и муфаката» и патриархальные порядки. «Для нас глава государства подобен главе семьи», — утверждал Сукарно в автобиографии [105, с. 264—265]. На практике «демократия семьи» приводила к системе личной власти и культу харизматического вождя: если Деванторо был пожизненным и неограниченным правителем в скромных пределах Таман Сисвы, то Сукарно в период «направляемой демократии» был провозглашен таким же правителем всей Индонезии.

Подобно некоторым другим деятелям индонезийского национально-освободительного движения, Сукарно

использовал апелляцию к такому элементу традиционной идеологии, как индо-яванский эпос и мифология, в целях популяризации своих концепций в массах с помощью понятных и привычных образов и символов.

Советский философ Б. С. Ерасов указывает, что радикальные силы национализма, революционные демократы Востока обычно «отказывались принимать культурные традиции в полном объеме» и считали, что необходимо преобразование культуры, повышение ее уровня и расширение ее горизонтов. «Вместе с тем внимание таких идеологов привлекает мобилизующая роль культурных ценностей. Имеющиеся духовные и нравственные традиции, образы народной мифологии — важный фактор объединения тех слоев населения, которые живут еще по устоявшимся нормам культуры, а также средство передачи социально значимой информации, используемое для того, чтобы делать новые события значимыми и понятными для народа» [176, с. 122]. В качестве примеров идеологов подобного типа автор называет Секу Туре, Кваме Нкруму, Ф. Фанона. Нам кажется, что данный подход к использованию народной мифологии весьма характерен и для Сукарно.

С детства увлекавшийся народным кукольным театром ваянгом, большинство пьес которого было основано на сюжетах индо-яванской мифологии, Сукарно был хорошим знатоком последней. Образы этой мифологии, примеры из «Рамаяны» и «Махабхараты», упоминания об их героях встречаются в его статьях и еще чаще — в устных выступлениях, рассчитанных на более массовую аудиторию [см., например, 59, с. XLI, 678—680, 684—685, 687 и др.]. Вот некоторые примеры: на собрании НПИ в Бандунге в сентябре 1929 г. Сукарно призвал свою партию брать пример мужества с Бамбанг Тутуки — героя ваянга, который принес немало жертв и потратил немало сил, прежде чем стал раджей государства Пандава [59, с. XLV—XLVI]. В речи на суде и в некоторых статьях он цитирует «Бхагавадгиту»⁴¹ в

⁴¹ Характерно, что именно это религиозно-эпическое произведение, составная часть «Махабхараты», наиболее широко использовалось идеологами различных направлений национального движения Индии (в том числе национальными революционерами — Тилаком и др.) для обоснования и популяризации выдвинутых ими социально-политических доктрин, для вовлечения масс в антиимпериалистическую борьбу [212, с. 32—33; 215, с. 95—96; 241, с. 7—10].

доказательство того, что сила духа народа непобедима [76, с. 100; 107, с. 42]. Сукарно подчеркивает, что целью НПИ является создать такую организацию сил, которая станет могучей и непобедимой, подобно Кришне Тивикраме [76, с. 120, 161]. В брошюре 1933 г. он неоднократно сравнивает эксплуатирующий Индонезию империализм с «десятиглавым, десятиротым гигантом Рахвана Дасамука», тело которого — голландский империализм, а на этом теле выросли головы английского, американского и тому подобного империализма [76, с. 186, 208, 217]. В речи в Индонезийском исследовательском клубе Сукарно сравнивает империализм с вечно голодным драконом Кьяи Блоронг [59, с. XLIV].

Историк индонезийского национально-освободительного движения, бывший крупный колониальный чиновник Петрюс Блюмбергер отмечал, что обращение к близким народу традиционным образам было свойственно не только Сукарно, но и другим лидерам НПИ. По его словам, вначале их речи были слишком «западными» и интеллигентными для масс, но затем они перестроились и стали выступать в популярной форме, широко используя ссылки на народную мифологию, легенды, образы ваянга [340, с. 215]. Однако никто из них не одерживал таких ораторских успехов и не пользовался такой популярностью в народе, как Сукарно.

Сам Сукарно с гордостью подчеркивал свое превосходство над лидерами «западниками» типа Шарира в умении выражать свои идеи «в соответствии с индонезийским складом ума» [105, с. 76]. Действительно, Сукарно всегда отличало тонкое знание народной психологии, умение говорить с простыми людьми понятным для них языком, используя их традиционные — мифологические, религиозные, общинные — представления.

По словам Д. Кейна, Сукарно «обладал уникальной способностью синтезировать западные и исламские концепции с весьма живучими представлениями окрашенного индо-буддизмом яванского мистицизма и выразить этот синтез таким языком, который был понятен крестьянину» [322, с. 90].

Умение Сукарно говорить с народом, использовать образы мифологии и пьес ваянга для мобилизации масс против империализма отмечает и индонезийский историк Л. М. Ситорус. Он пишет о Сукарно: «Талантливый ора-

тор, он к тому же знал душу своего народа. „Академик“ с западным образованием, он не был оторван от своего общества, от страны, где жил и трудился. Он умел выражать идеи НПИ в форме народных пословиц и поговорок, в соответствии с чувствами народа... Он разъяснял характер капитализма — империализма так, чтобы народ мог понять его без труда — с помощью образов пьес ваянга» [355, с. 41].

В своей опубликованной в 1974 г. статье А. И. Ионова справедливо подчеркнула значение апелляции к традициям для популяризации и «массовой пропаганды» учения Сукарно об «индонезийском социализме» в период независимого развития Индонезии [190, с. 28—32]. В этой статье особенно выделена роль символики, «символико-традиционного оформления той или иной доктрины» для широких масс. Обращение к понятной массам символике было характерно для Сукарно и его соратников и в колониальный период.

Сукарно и другие революционные националисты широко применяли близкие простым людям термины-символы «сана» («тамошние») и «сини» («здешние»), чтобы подчеркнуть коренную противоположность между колонизаторами и угнетенным ими народом. Многие символы НПИ заимствовала у Перхимпунана, однако, перенеся их на индонезийскую почву, впервые обеспечила им подлинную популярность в народе. Члены Национальной партии и ее приверженцы носили традиционные для индонезийских мусульман бархатные черные шапочки — пичи, которые Перхимпунан рассматривал как «символ национализма». Флагом НПИ стал красно-белый флаг Перхимпунана, который, по утверждению Сукарно, существовал в Индонезии уже около шести тысяч лет [105, с. 224]. Однако теперь на нем красовалась голова не смиренного буйвола — кербау, а дикого быка — бантенга. По словам Сукарно, красный цвет символизировал мужество, белый — чистоту сердца, а бантенг — опору на собственную мощь [340, с. 228—229; 355, с. 43].

НПИ всячески популяризировала новый термин-символ «Индонезия», причем именно шедший за этой партией молодежный союз сыграл решающую роль в работе «Клятвы молодежи» и признании песни «Великая Индонезия» национальным гимном. Индонезийский язык — «язык единства» был официальным языком

НПИ и Партиндо, на нем не только произносили речи, но и писали статьи Сукарно и другие деятели этих партий.

Как и в других колониальных странах, в Индонезии за революционными лидерами шли массы, которые имели весьма смутное представление о сложных концепциях этих лидеров, но разделяли их протест против колониальных порядков и угнетения и смотрели на некоторых из них как на воплощение мессии, способного привести народ к свободе. Подобные традиционные мессианские настроения крестьянства и идейно близких к нему социальных слоев (городская мелкая буржуазия, полупролетариат) несомненно способствовали популярности Сукарно и руководимых им партий. Народу чрезвычайно импонировала личность трибуна, смело бросающего вызов всемогущим колонизаторам. По словам американского историка Р. ван Нила, индонезийский народ думал о Национальной партии «как о символе свободной Индонезии, лучшей Индонезии, Индонезии для индонезийцев. Этот символ персонифицировался в лидере НПИ Сукарно» [335, с. 239—240].

Сукарно использовал эти мессианские настроения в своих политических целях. «Они хотят видеть героическую фигуру, и я ее им даю», — говорил он о массах в 60-х годах [105, с. 81]. Но эти слова можно отнести и к гораздо более раннему времени. Конечно, тогда, в 20-х и 30-х годах, стать в глазах народа героической фигурой, харизматическим лидером было намного опаснее. Нужны были не только знание народной психологии, не только ораторский талант, но и подлинная смелость в борьбе с колониальными властями, готовность идти на серьезный риск.

Но одно дело использование мессианских настроений масс в интересах успеха национально-освободительного движения и даже своего личного успеха, а другое — включение мессианских идей в свое мировоззрение, в свои идейные концепции. Сукарно никогда не включал мессианский комплекс в мархаэнизм, мало того, он не раз критиковал веру в Рату Адил как проявление отсталости и невежества, стремился дать этой вере рационалистическое объяснение. В уже упоминавшейся статье «Мархаэн и пролетарий» (1933 г.) Сукарно, подчеркивая современный характер идеологии пролетариата и

отсталость идеологии крестьянства, как на типичное проявление этой отсталости указывал, что крестьяне подвержены влиянию мистицизма и «верят в „Рату Адил“ или „Еру Чокро“» [107, с. 254—255]. Сукарно призывал массы не ждать прихода мессии Рату Адил, а рассчитывать на собственные силы [см. 340, с. 217—218].

В своей речи на суде он охарактеризовал мечты о мессии как порождение вызванных колониальным гнетом страданий народа, его невежества и стихийной тяги к свободе. Народ хочет свободы, но, не зная пути к ней, мечтает о Рату Адил. Поэтому задача НПИ — указать ему реальный путь к освобождению, говорил Сукарно [76, с. 66—67, 73]. В речи о Панча сила Сукарно указывал, что вера в Рату Адил «заключает в себе идею социальной справедливости», мечту простого народа о справедливости и благосостоянии, и призывал удовлетворить эту мечту не какими-либо мистическими и мессианскими средствами, а с помощью установления «политико-экономической демократии» [76, с. 268—269].

До 60-х годов традиционным элементам в идеологии индонезийских светских националистов, и в частности Сукарно, в востоковедной литературе уделялось весьма мало внимания. Однако с середины 60-х годов в западном индонезиеведении наметилась противоположная тенденция. Наиболее ярко она выражена в монографии западногерманского индонезиста Б. Дама «Борьба Сукарно за независимость Индонезии. Становление и идеи азиатского националиста», опубликованной в ФРГ в 1966 г. [301]. Поскольку Б. Дам наиболее четко отразил получившую ныне определенное распространение в западной литературе тенденцию к преувеличению роли традиционных элементов в идеологии Сукарно и учитывая, что его книга привлекла большое внимание востоковедов, была издана в Нидерландах и дважды в США (Корнельским и Йельским университетами), мы считаем необходимым подробнее охарактеризовать концепцию Дама и отношение к ней зарубежных индонезистов.

Сильной стороной монографии Б. Дама является, во-первых, подробная характеристика общественно-политических взглядов Сукарно в колониальный период, принятая впервые в западном индонезиеведении, и, во-вторых, выделение в этих взглядах (как и в индонезий-

ском национализме в целом) роли индонезийских народных традиций, в отличие от большинства предшествовавших исследований, где делался упор главным образом на западные влияния. Но поскольку недостатки часто являются продолжением достоинств, в рассматриваемой книге наблюдается обратная крайность: характер индонезийского национализма, идеология и политика Сукарно выводятся почти исключительно из яванских народных традиций, более того, из индо-яванской мифологии.

На протяжении всей своей книги Дам стремится доказать, что те или иные индонезийские организации и партии росли и крепились, если использовали яванские мессианские идеи, и приходили в упадок, если отказывались от этого единственного средства привлечения масс. Под этим углом зрения он рассматривает историю не только Сарекат ислама, но и Буди Утомо, Индийской партии, НПИ и Партиндо. Классовая база этих организаций, ее широта или узость, классовые корни раскола Сарекат ислама и другие социальные моменты почти или вовсе игнорируются. Движение Сарекат ислама провозглашается «величайшим движением Рату Адил» [302, с. 31], а его основные идеологические аспекты («мусульманский национализм» и «мусульманский социализм») отодвигаются на второй план. Лозунги национализма и независимости все время идентифицируются с верой в Рату Адил.

Популярность Сукарно в массах, его победы над политическими соперниками автор объясняет исключительно «верой в приход мессии и влиянием мира ваянга» [303, с. XIII—XIV]. Сукарно, по словам Дама, стал в глазах народа живым олицетворением Рату Адил. В этом одностороннем (ибо в нем игнорируются национальные, демократические и социальные аспекты мархаэнизма) объяснении авторитета Сукарно есть все же доля истины. Однако никак нельзя согласиться с Дамом, когда он выводит из индо-яванской мифологии, образов ваянга и «традиционного яванского синкретизма» все основные политические идеи Сукарно, в том числе такие, как требование независимости, призывы к единому антиимпериалистическому фронту всех национальных сил и политических течений, к обострению антитезы между народом и колонизаторами, лозунг несотрудниче-

ства, критика империализма, капитализма и буржуазной демократии и т. п.

Как мы отмечали выше, Сукарно отдал известную дань традиционным индонезийским идеям, особенно общинным и эгалитаристским традициям, однако учение мархаэнизма в целом отнюдь не является порождением индо-яванской мифологии. Абсолютизируя традиционалистский аспект идеологии Сукарно, Дам извращает общую картину, тем более что делает упор лишь на мифологической стороне традиций, приписывая именно ей решающее влияние на взгляды и действия индонезийского лидера.

Вот один из примеров подобного подхода: по мнению Дама, в основе сукарновских принципов несотрудничества и единого антиимпериалистического фронта якобы лежала заимствованная из «Махабхараты» и ее яванизированного фрагмента «Бхаратаюды» идея непримиримой и справедливой борьбы пяти братьев Пандавов против их двоюродных братьев Кауравов. Пандавы олицетворяют национально-освободительное движение, Кауравы — империализм, борьба против которого требует единства Пандавов. Раздел книги, посвященный борьбе Сукарно за единый фронт, так и назван автором «За единство Пандавов» [302, с. 65—88]. Таким путем Дам вырывает из-под идеи антиколониального единства ее объективную основу и превращает ее в порождение древних яванских мифов и традиций. Между тем к созданию единого антиимпериалистического фронта в период деятельности Сукарно призывал целый ряд вполне современных лидеров и организаций как на Востоке, так и на Западе, включая Коминтерн, отнюдь не опиравшийся на яванскую мифологию. В самой Индонезии попытки создания такого фронта предпринимались и до Сукарно и при нем без каких-либо ссылок на яванские мифы и традиции (обе Радикальные концентрации, Сарекат ислам, призывы Перхимпунана Индонесиа и др.).

Наконец, сам Сукарно, мотивируя в своей статье «Национализм, исламизм и марксизм» возможность и необходимость единого фронта основных течений национально-освободительного движения, ссылаясь отнюдь не на историю борьбы Пандавов за престол, не на «Бхаратаюду», а на опыт освободительной борьбы в Индонезии, Индии, Китае и других колониальных странах, на

деятельность Ганди и Сунь Ят-сена, на политику гоминьдана, на теории «мусульманского национализма» и «мусульманского социализма», на отдельные положения марксизма, на сотрудничество Коминтерна с революционными националистами Востока и т. п. Что же касается обращения к мифологии, то единственным намеком на него в этой статье можно считать образное сравнение Индонезии с героем «Бхаратаюды» Бимой, который тоже родился в эпоху борьбы [107, с. 1], сравнение, не имеющее (в отличие от многочисленных цитат из западных, в том числе марксистских, мусульманских, националистических и других, источников) никакого отношения к основной теме статьи.

Монография Дама полна примеров искусственного навязывания индо-яванской мифологии для объяснения тех или иных политических идей Сукарно, в том числе носящих на себе явное влияние западного либерализма, марксизма, опыта современного освободительного движения других стран Востока.

Как мы уже отмечали, Сукарно действительно использовал близкие и понятные народу традиционные, в том числе мифологические, образы для популярного объяснения своих идей, для мобилизации отсталых и неграмотных масс на антиколониальную борьбу. К аналогичному приему прибегали, кстати, и многие другие деятели национально-освободительного движения стран Востока, в том числе Ганди и Сунь Ят-сен. Однако использование тех или иных близких слушателю или читателю образов еще вовсе не означает, что на них основана идеология деятеля, в трудах которого они встречаются. Никто, например, не станет утверждать, что мировоззрение Маркса и Энгельса основано на античной мифологии, образы которой они широко используют в своих произведениях.

К тому же Сукарно несравненно чаще упоминает и цитирует европейских ученых, западных революционеров, марксистов, Ганди, Неру, Сунь Ят-сена и других лидеров освободительного движения Востока, нежели героев индо-яванских мифов.

В подобных условиях Даму приходится буквально препарировать цитируемые им произведения Сукарно. Так, из всей огромной речи «Индонезия обвиняет» (1930 г.), переполненной выдержками из европейской

либеральной и социалистической литературы, он выхватывает одну цитату, где действительно идет речь о мессианских мифах, хотя опять-таки вовсе не в том контексте, который автор приписывает Сукарно [302, с. 121].

Дам игнорирует принадлежащие Сукарно критические оценки мессианских идей и крестьянской идеологии в целом. Между тем из них видно, что Сукарно рассматривал мистицизм и мессианство как проявление отсталости идеологии крестьян, вызванной средневековыми условиями их жизни и влиянием на них «идеологии феодализма».

Рассматривая идеологию Сукарно как чисто яванское явление, Дам выдвигает на первый план этнические, а не социальные критерии. Он подчеркивает, что все противники попыток Сукарно добиться «недостижимого» единства национального движения (Шарир, Хатта, Натсир и др.) были суматранцами — минангкабау, для которых характерны не яванские мечтательность, приверженность к «магическим и иррациональным средствам» и идейный синкретизм, а европейский склад ума, т. е. трезвость, практичность, примат логики над чувством, аналитическое мышление, чего Сукарно якобы совершенно лишен [302, с. 131—137, 180, 309, 347 и др.].

Советские исследователи, в частности Н. А. Симония [253, с. 115—135], уже давно показали несостоятельность попыток преувеличения этнического момента в политической жизни Индонезии. Такого же мнения придерживаются и некоторые зарубежные индонезисты. Так, известный американский индонезист Ю. М. ван дер Круф, полемизируя с Дамом, подчеркнул, что никто не превзошел суматранца М. Ямина⁴² в использовании образов яванской мифологии для политических целей, в то время как к числу самых резких критиков «мифологической» стороны политического стиля Сукарно принадлежат типичные яванцы Сумитро и Хаменгу Бувано⁴³ [326]. Полное согласие с Круфом в этом вопросе

⁴² М. Ямин — официальный истолкователь и пропагандист сукарновских концепций индонезийского национализма и «социализма», занимавший в 50-х и 60-х годах ряд министерских постов.

⁴³ Сумитро — экономист, политик правосоциалистического толка, после государственного переворота 1965—1967 гг. министр. Хаменгу Бувано — бывший султан Джокьякарты, неоднократно занимал министерские посты, с 1973 г. вице-президент Республики Индонезии.

выразил современный индонезийский политолог Алфиан [287, с. 23—24].

Если часть зарубежных индонезистов (Г. Бенда, Д. Кейн) в основном одобрила концепцию Дамы, то другая часть (ван дер Круф, Алфиан) подвергла ее обоснованной критике. Отнюдь не преуменьшая вклада этого западногерманского исследователя в изучение идеологии Сукарно, мы в заключение хотели бы еще раз подчеркнуть неприемлемость его односторонне традиционалистского подхода к мировоззрению индонезийского лидера.

Выше мы рассмотрели вопрос об отражении в мархаэнизме традиционных элементов неисламского характера. Но ведь религией огромного большинства населения Индонезии является ислам. Каково было отношение Сукарно к исламу, как повлияла мусульманская идеология на мархаэнизм?

Как и все светские националисты, Сукарно не делал ислам или какую-либо иную религию основой своих политических программ и концепций, считая, что это может помешать антиколониальному единству индонезийского народа, исповедующего не одну, а несколько религий, придать этим концепциям и программам слишком узкий и консервативный⁴⁴ характер. Если мусульманские националисты считали основой создания единой индонезийской нации ислам, то светские, в том числе Сукарно, отказывались от религиозного обоснования национального единства и делали упор на общем славном прошлом всех народов, общей национальной культуре и языке, нередко придавая большее значение индо-яванским традиционным элементам, нежели мусульманским [293, с. 55—60; 309, с. 84—98].

Поскольку только секуляризм мог обеспечить подлинное единство освободительного движения и способствовать национальному единству с участием мусульман, христиан, индуистов и др., Сукарно был убежденным сторонником секуляризма как в национальном движении, так и в строительстве независимого индонезийского государства. Он горячо одобрял политику Кемаля Ататюрка, упразднившего халифат и отделившего рели-

⁴⁴ Следует учитывать, что светские националисты, как правило, превосходили деятелей мусульманского движения в знании современной политики, в знакомстве с демократическими идеями Запада.

гию от государства [см. 107, с. 377—380]. В своей речи о Панча сила Сукарно призвал к созданию светского индонезийского государства, обеспечивающего равенство и единство приверженцев всех религий, веротерпимость и свободу совести [76, с. 266—271].

Если в своих ранних работах Сукарно, апеллируя к антиимпериалистической стороне панисламизма, не критиковал эту идеологию в целом, то в статье 1940 г. он уже указывал на противоречие между устаревшей «политической идеологией панисламизма» и соответствующим современным требованиям «национальной идеологией», которая победила в передовых мусульманских странах, например в Турции и Египте. При этом Сукарно отмечал, что колониальное иго закрепляет как консерватизм в исламе, так и панисламистские тенденции (например, в Индии), а независимость способствует их исчезновению [107, с. 387].

Однако в Индонезии, как и в других странах Востока, светские националисты отнюдь не были атеистами. К тому же, действуя в стране, 90% населения которой составляли мусульмане, они должны были постоянно подчеркивать свое приятие ислама и глубокое уважение к нему, а нередко и использовать апелляцию к тем или иным нормам ислама, чтобы обеспечить свое влияние на широкие массы и вовлечь эти массы в национальное движение. Сукарно не составлял исключения в этом отношении. Он неизменно подчеркивал свое глубокое уважение к исламу, к Аллаху и Мухаммеду, к Корану и т. д., временами использовал мусульманскую фразеологию при изложении своих националистических идей.

Надо сказать, что апелляция Сукарно к исламу (как и к традиционной домусульманской идеологии) заметно усилилась после провозглашения независимости. Так, в «Сарине» она выражена гораздо ярче, чем в статьях и речах колониального периода [см. 78, с. 14, 17, 30—31, 61, 102—103, 114, 204, 219, 233]. Призывы к Аллаху и Мухаммеду и восхваления ислама причудливо перемежаются в этой книге с цитатами основоположников марксизма, западных революционеров и ученых. В автобиографии, подготовленной в самом конце своей политической деятельности, Сукарно неоднократно подчеркивал, что он глубоко верующий человек и «хороший мусульманин» [105, с. 112—114, 274 и др.]. В 1961 г. Сукарно

издал указ об объявлении национальными героями Индонезии видного мусульманского идеолога и лидера Сарекат ислама Агуса Салима и основателя мусульманской реформаторской организации Мухаммади Ахмада Дахлана [361, с. 256—257].

По словам Сукарно, он впервые серьезно познакомился с исламом в 15-летнем возрасте, когда с семьей Чокроаминото побывал на собрании Мухаммади, а «подлинно верующим мусульманином» стал в тюрьме [105, с. 112—113]. Большую роль в знакомстве Сукарно с новыми веяниями в мусульманском мире, с панисламизмом и движением за возрождение и модернизацию ислама, сыграла книга английского востоковеда Л. Стоддарда «Новый мир ислама», изданная в Лондоне в 1921 г. Эту книгу, как и вторую работу того же автора об освободительном движении мусульманских народов, Сукарно прочел в начале 20-х годов. Из книг Стоддарда, в которых главное внимание уделялось роли ислама в политической борьбе, т. е. именно тому, что больше всего интересовало Сукарно, последний, по его собственным словам, сделал вывод о связи между подъемом антиколониальной борьбы мусульманских народов и возрождением и обновлением их религии. Сукарно убедился, что «имеется тесная связь между прогрессом религии и прогрессом родины, нации, государства и общества» [106, с. 131—132]. По мнению Сукарно, для ликвидации колониального ига надо было изменить не только политические и экономические условия в Индонезии, но и идейную, социальную и религиозную жизнь ее народа. А для этого необходимо возродить и обновить все области идейной жизни, в том числе и мусульманскую религию. Поэтому Сукарно стал убежденным сторонником модернизации и реформации ислама как одного из элементов антиколониального движения [106, с. 127—131].

В дальнейшем Сукарно изучал ислам и проблемы его реформации главным образом в период пребывания в тюрьме и особенно в ссылке [302, с. 167—172; 334, с. 51—52, 60; 121, 1936, с. 515]. При этом кроме изданий индонезийских религиозно-реформаторских организаций (Мухаммади, Ахмадие и др.) он прочел ряд работ английских, немецких и голландских исламоведов (в том числе Снука Хюргронье), труды некоторых индийских (Мухаммад Али, Амир Али) и египетских мусульман-

ских идеологов на английском и голландском языках, а также книгу турецкого ученого и политика, сторонника модернизации ислама Эссада-бея (на немецком языке) [107, с. 346, 371, 375, 380]. Нет никаких данных о чтении Сукарно оригинальной богословской литературы на арабском языке, которым он, по-видимому, не владел⁴⁵.

В период пребывания в бенкуленской ссылке Сукарно в 1938 г. вступил в Мухаммадью — наиболее массовую и влиятельную организацию сторонников реформации ислама в Индонезии [106, с. 126—132]. Он не только преподавал в школе Мухаммадью, но и читал лекции для учителей религиозных школ, излагая им свои взгляды на модернизацию ислама [105, с. 139—144]. Меньше симпатий испытывал Сукарно к другой реформаторской организации — Ахмадие, хотя и одобрял ее модернизм и рационализм. Объяснялось это главным образом доброжелательной позицией Ахмадие по отношению к британскому империализму и тем, что Сукарно отказывался признать основателя ахмадийского движения Мирзу Гулам Ахмада пророком и святым [107, с. 345—347; 121, 1936, с. 790]. В 1936 г. Сукарно энергично опроверг появившиеся в печати слухи о его вступлении в Ахмадие [121, 1936, с. 716, 743, 790].

При всех симпатиях Сукарно к реформации и модернизации ислама он не просто повторял мысли мусульманских реформаторов, но вносил в истолкование религии нечто свое, отличавшее его как светского радикального националиста от правоверных сторонников мусульманского модернизма. «Я исповедую ислам, я люблю ислам, я много изучал историю ислама и развитие мусульманского общества, но, тысяча сожалений, я все же не богослов», — подчеркивал Сукарно [78, с. 14].

Поскольку Сукарно всегда боролся за независимость

⁴⁵ Упор на западную исламоведческую литературу и те немногие восточные труды, которые были изданы на западных языках, характерен не только для светского националиста Сукарно. Его учитель — мусульманский националист Чокроаминото в своей книге «Ислам и социализм» [114] ссылается в основном на европейскую литературу вопроса и на две-три книги мусульманских деятелей Индии, изданные на английском. Владевший арабским языком, Агус Салим вспоминал, что все же главной причиной его высокого авторитета в Сарекат исламе, Мухаммадье и других индонезийских мусульманских организациях было хорошее знание книг западных исламоведов [361, с. 93—95].

Индонезии и единый фронт основных течений национально-освободительного движения, он и в исламе выделял именно то, что могло способствовать достижению этих целей и осуждал все, что им препятствовало. В своих статьях и высказываниях об исламе Сукарно неизменно подчеркивал, что он — сторонник модернизма и широты религии, противник консерватизма, фанатизма и сектантской узости [107, с. 346—347, 369—402; 121, 1936, с. 790]. Он осуждал, в частности, фанатизм мусульман Индии, обостряющий общинную рознь и ведущий к расколу национально-освободительного движения [107, с. 385—387]. Сукарно апеллировал к антиимпериалистическим аспектам панисламизма и мусульманского национализма, к «мусульманскому социализму», доказывая, что возможны и необходимы не только сотрудничество националистов, исламистов и марксистов, но и синтез их идеологий в интересах национального движения. Не случайно он называл себя «сплавом» трех «измов» — национализма, исламизма и марксизма. Так далеко не заходил ни один ортодоксальный сторонник реформации ислама.

То же можно сказать и о толковании Сукарно рационализма ислама. По его мнению, ислам был не только самой демократической, но и самой рационалистической религией в мире и поэтому вполне соответствовал требованиям прогресса и науки. Подобно реформаторам ислама, Сукарно выступал за иджитхад (принцип свободного суждения по религиозным вопросам) и против таклида (слепое следование религиозным авторитетам средневековья), но шел при этом значительно дальше их в вопросе о свободе разума [107, с. 369—402]. В 1941 г. Сукарно писал: «Для меня ислам — это рационалистическая религия, такая религия, которая основана на свободе разума и поэтому как небо от земли отличается от прочих религий» [107, с. 512].

Несомненное влияние оказали на Сукарно идеи «мусульманского социализма». Ведь он начал свою политическую деятельность в рядах Сарекат ислама, а вождь этой организации и виднейший теоретик «мусульманского социализма» Чокроаминото был его первым наставником. В своей уже не раз упоминавшейся статье 1926 г. о единстве трех течений национально-освободительного движения Сукарно интерпретировал «подлинный исла-

низм» как сочетание мусульманского национализма, антиимпериалистических сторон панисламизма и «мусульманского социализма». В отношении последнего он прямо ссылаясь на написанную в 1924 г. Чокроаминаго книгу «Ислам и социализм» [114], из которой черпал аргументы в доказательство социалистического характера раннего ислама и «подлинного исламизма», его враждебности капитализму. Вслед за Чокроаминаго он доказывал, что запрет рибха (дачи денег в рост под проценты) и налог в пользу бедных (закат) соответствуют социалистическим принципам, ибо «риба — не что иное, как прибавочная стоимость в понимании марксистов», а закат и мусульманская благотворительность вообще приводят к равенству всех верующих. Если сравнить эти доводы Сукарно с соответствующими положениями книги Чокроаминаго [114, с. 15—18, 26—32, 49 и др.], то станет ясно, как много взял Сукарно из работы своего учителя.

Однако уже тогда существовало серьезное различие между подходом Сукарно и Чокроаминаго к «мусульманскому социализму». Если Сукарно делал упор на совместимости исламизма и «мусульманского социализма» с марксизмом, то Чокроаминаго доказывал огромное превосходство ислама над марксизмом как материалистическим и атеистическим западным учением и, признавая полезность отдельных положений марксизма, отвергал марксистский социализм в целом, ибо подлинным он объявлял лишь тот социализм, который основан на исламе [114, с. 18—24, 79, 84—86 и др.; см. также 187]. В дальнейшем, когда субъективный социализм Сукарно окончательно оформился как светская, а не мусульманская концепция и когда Сукарно от идеи совместимости исламизма с марксизмом перешел уже к идее их синтеза, ему пришлось, хотя и в осторожной форме, размежеваться со взглядами своего учителя на «мусульманский социализм». В той же статье 1941 г., в которой он доказывал, что исламизм и марксизм «могут пожать друг другу руки в некоем более высоком синтезе», Сукарно указал, что он согласен «не со всеми положениями» Чокроаминаго, хотя все же считает его книгу «шагом к сближению ислама с идеалами социализма» [107, с. 512].

В целом ни «мусульманский социализм», ни «мусуль-

манский национализм» не определили основных положений мархаэнистского социализма и национализма, носивших светский характер. Однако они оказали определенное влияние на мировоззрение Сукарно, особенно в ранний период его деятельности. В то же время нельзя забывать, что Сукарно стремился превратить мархаэнизм в некий идеологический синтез, включающий в себя и мусульманские элементы. Наконец, лично Сукарно действительно был верующим мусульманином и убежденным сторонником реформации ислама, однако его взгляды на степень и характер подобной реформации, по существу, выходили за рамки ортодоксального ислама.

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ
МОХАММАДА ХАТТЫ

Как уже отмечалось в предыдущей главе, самороспуск Национальной партии Индонезии и создание Партииндо в апреле 1931 г. вызвали недовольство части членов НПИ, идейными вождями которых были находившиеся в то время в Нидерландах деятели Перхимпунана Индонезиа Хатта и Шарир. Маневр Сартано и других лидеров НПИ, спасших партию ценой ее переименования, они объявили проявлением трусости и беспринципности. К концу 1931 г. разногласия привели к расколу между бывшими членами Национальной партии. В декабре недовольные создали свою организацию, названную Пендидикан насионал Индонесиа (Индонезийское национальное воспитание), или НПИ-Бару (Новая НПИ)¹. Эту организацию в 1932 г. возглавили вернувшиеся из Голландии Хатта (председатель) и Шарир (заместитель председателя). После провала попыток Сукарно объединить Пендидикан и Партииндо он стал руководителем последней.

Анализ программы и тактики Пендидикан, их сравнение с программой и тактикой Партииндо даны в монографии В. А. Цыганова [278, с. 68—83 и сл.], который показал, что в целом позиции Партииндо более соответствовали интересам национально-освободительного движения. Тем не менее голландские власти преследовали Пендидикан столь же упорно, как и гораздо более массовую Партииндо. Этому способствовали весьма радикальная фразеология лидеров и прессы Пендидикан, ее приверженность к тактике несотрудничества, менее открытые, чем у Партииндо, методы действий, порождавшие подозрения, что она занимается нелегальной дея-

тельностью. В феврале 1934 г. было арестовано почти все руководство Пендидикан, в том числе Хатта и Шарир. Затем были арестованы еще два состава руководства, и к концу голландского колониального господства Пендидикан представляла собой маленькую группу радикальных националистов, не игравшую сколько-нибудь существенной роли в политической жизни страны.

Однако лидеры этой партии — Хатта и Шарир — завоевали немалый авторитет в национальном движении, что ярко проявилось после провозглашения независимости, когда Хатта стал вице-президентом Республики Индонезии, а Шарир — ее премьером и фактическим руководителем внешней политики. Из этих двух деятелей мы намерены подробно охарактеризовать Мохаммада Хатту. Этот выбор объясняется следующими причинами. Во-первых, в годы борьбы за независимость Хатта как идеолог и лидер национального движения был значительно популярнее совсем еще молодого Шарира². Хатта входил в руководство Перхимпунана с 1922 г., был его председателем в 1926—1929 гг. и к моменту создания Пендидикан пользовался широкой известностью как в Индонезии, так и в Нидерландах, в то время как Шарир был тогда известен лишь в весьма узком кругу [см. 112, с. 142]. Во-вторых, именно Хатта возглавил Пендидикан (Шарир занимал пост ее председателя лишь несколько месяцев до возвращения Хатты на родину) и был ее главным идеологом и вождем. Отнюдь не случайно написанная им в конце 1932 г. брошюра «К независимой Индонезии» была принята руководством Пендидикан в качестве официального изложения ее целей и принципов. В-третьих, после завоевания независимости влияние Хатты на политику и общественную мысль Индонезии было значительно более длительным и сильным. Если Шарир сравнительно недолго участвовал в определении судеб республики, после 1947 г. уже не занимал министерских постов, а с 1949 г. вообще не занимался государственной деятельностью и был вождем небольшой Социалистической партии Индонезии, потерпевшей сокрушительное поражение на парламентских выборах 1955 г., то Хатта до 1956 г. являлся вице-пре-

¹ Новая организация претендовала на роль единственной преемницы НПИ.

² Шарир родился в 1909 г., и к моменту ареста и вынужденного прекращения его политической деятельности в 1934 г. ему было едва 25 лет.

зидентом и в течение еще ряда лет вторым по популярности (после Сукарно) политическим деятелем страны. И в наши дни он участвует в выработке официальной идеологии Индонезии, сохраняя немалый авторитет в националистических кругах.

После завоевания независимости идеи Шарира, весьма близкого по своим взглядам к западноевропейским правым социалистам и либералам, были популярны в сравнительно узком кругу получивших западное образование индонезийских интеллигентов. Правда, приверженцы этих идей занимали (а некоторые и ныне занимают) ответственные посты в государственном аппарате и пользуются определенным влиянием на политику страны. Однако они опираются главным образом на идеи, сформулированные Шариром уже после завоевания независимости. Что же касается колониального периода, то нам не удалось обнаружить произведений Шарира, которые имели бы такое программное значение для национального движения, как работы Хатты.

Учитывая все сказанное выше, мы в настоящей главе сосредоточим внимание на общественно-политических воззрениях Хатты в колониальный период. Что же касается программы и деятельности Пендидикан, то, поскольку они нашли достаточное освещение как в монографии В. А. Цыганова, так и в ряде индонезийских и западных трудов [344; 355; 356; 320; 342 и др.], мы коснемся их лишь в связи с характеристикой взглядов главного идеолога этой организации.

Мохаммад Хатта. Краткий очерк жизни и деятельности

Мохаммад Хатта родился в 1902 г. в городе Букиттинги на западном побережье Суматры. Родители его, как и большинство жителей этого района, принадлежали к народности минангкабау. Отец был известным мусульманским богословом, мать происходила из самой богатой в городе купеческой семьи. С юных лет Хатта отличался молчаливостью и сдержанностью. Он не шутил, редко играл с одноклассниками, зато много читал и, как подобает сыну богослова, тщательно изучал Коран. Окончив «туземную» начальную школу, Хатта в

1910 г. поступил в голландскую начальную школу в Букиттинги, а затем учился в гимназии европейского типа в Паданге.

По словам Хатты, интерес к политике впервые пробудился у него в январе 1918 г., когда в Паданг прибыл из Батавии представитель Союза молодых суматранцев Назир Памончак, который рассказал местной молодежи о пробуждении Азии, китайской революции, о национальном движении в самой Индонезии. Хатта воспринял речь Памончака как «призыв к суматранской молодежи учиться тому, чтобы стать руководителем своего народа» [87, с. 3]. По инициативе Памончака было создано падангское отделение Союза молодых суматранцев, казначеем которого избрали Хатту.

Большое впечатление произвели на Хатту яркие речи посетившего в том же году Паданг лидера Сарекат ислама Абдула Муиса. После визита Муиса Хатта стал регулярно читать орган Сарекат ислама газету «Нерача». Статьи деятелей этой национальной организации, отказ властей удовлетворить требования индонезийских депутатов фольксраада о сокращении площади европейских сахарных плантаций для предотвращения угрозы голода, а в дальнейшем наступление реакции при генерал-губернаторе Фоке заставили молодого Хатту серьезно задуматься над истинным характером голландской колониальной политики.

В 1919—1921 гг. Хатта учился в коммерческом училище в Батавии. В столице он стал членом руководства Союза молодых суматранцев, впервые познакомился с западной социалистической литературой. Большое влияние на формирование мировоззрения Хатты в эти годы оказал видный буржуазный лидер Сарекат ислама Агус Салим, тоже минангкабау по происхождению. Агус Салим объяснил Хатте необходимость борьбы против «греховного» капитализма, порождением которого является колониализм. В то же время он подчеркивал и необходимость «дать отпор» коммунистам, которые хотят поставить Сарекат ислам под свой контроль. Свойственное Салиму отрицание западного капитализма и коммунизма с националистических позиций произвело сильное впечатление на Хатту и заметно повлияло на его взгляды.

Осуждая атеистический характер марксизма, Салим

«разъяснял» Хатте, что подлинным социализмом является «мусульманский социализм», а не марксизм, который «сбивает мусульман с правильного пути» [85, с. 32]. Хатта не стал сторонником «мусульманского социализма», но навсегда сохранил тесные связи со многими деятелями мусульманского движения. Как с удовлетворением отмечал историк этого движения Делиар Нур, Хатта был «одним из сравнительно редких индонезийских лидеров с западным образованием, которые с юности отличались своей религиозностью и приверженностью к исламу» [86, с. 5].

Наряду с идеями «мусульманского социализма» Салим внушал Хатте и другим руководителям суматранской молодежной организации идеи общендонезийского национализма. Его критика узкого этнического национализма несомненно повлияла на переход Хатты от суматранского к общендонезийскому национальному движению.

В 1921 г. Хатта уехал в Нидерланды с целью продолжить свое образование. Сперва он учился в Лейденском университете, но затем перешел в Высшее коммерческое училище в Роттердаме. Кроме экономики он уделял большое внимание изучению права, считая это необходимым для занятия политикой. Из-за активной политической деятельности Хатта окончил Высшее коммерческое училище только в 1932 г.

В годы учебы в метрополии Хатта, как уже отмечалось, являлся одним из руководителей Перхимпунана Индонезия: в 1922—1925 гг. он был казначеем союза, с января 1926 по конец 1929 г. — его председателем. В этот период Хатта участвовал в работе Антиимпериалистической лиги, бывал на международных конгрессах в Бельгии, Швейцарии, Германии. На конгрессах Лиги Хатта познакомился со многими деятелями европейского рабочего движения и лидерами освободительной борьбы народов Азии и Африки. Все это способствовало расширению его кругозора и накоплению политического опыта.

Популярности Хатты в Индонезии и за ее пределами способствовала не только его деятельность на международной арене, но и судебный процесс лидеров Перхимпунана в 1928 г., где он являлся одним из главных обвиняемых. В отличие от Сукарно Хатта не был выда-

ющимся оратором и устным выступлениям предпочитал письменные. Поэтому на самом процессе он ограничился чрезвычайно кратким выступлением, опубликовав полный текст предназначенной для суда речи в голландской печати. Этот текст, названный им «Свободу Индонезии!» [86, с. 205—297] и содержащий убедительную критику голландской колониальной политики и защиту требований индонезийского национально-освободительного движения, приобрел довольно широкую известность и, по всей видимости, повлиял на характер речи Сукарно на процессе лидеров НПИ в 1930 г.

В 1930 г. Хатта выступал в печати в защиту Сукарно и других лидеров НПИ, подвергшихся репрессиям колониальных властей, причем именовал Сукарно «нашим вождем», а НПИ «нашей партией» [см., например, 84, с. 211—213]. Однако он осудил самороспуск НПИ в 1931 г., объявив его «позорным» и «ослабляющим народное движение» актом [87, с. 40—41], и из Голландии поддерживал противников роспуска и создания Партиндо — Суджади и других. Хатта договорился с Суджади о совместном издании в Батавии журнала «Даулат Ракьят» («Суверенитет народа»), который впоследствии стал центральным органом Пендидикан национал Индонезия. В связи с публичными нападениями Хатты на самороспуск НПИ, его выпадами против Партиндо и подготовкой к созданию в противовес этой партии своей собственной организации Хатта был исключен в 1931 г. из Перхимпунана по обвинению в нарушении дисциплины и во внесении раскола в национально-освободительное движение [84, с. 104; 87, с. 42].

Хатта идейно руководил Пендидикан с момента ее создания, а вернувшись в Индонезию в 1932 г., стал ее председателем. Написанная им в конце 1932 г. брошюра «К независимой Индонезии» была принята руководством Пендидикан в качестве «официального изложения целей и принципов движения» [87, с. 44].

В связи с выходом Сукарно из Партиндо после его второго ареста в 1933 г. Хатта в статье «Трагедия Сукарно» резко осудил «капитуляцию» и «бесхарактерность» своего политического соперника. Не без гордости Хатта широко цитировал эту статью в своей речи 1974 г., когда весьма выигрышно было показать, как он разоблачал слабости Сукарно задолго до его ниспро-

вержения. Правда, и тогда Хатте пришлось признать, что вывод статьи — «для движения Сукарно как политик уже умер» — оказался опрометчивым [87, с. 47—49].

Но был ли Хатта менее «бесхарактерным», чем Сукарно, когда сам подвергся репрессиям? В феврале 1934 г. Хатта и Шарир были арестованы, а затем сосланы в Бовен-Дигул, куда прибыли в январе 1935 г. В мае лагерь посетил голландский резидент Амбона, который имел беседу с Хаттой и Шариром. В ходе этой беседы они, по словам Шарира, «ясно заявили, что не стремятся к насильственному свержению существующего общественного порядка», после чего их исключили из категории «экстремистов» (к которой относили сосланных в Бовен-Дигул после восстания 1926—1927 гг. членов КПИ), улучшили условия содержания, разрешив, в частности, зарабатывать на жизнь журналистикой [102, с. 59—60]. В начале 1936 г. Хатта и Шарир были переведены в гораздо лучшие условия на остров Банданейра, для чего им пришлось подписать заявление об отказе от политической деятельности в период пребывания в ссылке [102, с. 71, 76—77].

Следует напомнить, что Сукарно на суде 1930 г. тоже подчеркивал, что ни он, ни его партия — НПИ — не стремятся к «насильственному свержению существующего порядка», причем как НПИ, так и Пендидикан, не отвергая революции в принципе, на практике действительно такого свержения не готовили. Кроме того, в связи с появившимися в индонезийской печати сообщениями об отказе Хатты и Шарира от политической деятельности вообще они опубликовали в газете «Пеманданган» открытое письмо, в котором подчеркивали, что обещали не заниматься политикой только на время ссылки [121, 1936, с. 201—203]. Сукарно таких обязательств не подписывал, но его и не ссылали в Бовен-Дигул, а политической деятельностью ни на Флоресе, ни в Бенкулене он тоже не занимался. Таким образом, нет оснований обвинять Хатту и Шарира в беспринципности и бесхарактерности по сравнению с Сукарно, но и считать их более твердыми и принципиальными политиками, нежели последний, тоже не приходится.

На Банданейре Хатта вместе с Шариром сняли большой удобный дом в районе, где жили голландцы. Они зарабатывали репетиторством (а Хатта, кроме того,

преподавал бухгалтерское дело), писали корреспонденции для индонезийских газет. На острове они часто встречались с ранее сосланными туда деятелями освободительного движения Чипто Мангункусумо и Ива Кусума Сумантри. В период ссылки Хатта занимался не только журналистикой, но и написал ряд работ по экономическим вопросам [см. 84, с. 14; 286, с. 40—42].

В феврале 1942 г., после начала войны на Тихом океане, голландцы перевезли Хатту и Шарира на Яву, опасаясь занятия Банданейры японскими вооруженными силами, но уже в начале марта японцы овладели Явой. В период оккупации позиция Хатты была аналогична позиции Сукарно — он также стремился использовать сотрудничество с японскими властями в интересах создания условий для завоевания независимости. Отложив в сторону прежние разногласия, они вместе возглавили так называемый Центр народных сил (Путера) — политическую организацию, созданную с санкции оккупационных властей, Комиссию по подготовке независимости, вместе подписали и Декларацию независимости 17 августа 1945 г.

С 1945 по 1956 г. Хатта являлся вице-президентом Индонезии, а в 1948—1950 гг. и премьер-министром. В этот период он становится одним из лидеров правого крыла национального движения, чему немало способствовали Мадийские события 1948 г., когда правительство Хатты подавило выступление коммунистов и их сторонников и жестоко расправилось с руководством КПИ.

В результате растущих политических расхождений с Сукарно Хатта в декабре 1956 г. отказался от поста вице-президента. В течение ряда последующих лет одним из требований оппозиции режиму Сукарно справа (Социалистическая партия, Машуми, некоторые военные деятели) являлось восстановление дуумвирата Сукарно — Хатта. Популярности подобных требований способствовал значительный авторитет Хатты как делового и трезвого администратора и знатока экономических проблем. Хотя Хатта отнюдь не одобрял режима «направляемой демократии», он не боролся активно против него и, в отличие от Шарира и некоторых других политических противников Сукарно, не подвергся репрессиям.

Переворот 1965—1967 гг. и установление так назы-

ваемого «нового порядка» Хатта встретил сочувственно. Однако в 70-х годах он неоднократно выступал с критикой политики правительства Сухарто, упрекая его в отходе по ряду вопросов от «принципов Конституции 1945 года и идеалов независимости», результатом чего явилось недостаточное внимание к социальным проблемам, засилье иностранного и местного китайского капитала в ущерб национальному предпринимательству, раскол национального единства. Тем не менее президент Сухарто сделал несколько жестов в сторону этого весьма известного в Индонезии и за ее пределами ветерана национального движения, считая, видимо, что сотрудничество Хатты с военно-бюрократическим режимом будет способствовать упрочению морального авторитета последнего. В 1970 г. Хатта стал советником президента по вопросам борьбы с коррупцией в государственном аппарате, а затем был включен в состав «комиссии пяти», созданной в январе 1975 г. для участия в подготовке программного документа о государственной идеологии на основе принципов Панча сила и Конституции 1945 года.

Общественно-политические взгляды

Общественно-политические воззрения Хатты, в отличие от мархаэнизма, легли в основу программы не крупных по колониальным масштабам национально-революционных партий, а сравнительно небольшой организации. Однако идеи Хатты пользовались немалым влиянием среди части левых националистов, а сам Хатта в 20-х и 30-х годах несомненно являлся одним из виднейших идеологов радикального мелкобуржуазного национализма в Индонезии.

Прежде чем перейти к характеристике общественно-политических взглядов Хатты в колониальный период, мы хотели бы сделать два предварительных замечания. Во-первых, поскольку основные положения речей и статей Хатты 20-х годов в той или иной степени уже были охарактеризованы нами в ходе анализа идеологии Перхимпунана, виднейшим лидером которого он тогда являлся, сейчас мы сделаем главный упор на анализе его произведений 30-х годов. Во-вторых, анализируя миро-

воззрение Хатты, мы по мере возможности будем сравнивать его с мировоззрением Сукарно, чтобы дать читателю наглядное представление о том, что объединяло и что разъединяло этих виднейших идеологов левого крыла национально-освободительного движения.

Со времен своей деятельности в Перхимпунане Хатта считал независимость Индонезии основной целью ее национального движения. Не изменилась эта позиция и после возвращения Хатты на родину. Он неоднократно выступал в 30-х годах против предложений о предоставлении Индонезии прав доминиона, противопоставляя им требование полной независимости [см. 84, с. 111—115].

Что касается средств достижения независимости, то Хатта по-прежнему считал предпочтительным ее завоевание с помощью легальной борьбы, без насилия и кровопролития. В этом отношении взгляды Хатты не отличались от взглядов Сукарно, а позиция Пендидикан — от позиции НПИ и Партиндо. Все эти партии, признавая в принципе возможность революции, на практике не ориентировались на вооруженное восстание и не готовили его.

В статье, опубликованной в органе Пендидикан «Даулат Ракьят» в ноябре 1933 г. [84, с. 226—230], Хатта указывал, что § 4 устава этой организации гласит, что ее целью является независимая Индонезия, однако это вовсе не означает, что она стремится к насильственному свержению «нынешнего правительства Нидерландской Индии», как это утверждают враждебные ей представители властей. Логика преследующих Пендидикан властей — это та же ложная логика, на основании которой были осуждены лидеры НПИ в 1930 г. На деле лозунг «Свободу Индонезии немедленно!» означает, что «каждая нация имеет право на определение своей судьбы и народ Индонезии правомочен требовать осуществления своего права уже сейчас». Другой вопрос — может ли он осуществить это право немедленно. За это надо еще бороться, но не путем восстания против пушек и пулеметов, которое сегодня было бы самоубийством. Независимость Индонезии была и будет «целью нашего движения», но способы ее достижения зависят от внутреннего положения страны и от международной обстановки.

Как мы отмечали в главе второй, Хатта в 20-х годах

был горячим сторонником несотрудничества, которое он противопоставлял «политике ассоциации между колонизаторами и угнетенными». Несотрудничество стало одним из пунктов программы Пендидикан. Обосновывая его необходимость, Хатта разъяснял в органе этой партии коренное различие между представительными органами в независимых государствах и бесправным псевдопарламентом — фольксраадам — в колониальной Индонезии [84, с. 239—243]. Все права фольксраада сводятся к тому, что он «может воскликнуть „аминь“ после окончания речи генерал-губернатора», — иронизировал Хатта.

Между подходом Хатты и подходом Сукарно к несотрудничеству существовали определенные различия [см. 278, с. 78; 356, т. II, с. 37—45; 302, с. 151—154]. Эти различия ярко проявились в ходе разгоревшейся между ними в 1932—1933 гг. полемики, вызванной согласием Хатты на выдвижение его кандидатуры во вторую палату голландского парламента от Независимой социалистической партии [см. 76, с. 213—216; 107, с. 189—202, 207—214; 84, с. 166—170]. Сукарно объявил поступок Хатты нарушением «принципиального несотрудничества», предусматривавшего отказ не только от участия в созданных в Индонезии марионеточных органах, но и от сотрудничества с колонизаторами «во всех областях политической жизни». В ответ Хатта заявлял, что Сукарно «рассматривает несотрудничество как догму», в то время как он считает его лишь «рациональным методом борьбы». Хатта указывал, что он изучил методы борьбы людей Запада, как капиталистов, так и пролетариата, и убедился, что они не опираются на догмы и мистику, а «имеют рациональные основы». В частности, Маркс в своем историческом материализме учил, что методы и тактика борьбы должны соответствовать конкретной обстановке. К тому же «вторая палата голландского парламента является трибуной, которую можно использовать для борьбы против колониального империализма», а несотрудничество относится «только к созданным колонизаторами советам, на состав которых народ не имеет ни малейшего влияния».

Таким образом, отношение Хатты к несотрудничеству было более гибким, нежели отношение Сукарно. Для Хатты несотрудничество являлось не принципом, а ме-

тодом, тактикой борьбы. Это не дает нам оснований обвинять его в предательстве интересов национально-освободительного движения. Однако, во-первых, это свидетельствует о том, что позиция Пендидикан в данном вопросе была отнюдь не более радикальной, чем позиция Партиндо. Во-вторых, Хатта проявлял непоследовательность в своей приверженности к «рациональным методам борьбы», признавая роль трибуны только за голландским парламентом и отказывая в этом фольксрааду.

В дальнейшем и сам Хатта лично и его партия так и не отказались от несотрудничества с колониальными властями вплоть до конца голландского колониального режима. Рассматривая несотрудничество не как принцип, а как тактику борьбы, Хатта тем не менее не призывал к изменению этой тактики даже в условиях, когда большинство левых сил отказалось от нее в интересах обеспечения антифашистского единства. Мало того, в своих воспоминаниях, написанных в 1964 г., Хатта продолжал утверждать, что поворот большинства национальных организаций к сотрудничеству во второй половине 30-х годов был ошибкой, а верную тактику осуществляла только Пендидикан, оставшаяся на позиции несотрудничества [85, с. 53—54].

Как мы отмечали в главе третьей, Сукарно считал, что несотрудничество должно прежде всего обеспечить организацию массовых действий мархаэнов, основанных на вере в собственные силы. В 20-х годах, в период своей деятельности в Перхимпунане, Хатта стоял на аналогичных позициях. Но тогда постановка вопроса о массовых действиях носила для Хатты и других лидеров Перхимпунана не столько практический, сколько теоретический характер. Когда же Хатта вернулся в Индонезию и у него появилась возможность практически приступить к организации массовых действий, его отношение к ним изменилось.

В 1933 г. Хатта писал в центральном органе Пендидикан, что власти постоянно задают членам этой организации вопрос, призывает ли она к «массовым действиям». В уставе партии и в ее Декларации принципов на этот счет разъяснений нет. Что же отвечать? По мнению Хатты, массовые действия — это «вопрос не принципов... а тактики и стратегии движения». Они могут

проводиться в разное время и в разных формах (например, в форме кампании против ордонанса о «диких школах»), могут и не проводиться в определенные периоды [84, с. 230].

Главным в несотрудничестве Хатта считал теперь не массовые действия, а воспитание — сперва руководителей народа, а затем и самого народа этими руководителями. Упор на воспитательное значение несотрудничества весьма характерен для речей и статей Хатты как накануне его отъезда в Индонезию, так и после того, как он возглавил Пендидикан. Хатта доказывал, что, поскольку несотрудничество должно стимулировать активность масс не только в политической, но и в культурной и экономической областях (развитие кооперации в противовес иностранным предприятиям, создание системы национального образования) и в то же время ликвидировать отрыв получившей западное образование интеллигенции от своего народа, оно тем самым является *«системой всеобщего воспитания... системой социальной педагогики, постоянно вдохновляемой верой в самих себя и в собственные силы»* [84, с. 56—57; см. также 84, с. 80, 99—100, 116—117]. Первым шагом на пути этого «всеобщего воспитания» явится воспитание лидеров национального движения из рядов народа [84, с. 98—99, 108, 120]. Само название руководимой Хаттой организации «Пендидикан» («Воспитание») должно было выражать ее главную задачу — воспитание руководителей народа.

В начале 1932 г., когда Сукарно еще рассчитывал объединить Партиндо и Пендидикан, состоялась его встреча с Хаттой. В изложении Сукарно [105, с. 117—118] ход беседы был следующим: Хатта заявил, что если действовать по системе Сукарно, то судьба партии будет зависеть от лидера или кучки лидеров, в случае ареста которых все движение замирает. Чтобы предотвратить это, надо создать «небольшое ядро организации», которое будет готовить кадры в духе «наших идеалов». Сукарно спросил, пойдут ли эти кадры в массы. Нет, ответил Хатта, они снова займутся воспитанием кадров, чтобы партия не зависела от личности одного вождя, одного Сукарно, а имела постоянное ядро и в следующем поколении. Сукарно воскликнул: «Интеллектуальное воспитание народа потребует многие годы. Ваш путь может

длиться целую вечность!» На это Хатта невозмутимо ответил: «Независимость может и не наступить в течение моей жизни, но зато этот путь надежен».

«А кто будет вашим вождем? Учебник? — вскричал Сукарно. — Вокруг чего сплотятся миллионы? Вокруг фраз?.. Голландцы не боятся фраз. Они боятся лишь реальной силы, создаваемой борющимися массами». Сукарно не приводит ответа Хатты на свой вопрос, но, судя по словам Шарира, лидеры Пендидикан рассчитывали, что воспитанные ими кадры в конце концов воспитают народ и создадут массовую партию для осуществления массовых действий [278, с. 75]. Естественно, что речь об этом могла идти лишь в довольно далеком будущем, почему Хатта и допускал, что независимость может и не прийти в течение жизни нынешнего поколения.

Нельзя сказать, что в приведенной выше беседе Хатта во всем неправ. Он справедливо возражал против такого положения в партии, когда все покоится на вере в харизматического вождя или в кучку лидеров, справедливо подчеркивал большое значение подготовки сознательных партийных кадров. Но в то же время Хатта абсолютизировал задачу воспитания кадров и допускал работу в массах лишь в отдаленном будущем. Не случайно он доказывал, что агитация в массах и организация демонстраций или митингов — дело легкое, однако таким путем нельзя сформировать мировоззрение народа. Поэтому Пендидикан будет заниматься воспитанием и не намерена «собирать большие массы людей, которые только и умеют, что шуметь на митингах» [84, с. 86, 117; 278, с. 75—76]. Хатта отмечал, что многие жалуются на то, что орган Пендидикан — журнал «Даулат Ракъят» — слишком труден для простых людей. Однако это «журнал не для агитации, а для воспитания». Его надо не читать наскоро, а тщательно изучать, перечитывая теоретические статьи по несколько раз и упражняя таким образом свой мозг [84, с. 185—186].

Неудивительно, что Пендидикан была небольшой организацией, численность которой никогда не превышала двух тысяч человек (т. е. одной десятой численности Партиндо), а по некоторым данным, не достигала и этой цифры [278, с. 76; 344, с. 128; 302, с. 150].

Подход Хатты к задачам Пендидикан означал не

только отказ от привлечения масс в партию и движение на данном его этапе, но и курс на весьма длительное развитие движения до достижения его цели — независимости.

С различным подходом Хатты и Сукарно к массовым действиям были связаны и различия в их оценке роли партии в национально-освободительном движении. Охарактеризованные нами в главе третьей положения мархаэнизма о «партии-авангарде» предусматривали ее роль в качестве прежде всего руководителя и организатора массовых действий. Такая партия должна быть основана на демократическом централизме, и в ней должна господствовать «железная дисциплина».

Хатта вначале вообще не рассматривал Пендидикан как партию. В сентябре 1932 г., т. е. почти через год после ее создания, он писал, что Пендидикан «это не партия или еще не партия», а «организация», «союз», занятый политическим воспитанием народа [84, с. 116—117]. В статьях, опубликованных в «Даулат Ракъят» в октябре—декабре 1933 г., он уже определял Пендидикан как партию [84, с. 175—176, 179—181], но основной задачей ее по-прежнему считал воспитание, а не руководство массовой борьбой.

Если Сукарно был сторонником демократического централизма, то Хатта противопоставлял последнему широкую автономию местных партийных организаций [84, с. 85—89, 175—178]. По его мнению, централизм должен был существовать только «в области идеологии и принципов», но не в организационной области. Хатта доказывал, что в условиях репрессий, которые отрезают руководство от местных организаций, «партия, основанная на централизме», становится беспомощной. Следует, однако, отметить, что Хатта выступал за автономию местных организаций партии еще задолго до того, как репрессии стали сковывать деятельность Пендидикан и даже еще до создания этой организации [см. 84, с. 175, 177—178].

В своих статьях, специально посвященных обязанностям лидеров и рядовых членов партии, Хатта не делал никакого упора на партийную дисциплину. Правда, в одной из статей 1933 г. он писал о необходимости иметь сильную дисциплинированную партию, в рядах которой недопустима никакая анархия, но говорилось

это для того, чтобы оправдать малочисленность Пендидикан тем, что прочную партийную дисциплину можно обеспечить, лишь ограничив круг членов партии сознательными людьми [84, с. 85—89]. В полемической же статье 1932 г., связанной с его исключением из Перхипуна за нарушение дисциплины, Хатта выступал за строгую дисциплину для молодых членов организации, но не для ее заслуженных и опытных деятелей, к числу которых относил и себя самого [84, с. 104—105].

Как уже отмечалось, Хатта был противником того, чтобы судьба партии всецело зависела от харизматического лидера, который может быть арестован, умереть и т. п., и считал, что лидер обязан готовить себе замену на такой случай [85, с. 47—48]. В опубликованной в сентябре 1933 г. статье об обязанностях лидеров и членов «движения», под которым имелась в виду и партия [84, с. 182—187], Хатта указывал, что задачей лидера является выражать «общую волю» участников движения и одновременно руководить этой волей и всем движением. Конечно, руководитель «разрабатывает политику, программу и т. д. партии», но при этом он как раз и выражает «общую волю». Лидер — не диктатор, а лишь «рулевой движения».

Хатта выступал за то, чтобы руководители партии становились профессиональными революционерами, существующими на средства партии [84, с. 188—190]. В то же время он признавал, что в условиях экономического кризиса большинство членов «партии мархаэнов»³, каковой является Пендидикан национал Индонесиа, живет по-нищенски и не может выделить средств для содержания лидеров. Где же выход?

Хатта указывал: «В любой партии имеются и такие члены, которые... не принимают участия в повседневной партийной работе и могут употреблять свое время на предпринимательскую деятельность. К тому же они не разделяют риска, которому подвергаются руководители. Разве не будет справедливо, если они окажут партии денежную помощь?» Тем самым они докажут, что «обладают мархаэнистским сознанием и любовью к движению». Пусть одни члены партии жертвуют ей свою энергию и мозг, а другие — деньги [84, с. 189—190].

³ Хатта употреблял термин «мархаэн» в смысле «простой народ», «трудящиеся», но не называл своего учения «мархаэнизмом».

Приводя эти рассуждения Хатты, В. А. Цыганов отмечает, что они «вызывают отдаленные аналогии с порочными концепциями русских меньшевиков» [278, с. 77]. Учитывая, что сам Хатта ссылается на пример рабочего движения Европы, можно предположить, что здесь сказалось влияние европейской социал-демократии, к которой принадлежали и меньшевики. Однако следует иметь в виду, что, характеризуя обязанности членов партии, Хатта выражал и иную точку зрения. Он писал: «Если движение является движением одних лидеров, а рядовые члены его не участвуют в работе, не несут общую ношу, это движение не достигнет цели... и подобная организация не будет сильной. Каждый член должен выполнять определенную обязанность (поручение) в своей организации» [84, с. 186].

Хатта требовал от членов партии понимания ее целей и принципов и умения пропагандировать их. В статье «Член партии и его обязанности» [84, с. 179—181] Хатта подчеркивал обязанность членов радикальной партии жертвовать для нее деньгами, имуществом и даже свободой и прежде всего «платить партийные взносы и выписывать орган своего движения». Главное здесь не в деньгах, указывал он, ибо можно уплачивать самый ничтожный взнос, а подписываться на журнал в складчину, но в том, чтобы продемонстрировать свою принадлежность к партии, тесную связь с ней.

В отличие от Сукарно, характеризовавшего «партию-авангард» лишь в общей форме, Хатта специально рассматривал вопрос о руководителях и членах партии, их правах и обязанностях. Но если мархаэнистские положения о «партии-авангарде» в целом отражали влияние норм международного коммунистического движения, то взгляды Хатты на партию были противоречивы и не складывались в единую систему.

Национализм Хатты, как и национализм Сукарно, носил общендонезийский характер. При этом, как мы уже отмечали в разделе о Перхимпунане, Хатта, по существу, отождествлял национальное и государственное единство.

В статье, опубликованной в «Даулат Ракьят» в январе 1934 г. [84, с. 134—136], Хатта разъяснял, что в аграрных странах «чувства провинциализма, которые служат препятствием для победы идеи национального един-

ства», более сильны, нежели в странах с развитой торговлей и промышленностью, ибо главным носителем этих чувств является крестьянство, привязанное к своему клочку земли. Поэтому в XIX в., когда в промышленной Англии уже существовало прочное национальное единство, перед аграрной Италией еще стояла задача объединения. «Обстановка в современной Индонезии мало отличается от обстановки в Италии в середине прошлого века», причем в стране, разбитой на множество островов, «провинциализм» проявляется еще сильнее. Поэтому «неудивительно, что националистическое движение стремится к единой Родине и Нации» и борется против «провинциализма» у батаков, минанкабау, сунданцев, яванцев. Как бы эти народы «ни были привязаны к своим традициям и адату, все они должны чувствовать себя частью единой Родины. Надо вновь и вновь пропагандировать мысль, что существование нации определяется не одинаковым языком или одинаковой религией, а стремлением к единству» [84, с. 135].

Как и Перхимпунан в целом, Хатта включал в состав формирующейся нации лишь собственно индонезийцев. На тех же позициях, по существу, стояли Сукарно и руководимые им партии. Однако Сукарно старался не уточнять понятия индонезийской нации и не исключать из него публично никаких групп населения страны. В отличие от него Хатта специально подчеркивал, что в состав нации могут войти только коренные индонезийцы. Так, в одной из своих статей 1933 г. он доказывал, что с распадом НИП «умерла политика ассоциации, основанная на лозунге „Индия для индийцев“, а вместе с ней умерла и идея „индийской нации“, включающей не только индонезийцев, но и „индо“» [84, с. 262—266]. Из контекста статьи видно, что из состава индонезийской нации исключались и местные китайцы.

Национализм Хатты, как и Пендидикан в целом, носил антиколониальный и достаточно радикальный характер (требование независимости, несотрудничество, разоблачение западного империализма и т. п.). Однако национализму Хатты были свойственны и такие черты, как азиатский расизм и сепаратизм, воинствующее отрицание интернационализма.

В период своей деятельности в Перхимпунане Хатта, как и некоторые другие лидеры этой организации, внес

серьезный вклад в пропаганду идей солидарности угнетенных народов Азии в общей борьбе против империализма. В своей опубликованной в 1923 г. в Нидерландах статье «Индонезия в центре азиатской революции» [84, с. 19—25] Хатта одним из первых среди идеологов индонезийского национального движения охарактеризовал это движение как неразрывную часть революционной борьбы колониальных народов Азии в целом. Эта статья оказала серьезное влияние на многих индонезийских национальных революционеров, в том числе на Сукарно. В то же время уже в ней можно было обнаружить зачатки паназиатского сепаратизма, получившего дальнейшее развитие в последующих работах Хатты.

По мнению Хатты, начало «азиатской революции» положили два события: победа Японии в русско-японской войне, показавшая, что азиатские страны способны стать в один ряд с великими державами Европы, и вызвавшая энтузиазм и ликование азиатов, и последовавшая за этой войной первая русская революция, которая «своим огнем накалила политическую атмосферу в Азии». Дальнейшему развитию «азиатской революции» способствовал подъем национально-освободительного движения в Индии, особенно деятельность Тилака и вообще левого крыла этого движения. После первой мировой войны индийцы окончательно поняли, что независимость можно завоевать только собственными силами и при условии единства. «Величие Махатмы Ганди проявилось в том, что он смог объединить индусов и мусульман» вопреки английской политике «разделяй и властвуй».

За Индией в борьбу включились другие азиатские страны, в том числе Турция под руководством «национального героя, солдата и дипломата» Мустафы Кемаля. Победу Турции, которая опиралась лишь на собственные силы, азиатские народы «расценили как победу Азии над Европой, и с этого момента пробудилось мощное движение, названное паназиатизмом и использовавшее мусульманские формы». Азиатская революция с этого времени не прекращалась, причем «во всей Индонезии тоже разгорелось яркое пламя национализма».

В статье справедливо отмечалась необходимость «сотрудничества с другими народами в борьбе за свободу». В то же время Хатта ограничивал это сотрудниче-

ство только народами Азии, рамками паназиатизма и «азиатской революции» и подчеркивал, что главным условием победы над империализмом для каждого угнетенного народа в отдельности и для народов Азии в целом является «опора на собственные силы». При этом такая победа рассматривалась им как «победа Азии над Европой».

Как мы знаем, аналогичные черты можно обнаружить и в ряде статей и речей Сукарно о единстве народов Азии. Однако Сукарно в условиях колониальной Индонезии не мог открыто говорить о союзе с голландским и международным пролетариатом в общей борьбе против империализма, хотя не раз призывал к сотрудничеству со «всеми врагами капитализма». В отличие от него Хатта в Европе мог свободно публиковать такие призывы, но сознательно ограничивал солидарность рамками Азии.

Сукарно никогда не прибегал к доводам расового характера и осуждал как западный, так и восточный расизм. Между тем в некоторых произведениях Хатты сепаратистские паназиатские мотивы сочетались с элементами расового подхода к национально-освободительному движению. Это можно сказать, в частности, о его речи, произнесенной в 1926 г. при вступлении на пост председателя Перхимпунана [86, с. 36—57], о его статье 1928 г., написанной в связи с конгрессом Антиимпериалистической лиги [124, 7.IV, 12.V, 19.VI, 1928], и о его докладе для голландских студентов-индологов о целях национального движения в Индонезии, сделанном в 1930 г. [84, с. 26—57]. В статье и докладе перечислен более широкий, по сравнению со статьей 1923 г., круг народов и событий, внесших свой вклад в «азиатскую революцию». Кроме Японии, Индии и Турции говорится о китайской революции под руководством «великого азиата Сунь Ят-сена», о национально-освободительном движении в Иране, Афганистане, арабских странах, на Филиппинах. В то же время в них опущено упоминание о первой русской революции, а двумя главными вехами в пробуждении «цветных рас» и «азиатского национализма» объявляются победа Японии в войне 1904—1905 гг. и победа кемалистской Турции над силами империализма. Именно эти два события именуются в статье «поворотными пунктами мировой истории».

«Если сперва Япония являлась символом свободы Азии, то затем символом успеха стала Турция... В душе каждого сына Азии Анкара стала Меккой нового национализма, которая проповедует заповедь: веру в собственные силы и возможности», — говорится в докладе [84, с. 33].

В статье 1923 г. о влиянии Октябрьской революции на национально-освободительное движение не говорилось вовсе. В статье 1928 г. о революции в России сказано столь туманно, что неясно, идет ли речь только о свержении царизма или об Октябрьской революции тоже. В докладе 1930 г. более определенно отмечается, что под влиянием русской революции в Индонезии возникло коммунистическое движение и признается влияние этого движения на освободительную борьбу до восстания 1926—1927 гг. Однако и здесь гораздо выше ставится влияние борьбы кемалистской Турции. Как в статьях, так и в докладе игнорируется поддержка национально-освободительной борьбы азиатских народов Советской Россией и всячески подчеркивается, что успехи Турции, Китая и других стран Востока одержаны исключительно «собственными силами» этих стран.

Красной нитью через всю статью 1928 г. проходит противопоставление двух сил — «империализма белой расы» и «цветных народов», тезис о «столкновении между двумя расовыми комплексами». Ныне, пишет Хатта, «расы противостоят расам, цветной человек — белому человеку, угнетенный — угнетателю», а «западному империализму» противостоит «восточный национализм». «Главная проблема, которую должен решить XX век, — это расовая проблема», — утверждает Хатта [124, 12.V.1928].

Подобный расовый подход к колониальной проблеме характерен и для речи, произнесенной Хаттой при вступлении на пост председателя Перхимпунана в 1926 г. В этой речи не раз подчеркивается «антитеза между белой и цветной расами» [86, с. 38, 51, 53 и др.]. Говоря о надвигающейся войне на Тихом океане, Хатта заявлял, что здесь не только произойдет «кровавое столкновение между Востоком и Западом, но и возникнет благоприятный момент для того, чтобы все цветные расы смогли свести счеты с господствующими над ними белыми». Только тогда будет свергнуто господство «за-

падного империализма» над всем человечеством⁴ [86, с. 54]. Если вспомнить, что в докладе 1930 г. Хатта прямо высказывал надежду на то, что Япония, которая ныне «погружена в море европейской политики», в скором времени осознает свою роль в Азии [84, с. 56], то вполне можно предположить, что именно с победой Японии над Англией, США и их союзниками в грядущей войне он связывал и победу «всех цветных рас» над «западным империализмом». Ведь считал же Хатта победу Японии над Россией в 1904—1905 гг. одним из «поворотных пунктов мировой истории».

В этой связи весьма интересно мнение Шарира, который в 1937 г. вспоминал, что Хатта «еще до недавнего времени несомненно питал симпатии к Японии» [102, с. 160]. В 1933 г. Хатта провел около трех месяцев в Японии в качестве коммерческого советника своего дяди, имевшего там торговые дела. Современники высказывали тогда предположения, что в Японии Хатта интересовался не только коммерческими, но и политическими вопросами, в частности «паназиатским движением», идеи которого были ему весьма близки [117, 2.VI.1933].

Своиственные мировоззрению Хатты расовые и паназиатские элементы определили его отношение к пролетариату развитых стран и к пролетарскому интернационализму. Как мы отмечали в главе второй, лидеры Перхимпунана, в том числе Хатта, резко критиковали колониальную политику голландской и международной социал-демократии. Однако у Хатты справедливое возмущение позицией II Интернационала в колониальном вопросе перерастало в общее осуждение «западного социализма» и западного пролетариата, который якобы в целом стал угнетателем народов колоний. При этом Хатта весьма четко противопоставлял интернационализму воинствующий национализм.

Так, осуждая отказ СДАП признать в своей колониальной программе 1930 г. право Индонезии на немедленную и безусловную независимость, Хатта писал: «История нашего века свидетельствует о том, что западный социализм постепенно превратился... из союзника цветных народов в их угнетателя» [86, с. 342, 349].

⁴ Хатта считал, что «жизненный центр империализма и капитализма находится в колониальных странах» [84, с. 169].

В статье под ироническим заголовком «Как люди Запада понимают единство», опубликованной в январе 1932 г. в органе только что созданной Пендидикан [84, с. 272—276], Хатта доказывал, что лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» был нужен пролетариату Европы в XIX в., когда он был жестоко угнетен капиталистами и не имел своих организаций. Ныне западный пролетариат хорошо организован и (не считая люмпенов, большинство которых поддерживает коммунистов) следует за социал-демократией. Прежде западному пролетариату было нечего терять, кроме своих цепей, ныне он уже имеет какое-то имущество. Но ведь «сам Карл Маркс, пророк социалистов, учил, что идеология людей определяется их экономическим положением». Приобретая имущество и определенный доход, большинство западных пролетариев утеряло свое «революционное сознание»⁵.

«В этих условиях изменилась и позиция западного пролетариата по отношению к пролетариату колоний. В теории западные пролетарии еще остаются защитниками пролетариата колоний и угнетенных народов, а на практике они стали господствовать над пролетариатом колониальных стран». Ссылаясь на империалистическую политику лейбористского правительства Англии в Индии и другие примеры измены лидеров II Интернационала принципам интернационализма, Хатта утверждал, что большинство западного пролетариата объединилось со своими капиталистами против пролетариата Востока и забыло лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»

Хатта писал, что судьба этого лозунга его нисколько не удивляет, «ибо до тех пор, пока имеются государственные границы, пока одна нация может угнетать другую, идеалы „братства всех народов“ и „единства пролетариев всего мира“ будут существовать лишь на сло-

⁵ Тезис о потере западным пролетариатом революционных потенций Хатта выдвигал и в опубликованной в сентябре 1932 г. статье о мировом экономическом кризисе [84, с. 120—131]. Но в этой статье он уже исходил не из обогащения, а из обнищания пролетариата Запада и утверждал, что в результате кризиса и массовой безработицы революционные позиции занимают лишь безработные, лишённые пособия. Имеющие же работу пролетарии, а также безработные, получающие пособие, боятся бороться, чтобы не лишиться того, что имеют.

вах. То, что действительно существует,— это противоречие между людьми с белой и с цветной кожей. То, что существует на деле,— это социал-патриоты Запада и националисты Востока!» Поэтому, делает вывод Хатта, «пока Индонезия не завоевала независимости... единство с Западом, как с его капиталистами, так и с его рабочими, как правило, не может принести пользы». Необходимо «укреплять индонезийский национализм... опираясь при этом на собственные силы!»

Развернутое обоснование национализма Пендидикан и его несовместимости с интернационализмом было дано Хаттой в конце 1932 г. в программной брошюре «К независимой Индонезии», являвшейся официальным разъяснением целей и принципов этой организации [84, с. 61—80]. Хатта напоминал, что, согласно § 2 своего устава, Пендидикан основана на принципах «национализма и демократии». Нередко утверждают, что ныне национализм устарел, ибо «родилось интернационалистское сознание», о чем свидетельствует не только рабочее движение, но и деятельность «капиталистов и империалистов Запада», Лиги наций, интернационализация всей международной жизни. Опровергая подобные утверждения, Хатта подчеркивал, что главная цель Пендидикан — независимость Индонезии — определяет и ее «националистический характер», ибо «не существуют такие освободительные движения за независимость, которые можно было бы отделить от духа национализма» [84, с. 62].

«Мировая история,— продолжает Хатта,— дает достаточно примеров того, что у нации, которая борется за свою независимость, идеи интернационализма уступают место духу национализма» [84, с. 63]. Так, большинство ирландских рабочих после первой мировой войны пошло не за лейбористами, а за националистами — шинфейнерами, в Китае, Индии, Египте национализм тоже восторжествовал над интернационализмом, а в самой Индонезии компартия, чтобы привлечь массы, была вынуждена создать Сарекат Ракьят, который был основан не на коммунизме, а на радикальном национализме. «Поэтому Пендидикан национал Индонесиа, вместо того чтобы надевать фальшивую маску интернационализма, будет лучше открыто носить националистические одежды», — заключает Хатта [84, с. 64].

Основную ответственность за якобы враждебную позицию западного пролетариата по отношению к народам колоний Хатта возлагал на партии II Интернационала. Однако он отнюдь не был сторонником сотрудничества с европейским коммунистическим движением, которое, по его мнению, охватывало главным образом западных люмпенов, действовавших «по указке Москвы». Если Сукарно выступал за сотрудничество националистов колониальных стран с коммунистами, то Хатта не питал ни малейших симпатий ни к международному коммунистическому движению, ни к индонезийским коммунистам. Не случайно он мотивировал выход Перхимпунана из Антиимпериалистической лиги засильем в ней коммунистов [86, с. 200—204; 87, с. 35—39], не случайно возлагал вину за свое исключение из Перхимпунана на новых «прокоммунистических» лидеров этой организации [87, с. 42], не случайно изображал тактику Коминтерна после его VII конгресса как измену интересам народов колоний [84, с. 139—140]. Не случайно и то, что, будучи премьером Республики Индонезии, Хатта сыграл такую видную роль в расправе с коммунистами и их сторонниками в 1948 г.

Для характеристики отношения Хатты к коммунистам и к Советскому Союзу весьма любопытны мысли, высказанные им в статье о Франкфуртском конгрессе Антиимпериалистической лиги (1929 г.). По словам Хатты, коммунисты, «стремясь подчинить Лигу Москве», добились принятия этим конгрессом резолюций, содержащих призыв к угнетенным народам защищать Советскую Россию в случае нападения на нее империалистов. В связи с этим Хатта писал: «Нельзя отрицать, что все угнетенные и поработанные нации... заинтересованы в существовании Советской России, которая является постоянной угрозой для Западной Европы и ее цивилизации. Пока эта угроза существует, она ослабляет давление империализма в колониальных странах. Но как бы ни были заинтересованы угнетенные нации в существовании Советской России, было бы нелепо предполагать, что они способны и готовы защищать ее... История последнего десятилетия ясно показала, что угнетенные нации готовы использовать Москву, когда это им необходимо, но вовсе не склонны в обмен на это быть использованными Москвой». В качестве положительного

примера в этом отношении приводилась политика Кемала, который в тяжелый момент принял помощь Москвы, но отнюдь не согласился в обмен на эту помощь допустить пропаганду большевизма в Турции.

По словам Хатты, делегаты угнетенных народов в Лиге «готовы сотрудничать на основе равенства со всеми западными антиимпериалистическими силами, пока это соответствует их собственным целям, но никогда не согласятся на подчиненную позицию» [86, с. 202—203]. Однако из контекста видно, что Хатта отвергал не «подчиненную позицию», а принцип взаимопомощи различных сил мирового революционного процесса, требуя односторонней помощи со стороны СССР и международного пролетариата национально-освободительному движению. В связи с этим весьма характерно заключение статьи, в котором выражается надежда, что на руинах Антиимпериалистической лиги возникнет новая лига — из одних «угнетенных народов цветной расы» [86, с. 204]⁶.

Сформулированные Хаттой идеи азиатского расизма и сепаратизма, «опоры на собственные силы», недружественное отношение к СССР и международному коммунистическому движению, тезис о перерождении западного пролетариата и потере им революционных потенций, абсолютизация роли национально-освободительного движения в борьбе против империализма, его предложение о создании особой международной организации «угнетенных народов цветной расы» — все это ярко отражает негативные аспекты мелкобуржуазного национализма в Индонезии и многих других странах Востока.

В 30-х годах в голландской коммунистической печати фигурировали обвинения Хатты и его товарищей по Пендидикан в том, что они являются «троцкистами» и «японскими агентами». Однако нам не удалось обнаружить каких-либо конкретных выступлений Хатты после его возвращения в Индонезию, которые подтвердили бы эти обвинения. Не удалось найти и публичных высказываний Хатты, прославлявших те или иные стороны японской действительности, типа высказываний известного

⁶ Следует отметить, что еще в 1926 г. Хатта доказывал, что народы Востока должны создать свою лигу наций в противовес западной и таким путем обеспечить «политическое размежевание» между Востоком и Западом [86, с. 55].

либерально-буржуазного деятеля Сутомо после его поездки в Японию в 1936 г.

Как отмечалось выше, в своих выступлениях 20-х — начала 30-х годов Хатта чрезвычайно акцентировал роль Японии в пробуждении Азии и возлагал надежды на победу Японии в надвигающейся Тихоокеанской войне, которая рассматривалась им как столкновение «цветных рас» с их «белыми господами». Однако после возвращения Хатты в Индонезию ни он, ни Пендидикан в целом не вели публичной прояпонской пропаганды. С ростом агрессии Японии симпатии Хатты к ней могли уменьшиться и даже исчезнуть, о чем косвенно свидетельствуют приведенные нами выше слова Шарира («еще до недавнего времени» и т. д.).

Позиция Хатты по отношению к нарастающей в 30-х годах угрозе фашизма и нападения Японии на Индонезию была весьма противоречивой. В 1933—1934 гг. он опубликовал несколько статей, в которых осуждал европейский фашизм [86, с. 440—448, 480—484]. Хатта рассматривал установление фашистских режимов в Италии, Германии и некоторых других странах Европы как контрнаступление реакции, напуганной ростом демократических сил после первой мировой войны. Когда буржуазия боролась против власти феодального государства, писал Хатта, она выступала под знаменем демократии, «но когда демократия стала более мощной и начала представлять опасность для капитализма, капиталисты стали бояться демократии», особенно роста рабочего и профсоюзного движения. «В этом причина того, что капиталисты поняли, что им надо поддержать фашистов... На алтарь „корпоративного государства“ и „классового мира“ фашисты принесли в жертву нужды труда в интересах капитала» [86, с. 483].

Но, осуждая фашизм, Хатта, как и Пендидикан в целом, и в условиях надвигающейся второй мировой войны продолжал выступать против единого антифашистского фронта демократических сил Индонезии и Нидерландов, против единого антиимпериалистического фронта национальных сил Индонезии, направленного на отпор угрозе фашизма вообще и угрозе японской агрессии в частности. В написанной в 1938 г. в ссылке статье Хатта доказывал, что Пендидикан борется против любого империализма, в том числе японского. Однако

в той же статье он утверждал, что национально-освободительное движение Индонезии в равной степени «отвергает любой колониализм», как голландский, так и японский, не делая различий между ними, в отличие от Коминтерна, который перед лицом угрозы фашизма «вынужден быть приветливым по отношению к буржуазии Западной Европы» [84, с. 139]. Высмеивая тактику единства антифашистских сил Индонезии и Нидерландов, проводившуюся как коммунистами, так и левыми индонезийскими националистами, Хатта писал, что «люди с рабским сознанием типа Рустама Эффенди»⁷ выбирают более мягкий колониализм, т. е. не японский, а голландский, «но подлинные сыны Индонезии не выбирают между более или менее, а отвергают любой колониализм» [84, с. 140].

Когда вторая мировая война началась, Хатта в нескольких статьях выступил за победу буржуазно-демократических стран над фашистской Германией и ее союзниками. В октябре 1939 г. он писал, что «война ныне стала идеологической войной, т. е. войной между демократией и нацизмом» [86, с. 463]. Подчеркнув, что «фашизм основан на принципах империализма», Хатта делал вывод: «Падение фашистских правительств в Европе может быть только выгодно колониальным народам мира. Только от демократии мы можем ожидать прогресса в направлении наших собственных идеалов». Это и должно определять позицию индонезийского народа в войне [86, с. 468—469].

В статьях Хатты 1939—1941 гг. много общего с антифашистскими статьями Сукарно того же периода. Не случайно в статье «Индонезия против фашизма» (1940 г.) Сукарно цитировал слова Хатты и выражал согласие с его точкой зрения о несовместимости демократического духа индонезийского народа с фашизмом [107, с. 464—465]. Но у Сукарно более четко и развернуто осуждается фашистская идеология, и в частности расизм гитлеровцев, а его оценки классового характера фашизма несут на себе печать явного влияния марксизма-ленинизма и концепций Коминтерна. Хотя Сукарно тоже сосредоточивает основной огонь на европейском

⁷ Избранный в голландский парламент по спискам Коммунистической партии Нидерландов индонезийский коммунист.

фашизме, он характеризует и Японию как участника блока фашистских держав, а Хатта говорит только о Европе. Во всяком случае, нам не удалось обнаружить каких-либо его высказываний о японском империализме до начала войны на Тихом океане.

Когда же эта война вспыхнула, Хатта в декабре 1941 г. выступил со статьей, носившей резко выраженный антифашистский и антияпонский характер [84, с. 141—145]. Он прямо призывал индонезийских патриотов бороться против японской агрессии, ибо «для нас — народа Индонезии — разгром фашизма и японского империализма чрезвычайно выгоден». В полном противоречии со своими заявлениями 1938 г. Хатта писал: «Нельзя считать, что для народа... все равно, кто будет над ним господствовать — голландцы или японцы». Ведь «цель индонезийского движения — добиться права определять свою судьбу. А этого права можно добиться только в мире, который основан на демократии. В мире, где господствует фашизм, этот идеал вовсе не достижим... Наше место на стороне демократии!» Другого выбора, по словам Хатты, нет ни у Пендидикан, ни у Гериндо. Он подчеркивал, что Пендидикан всегда была на стороне тех, кто защищал демократию, и «боролась против японского империализма, который намерен овладеть всей Азией».

Новая позиция Хатты была, по существу, весьма близка к позиции Гериндо, которая отнюдь не случайно упоминается в этой статье. Однако Хатта (как и Сукарно) и в этот момент воздержался от призыва к отказу от несотрудничества в интересах совместной борьбы против фашизма.

Подобно Сукарно, Хатта выдвигал не только национальный идеал независимости, но и определенный социально-политический идеал для будущей независимой Индонезии. Резко осуждая колониализм и империализм, он тоже связывал их с капитализмом и отвергал последний как несправедливый общественный строй, противоречащий духу и традициям индонезийского народа.

Уже в своей речи, произнесенной при вступлении на пост председателя Перхимпунана в 1926 г. [86, с. 36—57], Хатта выводил империализм и колониализм из определенного уровня развития капитализма, демонстрируя при этом явное знакомство с некоторыми марксист-

скими положениями. Не исключено, что эта речь оказала влияние на сформулированные Сукарно в начале 30-х годов положения о происхождении империализма.

Хатта рассматривал утверждение «капиталистического способа производства» в Европе как результат «индивидуалистической революции, возникшей во Франции, и промышленной революции, происшедшей в Англии» [86, с. 46; см. также 84, с. 72]. Первая разрушила феодализм и обеспечила свободу личности, индивидуума, вторая преобразовала экономическую и социальную жизнь. Победа индивидуализма в области экономики выразилась в свободной конкуренции, двинувшей вперед капиталистическую индустриализацию. Развитие промышленности, транспорта, средств связи и т. п. способствовало созданию мирового рынка. Постепенно возникают картели, синдикаты, тресты, происходит концентрация банков и растет роль финансового капитала. Усиливающаяся «неравномерность промышленного развития» европейских капиталистических стран приводит к периодическим военным конфликтам.

С развитием индустриализации растет и потребность Европы в сырье и продовольствии, в «тропических продуктах», результатом чего явились «империалистическая политика» и усиление колониальных захватов с конца XIX в. Колонии и «сферы влияния» используются не только как источники сырья и продовольствия, но и как «рынки для европейских промышленных товаров». Поэтому европейские капиталистические страны стремятся помешать росту собственной промышленности в колониях. Не желая допустить развития колоний в направлении экономической независимости, империалисты никогда добровольно не предоставят им политической независимости, которая привела бы к их экономическому подъему. «Таким образом, мы видим, как западный экономический империализм... неизбежно должен сопровождаться политическим империализмом» [86, с. 49].

В своих речах и статьях 20-х и 30-х годов Хатта постоянно связывал колониализм и империализм с капитализмом, призывал к борьбе против «колониального капитализма и империализма», «капиталистической колониальной концепции Лиги наций», указывал, что сторонники несотрудничества исходят из коренного противоречия между Индонезией и «западным капитализ-

мом», «западной буржуазией», проводящей колониалистскую политику [86, с. 360; 84, с. 55, 170, 214]. При этом Хатта разоблачал сущность современного капитализма не только в связи с его колониальной политикой. Так, в статье 1932 г. «Мировой кризис и судьбы индонезийского народа» [84, с. 120—131] он подчеркивал, что кризисы перепроизводства, когда трудящиеся голодают, а продукты питания используются как топливо или уничтожаются, имманентно присущи капиталистическому строю, и восклицал: «Вот свидетельство того, как жестоки условия жизни, когда они всецело определяют капитализм, который руководствуется лишь стремлением к прибыли» [84, с. 121]. Аналогичные формулировки мы встречаем и в его программной брошюре 1932 г. [см. 84, с. 73].

Хотя центр тяжести антикапиталистических заявлений Хатты заключался в осуждении «западного капитализма», «материализма и эгоизма людей Запада» [86, с. 40—42 и др.], он, подобно Сукарно, выступал и против «своего», индонезийского капитализма. «Чтобы западный капитализм не сменился капитализмом „сини“, который будет господствовать над нашим народом, нам необходимо трудиться во имя достижения нового общества, основанного на истинной справедливости», не знающего эксплуатации бедных богатыми, писал Хатта в 1932 г. [84, с. 128].

Подобно многим другим идеологам индонезийского национально-освободительного движения, Хатта уделял большое внимание разоблачению последствий господства голландского капитализма и империализма для индонезийского народа, что должно было способствовать мобилизации антиколониальных сил в Индонезии и оправданию целей ее национально-освободительного движения в глазах мировой общественности. Хатта указывал, что «западная колонизация производилась не для того, чтобы принести на Восток современную демократию, а лишь ради эксплуатации чужих стран», и голландская колониальная политика отнюдь не представляет исключения в этом отношении [86, с. 348]. Он писал в 1933 г., что после отмены системы принудительных культур в 1870 г. «индонезийская экономика попала под господство финансового и промышленного капитализма», что привело к дальнейшему ухудшению

положения народа, не имевшего средств защиты от натиска этой новой экономической мощи.

В качестве положительного социально-политического идеала, противостоящего капиталистическим порядкам, Хатта и Пендидикан в целом выдвигали идеи «народного суверенитета» и «коллективизма». Подробное обоснование этих идей содержится в программной брошюре Хатты «К независимой Индонезии» [84, с. 66—80], а также в ряде его статей 1932—1933 гг. [84, с. 81—93, 120—131].

В своей брошюре Хатта указывал, что § 2 устава Пендидикан гласит: «Принцип демократии означает, что суверенитет принадлежит народу». Это значит, что «каждая нация имеет право определять свою судьбу» и что народ будет счастлив лишь тогда, когда суверенитет перейдет в его руки, а право будет основано «на чувстве истинной справедливости, живущем в душе масс» [84, с. 66]. При «народном суверенитете» народ с помощью муфаката определяет и государственный строй, и характер экономического развития страны, и вообще всю свою судьбу. Таким образом, «народный суверенитет» есть демократия не только в политической, но и в экономической и социальной областях. Напомним, что в опубликованной в том же, 1932 г. статье Сукарно «Политическая и экономическая демократия» изложены аналогичные идеи, но только сочетанием политической и экономической демократии объявляется не «народный суверенитет», а «социо-демократия».

Характеризуя принципиальные отличия между «народным суверенитетом» Пендидикан и западной парламентской демократией, Хатта подвергает последнюю резкой критике, которая также совпадает с выводами Сукарно в упомянутой выше статье. «Ныне,— пишет Хатта,— у власти в странах Запада находятся капиталисты. Поэтому тамошняя демократия носит характер капиталистической демократии или, как ее еще называют, буржуазной демократии» [84, с. 69—70]. Причину «неполноценности» западной демократии Хатта видит в том, что она порождена «духом индивидуализма», виднейшим идеологом которого являлся Руссо, чьи идеи легли в основу Великой французской революции 1789 г. [84, с. 71—72]. «Принцип индивидуализма привел к развитию политики либерализма, а либерализм укрепил

дух капитализма», — пишет Хатта. С развитием же капитализма происходит концентрация капитала, возникают «картели, тресты и концерны», могущественные банки. «С помощью концентрации капиталисты овладели мировой экономикой и насадили автократию в экономической области». Но «подлинную демократию трудно совместить с экономической автократией. Одна из двух должна исчезнуть». В результате на Западе исчезла подлинная демократия [84, с. 72—73].

Из сказанного выше Хатта делает вывод, совпадающий, по существу, с концепцией «социо-демократии» Сукарно: «Таким образом, западная демократия, порожденная Французской революцией, не принесла народу подлинной свободы, а способствовала господству капитализма. Следовательно, одна политическая демократия недостаточна, чтобы достигнуть подлинной демократии, т. е. народного суверенитета. Необходима экономическая демократия, основанная на том, что все производство, от которого зависят условия жизни народа, должно находиться под контролем народа же» [84, с. 73].

Поскольку подлинная демократия недостижима на основе западного «духа индивидуализма», народный суверенитет должен основываться на «духе коллективизма» как в политической, так и в экономической и социальной областях. «Как в политике, так и в экономике судьбы народа должны определяться им самим» [84, с. 74, 81].

Объясняя значение и происхождение понятия «коллективизм», Хатта писал: «Как должен жить народ, что надо производить для удовлетворения его потребностей и подъема его благосостояния, — все эти вопросы решаются на основе *муфаката* самого народа... Такое демократическое общество мы называем „коллективизмом“». Хотя сам термин «коллективизм» — это новый термин, его идеалы родились еще во времена Иисуса Христа. «Подобные общественные идеалы постоянно развивались мусульманской религией, а затем учителями рабочего класса от Карла Маркса до Ленина». При этом предлагались разные пути и средства, но «цель у всех была одна и та же» [84, с. 128—129].

Как мы видим, Хатта называет различные истоки коллективизма. Однако главным из них он считает древние индонезийские общинные традиции. Апеллируя к

идеалам общинной демократии, Хатта доказывает, что идея «народного суверенитета» близка индонезийскому народу, ибо восходит к «древней демократии, которая существовала в нашей стране», когда господствовало натуральное хозяйство, не было еще «угнетателей-капиталистов» и «угнетенных рабочих», а крестьяне работали лишь на себя и на собственной земле [84, с. 74—75].

Однако ныне в Индонезии уже существует капиталистическая эксплуатация, «классовые противоречия между капиталистами и пролетариатом уже стали проблемой... Вследствие огромного отличия древнего общества от современного индонезийская самобытная демократия, как бы она ни была хороша в прошлом, в настоящее время недостаточна» [84, с. 75]. Кроме того, древняя самобытная демократия распространялась только на управление сельской общиной, деревней («демократия деса»), где народ решал все дела, а в стране в целом господствовали «автократия и феодализм», причем постепенно феодалы подавили и «демократию деса», что облегчило колонизаторам завоевание Индонезии. Поэтому сейчас речь идет не о возвращении к древним порядкам, а о том, чтобы «развить и продолжить самобытную демократию до превращения ее в *народный суверенитет*». Ведь выдвигаемые Пендидикан идеалы народного суверенитета «основаны на том же духе коллективизма», что и «самобытная индонезийская демократия» [84, с. 75].

Таким образом, установление «народного суверенитета» мыслилось Хаттой как результат возрождения самобытной демократии и развития (продолжения) ее до уровня требований современного общества. Развивая эту идею, Хатта выделял три основные черты «самобытной демократии, которая существовала в индонезийской деревне»: 1) традиция решения всех вопросов на собраниях представителей народа с помощью мушавараха и муфаката; 2) традиция «массового протеста» против несправедливых действий верхов; 3) традиции крестьянской взаимопомощи в строительстве домов, уборке урожая и т. п., идеалы «толонг-менолонг» (термин, равнозначный употребляемому Сукарно термину «готонг-ройонг»). Если добавить к этому общинную собственность крестьян на землю, то станет ясным, что в древних кре-

стьянских общинах господствовал «принцип коллективизма».

По мнению Хатты, на основе первых двух характерных черт сельской «самобытной демократии» можно обеспечить политическую демократию в независимой Индонезии («народ управляет государством через своих представителей или представительные органы, а эти органы — от советов деса до Народного совета — охватывают всю Индонезию»). На основе же третьей черты можно обеспечить экономическую демократию, когда «все отрасли крупного производства, от которых зависят условия жизни народа, будут основаны на общественной собственности и будут контролироваться народом через его представительные учреждения. В результате этого целью государства станет не стремление к прибыли, а процветание народа. Частная собственность отдельных лиц сохранится только на одежду и предметы домашнего обихода, а также на такие предприятия, которые не используют наемного труда» [84, с. 75—76, см. также 81—84].

Хатта специально уточняет, что «это не означает намерения уничтожить мелкие предприятия, которые основаны на собственном труде отдельных лиц», ибо общественная собственность распространится только на «крупное производство, затрагивающее общие интересы народа» [84, с. 77]. Таким образом, мелкая буржуазия не должна была понести ущерба при установлении «народного суверенитета».

С судьбами мелкой буржуазии в учении Хатты тесно связан вопрос о кооперации. Хатта отводит последней важное место в своих теориях «народного суверенитета» и «коллективизма». Недаром впоследствии он был прозван «отцом кооперации» в Индонезии. Еще в период своей деятельности в Перхимпунане Хатта подчеркивал роль кооперации, которая поможет защитить национальную экономику от натиска «крупного организованного западного капитала» [86, с. 52—53, 269—270; 84, с. 55].

В 1932 г., уже будучи руководителем Пендидикан, он писал: на основе древнего крестьянского обычая взаимопомощи «должна быть создана новая экономика, при которой люди совместно трудятся ради общих интересов и общего прогресса». Развивая этот принцип взаи-

мопомощи, мы придем к кооперации, «но кооперация, соответствующая идеалам народного суверенитета, — это такая кооперация, которая создается не ради одной лишь прибыли, а во имя удовлетворения потребностей масс», причем часть доходов от нее должна идти на народное образование и другие нужды простого народа [84, с. 129].

По мнению Хатты, кооперативное движение должно было не только препятствовать развитию капитализма, но и воспитывать народ в духе демократии, веры в собственные силы, взаимопомощи и солидарности. Кооперация должна охватить и крестьян, и ремесленников, и мелких торговцев, ныне разоряемых развитием капитализма (см. обзор статей Хатты 1932—1933 гг. [356, т. II, с. 43—45]).

Говоря в одной из статей 1933 г. специально о «коллективизме» и производственной кооперации в деревне, Хатта призывал к возрождению общин с их «древним коллективизмом» и общественной собственностью на землю, но на современной технической базе, т. е. пытался сочетать народнический идеал с требованиями современности [84, с. 90—93]. Он писал, что «идеал коллективизма», все еще живущий в народе, проявляется не только во взаимопомощи крестьян, в принятии решений в деревнях путем муфаката, но и в том, что крестьяне не забыли, что земля прежде была общей, причем память об этом отражена в периодических переделах земель и других пережитках. Это поможет возродить общественную собственность на землю, которую надо совместно обрабатывать с помощью современных орудий производства. Это и будет «новым коллективизмом».

Хатта объяснял, что новые орудия труда — тракторы, различные сельскохозяйственные машины — невозможно с выгодой применять на маленьких индивидуальных участках земли. «Для этих орудий необходимы большие земельные массивы, и это обстоятельство требует коллективизации крестьянских хозяйств» [84, с. 93]. Таков, указывал Хатта, выход из аграрного кризиса, которого не видят буржуазные экономисты. По словам Хатты, «нового коллективизма можно достигнуть постепенно, начав с создания производственной кооперации». Надо просветить крестьян и возглавить их движение

«через производственную кооперацию к новому коллективизму» [84, с. 93].

Не исключено, что на выдвижение подобной программы, наряду с традиционными идеалами, повлиял опыт кооперирования крестьянства в СССР. В пользу такого предположения говорит как сам термин «коллективизация», применяемый Хаттой, так и доводы, выдвигаемые им в пользу коллективизации, и его ирония по адресу буржуазных экономистов. Однако возможны и иные влияния. В частности, обращает на себя внимание сходство предложений Хатты с программой возрождения сельской общины и создания на этой основе свободного от эксплуатации общества, которую выдвинул Рабиндранат Тагор еще в 1908 г. Тагор тоже выступал за коллективное ведение хозяйства крестьянами на базе машинной техники и рассматривал это как условие подъема земледелия в Индии [198, с. 48—50].

Говоря о политическом устройстве будущей Индонезии, Хатта, подобно Сукарно, подчеркивал, что народ не должен допустить, чтобы после завоевания независимости власть в стране оказалась в руках аристократии. По словам Хатты, мировая история свидетельствует о том, что страны, в которых народ не смог взять власть в свои руки, переживают упадок и легко становятся добычей чужеземцев. Об этом, в частности, свидетельствует пример Турции, которая переживала упадок и унижения, когда власть была сосредоточена в руках «одного человека — султана-халифа», и одержала великие победы, когда благодаря Кемалю Ататюрку в ней был осуществлен «народный суверенитет». О том же говорит и исторический опыт самой Индонезии: гибель империи Маджапахит и колониальное порабощение в результате того, что власть в стране находилась в руках аристократии [84, с. 78—79]. Поэтому, подчеркивал Хатта, «мы хотим не Независимой Индонезии в виде королевства Маджапахит, а Независимой Индонезии в виде Королевства Индонезийского Народа» [84, с. 130].

Развивая эту мысль в программной брошюре «К независимой Индонезии», Хатта указывал, что существуют три вида национализма: 1) «национализм аристократии», которая хочет сменить колонизаторов у власти и вернуть времена Маджапахита, не думая об интересах народа; 2) «национализм интеллигенции», или «либе-

ральный национализм», согласно которому во главе независимой Индонезии должна стать «не аристократия крови... но аристократия ума и способностей», получившая соответствующее образование; 3) «национализм народа», на почве которого стоит Пендидикан. Согласно ее программе, должен быть осуществлен «суверенитет народа» и будущая свободная Индонезия должна стать «царством народа, где господствует народная воля». Поэтому национализм Пендидикан «основан на демократии» [84, с. 65—66].

Здесь мы видим большое сходство с учением марксизма: осуждение «феодалного национализма», противопоставление ему национализма, основанного на демократии, который весьма близок к «социо-национализму» Сукарно. Правда, Хатта, наряду с «национализмом аристократии», осуждает не «буржуазный национализм», как это делает Сукарно, а «национализм интеллигенции». Но этот, именуемый им также «либеральным», национализм весьма близок, по существу, к буржуазному.

Определяя государственный строй независимой Индонезии, Хатта писал: «Независимая Индонезия должна быть Республикой, основанной на власти народа, осуществляемой через народные представительства, которые избирают членов правительства, ответственных перед народом» [84, с. 77]. Поскольку право на определение своей судьбы должно быть распространено не только на индонезийскую нацию в целом, но и на «каждую небольшую группу... которая имеет свои особенности», подлинная демократия «носит характер децентрализации, т. е. предоставляет таким группам автономию в области политики и экономики». По мнению Хатты, наличие в Индонезии множества различных этнических групп, живущих к тому же на разных островах, требует предоставления этим группам внутренней политической автономии в рамках единого государства. Хатта прямо писал, что Пендидикан добивается создания «федеративной Индонезии» [84, с. 77]. Таким образом, отстаивая государственное и национальное единство будущей независимой Индонезии, Хатта, в отличие от Сукарно, был сторонником создания не унитарной, а федеративной республики с широкой местной автономией [84, с. 77; 105, с. 195; 320, с. 19].

Что касается путей установления «народного суве-

ренитета» и «коллективизма» в будущей независимой Индонезии, то Хатта категорически отвергал классовую борьбу и диктатуру пролетариата. В 1929 г., еще будучи председателем Перхимпунана, он с горячим одобрением цитировал мнение влиятельной немецкой буржуазной газеты, что «в борьбе за независимость колониальных народов... на первом плане безусловно стоят чисто националистические идеи. Классовая борьба может лишь внести раскол, который вряд ли поможет достижению великой цели» [86, с. 203].

В январе 1934 г., полемизируя с коммунистами, Хатта писал, что нельзя критиковать партийного лидера за то, что его политика не соответствует взглядам критикующего, если эта политика соответствует принципам его собственной партии. «Например, люди, которые хотят критиковать ради критики, часто критикуют руководителей Пендидикан насионал Индонесиа за то, что они не выступают за классовую борьбу и диктатуру пролетариата, хотя знают, что оба эти принципа не входят в число принципов Пендидикан насионал Индонесиа. Они знают, что Пендидикан насионал Индонесиа выступает не за коммунизм, а за коллективизм» [84, с. 132—133].

Отвергая классовую борьбу и диктатуру пролетариата, Хатта предлагал свой путь формирования бесклассового общества в Индонезии. В опубликованной в декабре 1932 г. в «Даулат Ракьят» статье он писал: «Чтобы достигнуть бесклассового индонезийского единства, нет необходимости сливать воедино крестьян, рабочих и каум саудагар⁸ и уничтожать все различия между ними». Надо лишь «добиться, чтобы эти различия стали не противоречиями между экономическими классами», а только «профессиональными различиями». Для этого необходимо внушить индонезийским «каум саудагар», «что они могут иметь право на существование лишь в

⁸ «Каум саудагар» буквально означает «торговцы», «купцы». В данном случае речь идет именно о *торговой буржуазии*, ибо о мелких торговцах (мелкой буржуазии) Хатта писал, что с развитием капитализма они становятся мархаэнами и исчезают как класс [см. 356, т. II, с. 44—45]. Поскольку же в Индонезии чисто промышленной буржуазии почти не было и существовала либо торговая, либо торгово-ростовщическая, либо торгово-промышленная буржуазия, Хатта фактически говорит здесь о судьбах национальной буржуазии вообще.

том случае, когда действуют в качестве защитников и помощников бедного народа». Их долг — связать производителя с потребителем, помочь поднять цены на экспортные товары и в то же время снизить цены на внутреннем рынке. Они должны «помочь продать товары, которые производятся крестьянином или рабочим, по справедливой цене, так, чтобы большая часть результатов труда наших мархаэнов возвратилась бы к мархаэнам... Индонезийские каум саудагар могут принести благоденствие нашей нации, особенно простому народу, если они не будут выступать как экономический класс, который стремится к наибольшей прибыли, а будут осуществлять определенные профессиональные функции... Энергия каум саудагар может быть хорошо использована в общих интересах в обществе, которое основано на совместном труде так, как этого добывается Пендидикан насионал Индонесиа... И когда, наряду с этим, производство наших крестьян, ремесленников и других будет организовано согласно принципам кооперации и взаимопомощи, тогда будет создано индонезийское общество, не знающее классов!.. Этого идеала можно достигнуть с помощью ясной и понятной пропаганды и глубокого воспитания нашего народа и нашей молодежи» [цит. по 356, т. II, с. 43—44].

Таким образом, Хатта выдвигал утопический план ликвидации классовых противоречий с помощью воспитания и пропаганды. Кооперация крестьян и ремесленников и перевоспитание буржуазии должны были привести к установлению «коллективизма». Для отношения Хатты к национальной буржуазии характерны и его приведенные выше высказывания об участии в Пендидикан предпринимателей, т. е. буржуа, которые будут оказывать партии денежную помощь, не занимаясь повседневной партийной работой.

В свете подобного отношения Хатты к классовой борьбе и к национальной буржуазии вызывают серьезные сомнения весьма распространенные в зарубежной литературе оценки позиции Пендидикан по этим вопросам. Так, индонезийский историк Принггодигдо утверждает, что на собраниях и съезде Пендидикан в 1932 г. говорилось, что «борьба за независимость носит одновременно характер национальной и классовой борьбы» [344, с. 127—128]. Голландский историк Я. М. Плювье

пишет, что на съезде Пендидикан в 1932 г. заявлялось, что, в отличие от Партиндо, она считает союз всех классов против империализма «социально неестественным» явлением, иллюзией и требует классовой борьбы против туземной буржуазии. Отсюда Плюве делает вывод, что маленькая Пендидикан была столь же опасна для колониального строя, как и массовая Партиндо, «вследствие своей социально-революционной платформы» [342, с. 49—50]. Еще дальше заходит современный индонезийский историк Слатетмульоно, который не только пишет о «социально-революционном характере» Пендидикан, якобы стремившейся к организации пролетариата для борьбы против капитализма и буржуазии (в том числе национальной), но даже утверждает, что эта партия основывалась на «идеях марксистского социализма» [356, т. II, с. 35].

Уже не раз упоминавшийся нами западногерманский индонезист Б. Дам считает, что Пендидикан опиралась на теорию «классовой борьбы», в то время как Партиндо стремилась к «расовой борьбе» [302, с. 132]. Аналогичные выводы делает в опубликованной в 1974 г. статье австралийский ученый Дж. Инглсон. Сравнивая Партиндо и Пендидикан (НПИ-Бару), он пишет, что обе партии «были радикальными в политической области, поскольку они добивались коренного преобразования системы правления в Индонезии путем изгнания голландцев», но НПИ-Бару при этом «занимала классовую позицию и отвергала не только западный капитализм, как это делали старая НПИ и Партиндо, но и индонезийский капитализм». Инглсон утверждает, что «Шарир, Хатта и НПИ-Бару доказывали, что классовая борьба должна идти одновременно с националистическим движением», тогда как Сукарно и Партиндо выступали за единый фронт, «сини» против «сана» во имя завоевания независимости и якобы подменяли призыв НПИ-Бару к «классовой борьбе» призывом к «расовой борьбе» [320, с. 24—26].

Из характеристики мархаэнизма и общественно-политических взглядов Хатты, данной нами выше, совершенно очевидно вытекает, что Хатта был ничуть не радикальнее Сукарно в вопросах классовой борьбы. Оба они признавали существование классовых противоречий в принципе и отвергали классовую борьбу на практике,

оба осуждали капитализм и буржуазию, в том числе и в Индонезии, но не предлагали реальных путей уничтожения капиталистического строя и ликвидации буржуазии. Оба они в вопросах классовой борьбы в индонезийском обществе стояли отнюдь не на марксистских позициях, хотя и были знакомы со многими положениями марксизма.

Характерно, что упомянутые выше индонезийские и западные историки не приводят ни одной цитаты из произведений Хатты или Шарира, которая подтвердила бы, что эти лидеры Пендидикан стояли на более революционных и классовых позициях, чем Сукарно и его партии. Они делают свои выводы либо вообще без ссылок на источники, либо ссылаясь на то, что «говорилось» (кем?) на собраниях Пендидикан. Только в книге Дама приводится высказывание Шарира [302, с. 132], содержащее филиппики против национальной буржуазии, однако лишь в одном определенном плане: Шарир осуждает идею единого национального фронта с участием и буржуазии и пролетариата, считая эту идею выгодной только для буржуазии. Однако эта цитата свидетельствует вовсе не о «классовых позициях» Шарира и Пендидикан, а об их сектантстве.

Именно это сектантство в вопросах единого национального антиколониального фронта и применяемая для его оправдания «классовая» фразеология и послужили, видимо, причиной преувеличения революционности Пендидикан рядом историков. На сектантских позициях стоял и главный лидер Пендидикан Хатта.

Если в 20-х годах он, как и Перхимпунан в целом, рассматривал единство национально-освободительного движения как одно из важнейших условий завоевания независимости, то в 30-х годах его отношение к единому антиколониальному фронту резко изменилось. Статьи Хатты 1932—1933 гг. ясно свидетельствуют о том, что в вопросах единого фронта национальных организаций Индонезии он занимал сектантскую позицию.

Хатта упорно выступал против федерации индонезийских национальных политических организаций — ПППКИ, которую Сукарно рассматривал в качестве первого шага к созданию «коричневого фронта». Высмеивая эту организацию, Хатта именовал ее не «персатуан» («союз», «ассоциация»), а «персате-ан» (от

«сате» — мясное блюдо типа шашлыка) и писал: «Мясо буйвола, коровы и козы можно смешать в едином сате. Но нельзя соединить мировоззрение народа и мировоззрение буржуазии или аристократии, не жертвуя при этом принципами» [84, с. 153, 108—109].

По утверждению Хатты, ПППКИ якобы служит только интересам сторонников сотрудничества, а входящие в нее «подлинные представители народа, опирающиеся на принцип несотрудничества, чувствуют, что их используют в качестве лестницы, по которой буржуа поднимаются вверх» [84, с. 154, см. также 156—158]. Хатта прямо указывал, что Пендидикан выступает за объединение народных масс только под ее программой [84, с. 155]. Что же касается идеи политического единства национально-освободительного движения, то как эта идея ни прекрасна, «пока что она остается лишь идеалом и утопией» [84, с. 158].

Таким образом, Хатта, во-первых, подменял вопрос о единстве антиколониального движения в рамках федерации, которое не исключало наличия различных программ и взглядов у входящих в нее организаций, вопросом о единстве мировоззрения. Если Сукарно мечтал довести единство национально-освободительного движения до синтеза идеологии его основных течений, то Хатта невозможностью синтеза идеологий оправдывал свои выступления против создания единого национального антиколониального фронта. Во-вторых, отвергая уже существующую ПППКИ, Хатта не рекомендовал никаких иных организационных форм сотрудничества различных национальных союзов, а вместо этого выдвигал явно нереальную идею гегемонии малочисленной Пендидикан в народном движении.

После ареста Хатты и Шарира новые руководители Пендидикан продолжали их сектантскую линию, разоблачая либерально-буржуазные национальные организации и предостерегая от единого фронта с ними. В журнале «Машаракат», ставшем новым органом Пендидикан, постоянно разоблачался буржуазный характер Париндры и подчеркивалось, что пролетарии и все трудящиеся не должны идти с партией буржуазии, лидеры которой действуют «в своих собственных буржуазных интересах» и боятся классовой борьбы [121, 1936, с. 81—82, 115, 291—292, 375—377, 775—777]. В 1937 г.,

когда Гериндо выступала за единый антифашистский фронт индонезийских организаций и вместе с Перхимпунаном, Париндрой и другими союзами и партиями поддержала «петицию Сутарджо», рассматривая ее как первый шаг в нужном направлении, Пендидикан объявила петицию «предательством народа» и попыткой «подавить волю народа к борьбе» [342, с. 124—125]. Пендидикан не только не поддержала борьбу ГАПИ за созыв Народного конгресса Индонезии и за подлинный парламент, но и обвинила ее в «выпрашивании милости» у колонизаторов [356, т. II, с. 75; 342, с. 141—142].

Таким образом, имеются все основания говорить не о «социально-революционном» и «классовом» характере идеологии Хатты и его партии (в отличие от мархаэнизма), а об их сектантской позиции в вопросах единого национального фронта, для оправдания которой иногда использовались ссылки на классовую борьбу и непримиримость классовых интересов буржуазии и трудящихся. Поскольку не существовало реальной возможности обеспечить гегемонию малочисленной и недостаточно популярной в массах Пендидикан в едином фронте, ее лидеры предпочитали раскол, нежели такое единство, ведущую роль в котором играли бы Партиндо или ее преемница Гериндо. Что же касается изложенного выше мнения ряда индонезистов, то нам кажется, что вполне прав В. А. Цыганов, когда он указывает, что тайные методы деятельности Пендидикан, широко применяемая ею революционная фраза внушали многим «преувеличенное представление» о ее революционности и большой опасности для колониального режима [278, с. 77].

Если сравнить в целом социально-политический идеал Хатты («народный суверенитет» и «коллективизм») с соответствующим идеалом Сукарно («социо-демократия»), то можно сделать следующие выводы.

1. В обоих случаях мы имеем дело с мелкобуржуазным субъективным социализмом. Термин «социализм» не употреблялся Хаттой, видимо, по той же причине, по которой он не употреблялся Сукарно⁹. Однако «народ-

⁹ После завоевания независимости Хатта, как и Сукарно, начал применять термин «социализм», а в 1967 г. даже опубликовал специальную работу об «индонезийском социализме», вкладывая в это

ный суверенитет» и «коллективизм» прямо противопоставляются капитализму и буржуазной демократии (как противопоставлялась им «социо-демократия») и тоже обозначают такое общество, такой строй, при котором отсутствует эксплуатация, нет богатых и бедных, демократия осуществляется не только в политической, но и в экономической и социальной областях, у власти стоит народ, а не аристократия или буржуазия. Как Сукарно, так и Хатта подчеркивают принципиальное отличие своего национализма, именуемого соответственно «социо-национализмом» или «национализмом народа», от национализма аристократии или буржуазии, имея в виду содержащиеся в нем социально-политические элементы.

2. Оба идеолога выступают за установление в независимой Индонезии собственности (или контроля) народа (народного государства) на крупное производство, на ключевые отрасли промышленности. Практически речь идет о национализации того, что в колониальной Индонезии принадлежало иностранному капиталу, и, таким образом, это требование носит прежде всего антиимпериалистический характер. Ни Сукарно, ни Хатта не выдвигают требования экспроприации национальной буржуазии, а Хатта специально подчеркивает, что собственность мелкой буржуазии, ее предприятия не понесут никакого ущерба.

3. Оба идеолога считают, что будущая Индонезия должна стать республикой, основанной на власти народа, но Сукарно выступает за унитарную, а Хатта за федеративную республику. Оба подчеркивают связь демократии, которая будет установлена в Индонезии, с традиционными общинными взглядами и нормами. При этом Хатта прямо приравнивает установление «народного суверенитета» к возрождению и дальнейшему развитию «самобытной» общинной демократии и распространению последней на всю Индонезию, на ее органы власти на всех ступенях.

4. Народнический комплекс у Хатты выражен еще более четко, чем у Сукарно: для его взглядов характерны не только обращение к традиционной психологии

понятие свое учение о «народном суверенитете» и «коллективизме», переработанное и приспособленное к условиям независимого развития Индонезии.

крестьянства, к общинной системе ценностей, не только противопоставление капитализму и западной буржуазной демократии «самобытных» индонезийских идеалов и традиционных общинных понятий муфаката, мушавараха и взаимопомощи («толонг-менолонг» у Хатты и «готонг-ройонг» у Сукарно), не только идеалистический подход к возможности предотвращения развития капитализма в независимой Индонезии, но и прямой призыв к возрождению и развитию «самобытной» общинной демократии и общинной собственности на землю в качестве условия создания «нового коллективизма».

Хатта прямо противопоставляет издревле свойственный индонезийскому обществу «коллективизм» западному «индивидуализму», на котором основаны капитализм и буржуазная демократия. Он отнюдь не «западник», каким его нередко изображают в зарубежной литературе, а прямой противник «западного капитализма» и парламентской демократии¹⁰, обвиняющий «людей Запада» в индивидуализме, материализме и эгоизме, призывающий покончить с господством белых людей над цветными.

Поэтому нельзя согласиться с мнением Дж. Инглсона, который относит Пендидикан и ее вождей Хатту и Шарира к наиболее последовательным сторонникам многопартийных парламентских порядков западного типа, находившимся под влиянием «социал-демократической идеологии», противопоставляя им Сукарно в качестве противника парламентской демократии и приверженца традиционной «демократии муфаката» [320, с. 21—23]. Если это справедливо для Шарира, то никак не подходит к Хатте и Пендидикан в целом с их в основном традиционным идеалом «народного суверенитета» и прямым отрицанием западной буржуазной демократии.

5. Ни Хатта, ни Сукарно не показывают реальных путей установления власти народа и недопущения развития капитализма в будущей независимой Индонезии. Следует отметить, что Хатта подробнее разрабатывает

¹⁰ Любопытно, что не только в колониальный период, но и в наши дни (1966 г.) Хатта на симпозиуме по идеологическим вопросам подчеркивал, что под «народным суверенитетом» имеется в виду не «демократия Запада», а «исконная индонезийская демократия», проникнутая духом коллективизма.

вопрос о строительстве будущего общества, чем Сукарно (теория кооперативного строительства в городе и деревне, политическая организация общества по примеру народных общинных собраний, планы перевоспитания буржуазии), однако его предложения носят явно утопический характер. Для обоих идеологов характерно признание классовых противоречий в теории и отказ от классовой борьбы на практике.

6. Как Сукарно, так и Хатта исходят из того, что новое общество может быть построено в Индонезии только после завоевания ею независимости. Поэтому первой и главной целью национально-освободительного движения является завоевание политического суверенитета.

Теории «социо-демократии» и «народного суверенитета» были выработаны примерно в один и тот же период (конец 20-х — начало 30-х годов). При всем своеобразии каждой из них в отдельных конкретных вопросах между ними нет различий принципиального характера. В обоих случаях мы имеем дело с субъективным мелкобуржуазным социализмом, неразрывно связанным с национально-освободительной борьбой и содержащим сильный народнический компонент. В связи с этим заявления Хатты о том, что различия между Партиндо и Пендидикан носят принципиальный характер именно потому, что Партиндо отвергает главный принцип Пендидикан — «народный суверенитет» [84, с. 108—110], звучат неубедительно.

Основные различия между мархаэнизмом Сукарно и системой взглядов Хатты связаны не с идеалами будущей независимой Индонезии, а с вопросами стратегии и тактики борьбы за завоевание независимости, а также с характером национализма этих деятелей. Если Сукарно считал единство национально-освободительного движения одним из главных условий завоевания независимости, то Хатта после своего возвращения в Индонезию отказался от такого взгляда и выступил против единого национального антиимпериалистического фронта индонезийских политических организаций. Если Сукарно считал, что несотрудничество должно прежде всего обеспечить организацию массовых антиколониальных действий, то Хатта доказывал, что главным в несотрудничестве являются не массовые действия, а воспитание

кадров руководителей, и откладывал работу в массах на отдаленное будущее.

В отличие от национализма Сукарно национализму Хатты были свойственны не только антиимпериалистический радикализм, но и элементы азиатского расизма и сепаратизма, воинствующее отрицание интернационализма. Отношение Сукарно к международному рабочему и коммунистическому движению было значительно дружественнее отношения Хатты, обвинявшего западный пролетариат и «западный социализм» в целом в измене делу освобождения колоний. Если Сукарно выступал за сотрудничество националистов колониальных стран с марксистами (коммунистами), то Хатта не был сторонником подобного сотрудничества.

Система взглядов Хатты была тоже эклектичной, она отражала влияние и западной общественной мысли, и идеологии освободительного движения других стран Востока, и индонезийских традиционных идей. Но в отличие от мархаэнизма этот эклектизм не сопровождался попытками синтеза трех идеологий (национализма, исламизма, марксизма), а национализм Хатты включал наряду с антикапитализмом элементы антикоммунизма.

Как и мархаэнизм, система взглядов Хатты являлась разновидностью радикального мелкобуржуазного национализма. Но классовая база, на которую опирались Хатта и Пендидикан, была уже классовой базы Сукарно и его партий. Кроме радикальной мелкобуржуазной интеллигенции Пендидикан поддерживало лишь некоторое число крестьян, привлеченных апелляцией Хатты к традиционным общинным идеалам и ценностям, идеями кооперирования, а также тем, что в годы кризиса Пендидикан защищала интересы крестьян—производителей сахара в их конфликтах с западными сахарными компаниями [278, с. 76; 320, с. 28].

Различия между Хаттой и Сукарно касались не только их мировоззрения. «Хатта — человек с характером, прямо противоположным моему,— говорил Сукарно.— Он экономист не только по профессии, но и по характеру. Аккуратный, педантичный и лишенный эмоций» [105, с. 117]. По мнению Б. Дама, Хатте был свойствен логический, европейский склад ума, в то время как Сукарно обладал типично яванским мышлением с его приверженностью к иррациональному и мистическому.

Конечно, Хатта был ближе знаком с Европой, где провел более 10 лет, лично участвовал в европейской политической жизни, лучше знал ее нормы и методы. Однако ни Хатта не был «западником», ни Сукарно не был чуждым логике и западной политической мысли яванским мистиком.

На деле главное различие между ними заключалось в том, что один был эмоциональным, артистически владевшим словом народным трибуном, а другой — педантичным, сдержанным кабинетным мыслителем и политиком. Хатта не выступал перед массовой аудиторией, не одобрял увлечения Сукарно митингами, устным выступлениям предпочитал письменные, причем его статьи были гораздо лаконичнее и суше полных романтики статей и речей Сукарно. Он не претендовал на роль харизматического лидера, обожествляемого простыми людьми, но и не обладал ни ораторским талантом Сукарно, ни его тонким знанием народной психологии, ни его умением говорить с массами простым и понятным для них языком, воздействовать не только на умы, но и на эмоции, используя религиозные, мифологические, мессианские и тому подобные представления. И хотя Хатта пользовался немалым авторитетом как политик, администратор и организатор, как знаток экономических проблем, которым Сукарно и в бытность свою президентом уделял крайне мало внимания, он никогда не мог соперничать с Сукарно в отношении популярности в широких народных массах.

Идейные истоки и влияния

Если сравнить идейные истоки мировоззрения и учения Мохаммада Хатты и сказавшиеся на них идейные влияния с истоками мархаэнизма и влияниями на мировоззрение Сукарно, то можно обнаружить чрезвычайно много общего. Это и неудивительно, ибо мы имеем дело с двумя течениями одной и той же идеологии — радикального мелкобуржуазного национализма — в одной и той же стране. На обоих деятелей повлияла идеология первых национально-революционных организаций Индонезии — Индийской партии и Инсулинде — НИП. Хатта прямо указывал, что его «радикальный национа-

лизм» ведет свое происхождение от Индийской партии и ее преемниц — Инсулинды и НИП, после гибели которых он нашел свое выражение в Перхимпунане Индонезии и НИП [84, с. 34]. Хатта был одним из лидеров Перхимпунана, чья идеология оказала серьезное воздействие на мархаэнизм. В некоторых вопросах (антиколониальная солидарность угнетенных народов Востока, паназиятизм, характеристика империализма и его связи с капитализмом, критика колониальной политики социал-демократии и др.) можно констатировать прямое влияние Хатты на взгляды Сукарно.

В произведениях Хатты мы также обнаруживаем заметное воздействие западной общественной мысли, европейской политической и научной литературы. В отличие от Сукарно, который в колониальный период вообще не покидал пределы Индонезии, Хатта провел много лет в Европе, причем кроме Нидерландов побывал в Германии, Бельгии и Швейцарии, где участвовал в международных антиколониальных конгрессах и конференциях. Он учился в Лейденском университете, окончил Высшее коммерческое училище в Роттердаме. Естественно, что знакомство Хатты с политической жизнью Запада, европейскими методами и нормами политической борьбы было конкретнее и глубже.

Сам Хатта подчеркивал, что он изучил методы борьбы «людей Запада» и убедился, что они «имеют рациональные основы». «Мы открыто признаем, что находимся под влиянием западного рационального духа», — писал Хатта в центральном органе своей партии в 1933 г. [84, с. 167]. Однако, как мы уже отмечали, Хатта вовсе не являлся поклонником Запада во всех вопросах и областях. В той же статье 1933 г. он категорически опровергал утверждения, что члены Пендидикан «стали западными людьми или объевропеились» [84, с. 167]. Хатта призывал избирательно и осторожно относиться к использованию западного опыта и вскоре после своего возвращения из Европы писал: «Восток может заимствовать хорошее у Запада, но не копировать это, а приводить в соответствие с условиями Востока» [84, с. 81]. Хатта уточнял, что он и его единомышленники одобряют лишь западные рациональные методы достижения цели, готовы использовать успехи западной науки и западные способы политической борьбы, но «не одобряют

жадности и алчности людей Запада... не одобряют их морали и гораздо выше ставят мораль людей Востока» [84, с. 167—168]. Подобные взгляды были весьма типичны для националистов колониальных стран Азии.

Читая произведения Хатты и Сукарно, мы не можем сказать, у кого из этих идеологов шире круг использованной европейской политической и научной литературы. Он примерно одинаков. По-видимому, Хатта, который получил высшее образование в Нидерландах, обладал более систематизированными знаниями, однако Сукарно с помощью самообразования приобрел отнюдь не меньший кругозор. Оба они не знали языкового барьера и читали не только голландскую литературу и прессу, но и статьи и книги на английском, немецком и французском языках. Складывается впечатление, что в произведениях Хатты несколько больше ссылок на европейских ученых, а у Сукарно — на политиков, однако точное сравнение затрудняется тем, что оба далеко не всегда давали библиографические ссылки на использованные ими материалы.

Хатта изучал труды Гегеля, Г. Спенсера, Макса Вебера, многих немецких и голландских экономистов и правоведов (особенно специалистов по колониальному вопросу), голландские и иностранные работы о колониальной политике Нидерландов в Индонезии и ее последствиях, труды видных европейских политических деятелей — Д. Ллойд-Джорджа, В. Ратенау, Ф. Нитти и др.

Несомненное влияние на мировоззрение Хатты оказали идеи западных буржуазных революций и опыт национально-освободительного движения европейских народов. Обосновывая необходимость упорной борьбы за независимость и несотрудничества, он говорил о примере Нидерландской революции и борьбы голландцев против испанского господства [86, с. 342 и др.]. Хатта не раз ссылался на Руссо, чьи идеи, по его мнению, легли в основу «духа индивидуализма» и руководствовавшей этим духом Великой французской революции. Оценивая эту революцию, Хатта указывал, что она, с одной стороны, разрушила феодализм и обеспечила свободу личности, но с другой — способствовала утверждению «капиталистического способа производства». В своей речи на суде в 1928 г. Хатта цитировал Декларацию прав

человека и гражданина, подчеркивая, что сформулированные в ней «основы современной европейской демократии» европейцы отказываются распространить на колонии [86, с. 288]. Говоря о влиянии на Хатту идей Французской буржуазной революции, нельзя не подчеркнуть, что само название его социально-политического идеала — «народный суверенитет» — заимствовано у идеологов этой революции — Руссо, Робеспьера и др.

Выступая перед голландскими студентами в 1930 г., Хатта прямо ссылался на европейский революционный опыт. Он указывал, что некоторые лица оправдывают власть Нидерландов над Индонезией «божьей волей» и «законами истории». Но ведь революции 1789 г. и 1848 г., революции в России, Германии и Австро-Венгрии в XIX в. свергли монархов, которые правили тоже «божьей волей» и на основе «исторических прав». Эти революции «внушили сыновьям Индонезии веру в неизбежный приход независимости» [84, с. 35—36].

Из национально-освободительных движений европейских народов особое впечатление произвела на Хатту борьба ирландцев. Мы уже отмечали в главе второй, что, пропагандируя идеи несотрудничества, Хатта и другие лидеры Перхимпунана постоянно ссылались на опыт Ирландии и деятельность де Валера. Хатта специально изучал литературу о национальном движении в Ирландии [86, с. 350—351 и др.]. Он указывал, что ирландский народ еще до Ганди осуществлял политику несотрудничества и с ее помощью завоевал независимость [84, с. 48; 86, с. 343—344].

Ссылаясь на пример Ирландии, где шинфейнеры не только бойкотировали английский парламент, но и создали «свой национальный парламент», а затем и свое правительство, а также на пример кемалистов в Турции, которые тоже создали новые, национальные органы власти и тоже победили, Хатта в 1926—1928 гг., в бытность свою руководителем Перхимпунана, выдвинул идею создания на основе несотрудничества «государства в государстве» в Индонезии. Он предлагал противопоставить бойкотируемым местным «советам», фольксраду и колониальной администрации новые органы власти, которые индонезийский народ создаст явочным порядком [84, с. 50—57; 86, с. 52—53, 265—266, 343—345]. Этот план Хатты так и остался на бу-

маге, ибо он не учитывал, что новые органы власти создавались в Ирландии и Турции в условиях вооруженной борьбы за независимость, которую Перхимпунан отнюдь не готовил.

Хатта опирался на опыт национально-освободительного движения не только ирландцев, но и других народов Европы. В частности, он ссылаясь на пример итальянского Рисорджименто, отмечая особые заслуги Мадзини, Гарибальди и Кавура в борьбе за единую и свободную Италию. При этом Хатта подчеркивал, что «обстановка в Индонезии в настоящее время мало отличается от обстановки в Италии в середине прошлого века» [84, с. 134—135]. Хатта ставил в пример индонезийской интеллигенции революционных интеллигентов в России в эпоху царизма и в Италии во времена Мадзини и Гарибальди [84, с. 184]. В трудах Хатты можно встретить ссылки на опыт национально-освободительных движений венгров, чехов и других народов Европы.

Определенное влияние на мировоззрение Хатты оказали идеи марксизма. Знакомству Хатты с марксизмом как в его революционной, так и в реформистской интерпретации способствовали многолетние контакты Перхимпунана с голландским и международным коммунистическим и социал-демократическим движением. В отличие от Сукарно Хатта не подчеркивал влияния марксизма на свое учение, не заявлял, что его национализм «вступил в брак с марксизмом». Однако он признавал полезность исторического материализма и социально-экономического учения Маркса для радикальных националистов и отмечал вклад марксизма в развитие социалистических идей в Индонезии. В 1957 г. Хатта заявил: «Марксизм как социально-экономическая теория, как научная теория используется некоммунистами в Индонезии для анализа общественного развития».

Развитию социалистических идеалов в Индонезии способствовали три объективных фактора, а именно: а) марксизм, б) мусульманская религия, в) древние самобытные социальные нормы» [цит. по 283, с. 39].

В речи, произнесенной в 1926 г. при вступлении на пост председателя Перхимпунана, Хатта, обосновывая неизбежность обострения противоречий между колонизаторами и угнетенными народами, ссылаясь не только на диалектику Гегеля («борьба противоположностей»),

но и на проникнутый диалектикой «знаменитый исторический материализм Маркса» с его антагонистическими противоречиями между буржуазией и пролетариатом [86, с. 36—38]. Позже, в 1933 г., он вновь подчеркивал полезность исторического материализма и писал: «Тот, кто изучил созданный Марксом исторический материализм, не может оспаривать, что это учение имеет очень рациональные основы» [84, с. 167].

В полемике со своими политическими противниками Хатта не раз ссылаясь на авторитет Маркса, «человека непоколебимо принципиального», в области тактики и методов политической борьбы [84, с. 167, 188].

Хатта неоднократно отмечал огромные успехи марксизма в Европе. Так, в 1931 г., полемизируя с новым генерал-губернатором де Йонге, который объявил «фантазиями» требования индонезийских националистов о предоставлении их родине независимости, Хатта напомнил, что еще в начале 40-х годов XIX в. голландские аристократы также высмеивали идеи либерализма, а в 1848 г. эти идеи уже были осуществлены на практике, и добавлял: «Такова же судьба Карла Маркса и развитой им теории социализма! Когда он изложил свои идеи и сформулировал свой вывод... о поступательном движении прогресса от феодализма через капитализм и через дальнейшие преобразования к социализму в результате действия социального закона, который определяет все развитие человеческого общества, на него смотрели как на утописта». В те времена господствовали «либерализм и дух капитализма», пролетариат был угнетен, а сторонников Маркса подвергали преследованиям. «Но как обстоят дела теперь? Теория, которой Маркс учил пролетариат, овладела сознанием рабочих, стала их надеждой в борьбе против предпринимателей, в их движении за создание нового мира». Ныне на Западе для вчерашних рабочих — социалистов открыты все государственные посты, «а в России возникло пролетарское государство, основанное на принципах Маркса» [84, с. 242]. Пример победы марксизма в Европе, подчеркивал Хатта, вселяет в «индонезийских националистов» веру в осуществление их «фантазий» в будущем, в их конечную победу [84, с. 243].

Через год Хатта вновь отмечал успехи марксизма на Западе и указывал, что Маркс создал учение о неиз-

бежной победе социализма. «В середине прошлого века,— писал Хатта в 1932 г.,— возникло движение рабочего класса... пробужденного великим ученым с мархэнистскими чувствами— Карлом Марксом, которого до наших дней рабочие Запада, принадлежащие к различным слоям и политическим течениям, чтят как своего пророка». Маркс написал «Коммунистический Манифест», в котором раскрыл перед пролетариатом перспективу создания нового, социалистического общества в результате действия объективного закона общественного развития. Согласно этому закону, человечество перешло от феодализма к капитализму и придет к социализму— «такому обществу, где производство осуществляется народом для нужд народа же». При этом «Карл Маркс отводил большую роль рабочему классу, который ведет классовую борьбу против капиталистов до конечной победы, т. е. до построения нового общества». Воодушевленный учением Маркса, пролетариат Европы повел ожесточенную борьбу против буржуазии [84, с. 123—124].

В речах и статьях Хатты мы встречаем ряд других положений и формулировок, также почерпнутых из марксистских источников. Так, характеризуя в одной из своих первых статей жестокую колониальную эксплуатацию Индонезии, Хатта отмечал, что «здесь полностью применима марксистская теория прибавочной стоимости» [86, с. 32]. Хатта указывал, что «пророк социалистов» Карл Маркс учил, что «идеология людей определяется их экономическим положением», и выражал согласие с этим несколько упрощенно изложенным им тезисом исторического материализма [84, с. 273].

Хатта не раз писал и говорил о стремительном развитии капитализма в Европе после Французской революции и промышленного переворота в Англии, возникновении в результате этого развития мирового рынка, о роли свободной конкуренции при капитализме, о концентрации производства и капитала вплоть до создания огромных банков, картелей, трестов и синдикатов, о возрастании роли финансового капитала в конце XIX— начале XX в., о разделе мира между великими державами и усилении неравномерности экономического развития капиталистических стран, приводящей к периодическим военным конфликтам [86, с. 46—48; 84, с. 123 и др.]. Он

популярно объяснял причины и неизбежность кризисов перепроизводства при капитализме, характеризовал их тяжелые последствия для трудящихся, подчеркивал, что эти кризисы— прямой результат того, что капиталистическое развитие определяется только стремлением к прибыли [84, с. 72—73, 120—123; 86, с. 46—48].

Как мы отмечали выше, Хатта связывал возникновение и укрепление национального единства не только с субъективными факторами, но и с уровнем развития торговли и промышленности в той или иной стране, т. е., по существу, с созданием единого национального рынка.

Таким образом, Хатта был в той или иной степени знаком с некоторыми положениями исторического материализма и марксистской политической экономии, с учением Маркса о классовой борьбе (хотя, подобно Сукарно, признавал неизбежность последней лишь для Запада и отвергал ее применительно к Индонезии), с учением о социально-экономических формациях, с теорией научного социализма и ролью рабочего класса в этой теории (признаваемой опять-таки лишь применительно к Западу). Он ссылаясь на марксистскую диалектику (но отнюдь не на диалектический материализм), на марксистские методы политической борьбы, считая полезным их использование (как и использование социально-экономического учения Маркса) радикальными националистами в борьбе против империализма и колониализма. Хатта обнаруживал определенное знакомство с марксистско-ленинским анализом капитализма и империализма, однако, подобно Сукарно, рассматривал империализм не в качестве стадии развития капитализма, а в качестве порождаемой им политики экспансии и колониального угнетения, в чем, видимо, сказывалось влияние социал-демократических теорий.

Следы влияния марксистских положений мы можем обнаружить и в социально-политическом идеале Хатты— «народном суверенитете» и «коллективизме». Сам Хатта, как отмечалось выше, называл марксизм (наряду с исламом и традиционными общинными нормами) в качестве одного из факторов, способствовавших развитию социалистических идей в Индонезии, к числу которых, конечно, относил и свой идеал. Антикапитализм Хатты, его критика буржуазной демократии, его проекты создания общества без эксплуатации и частной соб-

ственности на ключевые средства производства были порождены отнюдь не только знакомством с марксизмом, но влияние марксизма здесь сказалось несомненно.

С большинством марксистских идей и формулировок Хатта ознакомился через социал-демократическую литературу и в результате личных контактов с деятелями голландской и международной социал-демократии в период своего пребывания в Европе. Влияние социал-демократических идей на Хатту было несколько более заметным, чем на Сукарно, и проявилось, во-первых, в характеристике империализма в качестве определенной политики, а не стадии развития капитализма. Во-вторых, оно сказалось в его учении о кооперации. Наряду с народнической апелляцией к «самобытным» общинным индонезийским традициям Хатта ссылался на успехи фабианцев в Англии, кооперативного социал-демократического движения в Дании и вообще в Скандинавии, доказывая, что если на капиталистическом Западе оказались возможными такие шаги на пути к социализму, то достижение «коллективизма» через кооперацию тем более возможно в Индонезии [86, с. 8, 53, 269]. В-третьих, влияние социал-демократизма чувствуется в некоторых положениях Хатты о партии (отрицание централизма, возможность существования таких членов партии, которые поддерживают ее деньгами, но не участвуют в партийной работе). В-четвертых, это влияние сказалось в курсе на длительное развитие национально-освободительного движения путем постепенного и поэтапного воспитания народа. Соратник Хатты Шарир указывал, что выдвинутый Хаттой «план массового воспитания носит эволюционный характер и близок к теории воспитания социал-демократов, которые тоже рассчитывают распространить свое влияние с помощью воспитания и убеждения и с ростом этого влияния надеются все более и более изменять политические формы» [102, с. 173—174].

Однако влияние социал-демократической идеологии на Хатту не следует преувеличивать. Ряд узловых моментов его учения и программы Пендидикан — требование независимости Индонезии, несотрудничество, резкое осуждение западной парламентской демократии, народнический комплекс и апелляция к древним общинным традициям — отнюдь не сближал Хатту с социал-

демократией, как и антизападные, паназиатские и расовые элементы в его идеологии. Хатта осуждал позицию голландской и международной социал-демократии по колониальному вопросу ничуть не менее резко, чем Сукарно. Как мы отмечали в главе третьей, именно полемика Хатты с социал-демократическим лидером Стоквисом подтолкнула Сукарно на одно из самых резких выступлений против колониальной политики международной социал-демократии. В результате политики США в колониальном вопросе Хатта в начале 30-х годов сблизился с ушедшими из этой партии левыми социалистами, которые образовали Независимую социал-демократическую партию. Хатта даже согласился на выдвижение этой партией его кандидатуры на выборах в голландский парламент, но под влиянием обвинений со стороны Сукарно и некоторых других левых националистов в отходе от несотрудничества вынужден был отказаться от намерения баллотироваться в Генеральные штаты.

Подобно Сукарно, Хатта осуждал оппортунизм социал-демократов не только в колониальном вопросе, но, в отличие от Сукарно, не противопоставлял ему радикализм коммунистов. Наоборот, он одновременно осуждал и тех и других. В 1930 г. Хатта указывал, что «социал-демократы по мере роста их влияния постепенно научатся приспосабливаться к капиталистической системе». В результате этого процесса «современная социал-демократия» уже стала движением, «в котором очень мало социализма» [86, с. 349]. Через четыре года он писал: «Проблема реформизма — это принципиальная проблема. Так, социал-демократы говорят, что они почитают в качестве своего пророка Карла Маркса, но ведь они пересмотрели учение, созданное Марксом. В таких условиях возникает вопрос: сохранили ли социал-демократы право называть себя марксистами?» [84, с. 132]. Но в той же статье Хатта резко полемизировал с коммунистами, которые, по его словам, критиковали Пендидикан за то, что она не выступала за классовую борьбу и диктатуру пролетариата, и называли ее национал-реформистской организацией. Хатта характеризовал коммунистическую критику как безответственную и реакционную и указывал, что «критика, которая не основана на чувстве ответственности, является контр-

революционной, а подчас и провокацией», очень опасной для народного движения [84, с. 132—133].

Как уже отмечалось, Хатта считал, что угнетенные народы должны уметь использовать помощь СССР и международного коммунистического движения в борьбе против империализма, но без каких-либо ответных обязательств со своей стороны¹¹. Хатта признавал влияние трех русских революций на подъем национально-освободительного движения в Азии, однако он никогда не оценивал так высоко значение Великой Октябрьской социалистической революции для борьбы угнетенных народов Востока, как это делал Сукарно. Мы цитировали выше статьи Хатты, в которых он писал, что в России «возникло пролетарское государство, основанное на принципах Маркса», и называл Ленина одним из учителей рабочего класса и теоретиков социализма. Но подобные высказывания чрезвычайно редки в произведениях Хатты и имели целью в одном случае вселить бодрость в националистов примером победы прежде гонимого марксизма (не следует забывать, что одновременно говорилось, что в Западной Европе для социалистов, вчерашних рабочих, открыты все государственные посты), а в другом — показать, что «коллективизм» Хатты — результат долгого развития мировой социалистической мысли.

Не рассматривая коммунистов как подлинных союзников национально-освободительного движения, Хатта в то же время признавал их силу и организованность и ставил их в пример националистам. Осуждая в 1931 г. самороспуск НПИ, он писал, что правительство не решилось бы запретить эту партию, ибо тогда «вскоре появился бы более решительный, более сильный и более организованный, чем националисты, враг этого правительства, а именно — коммунизм» [84, с. 98]. Не исключено, что некоторые положения Хатты об обязанностях членов и руководителей партии сформулированы им под влиянием знакомства с практикой международного коммунистического движения, как не исключено известное влияние коллективизации крестьянства в СССР на его

¹¹ В 1948 г., уже будучи вице-президентом и премьером Республики Индонезии, Хатта вновь доказывал, что Индонезии не следует участвовать в борьбе между СССР и США, а «извлекать выгоды» из этой борьбы для себя [83, с. 43—44].

идею сельской производственной кооперации и механизации сельского хозяйства. Однако, анализируя взгляды Хатты в целом, можно согласиться с мнением автора предисловия к последнему изданию его избранных произведений Делиара Нура, который указывал, что на эти взгляды не повлияли идеи «каких-либо коммунистических лидеров», ибо Хатта «никогда не симпатизировал коммунизму» [86, с. 8—9].

Серьезное воздействие на общественно-политические воззрения Хатты оказал пример и опыт национально-освободительного движения других стран Востока. В качестве одного из лидеров Перхимпунана и активного участника Антиимпериалистической лиги Хатта получил возможность установить прямые контакты с Дж. Неру, Ламином Сенгором и другими руководителями освободительной борьбы народов Азии и Африки. В то же время он тщательно изучал западную литературу о национально-освободительном движении в странах Востока, особенно в Индии и Турции [см. 84, с. 19—57; 86, с. 249—257, 345 и др.]. В своих речах и статьях Хатта неоднократно ссылался на успехи и опыт антиколониальной борьбы в Индии, Турции, Китае, Египте, Марокко и других арабских странах, на Филиппинах.

Как уже отмечалось, Хатта рассматривал освободительное движение в Индонезии в качестве одного из отрядов «азиатской революции», другие отряды которой не могли не повлиять на борьбу индонезийского народа. Особенно подчеркивал он влияние, оказанное на зарождение и развитие национального движения в Индонезии (да и во всей Азии) победой Японии в русско-японской войне, успехами индийского освободительного движения, победой кемалистской Турции над империалистами. «Пушечные залпы Цусимы разбудили народы Азии», — писал Хатта в 1923 г., добавляя, что всю Индонезию воодушевили «семена, посеянные Махатмой Ганди», и «победа Турции под Афон-Карахисаром» [84, с. 25].

Мы уже отмечали влияние национально-освободительного движения Индии на идеологию Перхимпунана и его руководителей, в том числе Хатты. Пропагандируя принцип несотрудничества, деятели Перхимпунана всегда ссылались на пример Индии и Ганди. Как и Сукарно, Хатта прочел ряд трудов, посвященных современной Индии, в том числе книгу Ромен Роллана «Махатма

Ганди», работу известного деятеля английского и международного коммунистического движения Р. Палм Датта «Современная Индия», монографию голландского социал-демократа Д. М. Г. Коха об индийском освободительном движении, книгу лидера Независимой рабочей партии Англии Ф. Брокуэя. Среди упоминаемых или цитируемых Хаттой индийских лидеров — Тилак, Ганди, Ладжпат Рай, М. и Дж. Неру, Мухаммад Али, Шаукат Али и др.

В своих речах и статьях Хатта очень часто обращался к индийскому освободительному движению. Он указывал, что в начале XX в. в Индии наметился сильный подъем национального движения под лозунгами свараджа и свадеши. В результате победы Японии над Россией и русской революции 1905—1907 гг. усилилось левое, радикальное крыло индийского народного движения, и вскоре Тилак призвал к борьбе за независимость революционным путем. После первой мировой войны индийцы окончательно поняли, что независимость можно завоевать только собственными силами и при условии единства, причем Ганди сумел объединить индусов и мусульман вопреки интригам колонизаторов, которые натравливали их друг на друга. Движение за сварадж растет и крепнет, а за индийцами последовали другие азиатские народы, и в первую очередь турки под руководством Мустафы Кемаля [84, с. 21—23, 27—28 и др.].

В годы мирового экономического кризиса Хатта отмечал успехи движения гражданского неповиновения в Индии, подчеркивая, что эти успехи вызвали всеобщее внимание к принципу несотрудничества. В 1930 г. он писал: «Мир и покой не вернутся в Индию, пока ее независимость не станет свершившимся фактом. Страна великого Махатмы вступила в период „перманентной революции“. Свидетельством этого служит заявление такого умеренного по своим взглядам деятеля, как пандит Мотилал Неру, что для Индии неприемлем даже статут доминиона, причем националистическая Индия согласится вести переговоры с Англией о путях ликвидации колониального статуса только при условии, что обе стороны будут рассматриваться как независимые друг от друга» [86, с. 340]. На освободительное движение в Индии и деятельность Индийского национального конгресса Хатта ссылался и в 1932 г. как на пример бес-

страшия перед лицом репрессий колониальных властей [84, с. 102].

После начала войны на Тихом океане Хатта, вновь обращаясь к опыту индийского национально-освободительного движения, писал: «Если вы хотите брать пример с Индии, то подражайте не Босу, а Джавахарлалу Неру», который ненавидит британский империализм, но не английский народ, не приемлет помощи от нацистов и итальянских фашистов и «борется против агрессии японского империализма» [84, с. 143].

Индийское национальное движение привлекало внимание Хатты как яркий пример несотрудничества с колониальными властями, пример «опоры на собственные силы» и образец упорной и организованной борьбы за независимость. Хатта не случайно ссылался на деятельность Тилака. Как и у Сукарно, в идеологии Хатты имеется ряд общих черт со взглядами индийских «крайних»: ярко выраженный антиимпериализм и антиколониализм, антикапиталистические утопии (причем пороки капитализма ассоциируются прежде всего с Западом), идея народовластия и республики, стремление к социальному компромиссу во имя освободительной борьбы.

Сильное влияние оказали на Хатту взгляды и деятельность Ганди. Любопытно, что в западной печати его нередко называли «яванским Ганди». Хатту и Ганди сближают приверженность к несотрудничеству, антиимпериализм и антикапитализм, негативное отношение к западной буржуазной демократии, отрицание классовой борьбы как средства достижения социально-политического идеала, утопические планы перевоспитания имущих классов, надежда «убедить» их добровольно отказаться от своих привилегий. Как «сарвадайя» Ганди, так и «народный суверенитет» Хатты вдохновляются общинными крестьянскими традициями, являются субъективно-социалистическими утопиями, предусматривают переход ключевых отраслей промышленности в руки «народного» государства. В то же время Хатта во многом расходился с Ганди. Он не был последователен в вопросах единства антиколониальных сил и массовых методов борьбы, не отводил религии такого места в своем учении, как Ганди.

Еще в годы руководства Перхимпунаном Хатта ука-

зывал, что те, кто отождествляют всякое несотрудничество с имеющимися в идеологии Ганди индуистскими элементами, с доктринами сатьяграхи и ахимсы, ошибаются, ибо оно всюду (в том числе и в Индии) прежде всего политическое, а не религиозное движение, основанное на непризнании колониальных властей [86, с. 52—53, 346—347]. По мнению Хатты, несотрудничество Перхимпунана имело «свой национальный характер», который соответствовал обстановке в Индонезии. «Наше несотрудничество носит иной характер, нежели то, что обычно принято связывать с именем Махатмы Ганди,— говорил Хатта в 1926 г.— В то время как последний делает упор в своей политике на так называемой пассивности и ненасилии, что соответствует религиозному характеру индийского народа, мы делаем упор на активности» [86, с. 51—52].

Мы видим, что критика несотрудничества Ганди со стороны Хатты в значительной степени совпадает с критическими замечаниями Сукарно, который тоже упрекал его в «пассивности», отвергал ахимсу и принцип ненасилия и противопоставлял им активность несотрудничества в Индонезии.

Хатта доказывал, что несотрудничество в Индонезии отличается от несотрудничества Ганди своей не столько негативной, сколько позитивной направленностью. Речь шла о пробуждении активности масс, внушении им веры в свои силы, ликвидации «комплекса неполноценности» и «укреплении духа народа» [84, с. 48—55; 86, с. 246, 265—275]¹². По словам Хатты, несотрудничество подразумевает, что народ должен проявлять инициативу не только в области политической борьбы, но и в деле повышения своего благосостояния, используя современные науку и технику, и в этом также заключается отличие несотрудничества Перхимпунана от идей Ганди, который хочет возврата «к старым, примитивным средствам производства», что прямо противоречит «законам экономики» и чувству реального [86, с. 269].

¹² Хатта явно преувеличивал преимущества «активного и позитивного» несотрудничества в Индонезии. Ведь в Индии, где несотрудничество носило более массовый и разносторонний характер (не только бойкот выборов и неучастие в созданных колонизаторами законосовещательных органах, но и бойкот суда, школ и других учебных заведений, бойкот иностранных товаров), оно еще лучше выполняло подобные задачи.

Сукарно считал лозунг Ганди «С помощью свадеши завоеваем независимость!» неосуществимым в условиях Индонезии. Однако Сукарно не был противником свадеши, поскольку оно способствовало развитию национального производства, и выступал лишь против его переоценки, в результате которой будет забыто главное — массовая политическая борьба за независимость. Хатта тоже критиковал лозунг свадеши, но с нескольких иных позиций. В период мирового экономического кризиса он доказывал, что движение свадеши неспособно защитить индонезийцев в экономической области, ибо, во-первых, западные капиталисты могут перенести свои предприятия в Индонезию и убить это движение своими дешевыми тканями [84, с. 127]. Во-вторых, «Индонезия не должна следовать примеру Индии в вопросе о свадеши», потому что даже в случае успеха бойкота голландских товаров восторжествует «японский демпинг», а не национальное производство, чья продукция и хуже и дороже японской. Народ же будет покупать то, что дешевле и лучше [286, с. 178]. Если Сукарно подчеркивал, что свадеши играет второстепенную роль по сравнению с массовой политической борьбой, то Хатта противопоставлял свадеши формирование мировоззрения народа путем его воспитания [84, с. 128].

Особое значение придавал Хатта примеру кемалистской Турции. Он изучил ряд европейских трудов о турецком национализме и борьбе турок против империалистов после первой мировой войны, в том числе работы А. Дж. Тойнби. Как мы отмечали, Хатта считал главными вехами в пробуждении «азиатского национализма» и даже «поворотными пунктами мировой истории» победу Японии над Россией в 1904—1905 гг. и победу Турции над объединенными силами империализма, которую азиатские народы тоже «расценили как победу Азии над Европой».

«В душе каждого сына Азии Анкара стала Меккой нового национализма, которая проповедует заповедь: веру в собственные силы и возможности», — говорил Хатта в 1930 г. Тезис об опоре Турции на собственные силы он подчеркивал не раз.

Хатта весьма высоко оценивал деятельность «национального героя, солдата и дипломата» Кемалья Ататюрка, ставил его в пример как подлинного национального

вождя [84, с. 182]. Он не только указывал, что Кемаль сумел «создать на обломках старой Османской империи новую сильную нацию» [124, 12.V.1928], но даже утверждал, что благодаря Кемалю в Турции был осуществлен «народный суверенитет» [84, с. 78—79]. Выступая против статута доминиона для Индонезии, Хатта ссылался на пример Кемалья, который сорвал интриги сторонников мандата США на Турцию и добился полной независимости [84, с. 115]. Как уже отмечалось, Хатта хвалил Кемалья и за то, что, приняв в тяжелый момент советскую помощь, он отнюдь не согласился допустить пропаганду идей большевизма в Турции.

Хатта не испытал такого сильного влияния идей Сунь Ят-сена, как Сукарно, но он тоже отмечал значение освободительного движения Китая и деятельности Суня для Индонезии. Хатта указывал на важную роль Синьхайской революции 1911—1913 гг. — «дела великого азиата Сунь Ят-сена», — в результате которой возникла Китайская республика. Он подчеркивал, что «только немногие понимали тогда, что не республика сама по себе была конечной целью Сунь Ят-сена... а не что иное, как полное равенство Китая с европейскими державами». Рассматривая китайскую революцию 1911—1913 гг. как эхо на победу Японии над европейской державой — Россией и выделяя лишь ее национальный аспект, Хатта в то же время отмечал ее влияние через индонезийских китайцев на пробуждение национально-освободительного движения в Индонезии [124, 7.IV.1928; 84, с. 29].

Характеризуя китайское революционное движение после первой мировой войны, Хатта утверждал, что «молодой Китай Сунь Ят-сена» пробудился по примеру Турции. Он признавал влияние «кантонского движения», руководимого Сунь Ят-сеном, на Индонезию, но изображал Суня в качестве ученика Кемалья в деле создания независимого государства на обломках старой империи. «Со смертью Сунь Ят-сена пробил фатальный час для китайской революции», в националистическом лагере разгорелась внутренняя борьба, от которой выиграли империалисты. Но как ни мрачны сейчас перспективы для Китая, писал Хатта в 1928 г., «мы убеждены, что китайский национализм когда-нибудь получит новых лидеров, которые будут воодушевлены высоким идеалом» и смогут вести борьбу собственными силами, «подобно

тому, как умел блестяще вести ее Мустафа Кемаль в Турции» [124, 9.VI.1928; 84, с. 34—35]. Хотя Хатта отмечал, что китайская революция имеет не только антиимпериалистический, но и антифеодальный аспект, весь упор он делал на первом и на китайском национализме, который якобы вдохновлен победами кемалистской Турции.

В своей высокой оценке влияния победы Японии в русско-японской войне и успехов антиколониального движения в Индии на подъем национально-освободительной борьбы в Азии вообще и в Индонезии в частности Хатта был не одинок. Подобная оценка характерна для многих индонезийских националистов как буржуазного, так и мелкобуржуазного толка. Что же касается того исключительного значения, которое Хатта придавал турецкой буржуазно-национальной революции и деятельности Кемалья, то оно, видимо, объясняется следующими причинами: 1) Турция являлась одной из немногих стран Востока, которые в те годы отстаивали свой суверенитет от натиска международного империализма; 2) Кемаль импонировал Хатте как ярко выраженный националист, создатель независимого национального государства и «сильный человек» как в политике, так и в военном деле; 3) Кемаль проповедовал опору прежде всего на собственные силы своей нации; 4) идеология кемализма была основана на проповеди классового мира, отрицании классовой борьбы в турецком обществе; 5) политика этатизма, трактовавшаяся турецкими националистами как надклассовая (а не государственно-капиталистическая), имевшая антиколониальную направленность и предусматривавшая контроль государства над основными отраслями экономики, была близка к социально-политическому идеалу Хатты. Отсюда, видимо, и заявление Хатты об установлении «народного суверенитета» в Турции.

Сходство ряда взглядов Хатты с идеями кемализма вряд ли было случайным. Учитывая то значение, которое Хатта придавал деятельности Кемалья и кемалистской революции, имеются основания говорить об определенном влиянии кемализма на мировоззрение индонезийского лидера.

Немалое влияние на мировоззрение Хатты и его социально-политический идеал имела традиционная идео-

логия. Как уже отмечалось, народнический комплекс у Хатты был выражен еще более четко, чем у Сукарно, ибо в его учении содержался прямой призыв к возрождению и развитию традиционной «самобытной» общинной демократии и общинной собственности на землю в качестве условия установления «народного суверенитета». Хатте, как и Сукарно, было свойственно противопоставление западной парламентской демократии традиционных общинных норм — муфаката, мушавараха и взаимопомощи (толонг-менолонг или готонг-ройонг). Весь идеал «народного суверенитета» носит на себе явный отпечаток крестьянских общинных традиций и эгалитаристских идей.

В произведениях Хатты можно встретить идеализацию доколониального прошлого, которое он называет «золотым веком Индонезии». В те времена страна обеспечивала себя всем необходимым, народ не терпел нужды, велась обширная внешняя торговля с Индией, Китаем, Японией и другими странами, наблюдался подъем культуры, существовала «древняя демократия», не было «угнетенных рабочих» а крестьяне работали на самих себя [86, с. 27—32; 84, с. 74—75]. Однако апелляция к великому прошлому не занимала в идеологии Хатты того важного места, которое она занимала в идеологии Сукарно. Он гораздо реже прибегал к ней и, в отличие от Сукарно, не рассматривал ее в качестве одного из главных средств пробуждения духа национализма в народе и борьбы с «комплексом неполноценности».

Как и Сукарно, Хатта не призывал к прямому возврату в «золотой век». Он отмечал, что и в древности «самобытная демократия» распространялась только на управление сельской общиной, а в Индонезии в целом господствовали «автократия и феодализм» [84, с. 75], подчеркивал, что Пендидикан добивается не возрождения империи Маджапахит, где власть находилась в руках аристократов, а создания такой независимой Индонезии, в которой власть будет принадлежать народу [84, с. 65—66, 78—79, 130].

Если Сукарно использовал образы народной яванской мифологии, пьес ваянга, традиционную символику как средство мобилизации масс, внушения им своих идей в привычной для них форме, то Хатта никогда не прибегал к подобным средствам. В 1933 г. Хатта писал,

что многие индонезийские национальные лидеры связывают политику с обреченной на исчезновение древней культурой и иллюстрируют свои политические речи мифологическими образами из пьес ваянга. В связи с этим он указывал, что, не отрицая популярности ваянга в народе, считает тем не менее ошибочным «связывать с ваянгом политическую борьбу против империализма». По мнению Хатты, мистика «может усилить эмоции в борьбе, но не может принести трезвого понимания реальной политики». Апелляция к мистике, к мифологии, к призракам прошлого свойственна многим лидерам, которые учились и приобрели опыт политической борьбы в Индонезии. «Что же касается нас,— продолжал Хатта,— то значительная часть нашей национальной борьбы проходила на Западе», где мы изучили «методы борьбы людей Запада» и убедились, что они «имеют рациональные основы», а не опираются на чувства [84, с. 166—167].

Но дело заключалось не только и не столько во влиянии на Хатту «рациональных западных» методов борьбы (ведь это влияние не мешало ему призывать к возрождению общинных норм и традиций), сколько в том, что он, в отличие от Сукарно, никогда не обращался к массам, был противником агитации в массах, делал упор на воспитание узкого круга лидеров и поэтому не нуждался в апелляции к близким простому народу образам и символам.

Сукарно осуждал мессианскую идеологию, однако на практике использовал традиционные мессианские настроения крестьянства и близких к нему социальных слоев города в интересах национального движения, а также для своей личной популярности в качестве «харизматического лидера». Хатта, не претендовавший на роль народного трибуна, неизменно осуждал мессианские настроения и идею «харизматического вождя».

Что касается такого важного элемента традиционной идеологии, как ислам, то Хатта, подобно Сукарно и другим светским националистам, не ставил его в основу своих общественно-политических концепций. В 1930 г. он указывал, что в условиях общего подъема национально-освободительного движения после первой мировой войны в Индонезии «наряду с политическими движениями под знаменем ислама и коммунизма... возникло но-

вое политическое течение, а именно — радикальный национализм». Этот радикальный национализм ведет свое происхождение от Индийской партии и ее преемниц — Инсулинде и НИП, которые сделали средством сплочения не религию, а «национальное чувство». Ныне он воплощен в Перхимпунане Индонезии и НПИ [84, с. 34]. Таким образом, Хатта четко отделял свой радикальный светский национализм как от коммунизма, так и от мусульманского национализма. Как уже отмечалось, Хатта специально подчеркивал не религиозный, а политический характер индонезийского несотрудничества. Он чрезвычайно высоко оценивал значение кемалистской революции и деятельности Кемаля, носившей ярко выраженный секуляристский характер. Даже Делиар Нур, который в своем предисловии к избранным произведениям Хатты всячески подчеркивает личную преданность последнего исламу, признает, что Хатта как «истинный националист» защищал интересы не только мусульман, но и тех своих соотечественников, которые исповедовали другие религии [86, с. 7].

Подобно Сукарно, Хатта исходил из того, что будущая независимая Индонезия должна стать светским государством, в котором каждому гражданину будет гарантирована свобода совести [320, с. 24]. И в период независимости он толковал принцип веры в бога (один из принципов Панча сила) в духе «уважения всех религий». Все это отнюдь не мешало Хатте, как и большинству индонезийских светских националистов, быть верующим мусульманином. Сын известного богослова, он с юных лет изучал Коран и отличался глубокой религиозностью. Его соратник Шарир называл Хатту «современным изданием правоверного мусульманина» [102, с. 109—110].

Хатта высоко оценивал антиимпериалистические аспекты панисламизма. Отмечая в 1928 г. возрождение панисламизма, центром которого стала Мекка, он писал: «Современный панисламизм, в отличие от панисламизма Абдул Хамида, который служил лишь делу спасения престижа тогдашней Османской империи, является реальной организацией мусульман всего мира, имеющей ясно видную политическую основу: освобождение мусульманских народов от хватки мирового империализма» [124, 9.VI.1928]. Таким образом, Хатта как свет-

ский националист выделял в панисламизме именно его «политическую», т. е. антиимпериалистическую, сторону. Характерно, что он изучал те же, что и Сукарно, труды английского востоковеда Л. Стоддарда, в которых упор сделан на роли ислама и панисламизма в политической борьбе.

Определенное влияние оказали на Хатту идеи «мусульманского социализма», с которыми его еще в юности познакомил Агус Салим. Под влиянием последнего он занялся изучением «мусульманского социализма», но столкнулся с отсутствием литературы, в частности отсутствием переводов Корана на индонезийский язык [85, с. 32]. Хатта отмечал вклад ислама в развитие социалистических идей в Индонезии, называл «мусульманский социализм» в качестве одного из источников своего «коллективизма». Однако мы не можем согласиться с авторами предисловий к собранию сочинений и к избранным произведениям Хатты, которые на этом основании объявляют его приверженцем «религиозного социализма» [84, с. 9—10; 86, с. 8]. Идеи «мусульманского социализма» не определили основных положений учения Хатты о «народном суверенитете» и «коллективизме», носившего светский характер. К тому же, в отличие от Сукарно, Хатта даже не пытался превратить свое учение в идеологический синтез, включающий в себя и мусульманские элементы.

* * *

С начала XX в. и до второй мировой войны шел процесс формирования индонезийского национального самосознания, формирования и развития различных течений идеологии национально-освободительного движения в условиях чужеземного колониального господства. Важной частью этого процесса было развитие идеологии мелкобуржуазного радикального национализма, насчитывавшее несколько этапов. Первым этапом явилась идеология Индийской партии, Инсулинде и НИП, опиравшаяся на концепцию «индийского национализма». Следующим этапом был «индонезийский национализм» Перхимпунана Индонезии. Высшим этапом развития радикального мелкобуржуазного национализма в колониальной Индонезии явилось учение мархаэнизма, сфор-

мулированное наиболее видным лидером и идеологом национально-освободительного движения Сукарно. Параллельно с мархаэнизмом сформировалось учение Хатты о «народном суверенитете». Идеи Хатты завоевали определенную популярность среди части радикальной национальной интеллигенции, однако в его идеологии негативные аспекты мелкобуржуазного национализма проявились намного заметнее, нежели в мархаэнизме, а социально-классовая база, на которую опирались Хатта и его партия, была значительно уже классовой базы Сукарно и возглавлявшихся им национально-революционных партий.

Анализ учений и программ, выдвигавшихся на каждом этапе развития радикального мелкобуржуазного национализма, показывает преемственность ряда основных положений. В то же время он свидетельствует о постепенном обогащении этой идеологии новыми положениями, причем для последнего этапа характерно появление мелкобуржуазных социалистических теорий народнического типа. Каждый этап и каждое учение, наряду с преемственностью от предыдущих этапов и учений или элементами взаимовлияния между концепциями одного и того же этапа, имеют и свою неповторимую специфику и особенности, существенно отличающие их друг от друга.

Японская оккупация Индонезии в начале 1942 г. коренным образом изменила обстановку в стране. Голландские колонизаторы на время были устранены с арены борьбы, а сама борьба за независимость перешла либо в сферу подполья, либо в область политического маневрирования и скрытого противоборства, сочетаемого с формальным сотрудничеством. Открытые формулировки программ и целей различных течений национального движения стали невозможными. Поэтому 1942 год является естественным рубежом, завершающим развитие идеологии национально-освободительного движения вообще и радикального мелкобуржуазного национализма в частности в колониальный период.

Источники и литература

Труды основоположников марксизма-ленинизма¹

1. Энгельс Ф. За Польшу.— Т. 18.
2. Энгельс Ф.—Карлу Каутскому. 7 февраля 1882 г.— Т. 35.
3. Ленин В. И. Проект программы нашей партии.— Т. 4.
4. Ленин В. И. Что делать? — Т. 6.
5. Ленин В. И. Задачи революционной молодежи.— Т. 7.
6. Ленин В. И. Последнее слово «искровской» тактики...— Т. 11.
7. Ленин В. И. Мелкобуржуазный и пролетарский социализм.— Т. 12.
8. Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии.— Т. 17.
9. Ленин В. И. Одинадцатая сессия Международного социалистического бюро.— Т. 19.
10. Ленин В. И. Л. Н. Толстой и его эпоха.— Т. 20.
11. Ленин В. И. Разногласия в европейском рабочем движении.— Т. 20.
12. Ленин В. И. Демократия и народничество в Китае.— Т. 21.
13. Ленин В. И. Исторические судьбы учения Карла Маркса.— Т. 23.
14. Ленин В. И. Пробуждение Азии.— Т. 23.
15. Ленин В. И. О «культурно-национальной» автономии.— Т. 24.
16. Ленин В. И. О национальной программе РСДРП.— Т. 24.
17. Ленин В. И. Еще о разделении школьного дела по национальностям.— Т. 24.
18. Ленин В. И. О праве наций на самоопределение.— Т. 25.
19. Ленин В. И. Реферат на тему «Пролетариат и война». — Т. 26.
20. Ленин В. И. Социалистическая революция и право наций на самоопределение (Тезисы).— Т. 27.
21. Ленин В. И. О «программе мира». — Т. 27.
22. Ленин В. И. Империализм, как высшая стадия капитализма (Популярный очерк).— Т. 27.
23. Ленин В. И. Материалы к реферату «Империализм и право наций на самоопределение». 4. Империализм и право наций на самоопределение (Конспект).— Т. 27.
24. Ленин В. И. Итоги дискуссии о самоопределении.— Т. 30.
25. Ленин В. И. О карикатуре на марксизм и об «империалистическом экономизме». — Т. 30.
26. Ленин В. И. Военная программа пролетарской революции.— Т. 30.

¹ Произведения Ф. Энгельса даются по 2-му изданию Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, произведения В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

27. Ленин В. И. Доклад о текущем моменте и об отношении к временному правительству 14(27) апреля.— Т. 31.
28. Ленин В. И. Доклад на II Всероссийском съезде коммунистических организаций народов Востока.— Т. 39.
29. Ленин В. И. Письмо к рабочим и крестьянам Украины.— Т. 40.
30. Ленин В. И. Первоначальный набросок тезисов по национальному и колониальному вопросам (для Второго съезда Коммунистического Интернационала).— Т. 41.
31. Ленин В. И. II конгресс Коммунистического Интернационала. 1. Доклад о международном положении и основных задачах Коммунистического Интернационала.— Т. 41.
32. Ленин В. И. II конгресс Коммунистического Интернационала... 3. Доклад комиссии по национальному и колониальному вопросам.— Т. 41.
33. Ленин В. И. Материалы ко II конгрессу Коммунистического Интернационала. 8. Заметки для комиссии по национальному и колониальному вопросам.— Т. 41.
34. Ленин В. И. Доклад о концессиях на собрании актива Московской организации РКП(б).— Т. 42.
35. Ленин В. И. III конгресс Коммунистического Интернационала... 1. Тезисы доклада о тактике РКП.— Т. 44.
36. Ленин В. И. К десятилетнему юбилею «Правды».— Т. 45.
37. Ленин В. И. К вопросу о национальностях или об «автономизации».— Т. 45.
38. Ленин В. И. Лучше меньше, да лучше.— Т. 45.
39. Ленин В. И. А. М. Горькому, 3 января 1911 г.— Т. 48.
40. Ленин В. И. А. М. Горькому. Вторая половина ноября 1913 г.— Т. 48.

*Документы международного коммунистического
и рабочего движения*

41. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1961.
42. Материалы XXIV съезда КПСС. М., 1971.
43. Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976.
44. Коммунистический Интернационал в документах. 1919—1932. М., 1933.
45. Протоколы конгрессов Коммунистического Интернационала. Второй конгресс Коминтерна. М., 1934.
46. Бюллетень IV конгресса Коммунистического Интернационала. М., 1922, № 1—32.
47. Пятый Всемирный конгресс Коминтерна. 17 июня—8 июля 1924 г. Стеногр. отчет. Ч. I. М.—Л., 1924.
48. Резолюция Колониальной комиссии расширенного пленума ИККИ по вопросу о работе Коммунистической партии на Яве (6 апреля 1925 г.).— «Коммунист», 1969, № 4.
49. Стенографический отчет VI конгресса Коминтерна. М.—Л., 1929.
50. Компартии и кризис капитализма. XI пленум ИККИ. Стенографический отчет. Выпуск I. М., 1932.
51. Резолюции VII Всемирного конгресса Коммунистического Интернационала. М., 1935.

52. О едином фронте трудящихся Голландии и Индонезии (резолюция, принятая на съезде Компартии Голландии в 1932 г.).— «Коммунистический Интернационал», 1933, № 4—5.
53. Международное Сопровождение коммунистических и рабочих партий. М., 1969.

*Государственные документы и документы
индонезийских партий и организаций*

54. Первый съезд революционных организаций Дальнего Востока. Сборник. Петроград, 1922.
55. The communist uprisings of 1926—1927 in Indonesia. Key documents. Ithaca, New York, 1960.
56. Handelingen van den Volksraad gedurende de eerste buitengewone zitting 1919. [Б. м., 6. г.].
57. Indisch Verslag 1937. Batavia, 1938.
58. Indonesia. Jubileum-nummer, uitgegeven ter gelegenheid van het 30-jarig bestaan van de Perhimpunan Indonesia. Leiden, 1938.
59. Notosoetardjo H. A. Bung Karno dihadapan pengadilan kolonial. Djakarta, 1964.
60. Open brief van de Perhimpunan Indonesia...— «De Nieuwe weg», 1931, № 5.
61. De Petitie Soetardjo. Uitgegeven door Perhimpunan Indonesia. Leiden (1937).
62. Regeerings— Almanak voor Nederlandsch-Indie. 1918. Eerste gedeelte. Batavia. [Б. г.].
63. Sarekat Islam Congres (3-e nationaal congres) 29 September—6 October 1918 te Soerabaja. Batavia, 1919.
- 63a. Soembangsih. Gedenkboek Boedi Otomo. Amsterdam, 1918.
64. Tien jaar Volksraadarbeid. 1918—1928. Batavia, 1928.
65. Tien jaar Volksraadarbeid. 1928—1938. Batavia, 1938.
66. Tudjuh bahan² pokok indoktrinasi. [Djakarta, 1961].
67. Verslag van den economischen toestand der Inlandsche bevolking-1924. Deel I—II. Weltevreden, 1926.

*Произведения идеологов и руководителей
освободительного движения. Воспоминания
участников событий*

68. Дингли С. Борьба крестьянства Индонезии. М.—Л., 1927.
69. Муссо М. Принудительный труд в Индонезии. М., 1930.
70. Муссо М. Индонезия— колония голландского империализма. М., 1931.
71. Пана А. Оковы. М., 1964.
72. Семаун. Национальное движение и КПИ.— «Коммунистический Интернационал», 1925, № 5.
73. Семаун. Индонезия в цепях империализма. М., 1927.
74. Семаун. Индонезия. М., 1940.
75. Сукарно. Влияние Октябрьской революции на пробуждение народов Азии.— «Правда», 11.X.1956.
76. Сукарно. Индонезия обвиняет. Сборник статей и речей. М., 1957.

77. Сукарно. Октябрьская революция и угнетенные народы.— «Новое время», 1957, № 44.
78. Сукарно. Сарина. Задачи женщин в борьбе Республики Индонезии. М., 1958.
79. Тан Малакка. Индонезия и ее место на пробуждающемся Востоке. М.—Л., 1925.
80. Djedjak langkah Hadji A. Salim. Djakarta, 1954.
81. Duys J. E. W. De vervolging tegen de Indonesische studenten... Amsterdam, 1928.
82. Fromberg P. H. De Chineesche beweging op Java. Amsterdam, 1911.
83. [Hatta M.] Mendajung antara dua karang. Djakarta, 1951.
84. Hatta M. Kumpulan karangan. Djilid I. Djakarta—Amsterdam—Surabaya, 1953.
85. Hatta M. Kenang-kenangan kepada Hadji Agus Salim.— Solichin Salam. Hadji Agus Salim. Djakarta, 1965.
86. [Hatta M.]. Portrait of a patriot. Selected writing by M. Hatta. The Hague — Paris, [1972].
87. Hatta M. Participating in the struggle for Indonesia's national independence. Yogyakarta, 1974.
88. Iwa Kusuma Sumantri. Sedjarah Revolusi Indonesia. Djilid I. [Djakarta, 1963].
89. Jamin M. Tan Malaka bapak Republik Indonesia. [Б. м.], 1946.
90. Jamin M. Naskah persiapan undang² dasar 1945. Djilid I. [Djakarta], 1959.
91. Ki Hadjar Dewantara. Dari kebangunan nasional sampai Proklamasi kemerdekaan. Kenang-kenangan. Djakarta, 1952.
92. Ki Hadjar Dewantara. Tjipto Mangunkusumo.— «Harian Rakjat», 20.V.1961.
93. Ki Hadjar Dewantara. Some aspects of national education and the Taman Siswa Institute at Jogjakarta.— «Indonesia», 1967, № 4.
94. Koch D. M. G. Om de vrijheid. De nationalistische beweging in Indonesie. Djakarta, 1950.
95. Koch D. M. G. Verantwoording. Een halve eeuw in Indonesie. Gravenhage — Bandung, 1956.
96. Koch D. M. G. Batig slot. Figuren uit het oude Indie. Amsterdam, 1960.
97. Kol H. van en S. Surya Ningrat. Het Indisch-nationaal streven. Gravenhage, 1919.
98. Meyer Ranneft J. W. Het land dat verdween. Maastricht, 1949.
99. Peringatan sewindu hilangnya Tan Malaka... Djakarta, [1957].
100. Schrieke B. Indonesian sociological studies. Part I. Bandung, 1960.
101. Semaon. Indonesien hat das Wort. Hamburg—Berlin, 1927.
102. Sjahrazad (Sutan Sjahir). Indonesische overpeinzingen. Amsterdam — Djakarta, 1950.
103. Sjahir. Perjuangan kita. Bandung, [1956].
104. Soebardjo A. Sumbangan sedjarah dalam gerakan kemerdekaan Indonesia.— «Penelitian sedjarah», № 7—8, 1963—1964.
105. Soekarno. An autobiography. As told to Cindy Adams. Indianapolis, 1965.

106. [Sukarno]. Regeneration dan rejuvenation dalam Islam.— Solichin Salam. K. H. Ahmad Dahlan. Djakarta, 1963.
107. Sukarno. Dibawah bendera revolusi. Djilid I. [Djakarta], 1964.
108. [Sukarno]. Njalakan terus api Marhaenisme. Amanat Presiden Sukarno kepada Front Marhaenis. [Djakarta, 1964].
109. Tan Malaka. Toendoek kepada kekecewaan tetapi tidak toendoek kepada kebenaran. Berlin, [1922].
110. Tan Malacca. Semangat Moeda [De Jonge Geest]. Tokyo, 1926.
111. Tan Malaka. Thesis. Sawoe, 1946.
112. Tas S. Souvenirs of Sjahir.— «Indonesia», 1969, № 8.
113. Tjipto Mangunkusumo. Main kuasa adalah musuh dari kemauan zaman.— «Harian Rakjat», 20.V.1961.
114. Tjokroaminoto H. O. S. Islam dan socialisme. Djakarta, 1954.

Пресса

115. «Известия».
116. «Правда».
117. «Berliner Tageblatt».
118. «Deutsche Allgemeine Zeitung».
119. «Kölnische Zeitung».
120. «Der Koloniale Freiheitskampf». Berlin.
- 120a. «New York Times».
121. «Overzicht van de Inlandsche en Maleisch-Chineesche pers». Batavia.
122. «Pandoe Merah». Amsterdam.
123. «Pester Lloyd».
124. «Recht en Vrijheid». Amsterdam.
125. «Soeara Ra'jat». Semarang.
126. «The Times».
127. «Vorwärts».
128. «Vossische Zeitung».
129. «Het Vrije Woord». Semarang.

Литература

130. Айдит Д. Н. Краткая история Коммунистической партии Индонезии. М., 1956.
131. Айдит. Идеи Великого Октября вдохновляют народы Востока.— Великая Октябрьская революция и мировое освободительное движение. Т. 2. М., 1958.
132. Айдит Д. Н. Избранные произведения. М., 1962.
133. Александров Ю. Г. Крестьянское движение в Индонезии.— Крестьянское движение в странах Востока. М., 1967.
134. Александров Ю. Г., Симония Н. А. По поводу монографии «Классы и классовая борьба в развивающихся странах».— «Народы Азии и Африки», 1969, № 1.
135. Алиева Н. Ф. О формировании индонезийского литературного языка.— Современные литературные языки стран Азии. М., 1965.

136. Архипов В. Я. Экономика и экономическая политика Индонезии (1945—1968). М., 1971.
137. Балабушевич В., Геллер Л., Эйдуз Х. Рабочие организации Востока: Китай, Япония, Индия, Индонезия. М., 1927.
138. Беленький А. Б. Русская революция и индонезийские левые социал-демократы.— «Народы Азии и Африки», 1963, № 5.
139. Беленький А. Б. Национальное пробуждение Индонезии. М., 1965.
140. Беленький А. Б. Религия и современная общественная мысль народов зарубежного Востока (дискуссия в ИНА АН СССР).— «Народы Азии и Африки», 1966, № 4.
141. Беленький А. Б. В. И. Ленин и освободительное движение в Индонезии.— «Азия и Африка сегодня», 1969, № 11.
142. Беленький А. Б. «Индонезийский национализм» в зарубежном востоковедении.— Современная историография стран зарубежного Востока. Критика буржуазного национализма. М., 1977.
143. Беленький А. Б. Советская историография идеологии национально-освободительного движения в колониальной Индонезии.— Советская историография Юго-Восточной Азии. М., 1977.
144. Бельский А. Г. Концепции «культурной самобытности» в идеологии развивающихся стран.— «Народы Азии и Африки», 1972, № 6.
145. Бельский А. Г. Проблемы типологической характеристики современного популизма.— «Народы Азии и Африки», 1972, № 4.
146. Беремпак. Под знаком единого фронта голландского пролетариата и угнетенных масс Индонезии.— «Коммунистический Интернационал», 1933, № 23.
147. Ван Мин. О революционном движении в колониальных и полуколониальных странах и тактике компартий.— «Коммунистический Интернационал», 1935, № 25.
148. Васильев В. Ф. Очерки истории Бирмы. 1885—1947. М., 1962.
149. Вафа А. Х. Проблемы философии истории в трудах Джавахарлала Неру.— Мировоззрение Джавахарлала Неру. М., 1973.
150. Великий Октябрь и народы Востока. М., 1957.
151. Вертгейм В. Ф. Реформаторские течения в религиях Южной и Юго-Восточной Азии.— «Труды XXV Международного конгресса востоковедов». Т. IV. М., 1963.
152. Всемирная история. Т. VIII. М., 1961; Т. IX. М., 1962.
153. Гальперин А. Л. Голландская Индия.— «Новый Восток», 1928, т. 20—21.
154. Гафуров Б. Г. Октябрьская революция и национально-освободительное движение. М., 1967.
155. Гафуров Б. Г. Джавахарлал Неру—великий гуманист.— Мировоззрение Джавахарлала Неру. М., 1973.
156. Глунин В. И. Коминтерн и становление коммунистического движения в Китае (1920—1927).— Коминтерн и Восток. М., 1969.
157. Гольдберг Д. И. Внешняя политика Японии (сентябрь 1939 г.— декабрь 1941 г.). М., 1959.
158. Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., 1963.
159. Гордон-Полонская Л. Р. Ленин о социальной сущности идеологии национально-освободительного движения.— Ленинизм, классы и классовая борьба в странах Востока. М., 1973.
160. Губер А. А. Индонезия. Социально-экономические очерки. М.—Л., 1932.
161. Губер А. Национально-освободительное движение в Индонезии.— «Революционный Восток», 1932, № 3—4; 1933, № 1.
162. Губер А. А. Наступление голландского империализма.— «Материалы по национально-колониальным проблемам», № 7. М., 1933.
163. Губер А. А. Революционное движение в Индонезии на современном этапе.— «Революционный Восток», 1933, № 5.
164. Губер А. Углубление экономического кризиса в Индонезии и националистические организации.— «Материалы по национально-колониальным проблемам», № 6. М., 1933.
165. Губер А. А. Мировой экономический кризис и некоторые результаты его в Индонезии.— «Революционный Восток», 1934, № 3 и № 4.
166. Губер А. А. К вопросу об особенностях формирования классов и партий в колониальной Индонезии.— «Ученые записки АОН». Вып. 33. М., 1958.
167. Губер А. А. В. И. Ленин и некоторые вопросы исторического развития Индонезии.— Ленин и Восток. М., 1960.
168. Губер А. А. Введение.— «Республика Индонезия. 1945—1960». М., 1961.
169. Губер А. А., Миллер А. Ф. Политические и экономические изменения в Азии и Африке в XX в.— «Народы Азии и Африки», 1965, № 6.
170. Демин Л. М. Японская оккупация Индонезии. М., 1963.
171. Демин Л. М. Великий Октябрь и национально-освободительное движение в Индонезии между двумя мировыми войнами.— «Труды Университета дружбы народов...». Т. XXXIII. История. Вып. 2. М., 1968.
172. Димитров Г. В борьбе за единый фронт против фашизма и войны. Статьи и речи. 1935—1939 гг. М., 1939.
173. Дрейер О. К. Культурные преобразования в развивающихся странах. М., 1972.
174. Другов А. Ю., Резников А. Б. Индонезия в период «направляемой демократии». М., 1969.
175. Дубинский А. М. Освободительная миссия Советского Союза на Дальнем Востоке. М., 1966.
176. Ерасов Б. С. Концепции культуры в идеологии национализма развивающихся стран.— «Народы Азии и Африки», 1969, № 2.
177. Забозлаева О. И. Формирование рабочего класса в Индонезии.— «Краткие сообщения Института востоковедения». Вып. 20. М., 1956.
178. Забозлаева О. И. Великий Октябрь и национально-освободительная борьба индонезийского народа (1917—1927).— Великий Октябрь и народы Востока. М., 1957.
179. Заказникова Е. П. В. И. Ленин и национально-освободи-

- тельное движение в Индонезии.— Ленин и национально-освободительное движение в странах Востока. М., 1970.
180. Закащикова Е. П. Рабочий класс и национально-освободительное движение в Индонезии. М., 1971.
 181. Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX — начало XX в.). М., 1973.
 182. Зарубежный Восток и современность. Т. 1—2. М., 1974.
 183. Зильберг Д. Н. Аграрная программа Сунь Ят-сена.— Сунь Ят-сен. 1866—1966. К столетию со дня рождения. М., 1966.
 184. Идеи Октября и идеология национально-освободительного движения. М., 1968.
 185. Ионова А. И. Исторические судьбы «мусульманского» и «демократического» социализма в Индонезии.— «Народы Азии и Африки», 1964, № 5.
 186. Ионова А. И. Индонезийская буржуазия и рабочий класс (1945—1960 гг.). М., 1966.
 187. Ионова А. И. Из истории формирования идеологии «мусульманского социализма» в Индонезии.— Современная историография стран зарубежного Востока. Проблемы социально-политического развития. М., 1971.
 188. Ионова А. И. «Мусульманский национализм» в современной Индонезии. М., 1972.
 189. Ионова А. И. Проблема антиколониальной борьбы в общественно-политических взглядах Агуса Салима.— Колониализм и национально-освободительное движение в странах Юго-Восточной Азии. М., 1972.
 190. Ионова А. И. Об эволюции «национальной идеологии» в Индонезии (60—70-е годы).— «Народы Азии и Африки», 1974, № 2.
 191. Кауфман А. С. Бирма. Идеология и политика. М., 1973.
 192. Кессельбрэннер Г. Л. Сукарно. Под знаменем революции. Т. I.— «Народы Азии и Африки», 1961, № 4.
 193. Ким Г., Кауфман А. Ленинизм и национально-освободительное движение. М., 1969.
 194. Ким Г. Ф., Кауфман А. С. Об идеологических течениях в странах «третьего мира».— «Народы Азии и Африки», 1972, № 5.
 195. Ким Г. Ф., Полонская Л. Р. Национальное и интернациональное в идеологии национально-освободительного движения.— Национальное и интернациональное в идеологии национально-освободительного движения. Тезисы. Ч. I. М., 1974.
 196. Комаров Э. Н. Критика буржуазного общества и эгалитаристские концепции в Индии.— «Народы Азии и Африки», 1967, № 6.
 197. Комаров Э. Н. Джавахарлал Неру: социально-политические воззрения и историческая роль.— Мировоззрение Джавахарлала Неру. М., 1973.
 198. Комаров Э. Н., Литман А. Д. Мировоззрение М. К. Ганди. М., 1969.
 199. Коминтерн и Восток. М., 1969.
 200. Коммунистический Интернационал. Краткий исторический очерк. М., 1969.
 201. Конституции государств Юго-Восточной Азии и Тихого океана. М., 1960.
 202. Коробков А. Ф. Буржуазная общественно-политическая и философская мысль Индонезии. М., 1972.
 203. Крымов А. Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае. 1900—1917 гг. М., 1972.
 204. Кямилев Э. Х., Шабалина Г. С. Становление высшего образования и науки в современной Индонезии.— Идеология и культура стран Юго-Восточной Азии. М., 1973.
 205. Левинсон Г. И. Вторая мировая война и политика Коминтерна на Востоке.— Коминтерн и Восток. М., 1969.
 206. Левинсон Г. И. К истории марксистского учения о национально-освободительной революции.— Studien über die Revolution. Berlin, 1969.
 207. Левинсон Г. И. Филиппины на пути к независимости (1901—1946). М., 1972.
 208. Левтонова Ю. О. История общественной мысли на Филиппинах. М., 1973.
 209. Лейбзон Б. М. и Шириня К. К. Поворот в политике Коминтерна. М., 1965.
 210. Ленин и национально-освободительное движение в странах Востока. М., 1970.
 211. Литман А. Д. Некоторые черты идеологии национальной буржуазии стран Востока.— Идеология современного национально-освободительного движения. М., 1966.
 212. Литман А. Д. Философская мысль независимой Индии. М., 1966.
 213. Литман А. Д. Об определении понятия и классификации типов национализма в освободившихся странах.— «Народы Азии и Африки», 1973, № 1.
 214. Литман А. Д. Отражение проблем научно-технического прогресса в националистической идеологии развивающихся стран Азии и Африки.— Научно-техническая революция и развивающиеся страны. М., 1973.
 215. Литман А. Д. Отражение религии в мировоззрении общественных деятелей и философских учениях современной Индии.— Религия и атеизм в Индии. М., 1973.
 216. Литман А. Д. Философские взгляды Джавахарлала Неру.— Мировоззрение Джавахарлала Неру. М., 1973.
 217. Литман А. Д. Соотношение внешних влияний и национальных духовных традиций в идеологии национально-освободительного движения (в период борьбы за независимость).— Национальное и интернациональное в идеологии национально-освободительного движения. Тезисы. Ч. I. М., 1974.
 218. Маретин Ю. В. Адат, ислам и политическая борьба у минангкабау в первой половине XX в.— «Советская этнография», 1964, № 6.
 219. Маретин Ю. В. Основные тенденции национального и этнического развития современной Индонезии.— Колониализм и национально-освободительное движение в странах Юго-Восточной Азии. М., 1972.
 220. Мартышин О. В. Коминтерн и проблема единого антиимпериалистического фронта в Индии.— Коминтерн и Восток. М., 1969.
 221. Народы Юго-Восточной Азии. М., 1966.

222. Национально-освободительное движение в Индонезии (1942—1965). М., 1970.
223. Никифоров В. Н. Советские историки о классовой сущности сунятсизма...—Сунь Ят-сен. 1866—1966. К столетию со дня рождения. М., 1966.
224. Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. М., 1975.
225. Новая история Индии. М., 1961.
226. Новейшая история Индии. М., 1959.
227. Ньюто. Октябрьская революция в России и Августовская революция в Индонезии. М., 1958.
228. «Отражение японской интервенции в Китае на Филиппинах и в Индонезии». — «Материалы по национально-колониальным проблемам», 1932, № 3.
229. Павленко А. П. К вопросу о формировании современного литературного индонезийского языка...—Вопросы филологии стран Юго-Восточной Азии. М., 1965.
230. Пахомова Л. Ф. Национальный капитал в экономике Индонезии. М., 1966.
231. Персиц М. А. Восточные интернационалисты в России...—Коминтерн и Восток. М., 1969.
232. Персиц М. А. В. И. Ленин о левосектантских ошибках первых коммунистов Востока.—«Народы Азии и Африки», 1970, № 2.
233. Персиц М. А. Революционеры Индии в стране Советов. М., 1973.
234. Полонская Л. Р. Некоторые проблемы средних слоев развивающихся стран на современном этапе (Тезисы).—Средние (городские) слои в развивающихся странах Азии и Африки. Ч. I. М., 1972.
235. Полонская Л. Р., Литман А. Д. Влияние религии на общественную мысль народов Востока.—«Народы Азии и Африки», 1966, № 4.
236. Пробуждение угнетенных. М., 1968.
237. Профсоюзное движение Индонезии. М., 1961.
238. Райков А. В. Антикапиталистические тенденции в программных документах индийских революционеров двадцатых годов.—«Народы Азии и Африки», 1969, № 2.
239. Райков А. В. Индийские национальные революционеры и марксизм...—«Вопросы истории», 1972, № 2.
240. Райков А. В. Новая советская литература о Ганди.—«Народы Азии и Африки», 1972, № 4.
241. Райков А. В. Индийские национальные революционеры и религия.—Религия и атеизм в Индии. М., 1973.
242. Рашковский Е. Б. Об одной из социально-психологических предпосылок политической институционализации в развивающемся обществе.—Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока. Кн. I. М., 1974.
243. Резников А. В. И. Ленин о национально-освободительном движении.—«Коммунист», 1967, № 7.
244. Резников А. Борьба В. И. Ленина против сектантских извращений в национально-колониальном вопросе.—«Коммунист», 1968, № 5.
245. Резников А. Б. О стратегии и тактике Коммунистического Интернационала по национально-колониальному вопросу.—Коминтерн и Восток. М., 1969.
246. Резников А. Б. Из истории подготовки В. И. Лениным решений II конгресса Коминтерна...—«Народы Азии и Африки», 1971, № 2.
247. Резников А. Б. [Рец. на:] Заказникова Е. П. Рабочий класс и национально-освободительное движение в Индонезии.—«Народы Азии и Африки», 1973, № 5.
248. Рутгерс С. Положение в Индонезии и народный антиимпериалистический фронт.—«Революционный Восток», 1936, № 2—3.
249. Рыженко Ф., Руденко Г. В. И. Ленин о сущности и социальных корнях национализма.—«Коммунист», 1972, № 12.
250. Сикорский В. В. Индонезийская литература. М., 1965.
251. Сикорский В. В. Влияние марксистских идей на творчество индонезийских писателей 10—20-х годов XX в.—«Народы Азии и Африки», 1970, № 5.
252. Симония Н. А. Население китайской национальности в странах Юго-Восточной Азии. М., 1959.
253. Симония Н. А. Буржуазия и формирование нации в Индонезии. М., 1964.
254. Симония Н. А. Путь индонезийской революции.—«Азия и Африка сегодня», 1967, № 6.
255. Симония Н. А. Об особенностях национально-освободительных революций. М., 1968.
256. Симония Н. А. Исторический процесс «пробуждения Азии». — «Вопросы истории», 1971, № 10.
257. Симония Н. Национализм и политическая борьба в освободившихся странах.—«Мировая экономика и международные отношения», 1972, № 1 и 2.
258. Симония Н. А. Торгово-ростовщический капитал в Азии. М., 1972.
259. Симония Н. А. Страны Востока: пути развития. М., 1975.
260. Синура Т. Борьба за единство.—«Проблемы мира и социализма», 1973, № 9.
261. Сладковский М. И. Сунь Ят-сен о путях экономического развития Китая.—Сунь Ят-сен. 1866—1966. К столетию со дня рождения. М., 1966.
262. Современное революционное движение и национализм. М., 1973.
263. Соркин Г. З. Антиимпериалистическая лига (1927—1935). Исторический очерк. М., 1965.
264. Сунь Ят-сен. 1866—1966. К столетию со дня рождения. М., 1966.
265. Теселкин А. С., Алиева Н. Ф. Индонезийский язык. М., 1960.
266. Тихвинский С. Л. Сунь Ят-сен — китайский революционер-демократ, друг Советского Союза.—Сунь Ят-сен. 1866—1966. К столетию со дня рождения. М., 1966.
267. Тур П. А. О том, что прошло. М., 1957.
268. Тюрин В. А. Идеология народного движения на Северной Суматре (конец XIX — начало XX в.).—«Народы Азии и Африки», 1970, № 4.
269. Ульяновский Р. А. Социализм и освободившиеся страны. М., 1972.

270. Хейфец А. Н. Великий Октябрь и угнетенные народы Востока. М., 1959.
271. Хейфец А. Н. Ленин — великий друг народов Востока. М., 1960.
272. Хейфец А. Н. Борьба В. И. Ленина против мелкобуржуазно-народнических взглядов на некапиталистическое развитие. — «Народы Азии и Африки», 1969, № 1.
273. Холл Д. Дж. Е. История Юго-Восточной Азии. М., 1958.
274. Хорос В. Г. Народническая идеология и марксизм. М., 1972.
275. Хорос В. Г. «Народничество» на современном этапе национально-освободительного движения. — «Народы Азии и Африки», 1973, № 3.
276. Хорос В. Г. Проблема «народничества» как интернациональной модели идеологий развивающихся стран. — «Народы Азии и Африки», 1973, № 2.
277. Цыганов В. А. Создание Национальной партии Индонезии (1927 г.). — «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.
278. Цыганов В. А. Национально-революционные партии Индонезии. М., 1969.
279. Цыганов В. А. Индонезийская историография национально-освободительного движения (1908—1942 гг.). — Национальная историография стран Юго-Восточной Азии. М., 1974.
280. Шабалина Г. С. Позиции иностранного монополистического капитала в экономике колониальной Индонезии. — «Народы Азии и Африки», 1962, № 4.
281. Щербатова О. А. В стране вулканов. Путевые заметки на Яве 1893 г. СПб., 1897.
282. Юрьев А. Ю. Индонезия после событий 1965 года. М., 1973.
283. Abdugani R. Sosialisme Indonesia. [Б. м.], 1962.
284. Abdurrachman Surjomihardjo. Tjatatatan tentang sumber² dan historiografi pergerakan perjuangangan kemerdekaan Indonesia. — «Bhratara», djilid IV, № 1—2, 1968.
285. Abdurrachman Surjomihardjo. Some aspects of the Indonesian press. 1900—1942. Yogyakarta, 1974.
286. Alamsjah S. R. 10 orang Indonesia terbesar sekarang. Bukittingi—Djakarta—Padang. [Б. р.].
287. Alfian. Dasar pemikiran politik Sukarno. Djakarta, [1971].
288. Aliarcham (Sedikit tentang riwayat dan perjuangannya), Djakarta, 1964.
289. Amelz. H.O.S. Tjokroaminoto. Hidup dan perjuangannya. Djakarta, 1952.
290. Anderson B. R. The idea of power in Javanese culture. — Culture and politics in Indonesia. Ithaca—London, 1972.
291. Auwjong P. K. Traditionalisten und Internationalisten unter den indonesischen Intellektuellen. — «Saeculum», 1959, № 4.
292. Balfas M. Dr Tjipto Mangoenkoesoemo demokrat sedjati. Djakarta—Amsterdam, [1957].
293. Benda H. J. The crescent and the rising sun. Indonesian islam under the Japanese occupation. 1942—1945. The Hague—Bandung, 1958.
294. Benda H. J. and Castles L. The Samin movement. Kuala Lumpur, 1968.
295. Bouman H. Enige beschouwingen over de ontwikkeling van het Indonesisch Nationalisme op Sumatra's Westkust. Groningen—Batavia, 1949.
296. Brackman A. C. Indonesian communism. A history. New York, 1963.
297. Bruhat J. Histoire de l'Indonesie. Paris, 1958.
298. Callis H. G. Foreign capital in Southeast Asia. New York, 1942.
299. Coolhaas W. Ph. A critical survey of studies on Dutch colonial history. Gravenhage, 1960.
300. Daan van der Zee. De SDAP en Indonesie. Amsterdam, 1929.
301. Dahm B. Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit. Werdegang und Ideen eines asiatischen Nationalisten. Frankfurt a. M.—Berlin, [1966].
302. Dahm B. Soekarno en de strijd om Indonesie's onafhankelijkheid. Meppel, [Б. р.].
303. Dahm B. Sukarno and the struggle for Indonesian independence. Ithaca—London, 1969.
304. Darsiti Soeratman. Ki Tjokrodirdjo's participation to the Taman Siswa movement during the Dutch colonial period. Yogyakarta, 1974.
305. 40 tahun PKI. Djakarta, 1960.
306. 40 tahun PKI. 1920—1960. Lukisan², [Б. м., 6. р.].
307. Encyclopedie van Nederlandsch-Indie, 2-de druck, deel I—VIII. Gravenhage, 1917—1939.
308. Ensiklopedia Indonesia. Djilid I—III. Bandung—Gravenhage, [Б. р.].
309. Federspiel H. M. Persatuan Islam. Islamic reform in twentieth century Indonesia. Ithaca, New York, 1970.
310. Furnivall J. S. Colonial policy and practice. A comparative study of Burma and Netherlands India. New York, 1956.
311. Gonggrijp G. Schets ener economische geschiedenis van Nederlands Indie. Haarlem, 1949.
312. Graaf H. J. de. Geschiedenis van Indonesie. Gravenhage—Bandung, 1949.
313. Gunadi. Nasion Indonesia (sedikit tentang lahir dan harid depannya). Djakarta, 1961.
314. Helfferich E. Die Wirtschaft Niederlandisch-Indiens im Weltkriege und heute. Hamburg, 1921.
315. Historians of South East Asia. London, 1961.
316. Huber K. Die Hauptprobleme und Haupttendenzen der Entstehung und Entwicklung der Bahasa Indonesia. Habilitationsschrift. Berlin, 1965.
317. Huender W. Overzicht van den economischen toestand der Inheemsche bevolking van Java en Madoera. Gravenhage, 1921.
318. Hutapea B. O. 30 tahun Sumpah Pemuda. — «Bintang Merah», 1958, Oktober.
319. Indonesian economics. The concept of dualism in theory and policy. The Hague, 1961.
320. Ingleson J. Revolutionary ideas and the secular noncooperating nationalists in Indonesia. — «Review of Indonesian and Malayan Affairs», vol. 8, № 1, 1974.
321. An introduction to Indonesian historiography. Ithaca, New York, 1965.

322. Kahin G. Mc. T. Nationalism and revolution in Indonesia. Ithaca, New York, 1955.
323. Kroef J. M. van der. Indonesia in the modern world. Part I—II. Bandung, 1954—1956.
324. Kroef J. M. van der. The dialectic of colonial Indonesian history. Amsterdam, 1963.
325. Kroef J. M. van der. The Communist Party of Indonesia. Its history, program and tactics. Vancouver, 1965.
326. Kroef J. M. van der. Sukarno, the ideologue.— «Pacific affairs», vol. 41, № 2, 1968.
327. Laporan seminar sedjarah pada tanggal 14—18 Desember 1957 di Jogjakarta. Jogjakarta, 1958.
328. Mc Vey R. T. The rise of Indonesian communism. Ithaca, New York, 1965.
329. McVey R. Taman Siswa and the Indonesian national awakening.— «Indonesia», 1967, № 4.
330. Matu Mona. Riwayat penghidupan dan perjuangannya M. Husni Thamrin. Medan, 1950.
331. Mintz J. S. Mohammed, Marx and Marhaen. The roots of Indonesian socialism. London—New York, 1965.
332. Mission interrupted. The Dutch in the East Indies. Amsterdam, 1945.
333. Moerman J. De Chineezers in Nederlandsch Oost-Indie. II. Cultureel leven. Groningen—Batavia, 1934.
334. Nasution M. J. Penghidupan dan perjuangan Ir. Sukarno. Riwayat ringkas. Djakarta, [1951].
335. Niel R. van. The emergence of the modern Indonesian elite. The Hague—Bandung, 1960.
336. Palmier L. H. Indonesia and the Dutch. London, 1962.
337. Pane S. Sedjarah Indonesia. Djilid II. Djakarta, 1956.
338. Pemberontakan nasional pertama di Indonesia (1926). Djakarta, 1961.
339. Petrus Blumberger J. Th. De communistische beweging in Nederlandsch-Indie. Haarlem, 1928.
340. Petrus Blumberger J. Th. De nationalistische beweging in Nederlandsch-Indie. Haarlem, 1931.
341. Petrus Blumberger J. Th. De Indo-Europeesche beweging in Nederlandsch-Indie. Haarlem, 1939.
342. Pluvier J. M. Overzicht van de ontwikkeling der nationalistische beweging in Indonesie in de jaren 1930 tot 1942. Gravenhage—Bandung, 1953.
343. Pranata. Ki Hadjar Dewantara perintis perjuangan kemerdekaan Indonesia. Djakarta, 1959.
344. Pringgodigdo A. K. Sedjarah pergerakan rakyat Indonesia. Djakarta, 1950.
345. Purcell V. The Chinese in Southeast Asia. London, 1965.
346. Roff W. F. Indonesian and Malay students in Cairo in the 1920's.— «Indonesia», 1970, № 9.
347. Romein J. De Eeuw van Azie. Opkomst, ontwikkeling en overwinning van het modern—aziatisch nationalisme. Leiden, 1956.
348. Rutgers S. J. Indonesie. Het koloniale systeem in de periode tussen de eerste en de tweede wereldoorlog. Amsterdam, 1947.
349. Rutgers S. J. Sedjarah pergerakan nasional Indonesia. Surabaya, [1951].
350. Rutgers S. J. en Huber A. Indonesie. Amsterdam, 1937.
351. Sapija. Sedjarah pemberontakan di Kapal Tudjuh, [Djakarta, 1960].
352. Sartono Kartodirdjo. Religious movements of Java in the 19th and 20th centuries. Kuala Lumpur, 1968.
353. Satu nusa, satu bangsa, satu bahasa: Indonesia. Sambutan-Sambutan pada Hari Sumpah Pemuda 28 Oktober 1961. Djakarta, [1961].
354. Shaping and re-shaping Indonesia, [Djakarta, 1964].
355. Sitorus L. M. Sedjarah pergerakan kebangsaan Indonesia. Djakarta, 1951.
356. Slametmuljana. Nasionalisme sebagai modal perjuangan bangsa Indonesia. Djilid I—II. Djakarta, 1968—1969.
357. Sluimers L. Dahm B. Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit.— «Bijdragen tot de taal,—land-en volkenkunde», deel 123,3e aflevering, 1967.
358. [Sluimers]. Dahm B. Nur der Ochs ist consequent? — Naschrift van Dr. Sluimers.— «Bijdragen tot de taal,—land-en volkenkunde», deel 124,2e aflevering, 1968.
359. Soedjatmiko. Dewantara dan demokrasi terpimpin.— «Bintang Timur», 26.IV.1960.
360. Solichin Salam. K. H. Ahmad Dahlan. Djakarta, 1963.
361. Solichin Salam. Hadji Agus Salim pahlawan nasional. Djakarta, 1965.
362. Supardi I. Dr. Soetomo. Riwayat hidup dan perjuangannya. Djakarta—Amsterdam, 1951.
363. Suryadinata L. Pre-war Indonesian nationalism and the Peranakan Chinese.— «Indonesia», 1971, № 11.
364. Sutherland H. Pudjangga Baru: aspects of Indonesian intellectual life in the 1930-s.— «Indonesia», 1968, № 6.
365. Tamar Djaja. Pusaka Indonesia. Bandung, 1951.
366. Taufik Abdullah. Schools and politics: the Kaum Muda movement in West Sumatra (1927—1933). Ithaca, New York, 1971.
367. Utrecht E. De onderbroken revolutie in het Indonesische dorp. Amsterdam, 1974.
368. Vandenbosch A. The Dutch East Indies. Berkeley—Los Angeles, 1942.
369. Veur P. W. van der. Cultural aspects of the Eurasian community in Indonesian colonial society.— «Indonesia», 1968, № 6.
370. Vlekke B. H. M. Nusantara. A history of Indonesia. The Hague—Bandung, 1959.
371. Wertheim W. F. Herrijzend Azie. Arngem, 1950.
372. Wertheim W. F. Indonesian society in transition. The Hague—Bandung, 1956.
373. Wertheim W. F. East-West parallels. Chicago, 1965.
374. Wertheim W. F. and The Siauw Giap. Social change in Java. 1900—1930.— «Pacific Affairs», vol. 35, № 3, 1962.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Глава первая. Предпосылки развития национально-освободительного движения в Индонезии и основные особенности его идеологии	6
Влияние империалистической эксплуатации на основные классы и слои индонезийского общества	6
Голландская колониальная политика в период между двумя мировыми войнами	30
Развитие общеиндонезийского национального самосознания и самосознания отдельных народностей	62
Основные особенности и течения идеологии национально-освободительного движения в Индонезии	75
Важнейшие идейные истоки и влияния	84
Глава вторая. Идеология первых национально-революционных организаций	96
Идеология Инсулинде и Национальной индийской партии	96
Идейное наследие Ки Хаджара Девантора	112
Перхимпунан Индонесиа	125
Глава третья. Сукарно и мархаэнизм	154
Сукарно — основоположник мархаэнизма	157
Мархаэнизм о путях достижения независимости	171
Принцип единства антиколониальных сил. Эклектизм мархаэнизма	198
Мархаэнистская концепция социализма и демократии. Классовый характер мархаэнизма	228
Идейные истоки и влияния	246
Глава четвертая. Общественно-политические воззрения Мохаммада Хатты	306
Мохаммад Хатта. Краткий очерк жизни и деятельности	308
Общественно-политические взгляды	314
Идейные истоки и влияния	354
Источники и литература	377