

**Максим Кирчанов**

**НАЦИОНАЛИЗМ И  
МОДЕРНИЗАЦИЯ В ИНДОНЕЗИИ  
В XX ВЕКЕ**

Воронеж  
«Научная книга»  
2009

УДК 32(091) / (93) / (931)  
316 (323.1) / 130.2 (316.7)  
ББК 63.3(5) / (5Ия)  
К 436

**Рецензенты:**

к.и.н., доц. **О.А. Тимофеев** (кафедра китаеведения факультета международных отношений Амурского государственного университета, Благовещенск)  
проф. ВФ РАГС при Президенте **РФ В.И. Федосов**

К 436 Кирчанов М.В. Национализм и модернизация в Индонезии в XX веке / М.В. Кирчанов. – Воронеж: «Научная книга», 2009. – 250 с.  
Maksym W. Kyrchanoff, Indonesian nationalism and modernization in the 20th century / Maksym W. Kyrchanoff. – Voronezh: “Nauchnaia kniga” Press, 2009. – 250 p.

На протяжении XX столетия Индонезия трансформировалась из голландской колонии в динамично развивающееся государство. Одной из идеологий, которая способствовала модернизации Индонезии, был индонезийский национализм. Национализм играл роль универсального политического языка. В этом отношении националистами были не только собственно индонезийские националисты, но и коммунисты, демократы, военные. Значительную роль в функционировании националистического дискурса играл ислам, как традиционалистский, так и либеральный. Эти и другие проблемы, связанные с историей националистической модернизации в Индонезии, анализируются в настоящей монографии.

Индонезия – национализм – политическая история – интеллектуальные традиции – колониализм – постколониализм – модернизация – национальное государство – Восток – политический традиционализм – авторитаризм – армия и государство – политический ислам – умма и гражданское общество – политический транзит – демократизация – регионализм

Indonesia – nationalism – political history – intellectual traditions – colonialism – post-colonialism – modernization – Nation State – Oriens – political traditionalism – authoritarianism – army and state – political Islam – ummah and civil society – political transitions – democratization – regionalism

ISBN 978-5-89222-472-9

УДК 32(091) / (93) / (931)  
316 (323.1) / 130.2 (316.7)  
ББК 63.3(5) / (5Ия)  
К 436

© М.В. Кирчанов, 2009  
© «Научная книга», 2009

# СОДЕРЖАНИЕ

## ВВЕДЕНИЕ

1. Национализм и модернизация в Индонезии как исследовательские проблемы 4
2. Теоретические проблемы изучения национализма и модернизации в Индонезии 17

## КОЛОНИАЛЬНАЯ ИНДОНЕЗИЯ:

### КОЛОНИАЛИЗМ, НАЦИОНАЛИЗМ, КОММУНИЗМ

1. Индонезийский национализм 1920-х – середины 1940-х годов как теория и практика политической модернизации 27
2. Проблемы политических культур и идентичностей в Индонезии: лево-радикальная альтернатива национализму 42

## НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ИНДОНЕЗИЯ:

### НАЦИОНАЛИЗМ, СЕПАРАТИЗМ И ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

1. Особенности и направления модернизационной политики в Индонезии в 1950-е – первой половине 1960-х годов 52
2. Основные направления и особенности модернизационных процессов в Индонезии в рамках авторитарной модели развития 81
3. Политическая модернизация в условиях ограниченной демократизации и консолидации военного политического режима в Индонезии в конце 1970-х – 1980-е годы 121

## ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНДОНЕЗИЯ:

### НАЦИОНАЛИСТЫ VS ИСЛАМИСТЫ

1. Официальный идеологический дискурс политических модернизационных процессов в Индонезии в 1950-х – 1980-е гг. 141
2. Исламский идеологический дискурс политических модернизационных процессов в Индонезии 165
3. Исламский радикализм и индонезийский национализм в контексте политической модернизации 196
4. Либеральный ислам – фактор модернизации в условиях политического транзита в Индонезии (2001 – 2008 гг.) 210

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. Поставторитарная Индонезия: политический национализм и внесистемные вызовы 223
2. Теоретические проблемы и перспективы изучения индонезийского национализма и модернизации 235

## БИБЛИОГРАФИЯ

238

## ВВЕДЕНИЕ

### *Национализм и модернизации в Индонезии как исследовательские проблемы*

Современный мир, благодаря XX столетию политических и социальных противостояний и глобализации, которая охватила его со второй половины XX века, развивается в условиях доминирования своеобразной системы координат, которые формируют политические и культурные идентичности, национальные предпочтения современных обществ. В западной политической и исторической науке установилась традиция ассоциировать отдельные века в истории мира с доминированием тех или иных политических идеологий. Классическими в этом плане являются исследования крупного британского историка-неомарксиста Эрика Хобсбаума<sup>1</sup>, посвященные проблемам европейской и американской истории, написанной в интеллектуальных, культурных, политических и экономических координатах трех «веков» изменения западного мира – «века революции», «века империи» и «века капитала». Исследование Э. Хобсбаума страдает одним крупным недостатком: оно явно европоцентрично или западнцентрично в широком смысле. Неевропейские и незападные сюжеты присутствуют лишь в том контексте как они соотносились с политическими и социальными процессами западного мира.

С хронологией и концепцией, предложенной британским исследователем в первой половине 1960-х годов, можно не соглашаться, но именно Э. Хобсбаум был одним из тех, кто предпринял попытку преодолеть нормативные тренды в написании и описании истории, предложив комплексную и синтетическую концепцию, связав между собой политический процесс в событийном контексте с культурно-политической обусловленностью политических и исторических изменений. Иными словами, процессы возможны не в силу инерционного изменения общества – изменения вероятны лишь в случае перемен в рамках того бэк-граунда, на который опирается то или иное общество в процессе своего функционирования.

В этом контексте XIX и XX столетия в истории мира в целом предстают как века национализма и модернизации. Национализм и модернизация относятся к числу тех явлений, которые определили облик западной цивилизации в XX веке, создав потенциал для ее трансформации в сторону пост-современного и информационного общества. Если взглянуть на политическую карту мира, то мы увидим, что современное политическое пространство сконструировано по принципу национальных государств или обществ, которые позиционируют себя в качестве таковых, появление ко-

торых было невозможно без модернизации, разрушения традиционных сообществ на смену которым пришли нации-государства и государства-нации. Этот процесс разрушения традиционного общества и утверждения национального (в ряде регионов – национализирующего) государства, основанного на принципах политического гражданского национализма, имел повсеместный характер, охватив Европу, Северную и Южную Америки, а во второй половине XX столетия – и новые государства, которые образовались повсеместно от Африки до Южной и Юго-Восточной Азии. Среди стран, которая пережила модернизацию, была и Индонезия.

**Актуальность изучения** опыта политической модернизации в Индонезии определяется тем, что современная Российская Федерация, столкнувшись с внутренними системными вызовами, в значительной степени исчерпав инерционный потенциал развития 1990-х – первой половины 2000-х годов, пытается выстроить такую модель политической модернизации, которая учитывала национальный (российский), мировой (западный) и региональный опыт проведения политических и социальных реформ.

Исходя из актуальности изучаемой проблематики, **объектом исследования** является национализм как политическое движение и идеология, а так же как фактор, способствовавший политической модернизации. **Предмет исследования** – особенности развития и функционирования националистического дискурса, а так же направления модернизации, в рамках которых политический (гражданский) национализм был основным фактором, стимулирующим политические, социальные и культурные перемены. **Хронологические рамки** исследования ограничены наиболее важными с точки зрения модернизации этапами: периодом активного развития национализма между двумя мировыми войнами, политическими процессами 1950 – 1960-х годов, существование авторитарного режима, а так же основными этапа политической трансформации, начиная с конца 1990-х годов.

К числу **основных положений** монографии, исходя из объекта, предмета, а так же выбранного хронологического этапа, относятся:

1) национализм представляет собой двухуровневый феномен, состоящий как из политических, так и этнических трендов; в зависимости от ситуации доминировать могут политические или этнические течения в национализме; в Индонезии на протяжении анализируемого периода доминировал политический гражданский национализм;

2) национализм относится к числу интеллектуальных и интеллектуалистских политических идеологий; поэтому основными теоретиками и адептами национализма являются интеллектуалы, которые конструируют националистический политический дискурс;

3) национализм опирается на бэк-граунд, представленный различными моделями политической культуры, которая приписывает тому или иному сообществу определенные культурные практики и стратегии политического поведения;

4) национализм относится к числу феноменов процессуального плана; следовательно, развитие национализма является процессом конструирования идентичностных моделей и политических наций, который функционирует в рамках этих моделей;

5) модернизация – процесс, в результате которого разрушается традиционный дискурс и утверждаются принципы политического национализма, для которого приоритетной является гражданская идентичность;

6) националистическое воображение является процессом выработки и экспорта национальной идентичности со стороны националистов-интеллектуалов в направлении традиционных сообществ, подвергающимся модернизации путем разрушения традиционных идентичностей, на смену которым приходят модерновые политические идентичности; националистическое воображение (конструирование политического опыта) является одним из наиболее важных и действенных инструментов модернизации;

7) политические нации представляют собой не примордиальные категории, а модерновые (современные) конструкции, возникшие в результате националистического воображения интеллектуалов-националистов и рефлексии / спекуляции относительно националистического наследия со стороны политических наследников первых националистов.

Принимая во внимание упомянутые выше положения, **цель исследования** состоит в анализе гражданского национализма в контексте политической модернизации в Индонезии. Достижение поставленной цели предполагает решение **следующих задач**:

1) определение теоретических границ концепта «национализм» через анализ основных направлений и результатов деятельности интеллектуалов-националистов как теоретиков авторитарных политических режимов или режимов, имеющих тенденции к трансформации из нестабильных в авторитарные;

2) выявление характеристик политической модернизации в контексте развития национализма и утверждения модерновых идентичностей;

3) анализ динамики развития националистического и политического воображения в контексте конструирования идентичностей;

4) раскрытие роли политического (гражданского) национализма как основного фактора, способствовавшего проведению модернизации в рамках авторитарной модели политического режима или в условиях политического транзита.

Для реализации вышеставленной цели и решения задач автор использовал методы дискурс-нарративного анализа. Именно поэтому в **теоретико-методологической основе** монографии лежат методы, выработанные в рамках **исследований модернизации и национализма**. Появлению на Западе теорий модернизации предшествовало появление марксизма. Карл Маркс заложил одну из центральных идей, которая позднее доминировала в различных модернизационных теориях. Как известно, Маркс по-

лагал, что все страны проходят в процессе своей истории одинаковые стадии экономического, социального и политического развития. В такой ситуации менее развитые страны исторически обречены на развитие, то есть не модернизацию. В 1966 году американский социолог С. Блэк опубликовал одно из первых теоретических исследований, посвященных модернизации. В своей монографии «Динамика модернизации» С. Блэк констатировал сложности, с которыми сталкивается исследователь модернизации: «современная литература, посвященная вопросам модернизации продолжает пребывать в процессе определения своего предмета у поиска основополагающих фундаментальных различий между универсальными характеристиками современности и специфическими институтами конкретных обществ и структур»<sup>2</sup>. Блэк полагал, что изучение модернизации невозможно в рамках одной гуманитарной науки – истории, политологии, социологии, культурологии.

По мнению С. Блэка, изучение модернизации – междисциплинарная задача. В этой ситуации изучение модернизации – «междисциплинарное изучение человечества путем описания и объяснения во всей сложности процессов изменения, которым приписывается мировое значение»<sup>3</sup>. Появление исследования С. Блэка стало отправной точкой в начале модернизационных исследований. С. Блэк определял модернизацию как процесс, при помощи которого различные общества стремятся адаптироваться и адаптируются к окружающим изменениям<sup>4</sup>. Американский социолог Нейл Смерзер считает возможным определить модернизацию как «постоянные перемены в экономике, политике, образовании, в сфере традиций и религиозной жизни общества. Некоторые из этих областей меняются раньше других, но все они в той или иной мере подвержены изменениям». Израильский ученый Ш. Эйзенштадт оценивает модернизацию как процесс изменения различных обществ в направлении политических моделей Запада<sup>5</sup>.

Американский политолог Р. Уорд полагал, что модернизация является целенаправленным изменением социальных отношений и окружающей среды<sup>6</sup>. Р. Бендикс указывает на то, что под модернизацией следует понимать комплекс политических и социальных перемен, связанных с процессами индустриализации<sup>7</sup>. С. Ваго полагает, что модернизация является трансформацией аграрных обществ в индустриальные<sup>8</sup>. По мнению В. Цапфа, модернизация – сложный процесс, включающий в себя индустриальную революцию, стремление отсталых стран повысить уровень своего развития, реакция развитых обществ на новые вызовы<sup>9</sup>. Модернизация, как сложный и комплексный процесс, обладает целым рядом характеристик.

Важнейшие из характеристик модернизации следующие: комплексность (модернизация является универсальным процессом, который охватывает все сферы жизни общества); системность (в рамках модернизации изменение любого элемента системы влечет изменения других элементов);

глобальность (и хотя процесс модернизации исторически начался на Западе – перед модернизационным натиском не устояли ни Север, ни Юг, ни Восток); темпоральная пролонгированность (модернизация является длительным процессом с хронологической точки зрения); разнообразие (процесс модернизации несмотря на то, что он имеет универсальный характер, отличается значительными локальными особенностями).

В методологической основе авторского анализа в рамках настоящей монографии лежат же теоретические представления о феномене национализма, выработанные в рамках англо-американского академического дискурса в XX столетии. Социоэкономический модернизм представленный исследованиями Тома Нэйрна<sup>10</sup> и Майкла Хечтэра<sup>11</sup>, предлагает видеть в национализме явление современной истории, возникшее в результате появления новых социальных, политических и экономических факторов, которыми были капитализм, региональные особенности и диспропорции в развитии регионов. Согласно социокультурному модернизму в лице его крупнейшего теоретика Эрнеста Геллнера<sup>12</sup>, национализм возникает как неизбежное последствие модернизации. Местные интеллектуалы создают «высокую культуру» и, как результат, нацию, которая поддерживает индустриализацию, порождающую, в свою очередь, политическую идеологию национализма.

Интеллектуальный конструктивизм – теория, автором которой признан Бенедикт Андерсон<sup>13</sup> и, согласно которой, национализм принадлежит к числу современных феноменов, имеет ангажированный (социально, политически, религиозно, культурно) маркированный характер и значительное число проявлений-дискурсов (в политике, культуре, идеологии, литературе, международных отношениях), но формируется благодаря усилиям националистов-интеллектуалов, носителей «высокой культуры», которые совершенно сознательно и намеренно «воображают» нацию.

Системная теория характерна для работ американского политолога, социолога и исследователя международных отношений Иммануила Валлерстайна, который предлагает анализировать националистический феномен в контексте не просто системы международных отношений, но в контексте отношений центра и периферии. Системная теория оказала значительное влияние на постколониализм. *Дискурсивная теория национализма*, виднейшими представителями которой следует признать Дж. Эли<sup>14</sup>, Кр. Калхуна<sup>15</sup> и Р. Суни<sup>16</sup>, полагает, что национализм следует анализировать не в контексте общих и локальных особенностей различных национализмов, а уделять внимание конкретным формам и проявлениям националистического дискурса.

Теории модернизации и национализма оказали значительное влияние на развитие гуманитарного знания и политических исследований в США и странах Западной Европы, что отражается на **степени научной разработанности** проблем индонезийской модернизации.



В рамках советского востоковедения сложилась уникальная школа изучения Индонезии, в том числе – и проблем, связанных с историей индонезийского национализма. Сам термин «национализм» в понятийном аппарате и научно-методологическом инструментарии советских общественных наук не пользовался популярностью, имея скорее негативное значение. Поэтому, советские исследователи предпочитали писать о «национально-освободительном движении»<sup>17</sup>, не забывая подвергать критике и западные концепты индонезийского национализма<sup>18</sup>, хотя последнее нередко представляла скрытую попытку ознакомить советское исследовательское сообщество с достижениями западных коллег. Тематика исследований, посвященных Индонезии, вышедших в советский период разнообразна. К сожалению, автор вынужден констатировать, что на современном этапе российское индонезиеведение развивается по инерции, унаследованной от советской эпохи. Число исследований, посвященных Индонезии, сокращается. Не выходят новые учебники индонезийского языка<sup>19</sup>, сокращается его преподавание в столичных университетах, что откладывает на неопределенную перспективу появление новых российских школ в рамках индонезиеведения.

Суммируя советские и современные достижения в сфере индонезийских штудий, следует упомянуть исследования Г.А. Андреева, Е.В. Голубевой, А.Ю. Другова, В.А. Жарова, А.И. Ионовой, М.О. Куликовой, Н.Э. Николаева, А.Ю. Плеханова, В.Ф. Сычева и В.А. Цыганова, посвященные различным аспектам политической и социальной истории Индонезии XX века. В центре исследований Г.А. Андреева – проблемы регионализации в контексте социальной и политической динамики в Индонезии<sup>20</sup>. Исследования Е.В. Голубевой посвящены проблемам рекрутирования и функционирования политических элит в Индонезии<sup>21</sup>. Значительным вкладом в развитие российского индонезиеведения стали исследования А.Ю. Другова, в центре которых различные проблемы функционирования политических режимов и культур в Индонезии<sup>22</sup>.

Работы А.И. Ионовой<sup>23</sup> и В.Ф. Сычева<sup>24</sup> представляют собой важный этап в изучении и выяснении тех разнообразных политических, социальных и культурных ролей, которые в Индонезии играет ислам. Исследования В.А. Жарова касаются проблем функционирования идеологического дискурса тех социальных и политических перемен, которые охватили индонезийское общество во второй половине XX века<sup>25</sup>. Следует упомянуть и обобщающие исследования, посвященные Индонезии. Речь идет о работах А.Ю. Другова, В.А. Тюрин<sup>26</sup> и В.А. Цыганова<sup>27</sup>. Несмотря на то, что большинство авторов советского периода, крайне негативно относились к западным теориям национализма и модернизации, тем не менее, их исследования представляют принципиально важное значение для изучения индонезийской модернизации XX столетия.

Значительные традиции в изучении политической модернизации и национализма в Индонезии созданы в рамках американских и австралийских индонезийских штудий. Тематически работы западных авторов отличаются значительным разнообразием. Среди текстов, созданных западными авторами, работы трех исследователей образуют корпус классических текстов, без обращения к которым невозможно полноценное исследование индонезийского национализма. Это относится к исследованиям Клиффорда Гирца<sup>28</sup>, Бенедикта Андерсона<sup>29</sup> и Эрнеста Геллнера<sup>30</sup>, которые в своих исследованиях предложили теоретические и методологические принципы изучения индонезийского общества и культуры, социальной динамики и политических перемен в контексте постепенного кризиса традиционной модели общества, обусловленного привнесением элементов политических культур и традиций западного мира, возникновением феномена национализма западного типа в восточных обществах, модернизацией мусульманского социума, конкуренцией различных типов культур (аграрных и городских, мусульманских и синкретических), (со)существованием и (со)функционированием различных идентичностей – социальных, религиозных, политических, национальных.

В зарубежном индонезиеведении значительное внимание уделяется проблемам индонезийского национализма. Анализируя западные работы, посвященные индонезийскому национализму, следует упомянуть исследования Б.В. Андайи, Чи Бун Кенга, М. Грина, А. Грегори, Б. Гунавана, Д. Хинли, Дж. Инджэлсона, Дж. Кахина, А. Курасавы, Дж. Д. Легге, Дж. Рузы, М. Сирози<sup>31</sup>. Изучение национализма связано с теоретическими подходами к исследованию этого феномена. Национализм осознается не просто как принцип, при котором этнические и политические единицы должны совпадать, но и как сложный социальный и интеллектуальный, культурный и религиозный феномен. В рамках западного научного дискурса восприятие национализма не ограничивается исключительно осознанием национализма как политического явления процессуального плана. Индонезийский национализм предстает как комплексный и многоуровневый феномен дискурсивных и политических практик.

Помимо изучения национализма в рамках зарубежного индонезиеведения особое внимание уделяется исламу. В частности, мы можем упомянуть исследования Т. Абдуллаха, Э. Эспионолла, Х. Бенды, Дж. Боуэна, К. ван Дийка, Ч. Доббина, Н. ван Доорн-Хардера, К. де Йонга, М.К. Хассана, Р. Хефнера, Х. Хорикосту, Д. Нёра, Ноорхайди<sup>32</sup>. Анализируя исламский фактор в индонезийской истории XX века, западные авторы полагают, что ислам был одним из мощнейших факторов, которые определили направления социального и политического развития Индонезии. Предполагается, что именно ислам повлиял на формирование политического сообщества, способствуя постепенной фрагментации индонезийского общества. В зарубежных индонезийских штудиях неоднократно подчеркивалась связь

между национализмом и исламом. По мнению зарубежных исследователей, мусульманский ревайвализм был переходным этапом от ортодоксального ислама к политизированному мусульманскому вероучению. Американские индонезиеведы полагают, что национализм способствовал политизации индонезийской уммы и возникновению феномена политического ислама. Именно поэтому мусульманское вероучение нередко использовалось для легитимации политических режимов или их отрицания.

Значительное внимание в зарубежном индонезиеведении уделяется проблемам голландского колониализма в контексте развития индонезийского национализма, а так же социальных и культурных истоков модернизации. Мы можем упомянуть исследования Э. Бекмана, Х. Бенды, М. Блёмберг, Э. Хансен<sup>33</sup>. Особым вниманием в рамках зарубежного индонезиеведения пользуется проблема политического участия Вооруженных Сил<sup>34</sup>, региональный фактор в политических и социальных процессах в Индонезии<sup>35</sup>, а так же важнейшие особенности и направления процессов демократического транзита<sup>36</sup>. Кроме этого западное индонезиеведение имеет значительный опыт изучения различных политических движений в Индонезии, в том числе и коммунизма, который воспринимается как особый политический, интеллектуальный и социальный идентичностный проект. Это, в частности, относится к работам Х. Бенды, Э. Брэккмана, Д. Хиндли, А. Кахина, Р. МакВэя<sup>37</sup>.

В настоящем исследовании автором используются ряд терминов (национализм, идентичность, националистический дискурс, модернизация, интеллектуальное сообщество, националистическое воображение, нарратив, политическая культура, политический / интеллектуальный бэкграунд), образующих **понятийный аппарат работы**:

в определении национализма автор следует за Э. Геллнером, понимавшим под национализмом, принцип при котором политическая и этническая единицы должны совпадать;

идентичность (identity) – совокупность представлений, нарративов и политических предписаний, образующих националистический дискурс;

нарративы (narratives) – институционализированные в виде текстов политические предпочтения и культурные идеи интеллектуалов-националистов;

модернизация (modernization) – процесс разрушения традиционного культурного дискурса и традиционных идентичностей, на смену которым приходит националистический дискурс и современные (национальные) идентичности;

интеллектуальное сообщество (intellectual community) – профессиональная корпорация исследователей (как правило, гуманитариев), конструирующих националистический дискурс;

националистический дискурс (nationalistic discourse) – текстуализированная или иная среда проявления национализма, представленная текста-

ми, создаваемыми интеллектуалами-националистами, а так же национально значимыми и маркированными памятниками, монументами, «местами памяти»;

националистическое воображение (nationalistic imagination) – процесс выработки идентичности и формирования националистического дискурса националистически ориентированными интеллектуалами для того или иного сообщества;

воображаемое (воображенное) сообщество (imagined community) – концепт групповой идентичности, предложенной националистами-интеллектуалами для того или иного сообщества; потенциальная политическая нация;

политическая нация или нация-государство (Nation State) – институционализированное воображенное сообщество, которое характеризуется наличием государственности (национальной независимой или национальной автономии), идентичности, исповедующее идеологию политического национализма в виде соблюдения гражданских политических ритуалов, поддерживаемых интеллектуальным сообществом, обладающим корпоративными объединениями (научные общества, университеты, фонды, Академии Наук и Искусств);

политический центр – сообщество, в рамках которого процессы национализации и модернизации, формирования современных типов идентичностей – политических и этнических – протекали быстрее, чем в других регионах;

политическая периферия – сообщество, которое оказалось в меньшей степени, в отличие от центра, подверженным политической модернизации; на территории периферий, как правило, националистические движения возникают позднее, чем в центре; для развития периферийных национализмов характерна догоняющая динамика;

культурный бэк-граунд (cultural back ground) – националистический дискурс, культивируемый интеллектуальным сообществом и обеспечивающий функционирование и воспроизводство политической нации.

Завершая настоящее Введение, автор считает необходимым акцентировать внимание на актуальности индонезийской тематики для современного российского востоковедения. Индонезийская модель политической модернизации представляет собой уникальный опыт проведения политики, направленной на укоренение политических, идентичностных, социальных и экономических перемен в нестабильном обществе в рамках как авторитарных, так и неавторитарных политических режимов. Вероятно, изучение опыта и традиций индонезийской модернизации, политической культуры и индонезийского гражданского национализма могут оказаться полезными не только для российского научного политологического сообщества, но и для тех, кто формирует и определяет направления политического дискурса в современной Российской Федерации.

- 
- <sup>1</sup> Хобсбаум Э. Век революции. 1789 – 1848 / Э. Хобсбаум. – РнД., 1999; Хобсбаум Э. Век капитала. 1848 – 1875 / Э. Хобсбаум. – РнД., 1999; Хобсбаум Э. Век империи. 1875 – 1914 / Э. Хобсбаум. – РнД., 1999.
- <sup>2</sup> Black C. The Dynamics of Modernization. A Study in Comparative History / C. Black. – NY., 1975. – P. 186.
- <sup>3</sup> Black C. The Dynamics of Modernization. – P. 187.
- <sup>4</sup> Black C. The Dynamics of Modernization. – P. 187.
- <sup>5</sup> Eisenstadt S. Modernization: Protest and Change / S. Eisenstadt. – Englewood Cliffs, 1966.
- <sup>6</sup> Ward R. Modern Political Systems / R. Ward. – NJ., 1963.
- <sup>7</sup> Bendix R. Nation-Building and Citizenship / R. Bendix. – NY., 1964.
- <sup>8</sup> Vago S. Social Change / S. Vago. – NJ., 1989.
- <sup>9</sup> Цапф В. Теория модернизации и различие путей общественного развития / В. Цапф // Социс. – 1998. – № 8.
- <sup>10</sup> Nairn T. The Break-up of Britain. Crisis and Neo-Nationalism / T. Nairn. – L., 1977; Nairn T. Faces of Nationalism / T. Nairn. – L., 1997.
- <sup>11</sup> Hechter M. Internal Colonialism: the Celtic Fringe in British National Development, 1936 – 1966 / M. Hechter. – L., 1975.
- <sup>12</sup> Gellner E. Nations and Nationalism / E. Gellner. – L., 1983.
- <sup>13</sup> Anderson B. Imagined Communities / B. Anderson. – NY., 1983; Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М., 2001; Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон. – Київ, 2001.
- <sup>14</sup> Eley G. Reshaping of German Right / G. Eley. – Oxford, 1980.
- <sup>15</sup> Калхун К. Национализм / К. Калхун. – М., 2006.
- <sup>16</sup> Becoming National. A Reader / eds. G. Eley, R. Suny. – NY., 1996.
- <sup>17</sup> Беленький А.Б. Национальное пробуждение в Индонезии / А.Б. Беленький. – М., 1965; Беленький А.Б. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии. 1917 – 1942. Радикальный мелкобуржуазный национализм / А.Б. Беленький. – М., 1978.
- <sup>18</sup> Беленький А.Б. «Индонезийский национализм» в зарубежном востоковедении / А.Б. Беленький // Современная историография стран зарубежного Востока. Критика буржуазного национализма / ред. А.Х. Вафа. – М., 1977.
- <sup>19</sup> В период, когда автор настоящей монографии, занимался изучением индонезийского языка, по причине почти полного отсутствия российских публикаций, он был вынужден использовать учебники, опубликованные в США и Австралии.
- <sup>20</sup> Андреев Г.А. Индонезийское государство: проблемы единства и автономии / Г.А. Андреев. – М., 1974.
- <sup>21</sup> Голубева Е.В. Военная и гражданская бюрократия в Индонезии (1960 – 1970-е гг.) / Е.В. Голубева // Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока. – М., 1974. – Вып. 2; Голубева Е.В. Особенности социально-политического развития Индонезии (1960 – 1970-е гг.) / Е.В. Голубева. – М., 1980; Голубева Е.В. Государственная бюрократия и политика. Индонезия и Филиппины. 70 – 80-е годы / Е.В. Голубева. – М., 1988.
- <sup>22</sup> Другов А.Ю., Резников А.Б. Индонезия в период «направляемой демократии» / А.Ю. Другов, А.Б. Резников. – М., 1969; Другов А.Ю. Политическая власть и эволюция политической системы Индонезии (1965 – 1988) / А.Ю. Другов. – М., 1989; Другов А.Ю. Политический режим и политическая культура в Индонезии / А.Ю. Другов // Государственность и модернизация в странах Юго-Восточной Азии / ред. В.Ф. Васильев, Ю.О. Левтонова. – М., 1997; Другов А.Ю. Индонезия: политическая культура и политический режим / А.Ю. Другов. – М., 1997; Другов А.Ю. Индонезия в 2005 году: проблемы и вызовы / А.Ю. Другов // Юго-Восточная Азия в 2005 году. Актуальные проблемы развития / ред. и сост. С.И. Иоанесян. – М., 2006. – С. 121 – 141.
- <sup>23</sup> Ионова А.И. «Мусульманский национализм» в современной Индонезии / А.И. Ионова. – М., 1972.
- <sup>24</sup> Сычев В.Ф. Индонезия и мусульманский мир в XX веке (проблемы религиозно-политического взаимодействия и участия в организованном исламском движении стран Азии и Африки) / В.Ф. Сычев. – М., 2003.

---

<sup>25</sup> Жаров В.А. Официальные идеологические доктрины Индонезии, Малайзии и Филиппин / В.А. Жаров, - М., 1985.

<sup>26</sup> Другов А.Ю., Тюрин В.А. История Индонезии. XX век / А.Ю. Другов, В.А. Тюрин. - М., 2005.

<sup>27</sup> Цыганов В.А. История Индонезии / В.А. Цыганов. - М., 1993.

<sup>28</sup> Geertz C. Agricultural Involution / C. Geertz. - LA., 1963; Geertz C. Ideology as Cultural System / C. Geertz // Ideology and Discontent. - NY., 1962; Geertz C. Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia / C. Geertz. - New Haven - L., 1968; Geertz C. Modernization in Muslim Society. Indonesian Case / C. Geertz // Religion and Progress in Modern Asia. - NY., 1965; Geertz C. Primordial Sentiments in Civil Politics in New States / C. Geertz. - NY., 1963; Geertz C. Religion of Java / C. Geertz. - Glencoe, 1960; Geertz C. The Social History of Indonesian Town / C. Geertz. - Cambridge, 1965.

<sup>29</sup> Anderson B. Indonesian Nationalism Today and in the Future / B. Anderson // Indonesia. - 1999. - No 67. - P. 1 - 12; Anderson B. Java in the Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944 - 1956 / B. Anderson. - Ithaca, 1972; Anderson B. Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia / B. Anderson. - Ithaca, 1990; Anderson B. Old States, New Societies: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective / B. Anderson // JAS. - 1983. - Vol. 42; Anderson B. Petrus Dadi Ratu / B. Anderson // Indonesia. - 2000. - No 70. - P. 1 - 7; Anderson B. Some Aspects of Indonesian Politics under Japanese Occupation, 1944 - 1945 / B. Anderson. - Ithaca, 1961; Anderson B. The Idea of Power in Javanese Culture / B. Anderson // Culture and Politics in Indonesia. - Ithaca - L., 1972; Anderson B. The Languages of Indonesian Politics / B. Anderson // Indonesia. - 1966. - No 1. - P. 89 - 116; Anderson B. The World of Sergeant-Major Bungkus / B. Anderson // Indonesia. - 2004. - No 78. - P. 1 - 6; Anderson B. Twilight Dogs - Jangled Nerves / B. Anderson // Indonesia. - 2002. - No 73. - P. 129 - 144.

<sup>30</sup> Gellner E. Muslim Society / E. Gellner. - Cambridge, 1983; Gellner E. Nations and Nationalism / E. Gellner. - L., 1983; Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. Southern Shore of Mediterranean / ed. E. Gellner. - Berlin - NY. - Amsterdam, 1985.

<sup>31</sup> Andaya B.W. From Rum to Tokyo: The Search for Anticolonial Allies by the Rulers of Riau. 1899-1914 / B.W. Andaya // Indonesia. - 1977. - No 24. - P. 123 - 156; Cheah Boon Kheng. The Japanese Occupation of Malaya, 1941-45: Ibrahim Yaacob and the Struggle for Indonesia Raya / Cheah Boon Kheng // Indonesia. - 1979. - No 28. - P. 85 - 121; Green M. Indonesia: Crisis and Transformation, 1965 - 1968 / M. Green. - Washington, 1990; Gregory A. Recruitment and Factional Patterns in Indonesian Political Elite: Guided Democracy and New Order / A. Gregory. - Washington, 1976; Gunawan B. Political Mobilization in Indonesia: Nationalists against Communists / B. Gunawan // MAS. - 1973. - Vol. 7. - No 4. - P. 707 - 715; Henley D. Nationalism and Regionalism in Colonial Indonesia: The Case of Minahasa / D. Henley // Indonesia. - 1993. - No 55. - P. 91 - 112; Hinley D. Alirans and the Fall of the Old Order / D. Hindley // Indonesia. - 1970. - No 9; Ingelson J. Road to Exile: the Indonesian Nationalist Movement, 1927 - 1934 / J. Ingelson. - Singapore, 1979; Kahin A. Repression and Regroupment: Religious and Nationalist Organizations in West Sumatra in the 1930s / A. Kahin // Indonesia. - 1984. - No 38. - P. 39 - 54; Kahin G. Nationalism and Revolution in Indonesia / G. Kahin. - Ithaca, 1959; Kahin G. Some Aspects of Indonesian Politics of Nationalism / G. Kahin. - NY., 1950; Kurasawa A. Propaganda Media on Java under the Japanese 1942-1945 / A. Kurasawa // Indonesia. - 1987. - No 44. - P. 59 - 117; Legge J.D. Intellectuals and Nationalism in Indonesia. A Study of the Following recruited by Sutan Sjahrir in Occupation Jakarta / J.D. Legge. - Ithaca, 1988; Roosa J. Finalising the nation: The Indonesian military as the guarantor of national unity / J. Roosa // Asia Pacific Viewpoint. - 2007. - Vol. 48. - No 1. - P. 99 - 111; Sirozi M. The Intellectual Roots of Islamic Radicalism in Indonesia. Ja'far Umar Thalib of Laskar Jihad and Educational Background / M. Sirozi // MW. - 2005. - Vol. 95. - P. 81 - 120.

<sup>32</sup> Abdullah T. Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927 - 1933) / T. Abdullah. - Ithaca, 1971; Abdullah T. Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature / T. Abdullah // Indonesia. - 1970. - No 9. - P. 1 - 22; Aspinall E. From Islamism to nationalism in Aceh, Indonesia / E. Aspinall // Nations and Nationalism. - 2007. - Vol. 13. - No 2. - P. 245 - 263; Benda H. The Crescent of Rising Sun. Indonesian Islam under the Japanese Occupation / H. Benda. - The Hague, 1958; Bowen J.R. Death and the History of Islam in

Highland Aceh / J.R. Bowen // *Indonesia*. – 1984. – No 38. – P. 21 – 38; Dijk C. van, *Rebellion Under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia* / C. van Dijk. – The Hague, 1981; Dobbin Ch. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Cultural Sumatra 1784 – 1847* / Ch. Dobbin. – L., 1983; Dobbin Ch. *Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the 19th Century* / Ch. Dobbin // *MAS*. – 1974. – Vol. 8. – No 3. – P. 319 – 356; Doorn-Harder N. van, Jong K. de, *The Pilgrimage to Tembayat: Traditions and Revival in Indonesian Islam* / N. van Doorn-Harder, K. de Jong // *MW*. – 2001. – Vol. 91. – P. 325 – 354; Federspiel H.M. *A Note on Three Reference Works on Indonesian Islam* / H.M. Federspiel // *Indonesia*. – 1990. – No 50. – P. 163 – 164; Federspiel H.M. *The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia* / H.M. Federspiel // *Indonesia*. – 1970. – No 10. – P. 57 – 80; Federspiel H.M. *The Political and Social Language of Indonesian Muslims: The Case of Al-Muslimun* / H.M. Federspiel // *Indonesia*. – 1984. – No 38. – P. 55 – 73; Federspiel H. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* / H. Federspiel. – Ithaca, 1970; Hassan M.K. *Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization Indonesia* / M.K. Hassan. – Kuala Lumpur, 1980; Hefner R. *Islam, State, and Civil Society* / R. Hefner // *Indonesia*. – 1993. – No 56. – P. 1 – 35; Hefner R. *Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java* / R. Hefner // *JAS*. – 1987. – Vol. 46. – No 3. – P. 533 – 554; Hefner R. *Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries among Indonesian Muslims* / R. Hefner // *Indonesia*. – 1997. – No 64. – P. 77 – 104; Horikostu H. *The Dar ul-Islam Movement in West Java (1942–62): An Experience in the Historical Process* / H. Horikostu // *Indonesia*. – 1975. – No 20. – P. 59 – 86; Noer D. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900 – 1942* / D. Noer. – Singapore, 1972; Noorhaidi, *Laskar Jihad. Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* / Noorhaidi. – Utecht, 2001.

<sup>33</sup> Beekman E.M. *Bas Veth: A Colonial Muckraker* / E.M. Beekman // *Indonesia*. – 1986. – No 42. – P. 101 – 112; Beekman E.M. *Dutch Colonial Literature: Romanticism in the Tropics* / E.M. Beekman // *Indonesia*. – 1982. – No 34. – P. 17 – 39; Beekman E.M. *The Passatist: Louis Couperus’s Interpretation of Dutch Colonialism* / E.M. Beekman // *Indonesia*. – 1984. – No 37. – P. 59 – 76; Benda H. *The Pattern of Administrative Reforms in the Closing Years of Dutch Rule in Indonesia* / H. Benda // *Continuity and Change in Southeast Asia*. – New Haven, 1976; Bloembergen M. *The Dirty Work of Empire: Modern Policing and Public Order in Surabaya, 1911–1919* / M. Bloembergen // *Indonesia*. – 2007. – No 83. – P. 119 – 150; Hansen E. *Marxists and Imperialism: The Indonesian Policy of the Dutch Social Democratic Workers Party, 1894–1914* / E. Hansen // *Indonesia*. – 1973. – No 16. – P. 81 – 104; Hansen E. *The Dutch East Indies and the Reorientation of Dutch Social Democracy, 1929–40* / E. Hansen // *Indonesia*. – 1977. – No 23. – P. 59 – 86.

<sup>34</sup> Croach H. *Military-Civilian Relations in Indonesia in the late Soeharto Era* / H. Croach // *The Military, State and Development in Asia and the Pacific* / ed. V. Selochan. – Boulder, 1991. – P. 61 – 66; Croach H. *Patrimonialism and Military Rule in Indonesia* / H. Croach // *WP*. – 1979. – Vol. 31. – No 4. – P. 571 – 587; Crouch H. *Another Look at the Indonesian “Coups”* / H. Crouch // *Indonesia*. – 1973. – No 15. – P. 1 – 20; Crouch H. *Military Politics under Indonesia’s New Order* / H. Crouch // *Pacific Affairs*. – 1975. – Vol. 42. – No 2; Crouch H. *The Army and Politics in Indonesia* / H. Crouch. – Ithaca, 1978; Crouch H. *The Army, the Parties and Elections* / H. Crouch // *Indonesia*. – 1971. – No 11. – P. 177 – 192; Emerson D. *The Bureaucracy in Political Context: Weakness in Strength* / D. Emerson // *Political Power and Communications in Indonesia*. – Berkley, 1978; Emmerson D. *Bureaucratic Alienation in Indonesia: “the Director General’s Dilemma”* / D. Emmerson // *Political Participation in Modern Indonesia*. – New Haven, 1973; Emmerson D. *Indonesian Elite: Political Culture and Cultural Politics* / D. Emmerson. – NY., 1976; Emmerson D. *Understanding New Order: Bureaucratic Pluralism in Indonesia* / D. Emmerson // *AS*. – 1983. – Vol. 23. – No 11. – P. 1220 – 1241; Feith E. *The Armed Bureaucrats* / E. Feith. – Boston, 1973; Feith H. *Sukarto’s Search for Political Format* / H. Feith // *Indonesia*. – 1968. – No 5 – 6; Feith H. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* / H. Feith. – NY., 1962; Ghoshal B. *Role of the Military in Indonesia* / B. Ghoshal. – Madras, 1980; Isman M. *The Role of Indonesian Armed Forces in Nurturing* / M. Isman. – Jakarta, 1969; Jackson K.D. *Traditional Authority, Islam and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behaviour* / K.D. Jackson. – Berkley, 1980.; Jackson K. *Bureaucratic Polity: a Theoretical Framework for the Analysis of Power and Communications in Indonesia* / K. Jackson // *The Political Power and Communications in Indonesia*. – Berkley – LA. – L., 1978; Jackson K. *Traditional Authority, Islam*

and Rebellion / K. Jackson. – LA., 1980; Jenkins D. Suharto and His Generals. Indonesian Military Politics 1975 – 1983 / D. Jenkins. – Ithaca – NY., 1984; Kahane R. The Problem of Institutionalization of Military Government: the Case of Indonesia, 1965 – 1974 / R. Kahane // *Military and State in Modern Asia*. – Jerusalem, 1976; Maynard C. Comparative Analysis of Military Elite Perceptions in Indonesia and Philippines / C. Maynard. – Washington, 1976; McDougall J. Military Penetration of the Indonesian Government: the Higher Central Bureaucracy / J. McDugall // *IR*. – 1986. – No 14. – P. 2 – 15; McDougall J. Patterns of Military Control in the Indonesian Higher Central Bureaucracy / J. McDougall // *Indonesia*. – 1982. – No 33; Mokoginta R. Dual Functions of Indonesian Armed Forces / R. Mokoginta. – Carlisle, 1991; Notosusanto N. The Dual Function of the Indonesian Armed Forces / N. Notosusanto. – Jakarta, 1980.

<sup>35</sup> Acciaioli G. From Economic Actor to Moral Agent: Knowledge, Fate and Hierarchy among the Bugis of Sulawesi / G. Acciaioli // *Indonesia*. – 2004. – No 78. – P. 147 – 180; Acciaioli G. Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Custom, Religion, and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi / G. Acciaioli // *Indonesia*. – 2000. – No 72. – P. 81 – 114; Adams M. J. Myths and Self-Image among the Kapunduk People of Sumba / M.J. Adams // *Indonesia*. – 1970. – No 10. – P. 81 – 106; Aragon L.V. Communal Violence in Poso, Central Sulawesi: Where People Eat Fish and Fish Eat People // *Indonesia*. – 2001. – No 72. – P. 45 – 79; Aragon L.V. The Mission of Cultural Creation. Review of Colonial “Reformation” in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892–1995 / L.V. Aragon // *Indonesia*. – 2001. – No. 72. – P. 189 – 195; Aragon L.V. Mass Media Fragmentation and Narratives of Violent Action in Sulawesi's Poso Conflict / L.V. Aragon // *Indonesia*. – 2005. – No 79. – P. 1 – 55; Aspinall E. Modernity, history and ethnicity: Indonesian and Acehnese nationalism in conflict / E. Aspinall // *Autonomy and Disintegration in Indonesia* / eds. D. Kingsbury, H. Aveling. – L., 2003; Aspinall E. Sovereignty, the Successor State, and Universal Human Rights: History and the International Structuring of Acehnese Nationalism / E. Aspinall // *Indonesia*. – 2002. – No 73. – P. 1 – 24; Barter S.J. Resources, religion, rebellion: the sources and lessons of Acehnese separatism / S.J. Barter // *Small Wars and Insurgencies*. – 2008. – Vol. 19. – No 1. – P. 39 – 61.

<sup>36</sup> Barton G. Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President / G. Barton. – Singapore, 2002; Collins E. Islam and the Habits of Democracy: Islamic Organizations in Post-New Order South Sumatra / E. Collins // *Indonesia*. – 2004. – No 78. – P. 93 – 120; Hafidz T.S. Fading away?: the political role of the army in Indonesia's transition to democracy, 1998-2001 / T.S. Hafidz. – Singapore, 2006; Hainsworth G. Rule of law, anti-corruption, anti-terrorism and militant Islam: coping with threat to democracy and national unity in Indonesia / G. Hainsworth // *APV*. – 2007. – Vol. 48. – No 1. – P. 128 – 144; Hainsworth G., Turner S., Webster D. Indonesia's democratic struggle: Reformasi, otonomi and participasi / G. Hainsworth, S. Turner, D. Webster // *Asia Pacific Viewpoint*. – 2007. – Vol. 48. – No. 1. – P. 41 – 46.

<sup>37</sup> Benda H. The Communist Rebellion of 1926 – 1927 in Indonesia / H. Benda // *Pacific Historical Review*. – 1955. – Vol. 24. – February. – P. 139 – 152; Brackman A. Indonesian Communism. A History / A. Brackman. – NY., 1963; Hindley D. President Sukarno and the Communists: the Politics of Domestication / D. Hindley // *American Political Science Review*. – 1962. – No 56; Hindley D. The Communist Party of Indonesia. 1951 – 1963 / D. Hindley. – Berkley – LA., 1964; Kahin A. The 1927 Communist Uprising in Sumatra: A Reappraisal / A. Kahin // *Indonesia*. – 1996. – No 62. – P. 19 – 36; Kroef J.M. van der, The Communist Party of Indonesia. Its History, Programme and tactics / J. M. van der Kroef. – Vancouver, 1965; McVey R. The Rise of Indonesian Communism / R. McVey. – Ithaca, 1965; McVey R.T. Nationalism, Islam, and Marxism: the Management of Ideological Conflict in Indonesia / R.T. McVey // *Soekarno, Nationalism, Islam, and Marxism* / Soekarno / trans. K.H. Warouw, P.D. Weldon; ed. Ruth T. McVey. – Ithaca, 1970.



## *Теоретические проблемы изучения национализма и модернизации в Индонезии*

Национализм в исследовательской литературе нередко воспринимается как явление почти исключительно европейского или американского масштаба. Национализм ассоциируется с политическими ценностями, порожденными Великой французской революцией, с приматом прав человека, с доминированием национального государства. В данном случае речь идет о гражданском национализме, который легко обнаруживается от восточных границ Европы (Украина, Беларусь, Латвия, Литва, Эстония) до национальных государств в Южной Америке (Чили, Аргентина, Бразилия). Действительно, национализм восточно, центрально и западноевропейских, а так же американский наций в своем основании опирается на единый бэкграунд. В этих регионах национализм утвердился как следствие институционализации националистического дискурса в политической и культурной сферах, в результате кризиса «высоких культур» и приходом на смену им культур националистически массовой серийности.

В развитии, например, украинского и аргентинского, бразильского и латышского национализмов не вызывает сомнения роль националистически ориентированных интеллектуалов, которые своими усилиями «воображали» нации своей мечты, позднее институционализируя их в политической сфере. В настоящей статье автор планирует коснуться проблем развития национализма не в европейском и не в американском контексте. Вероятно, исследователь, занимающийся изучением национализма в Восточной и / или Центральной Европы, может применить используемый методологический инструментарий, связанный с конструктивистскими / модернистскими теориями и прочтениями национализма, для изучения националистического опыта в любом другом европейском или латино(северо)американском регионе. С другой стороны, события XX века, связанные с постепенным освобождением Востока / Оrientsа и появлением в этом регионе новых государств, элиты многих из которых позиционируют их в качестве национальных, показали, что дискурс национализма и националистического вовсе не ограничивается пределами Европы.

В этой ситуации восточноевропейский национализм перестал быть восточным, став европейским. Восточными были признаны национализмы Ближнего и Дальнего Востока, а так же Азии. Настоящая часть Введения, имея теоретический характер, преследует три задачи. Первая состоит в попытке ответить на вопрос: возможно ли использовать исследовательские практики, апробированные на изучении европейских национализмов к национализмам на Востоке<sup>1</sup>. Вторая задача связана с выяснением характера восточных национализмов: являются ли они серийными и, поэтому, идентичными с европейскими, или сингулярными, то есть уникальными и, как

следствие, отличными от национализмов Европы и Америк. Третья задача состоит в попытке ответить на вопрос терминологического свойства: можем ли мы при изучении восточных национализмов применять термины «националистический дискурс», «националистическое воображение»... Иными словами, в какой степени понятие «умма» соотносится с термином «интеллектуалы».

Анализируя проблемы «восточного» национализма, следует четко ответить на вопрос: «Что мы понимаем или думаем, что понимаем под национализмом?». Под национализмом Э. Геллнер понимал «политический принцип, суть которого состоит в том, что политическая и национальная единица должны совпадать»<sup>2</sup>. Несколько расширяя и конкретизируя эту дефиницию Э. Геллнер писал, что «национализм является следствием новой формы социальной организации, которая опирается на полностью обобществленные, централизованно воспроизводящиеся высокие культуры, каждая из которых защищена своим государством»<sup>3</sup>. Вероятно, сложно не согласиться с подобными утверждениями, если они касаются западной истории.

С другой стороны, насколько они применимы к изучению Востока? В концепции, предложенной Э. Геллнером, современное государство было той единственной и монопольной сферой, где разворачивался и развивался национализм. Геллнер полагал, что некоторые элементы национализма не могут существовать и в таких обществах, которые невозможно определить как государство в западном, европейско-американском, понимании: «когда нет ни государства, ни правительства, то принцип национализма сам собой отпадает»<sup>4</sup>. В этой концепции важно то, что государство является гарантом возникновения национализма – точнее: не сам факт существования государственности, а особенности политики, которая может привести к возникновению национализма.

Эта роль государства как форматора национализма и идентичности или государства как организатора модернизации или социальных трансформаций просматривается на Востоке, в том числе и советском, где авторитарный режим конструировал воображаемую географию, перестраивая под нее политическое пространство, в рамках которого создавались новые или подвергались радикальной ревизии уже сложившиеся идентичности. В такой ситуации националистический принцип возникал постепенно: доаграрные сообщества не знали ни национализма, ни государства; аграрные общества знали государство, но не знали национализм; индустриальные – знали и то, и другое. Такая трехэтапная хронология, по мнению Э. Геллнера, имела универсальный характер<sup>5</sup>.

Государство сможет узнать, что такое национализм только в том случае, если возникнет нация. Культура, в том числе и связанная с исламом, стала той категорией, которая сыграла ведущую роль в постепенной трансформации традиционных аграрных сообществ. Важнейшим достиже-

нием культуры на уровне аграрного общества, по мнению Э. Геллнера, было изобретение письменности, что позволило создать, с одной стороны, класс грамотных людей, а, с другой, дало возможность записывать, сохранять, транслировать и видоизменять информацию. Именно появление письменности дало возможность начать постепенную модернизацию общества, что на раннем этапе выразилось именно в распространении грамотности: «поначалу никто не умел читать, затем читать научились немногие и, в конце концов, читать стали все»<sup>6</sup>.

Если перенести это геллнеровское определение на Восток, тогда – восточные национализмы суть идентичны западным, отличаясь от них исключительно территорией своего распространения и доминирования. В этой ситуации национализмы на Востоке подобно западными серийны, а если серийны, то, следовательно, постмодерны. Комментируя ситуацию в обществах, переходящих от традиционности к современности, Ш. Эйзенштадт<sup>7</sup> подчеркивал, что одна из ведущих ролей может принадлежать именно религиозным факторам: «это проявляется, прежде всего, в характерных ритуалах восстания, в которых социальные отношения оборачиваются вверх дном, высокие становятся низкими и наоборот, не порождая, однако, новой концепции порядка или авторитета»<sup>8</sup>.

Вероятно, эта тенденция политического участия нашла свое отражение в восстаниях, инициаторами которых были религиозные исламские радикалы или реформаторы. Фундаменталистские тренды в исламе, в частности – различные радикальные шиитские течения, могут играть на Востоке ту роль, которая в значительной степени сходна с тем социальным значением, которое приписывается западному национализму. Восточный национализм, в отличие от западного, мог развиваться под религиозными лозунгами, преследуя при этом светские цели модернизации. В этом контексте различные формы исламского радикализма на Востоке играли ту роль, что в Европе играли националистические движения угнетенных наций, которые актами своего политического и социального протеста постепенно разрушали фундамент имперской лояльности, способствуя замене имперского типа национальным государством.

Вероятно, функцию аналогичную европейским протестным национализмам, которые смогли в значительной степени изменить политическую и ментальную карту Европы, на Востоке играл протест, связанный с внесистемными религиозными движениями, которые возникали в рамках ислама. В этом контексте заметна значительная близость европейского протестного национализма и исламским фундаментализмом. Британский востоковед, Бернارد Льюз в связи с этим подчеркивает, что «на протяжении истории шиизма возникали определенные темы, характеризующие роль шиитов среди мусульман... это тема узурпации власти и тирании, вера в то, что исламские властители часто незаконно занимают чужое место... различие

между тираном и узурпатором осознавались очень четко, но постепенно эти понятия слились в одно»<sup>9</sup>.

Политический и религиозный радикализм исламского мира принадлежит к числу тех факторов, которые в наибольшей степени способствовали постепенной политизации ислама, а массовые движения служили базой для формирования и протекания социальных перемен. С другой стороны, столь значительная степень политизации ислама способствовала модернизации исламского сообщества, оказывая влияние, в том числе, и на появление новых (почти внесистемных) светских (секулярных) трендов. Религиозный фундаментализм был неплохой почвой для формирования новых идентичностей. В то время, как на Западе новые, современные, идентичности формировались в условиях противостояния «высокой» и «низкой» культур: «восстания и почти постоянные неудачи придавали особое качество шиитскому исламу... бросая вызов существующему порядку, шииты находили поддержку у тех, кто считал себя угнетенным»<sup>10</sup>.

Народный ислам оказался фактором, обладающим значительным мобилизационным потенциалом. Именно эта способность мобилизовать низы на социальный и политический протест превратила исламский фундаментализм в политический радикализм, в генератор социальных перемен, в ходе которых формировались новые идентичности. Не исключено, что именно народный внесистемный ислам становился (или потенциально мог стать) своеобразным бэк-граундом для формирования современных идентичностных проектов. Степень восприимчивости мусульман к активной религиозной проповеди различна, но стабильна и стабильно высока. Религиозные массы, склонные, с одной стороны, к религиозному фанатизму, а, с другой, восприимчивые к социальной несправедливости, легко составляли основу внесистемных и антисистемных движений, сочетавших политические лозунги с религиозными и социально-экономическими.

На протяжении последних трех столетий западный интеллектуальный дискурс развивался в условиях триумфа окцидентализма (идеи Запада). Именно европейские окциденталисты создали ориентализм – комплекс западных представлений о Востоке, хотя западная гуманистика самым термином «ориентализм» обязана европейски образованному арабу, американскому профессору Эдварду Саиду. Европейские интеллектуалы, отягощенные бременем колониализма и мучимые комплексом постколониализма, не могут достичь консенсуса относительно проблемы исторической роли Запада на Востоке. Западный мир пришел на Восток как колонизатор и в течение нескольких столетиях европейские страны доминировали на Востоке, в Азии и в Африке.

Восточный национализм, точнее – восточные национализмы, в этой ситуации стали, с одной стороны, результатом неудачного переноса на Восток западного политического опыта, с другой, стремлением восточных интеллектуалов, используя опыт европейского национализма, провести

модернизацию и достигнуть независимости от Запада. В результате и европейские колонизаторы (независимо от британского, французского или немецкого культурно-политического бэк-граунда), и восточные националисты фактически преследовали одни и те же цели политической и культурной модернизации, идя к ним различными путями: европейцы – колониализма и европейского доминирования, а восточные элиты – исламского протеста и восточного национализма, который нередко восточным был только в силу своего географического распространения на Востоке, а в сфере методов и политического языка – развивался как совокупность европейских или европеизированных политических трендов.

В этом контексте значительной близости между носителями восточного и западного национализмов Бенедикт Андерсон вообще ставит под сомнение необходимость и целесообразность разделения национализма на «западный» и «восточный»: «я не думаю, что наиболее важные различия между национализмами - в прошлом, настоящем или ближайшем будущем – проходят по линии Восток-Запад. Самые старые национализмы Азии – здесь я имею в виду Индию, Филиппины и Японию – намного старше многих европейских... подобие национализма Мэйдзи мы находим в османской Турции... индийский национализм аналогичен тем национализмам, которые можно найти в Ирландии и Египте. Следует добавить, что представления людей о Востоке и Западе со временем менялись»<sup>11</sup>.

Вероятно, уместна параллель между Э. Геллнером и Б. Андерсоном, который тоже не был чужд интереса к исламу. Бенедикт Андерсон в «Воображаемых сообществах» высказал мысль, что ислам абстрактно или принадлежность к исламской умме в частности могут оказывать и оказывают влияние на формирование отдельных региональных или локальных «воображаемых сообществ». Ислам может акцентировать принадлежность к воображаемому сообществу как нации (например, индонезийцам, арабам, туркам), но и к более широкому сообществу – большой исламской умме. Хадж – один из наиболее действенных, практических и символических, способов подчеркнуть свою идентичность и лояльность своему сообществу («религиозные паломничества – это, вероятно, самые трогательные и грандиозные путешествия воображения»<sup>12</sup>), продекларировать для верующих мусульман свою принадлежность к двум сообществам – своей нации, к которой они непосредственно в силу рождения и социализации принадлежат, и к исламской умме, к которой они тяготеют в виду религиозного воспитания. Исторический триумф национализма в Европе совпал с победным шествием «высокой культуры».

В связи с этим, Э. Геллнер писал, что «...распространение высоких культур (стандартизированных, опирающихся на письменность и экзотизирование коммуникативных систем) стало процессом, быстро набирающим обороты во всем мире...»<sup>13</sup>. Именно поэтому, в новом обществе постепенно наступает триумф новой культуры, которая в итоге и конст-

руирует такой тип идентичности, которая делает возможным появление и дальнейшее существование национализма. Нечто подобное исследователи могут наблюдать и в мусульманских обществах, которые так же испытали на себе противоречия «высокой» и «низкой» культур. На момент восстановления политической независимости исламские страны могли в разрешении этой проблемы пойти двумя путями. По мнению Э. Геллнера, с одной стороны, они могли начать модернизацию в форме вестернизации, или, с другой стороны, впасть в воспевание и идеализацию собственного прошлого.

Комментируя дилемму восточного исламского националистического выбора, Э. Геллнер писал, что «обычно в таких обществах всеми силами стремятся избавиться от унижительного ярлыка “отсталости”...после дискредитации старого режима и связанной с ним высокой культуры перед ними открываются два пути: либо копировать иноземные образцы... либо идеализировать местные народные традиции, усматривая в них глубокие внутренние ценности»<sup>14</sup>. Политическая и культурная уникальность мусульманского выбора в данной непростой ситуации состояла в другом. Мусульманские интеллектуалы отказались и от первого и от второго вариантов. Местные восточные интеллектуальные сообщества оставили иностранцам (как правило, собственным колонизаторам – европейцам) идеализацию своей народной культуры, которые окружили жизнь восточных народов романтическим ореолом в духе британской литературы викторианской эпохи.

В этой ситуации перед восточными интеллектуалами открылась возможность конструирования и утверждения новой идентичности, взяв за основу подлинно местные (а не придуманные европейскими путешественниками, писателями и интеллектуалами) традиции. Исламская умма постепенно стала подвергаться секуляризации, чему способствовал в значительной степени западный колониализм и знакомство местных элит с европейской «высокой культурой». Секуляризованная умма, вооруженная европейским национализмом и придуманным теми же европейцами ориентализмом, стала более мощной религиозной и политической институцией, чем была до прихода европейцев. Европейские университеты стали школой национализма для верхов уммы, а разрушенная европейцами архаика восточного города приучила к национализму массы.

При этом восточное восприятие национализма в мусульманских регионах нередко было весьма специфическим при условии наличия в национализме мощного модернизационного тренда. В частности, мусульманские националисты в Индонезии первой четверти XX века были в курсе тех процессов, которые протекали на территории Европы, но в этом случае язык восточного национализма – это политический гибрид европейского и восточного типов националистической идентичности и протеста. Яркий показатель подобной гибридности и переходности языка – выступление

индонезийского националиста Хаджи Мисбаха в 1920 году в центральной-ванском городке Деланггу. Этот индонезийский мусульманин, националист и коммунист в одном лице пытался объяснить собравшимся рабочим местного сахарного завода, которые не имели ни малейшего представления о Европе, результаты крушения Империи Габсбургов: «современную эпоху вполне можно назвать *джаман балик бозоно*<sup>15</sup>, ибо то, что обычно находилось наверху, теперь оказалось внизу. Говорят, что в стране *Оостенрийк*<sup>16</sup>, которой обычно правит *раджа*<sup>17</sup>, сейчас произошёл *балик бозоно*. Теперь ею правит Республика, а многие *амбтенаар*<sup>18</sup> убиты Республикой. Как только бывший *амбтенаар* высовывает нос на улицу, ему сразу же перерезают глотку. Так что, братья, помните! Земля принадлежит только нам»<sup>19</sup>.

Комментируя слова Мисбаха, Б. Андерсон подчеркивает, что «его слова были во многом новыми как для Центральной Явы, так и для собрания, к которому он обращался, ибо он выступал перед своими слушателями с полной уверенностью в существовании в другой части света страны Оостенрийк, для которой в его собственном языке еще не было названия и в которой он сам никогда бывал. Кроме того, революционные события описывались им как происходящие одновременно с событиями на Яве и таким образом, если можно так выразиться, координировались в одних временных рамках – эпоха мира, перевернутого с ног на голову. Эта координация позволяла ему надеяться, что произошедшее с *раджой* и *амбтенаар* в *Оостенрийке* неизбежно произойдет и с их соратниками в Голландской Индии»<sup>20</sup>.

Из этого небольшого приведенного выше фрагмента речи Мисбаха очевидна не только, что многие слушатели, вероятно, не понимали оратора, который для обозначения социальных реалий использовал голландские колониальные термины, но в описании политических процессов и перемен оперировал местными выражениями, которые были, скорее, понятны националистам, как носителям «высокой» культуры, чем рабочим сахарного завода. Наиболее важен, вероятно, вывод почтенного хаджи о земле и проблемах собственности, который свидетельствует о том, как трудно и мучительно трансформировался в мусульманском обществе европейский гражданский национализм. Если это февральское выступление 1920 года и не было утверждением в рамках индонезийского националистического дискурса гражданского / политического тренда, оно, тем не менее, свидетельствует о необратимости процесса постепенной политизации восточного национализма, о появлении концепта нации как совокупности граждан, объединенных не только этнической, но и политической идентичностью.

Восточный национализм нами рассматривался, как правило, как национализм, в отличие от западного, более поздний хронологически, как своеобразный национализм второго порядка. С другой стороны, возникает логичный вопрос: Насколько принцип национализма уникален для Запада

и в какой степени он универсален для Востока? Иными словами, мог ли национализм возникнуть в восточных обществах без европейского влияния? Обязательным ли условием для развития национализма является секуляризированное, раннее – христианское, общество или ислам так же благоприятствует возникновению и развитию национализма?

В 1994 году Э. Геллнер развил свои предположения 1980-х годов в отношении ислама в контексте модернизации и развития национализма в своей последней книге «Условия свободы». Геллнер попытался показать, что для ислама, как и для христианства, характерен значительный модернизационный импульс и, поэтому, в возникновении и развитии национализмов в исламских обществах и государствах нет ничего удивительного. Конкретизируя эту идею, Геллнер писал, что «функционирование ислама в традиционном обществе можно описать как длящуюся и постоянно возобновляемую Реформацию, в каждом цикле которой пуританский импульс религиозного возрождения оборачивается усилением прямо противоположных социальных требований и движений»<sup>21</sup>.

Геллнер полагал, что социальная функция ислама в формировании национализма, националистических движений и идентичностей становится более заметной, если мы обратимся к такому феномену как исламский фундаментализм<sup>22</sup>. Геллнер, хотя и уделял значительное внимание восточным обществам, тем не менее, полагал, что национализм характерен в первую очередь именно для Запада. По его мнению, на Востоке функциями аналогичными западному национализму обладает фундаментализм. В связи с этим Э. Геллнер писал, что «то же происходит и в исламе... но находит выражение в фундаментализме, чем в национализме... исламский фундаментализм способен играть ту же роль, что и национализм»<sup>23</sup>.

Исламский фундаментализм в ряде регионов своей эволюцией, религиозными практиками и политическими стратегиями показал, что обладает значительными социальными и политическими потенциями, будучи в состоянии мобилизовать массы и предложить им новые идентичности – политические, культурные, религиозные, социальные. Вероятно, ислам в состоянии делать это и без европейского / американского (западного) влияния. В 1983 году в книге «Мусульманское общество» Э. Геллнер писал: «я могу представить, что случилось бы, если бы арабы победили в битве при Пуатье и продолжили завоевание и исламизацию Европы. Нет сомнения, что мы восхищались бы книгой Ибн Вебера “Хариджитская этика и дух капитализма”, которая окончательно показала бы, как современная экономическая и организационная рациональность могла развиваться только благодаря нео-хариджитскому пуританизму в Северной Европе... в частности, этот труд показал бы, почему современная экономическая рациональность никогда бы не сформировалась, останься Европа христианской»<sup>24</sup>. В то время, как христианские государства, европейский статус которых вызывает сомнения (Грузия, Армения), показывают динамичное



развитие национализма, национализм в мусульманских странах Европы и Юго-Восточной Азии насчитывает, по меньшей мере, столетнюю историю. Таким образом, условия для модернизации и, как следствие, развития национализма возникают не только в христианских странах подверженных секуляризации, но и в мусульманских обществах, степень секуляризации которых продолжает оставаться незначительной.

Завершая эту часть Введения, вернемся к трем вопросам, сформулированным нами выше. Относительно использования исследовательских практик, апробированных при изучении европейских национализмов. Вероятно, они вполне применимы при изучении восточной истории при условии принятия во внимания местной специфики, которая нередко проявляется в замедленных темпах модернизации, более позднем складывании модерновых наций, идентичностей и национализмов, а так же доминирование религиозной модели социализации в рамках уммы, которая играет роль националистического сообщества, своеобразной корпорации интеллектуалов-националистов. Что касается серийности и / или сингулярности восточных национализмов. Каждый национализм в некоторой степени уникален и, поэтому, сингулярен. С другой стороны, принимая во внимание то, какие практики политической модернизации используют националисты, какие цели ими преследуются, ориентируясь на конечный результат националистического движения, которым, по мнению националистов, неизбежно должна быть нация и национальное государство, в этом отношении восточные национализмы, подобно западным, в значительной степени подвержены принципу серийности.

Третья задача, сформулированная нами выше, состояла в попытке ответить на вопрос терминологического свойства: можем ли мы при изучении восточных национализмов применять термины «националистический дискурс», «националистическое воображение». Вероятно, ответом является весь текст статьи, где автор не смог избежать обращения к упомянутой терминологии. Изучение восточных национализмов в рамках модернистско-конструктивистской модели, возможно, может дать свои плоды, и те немногочисленные отечественные публикации, выполненные в русле националистических штудий применительно к Востоку, показывают, что результаты могут быть использованы в изучении процессов политических трансформаций и модернизаций восточных обществ.

---

<sup>1</sup> В России подобные попытки предпринимаются, но, к сожалению, являются крайне немногочисленными на фоне доминирования нормативной историографии в отношении восточной истории. Во второй половине 2000-х годов в России вышли оригинальные исследования (не переводы!), авторы которых, анализируя сюжеты не связанные или слабо связанные с классическим Западом, пытаются переложить на восточную проблематику методы, апробированные при изучении европейских национализмов, а так же теоретические идеи классиков современного национализмоведа. См.: Абашин С. Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности / С. Абашин. – СПб., 2007. – 304 с.; Кирчанов М.В. Воображая и (де)конструируя Восток. Иден-

---

тичность, лояльность и протест в политических модернизациях и трансформациях / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – 295 с.

<sup>2</sup> Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М., 1991. – С. 23.

<sup>3</sup> Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 112.

<sup>4</sup> Там же. – С. 30.

<sup>5</sup> Российский исследователь С. Абашин, комментируя теорию Э. Геллнера, полагает, что в «этой стройной конструкции места национализму явно не было». Абашин С. Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия между исламом и национализмом / С. Абашин // Абашин С. Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности / С. Абашин. – СПб., 2007. – С. 210. Но, если нет условия для возникновения национализма, то каковы истоки модернизации и социальных изменений?

<sup>6</sup> Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 37.

<sup>7</sup> О теории Ш. Эйзенштадта см.: Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008.

<sup>8</sup> Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт. – М., 1999. – С. 95.

<sup>9</sup> Луис Б. Шиизм в истории ислама / Б. Луис // Луис Б. Ислам и Запад / Б. Луис / пер. с англ. – М., 2003. – С. 254.

<sup>10</sup> Луис Б. Шиизм в истории ислама. – С. 257.

<sup>11</sup> Андерсон Б. Західний націоналізм і східний націоналізм: чи є між ними різниця / Б. Андерсон // І. Незалежний культурологічний часопис. – 2003. – Число 28.

<sup>12</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества. – С. 76.

<sup>13</sup> Геллнер Э. Условия свободы. – С. 125.

<sup>14</sup> Там же. – С. 33.

<sup>15</sup> Древнеяванское народное выражение, означающее «эпоха мира, перевернутого с ног на голову».

<sup>16</sup> Голландское название Австро-Венгрии.

<sup>17</sup> «Монарх» (индонез.)

<sup>18</sup> «Правительственные чиновники» (голл.)

<sup>19</sup> Shiraishi T. An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926 / T. Shiraishi. – NY., 1990. – P. 193.

<sup>20</sup> Андерсон Б. Национализм, идентичность и логика серийности / Б. Андерсон // Логос. – 2006. – № 2. – С. 58.

<sup>21</sup> Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники / Э. Геллнер. – М., 2004. – С. 30.

<sup>22</sup> В середине 1980-х годов Э. Геллнер высказал предположение, что «исламская реформация была склонна к национализму, иногда очень походила на него, а иногда была и неотличимой». См.: Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. Southern Shore of Mediterranean / ed. E. Gellner. – Berlin – NY. – Amsterdam, 1985. – P. 8.

<sup>23</sup> Геллнер Э. Условия свободы. – С. 32, 34.

<sup>24</sup> Gellner E. Muslim Society / E. Gellner. – Cambridge, 1983. – P. 7.

## КОЛОНИАЛЬНАЯ ИНДОНЕЗИЯ: КОЛОНИАЛИЗМ, НАЦИОНАЛИЗМ, КОММУНИЗМ

*Индонезийский национализм 1920-х – середины 1940-х годов:  
теория и практика политической модернизации в условиях  
отсутствия независимой государственности*

Важнейшим условием для модернизации было появление индонезийского национализма – постепенная трансформация политического дискурса в националистический. На территории, где в 1945 году была провозглашена независимая Индонезия, сложилась принципиально иная ситуация. В то время когда в Бразилии формировались и закладывались националистические основы модернизации, Индонезия была лишена политической независимости, а самого понятия «Индонезия» не существовало. Вероятно, процесс развития индонезийского национализма в колониальный период, в 1920 – 1930-е годы, был важнейшим стимулом для будущей модернизации в рамках независимого государства. Иными словами, если в других регионах мира национализм возникал и активно развивался в XIX веке, а модернизация началась между двумя мировыми войнами, то в Индонезии националистическое движение<sup>1</sup> и некоторые модернизационные процессы развивались как явления взаимосвязанные.

Колониальная Индонезия в значительной степени функционировала в условиях доминирования традиционности. Комментируя доминирование традиционности, Э. Геллнер подчеркивал, что «доиндустриальный мир чрезвычайно богат культурными различиями. Однако они подвергаются искажениям и разрушаются в страшном, безжалостном «плавильном котле» раннего индустриализма. Лишенный собственности крестьянин, оказавшийся в трущобах нового, индустриального города, вынужден принять его культурные традиции, разделить его неприязнь к зеленым лужайкам, которые он уже не может ни сохранить, ни передать своим детям. Космополитизм рынка, включая и космополитизм рынка труда, разрушает различия. В чем же тогда сила национализма, если культурные различия, на которые он опирается, неизбежно стираются»<sup>2</sup>. Традиционные отношения в наибольшей мере были распространены на локальном уровне в то время, как город, являясь центром колониальной администрации, представлял несколько культурных и социальных типов.

Особенность процесса состояла в том, что территории будущего индонезийского государства на данном этапе были голландскими коло-

ниями<sup>3</sup>. Поэтому, при анализе модернизационных процессов следует учитывать роль как колониального лояльного проголландского, так и оппозиционного индонезийского национального / националистического дискурса. В отношении межвоенной Индонезии мы можем предположить сосуществование и одновременное функционирование различных политических дискурсов. Вероятно, колониационный дискурс доминировал и территории Индонезии играли роль своеобразного экономического придатка голландской метрополии. В советской и российской исследовательской традиции подобное предположение получило широкое и порой гипертрофированное распространение. В частности, в изданной в 1993 году «Истории Индонезии» В.А. Цыганов, словно продолжая развивать социально детерминированный советский канон описания политических процессов в межвоенной Индонезии, полагает, что «колониальная Индонезия вступила в период новейшей истории как аграрно-сырьевой придаток империализма, рынок сбыта промышленных товаров, источник дешевой рабочей силы и сфера приложения иностранного капитала»<sup>4</sup>.

Вероятно, общая картина социальных отношений и политической динамики была далека от этой схемы, предложенной еще в рамках советской традиции изучения Индонезии. Анализируя эту проблему, во внимание следует принимать и фактор доминирования традиционности в функционировании социума в голландских колониях. Комментируя феномен традиционности, Э. Геллнер подчеркивал, что «доиндустриальный мир и в самом деле очень богат культурными различиями и всевозможными оттенками. Но очень часто он чрезмерно богат, чтобы породить нечто подобное нациям – даже нациям “в себе”. Дело в том, что все сложные разветвления родства, занятий, расселения, политического союзничества, социального статуса, религии, ритуалов очень часто пересекаются друг с другом, образуя крайне запутанную структуру, а вовсе не те заметные культурные различия между крупными человеческими общностями, которые привычны для нас в современном мире и которые мы рассматриваем как национальные границы»<sup>5</sup>. В 1920 – 1930-е годы отношения между голландской колониальной администрацией и стоящей за ней Нидерландами и местными индонезийскими националистами развивались как отношения центра и периферии, как колонизатора и колонизованного. С другой стороны, сами эти категории и понятия «колонизаторы» и «колонизированные» были в значительной степени фрагментированы, развиваясь как многоуровневые явления. К концу 1930-х годов на территории будущей независимой Индонезии проживало около 280 тысяч европейцев. Кроме европейцев в этом регионе проживали так же китайцы, арабские и индийские иммигранты. Индийцы, японцы и китайцы по своему статусу были равны европейцам. Что касается местного населения, то число его прав было максимально ограничено и строго регламентировано.

В этой ситуации национальное движение в Индонезии нередко развивалось как сознательный протест периферии против ее периферийного статуса. Именно поэтому для индонезийского националистического движения практически с самой ранней его истории был характерен не просто мощный антиколониальный, но и мощнейший модернизационный тренд. Наряду с модернизационными трендами в Индонезии существовали и традиционалистские, что в частности относится к институту *lura* – сельских старост<sup>6</sup>. Влияние *lura* в рамках отдельно взятого локального сообщества было очень значительно. Нередко они сосредотачивали политическую и экономическую власть. С другой стороны, доминирование традиционных отношений и, как результат, традиционных идентичностей и лояльностей, ставило именно фигуру *lura* в центр отношений в рамках того или иного локального сообщества. Индонезийское общество того времени функционировало как традиционное и как исламское.

Вероятно, традиционные тренды в воспроизводстве социальных и политических идентичностей, культур и лояльностей основывались именно на исламском дискурсе. Одновременно, будучи исламским, индонезийское общество было в значительной степени фрагментировано. Эта расколотость проявлялась в сосуществовании трех различных социальных групп, которые, вероятно, в наименьшей степени были именно социальными образованиями, а функционировали как культурные сообщества, в основе существования которых лежали отдельные типы политической культуры. Почти всегда отличия социального характера имели религиозные основания, точнее – были связаны с той степенью исламской религиозности, которая транслировалась вовне представителями социальных слоев в индонезийском колониальном обществе.

Этих социальных групп, с которыми были связаны различные интеллектуальные, политические, но, в первую очередь, религиозные, тренды было три. Они известны как *прийи*, *сантри* и *абанган*. Относительно этой социальной триады в исследовательской литературе высказывались различные точки зрения. Для советской и российской традиций изучения Индонезии характерно восприятия этих трех групп как социально-экономических феноменов. Западные исследователи полагали, что это деление имеет культурный, нежели социально-экономический бэк-граунд. Рут Т. МакВэй полагал, что граница между этими группами пролегла в сфере религии, точнее – в степени понимания и восприятия ислама или приверженности «яванской религии»<sup>7</sup>.

*Прийи* (*priyayi*) были потомками традиционной феодальной аристократии, социальный статус и социальные границы которой в колониальный период оказались в значительной степени размыты. *Прийи*, будучи в значительной степени традиционным сообществом, оказались не в состоянии выдержать конкуренции с европейскими, голландскими, элитами, и к периоду между двумя мировыми войнами значение и влияние *прийи* огра-

ничивалось, вероятно, местными сообществами. Будучи влиятельными среди индонезийцев, потомки древней феодальной аристократии, вероятно, не пользовались ни поддержкой, ни авторитетом со стороны нидерландских колониальных властей.

В первой четверти XX века прийи столкнулись с новым, более опасным и серьезным конкурентом, нежели голландская администрация. Появление этого конкурента от части было связано с функционированием в Нидерландской Индии колониальной администрации, политика которой нередко сводилась к разрушению традиционных институтов и отношений, имея, таким образом, модернизационный, хотя – и весьма ограниченный, характер. Выходцы из прийи были не в состоянии конкурировать с европейцами и активно действовавшими индонезийскими националистами. В такой ситуации к концу 1930-х годов они оказались вытесненными на периферию политической жизни, о чем, в частности, свидетельствует то, что из 3040 служащих высшего уровня в колониальной администрации немногим более 200 человек были индонезийцами.

Кроме этого, традиционные политические элиты в Индонезии начинают уступать и местному китайскому населению: например, к началу 1930-х годов среди колониальных служащих число китайцев составляло более трех тысяч<sup>8</sup>. Необходимость управления колониями вынудила нидерландские власти выступить в роли своеобразных культуртрегеров, возвращая и создавая новые социальные категории, связанные, с одной стороны, с местными политическими и религиозными традициями, а, с другой, готовыми перенести и применить в Индонезии европейский политический опыт<sup>9</sup>. Именно в такой ситуации в первой четверти XX века и особенно между двумя мировыми войнами имел место рост числа служащих в сфере колониального управления, которые не были европейцами. С другой стороны, получившие европейское образование или образование в школах европейского типа, молодые индонезийцы составили основу националистического движения, которое развивалось в одинаковой степени под национальными и модернизационными лозунгами.

Сферой наибольшей активности индонезийских националистов между двумя мировыми войнами оставалась аграрная периферия в то время, как в городе они были вынуждены конкурировать с колониальной администрацией и той частью местной элиты, которая предпочла интегрироваться в колониальные структуры, сохраняя лояльность Нидерландам и отказываясь от участия в политическом националистическом движении. Национальное движение попыталось проникнуть в местную администрацию на локальном уровне. В такой ситуации на уровне кечемантан (мелкая территориально-административная единица) функционировала исключительно индонезийская администрация. На более крупном уровне, кабупатен (kabupaten), европейские и индонезийские тренды нередко сосуществовали. Наряду с прийи в Индонезии существовали и две другие категории –

сантри (santri) и абанган (abangan). Абанган представляли собой те слои населения, которые чисто внешне и формально воспринимали нормы ислама. Это – т.н. номинальные мусульмане.

В отличие от них сантри акцентировали внимание на своей именно исламской идентичности. Сантри нередко обладали, в отличие от абанган, более высоким уровнем образования, заканчивая т.н. pesantren – религиозные школы. Кроме этого, они отличались большей степенью социальной и территориальной мобильности, нередко совершали хадж, в результате чего установили контакты не просто религиозного, но и политического характера с мусульманами в других странах. Неудивительно, что после создания независимой Индонезии именно выходцы из сантри составили основу исламского радикального политического тренда, сторонники которого будут оспаривать легитимность светских политических элит. Сферой доминирования абанган была аграрная внутренняя периферия. Сантри преобладали на территории внешних периферий, составляя преимущественно городское и в меньшей степени аграрное население. Таким образом, эти три социально-религиозные категории в индонезийском обществе нередко существовали и функционировали как изолированные сообщества.

Объединяющим эти группы был феномен алирана<sup>10</sup>. Относительно алирана в исследовательской литературе нет единой точки зрения. В западных и отечественных индонезийских исследованиях алиран воспринимается как двухуровневый феномен. С одной стороны, под алираном следует понимать различные социальные, культурные, интеллектуальные и религиозные отношения и контакты как горизонтального, так и вертикального уровня. С другой стороны, алиран – это формальные и неформальные организации, движения, партии и течения, которые возникали вокруг различных социальных, точнее – религиозно детерминированных, групп. Вероятно, именно алиран послужил в качестве одной из основ формирования политических движений националистической ориентации. Первая национально ориентированная организация на территории Индонезии возникла в результате институционализации ряда неформальных политических и религиозных объединений, что произошло в октябре 1908 года.

Первой национальной организацией стал союз Budi Utomo<sup>11</sup>. Организация, основу которой составляли выходцы из приийи, имела переходный характер от элитарного движения носителей высокой культуры до массовой националистической организации. Проявлением политизации более широких слоев населения стало появление других организаций, важнейшими из которых стали созданные в 1911 и 1912 годах Sarekat Datang Islam и Sarekat Islam. В 1913 году по инициативе Хаджи Ахмада Дахлана (Hadji Ahmad Dahlan) создается еще одна организация исламского толка Muhammadiyah<sup>12</sup>, ставшая «сообществом социально активных верующих, стремящихся создать религиозно совершенное общество»<sup>13</sup>, умеренным

националистическим и исламистским движением и выразителем интересов kaum muda – «молодого поколения» – новой, более радикальной генерации индонезийских националистов. По мнению Тауфика Абдуллаха «Мухаммадья», начиная со своей ранней истории, была не просто религиозной и просветительской организацией, а политической партией, важным моментом в программе которой было оспаривание законности колониального режима и отказ в легитимности голландским властям<sup>14</sup>.

В этом отношении деятельность «Мухаммадья» развивалась в рамках индонезийского националистического дискурса<sup>15</sup>. В отличие от Budi Utomo основу этих движений составляли сантри, которые позиционировали эти движения как в одинаковой степени политические и религиозные, умеренно исламистские. Эти политические организации, созданные образованными индонезийскими интеллектуалами, знакомыми с политическими традициями Запада, способствовали росту модернизационных тенденций, но были вынуждены действовать в условиях доминирования традиционализма на локальном уровне<sup>16</sup>. Значительная часть жителей того региона, который позднее усилиями националистов и силой их национального воображения был превращен в Индонезию, полагали, что мир (alam) является созданием Аллаха. Самосознание значительной части жителей будущей Индонезии было традиционным, значительную роль играли локальные и родственные связи, представленные в рамках pagari – отдельных сообществ<sup>17</sup>.

В период между двумя мировыми войнами Sarekat Islam занимал одни из важнейших позиций в рамках индонезийского националистического движения, предлагая программу, основанную в одинаковой степени на индонезийских националистических лозунгах и на идее проведения модернизационных преобразований путем приближения местных политических культур к европейским нормам, что было вызвано тем, что значительная часть националистических лидеров в Индонезии, как констатировал Джон Каутски, получила европейское образование<sup>18</sup> и, поэтому, стремилась перенести западные националистические практики на европейскую почву. Вместе с тем, к тому времени национальное движение было в значительной степени фрагментировано и, как констатировал нидерландский автор М.В.Ф. Трейб, «одни стремились к независимости, другие имели религиозные цели, третьи ненавидели власть голландцев»<sup>19</sup>. В этом отношении общество было в значительно степени фрагментировано не только социально, но и идентичностно. Комментируя подобный феномен, Э. Геллнер полагал, что «старые культурные различия действительно размываются и в большинстве заменяются общей космополитической культурой индустриализма. Старинные песни и танцы этнических групп продолжают сохраняться стараниями соответствующих фольклорных обществ, но подавляющее большинство молодежи предпочитает космополитическую, лишенную корней молодежную культуру»<sup>20</sup>. С другой стороны, в начале



1920-х годов, в условиях явного усиления радикальных политических трендов, мусульманские националисты попытались интегрировать в свои программные установки и социально детерминированные идеи, пытаясь соединить идеи социальной справедливости с ценностями ислама. В 1923 году Sarekat Islam был преобразован в политическую партию, что, с одной стороны, способствовало отдалению левых от сторонников политического ислама, а, с другой, существенной дефрагментации индонезийского политического дискурса.

В этой ситуации, вероятно, не следует полагать, что вина в расколе оппозиционного национально ориентированного политического дискурса в Индонезии лежит исключительно на сторонниках политического ислама. Ответственность за раскол несли левые политические радикалы, которые концентрировались вокруг индонезийских коммунистов. Установив в 1922 году регулярные связи с Коминтерном, Коммунистическая партия Индонезии функционировала в условиях усиления советского влияния и радикальных политических трендов. Именно в этой ситуации, в 1926 году, индонезийские коммунистические радикалы принимают решение о необходимости организации и проведении восстания. Восстание 1926 года было подавлено, что привело к новому расколу в национальном движении. Коммунистическая партия была запрещена, а часть индонезийских коммунистов постепенно мигрировали в политический лагерь националистов. Вместе с тем, поражение восстания стало одной из причин активизации националистического движения в целом.

Некоторые элементы активизации национального движения, программные установки которого нередко имели модернизационный характер, стали заметны в первой половине 1920-х годов. В частности, в 1922 году по инициативе национально ориентированной молодежи создается Индонезийский Союз, образованный индонезийскими студентами-националистами в Нидерландах. Во второй половине значительная часть членов союза вернулась в Индонезию, где ими была создана новая организация – Национальная партия Индонезии. Национальная партия стала центром притяжения светских индонезийских националистов в то время как созданный в 1926 году Nahdatul Ulama (Совет уламов) выполнял аналогичные функции для верующих мусульман и исламских националистов.

Во второй половине 1920-х годов индонезийские националисты выдвигают новые, явно модернизационные, политические лозунги, что проявилось, в частности, в период работы съезда молодежи в октябре 1928 года, когда индонезийские националисты выдвинули идею политической консолидации как залога модернизации. В частности, декларировалось, что все население архипелага принадлежит к единой индонезийской нации. Вероятно, на данном этапе индонезийская нация самими индонезийскими националистами пока только воображалась и позиционировалась как в первую очередь политическая категория. Об активизации национального

воображения индонезийских интеллектуалов-националистов свидетельствует и провозглашение малайского языка индонезийским – национальным средством общения всех жителей архипелага. Индонезийский язык (*bahasa Indonesia*)<sup>21</sup> играл важную (в значительной степени – символическую) роль в развитии индонезийского национализма, способствуя национальной консолидации и трансформации традиционных сообществ в современную (современную) нацию. Таким образом, не имея пока индонезийского государства, индонезийские националисты предпринимали активные шаги в сфере формирования будущих государственных атрибутов – идеи национального единства и единого национального языка.

Во второй половине 1920-х годов стали заметны тенденции к постепенной консолидации исламских трендов в рамках индонезийского национализма<sup>22</sup>. Инициаторами сближения стали молодые мусульмане-националисты, которые полагали необходимым отстаивать национальные идеи и религиозные ценности не только через систему образования и мечети, но и помощи светских институций – политических партий. Существовавшие до этого исламские движения не были политическими партиями в классическом виде. Среди инициаторов консолидации мусульманского спектра политического поля в Индонезии стала «Мухаммадья», лидеры которой пошли на компромисс с националистами и уламами старшего поколения. Консолидация мусульманских националистов произошла вокруг *Partai Sarekat Islam* – партии, продолжавшей традиции *Sarekat Islam*, созданного до Первой мировой войны. Консолидации мусульман способствовало и появление в 1927 году *Partai Nasional Indonesia* – Националистической Партии Индонезии – ставшей центром притяжения светских националистов.

С другой стороны в развитии индонезийского национализма во второй половине 1920-х годов наметились новые тенденции, связанные с постепенной фрагментацией националистического политического дискурса и выделением радикальных трендов, сторонники и теоретики которых в своих программных документах стремились сочетать традиционные для национализма идеи с новыми ценностями, порожденными модернизационными процессами. Речь идет о появлении в Индонезии коммунистического тренда<sup>23</sup>, который на протяжении 1920-х годов развивался в рамках националистического политического дискурса. В отличие от собственно националистического движения, которое отличалось умеренным характером, коммунистические тренды в национальном движении составили радикальное крыло.

К середине 1920-х годов тенденции к постепенной радикализации были очевидны, а попытка политической реализации радикальной программы, представленной индонезийскими коммунистами, оставалась вопросом времени. Тауфик Абдуллах<sup>24</sup> связывал усиление коммунистического тренда в индонезийском национализме 1920-х годов с радикализацией народ-

ного протеста, который не имел других каналов для своего выражения кроме коммунизма и ислама. Попытка реализации этой программы имела место в 1926 – 1927 годах, что вылилось в серию вооруженных восстаний, которые в одинаковой степени проходили под националистическими, коммунистическими и исламскими лозунгами. Не исключено, что эти три тренда составляли основу «большого» националистического дискурса, который позднее будет фрагментирован. В ноябре 1926 года произошли столкновения между индонезийскими националистами и голландскими колониальными властями на территории Западной Явы и Северного Бантена. В январе 1927 года произошло восстание, которое охватило Западную Суматру, Силунгканг, Савах Лунто<sup>25</sup>.

Эти восстания были подавлены колониальными властями. С другой стороны, они продемонстрировали то, что модернизация, инициированная частично колониальной администрацией и частично индонезийскими националистами, дала свои первые результаты, что выразилось в радикализации национального движения. Именно тенденции к радикализации привели и к тому, что в рамках националистического движения складываются условия для его окончательной и последовательной фрагментации. В такой ситуации на ряду с чисто националистическими трендами выделяются радикальные социальные течения (позднее ставшие основой индонезийского коммунизма), которые не менее активно, чем другие националисты использовали националистическую риторику. Кроме светского течения в национализме активно развивались и умеренные исламские тренды, связанные с упомянутым выше «молодым поколением», идеологами которого были Джалалуддин Таиб (Djalaluddin Thaib), Абдул Расджид Сутан Мансжур (Abdul Rasjid Sutan Mansjur), Саалах Юсуф Сутан (Saalah Jusuf Sutan).

Вероятно, именно активность молодых националистов, которые использовали как исламские, так и светские идеи, стремясь «сохранить традицию, изменить отношение к религиозным законам и сделать современность популярной»<sup>26</sup>, способствовала значительной политической поляризации и, по словам Тауфика Абдуллаха, «интенсификации религиозного конфликта»<sup>27</sup>. Идеологическая программа Kaum Muda несла в себе мощный модернизационный заряд, что было связано с социальным составом слушателей религиозных школ, созданных движением. В этом контексте Kaum Muda и связанная с ним «Мухаммадья» вступили в конфликт с представителями старшего поколения мусульманских интеллектуалов. Противостояние развернулось в исламских школах и в мечетях. Молодые мусульманские националисты постепенно взяли под контроль систему религиозного образования, уступив мечети консерваторам.

Установление гегемонии молодых националистов в религиозно-образовательной сфере имело принципиально важное значение для последующей модернизации в виду того, что социализация носителей национа-

лизма (через предложение им образования) способствовала тому, что к середине 1930-х годов политический националистический дискурс формировался усилиями молодых националистов и радикалов. Среди учащихся школ были представители разных социальных слоев и, как следствие, различных социальных и культурных идентичностей. Единственным объединяющим фактором для них был индонезийский национализм, точнее – его религиозные тренды. Вероятно, неким консолидирующим фактором была и география происхождения учащихся школ, большинство из которых до обучения проживало в Буккитингги, Паданг Панджанг, Бату Сангкар и Манинджау<sup>28</sup>, хотя среди учащихся были и т.н. «urang datang» – «новые поселенцы».

По завершении обучения большинство выпускников оказывалось востребованными в «относительно европеизированных городах»<sup>29</sup>, не возвращаясь в свои локальные сообщества, находя работу в качестве редакторов и журналистов, которые формировали новый политический и интеллектуальный дискурс, способствуя замене традиционных связей новыми отношениями, разрушая, тем самым, господство традиционализма и способствуя постепенной модернизации. Поэтому, участники это движения имели некоторые проблемы с интеграцией в индонезийское общество. Именно поэтому, как полагал Т. Абдуллах, сторонники Kaum Muda не стали основой для формирования новой политической элиты или контрэлиты<sup>30</sup>, хотя тенденции к формированию альтернативных политических центров, связанных с функционированием не элиты, а оппозиционно ориентированных интеллектуалов имели место<sup>31</sup>. Несмотря на свое неприятие доминирования в некоторых сферах и значительной роли традиционализма в городе, они были вынуждены интегрироваться именно в традиционные структуры.

Национализм интеллектуалов «нового поколения» оказался чрезвычайно сложным и комплексным феноменом. С одной стороны, культивируя собственно националистический (этнический) сентимент, они, с другой, уделяли значительное внимание социальным трендам, стремясь способствовать перестройке социальных и политических отношений, подчеркивая необходимость проведения широких реформ в политической и религиозной сферах, стимулируя тем самым модернизационные тенденции. Не менее важным фактором была и консолидация Kaum Muda с национальными и исламскими индонезийскими политическими партиями. Процесс сближения начался в результате неприятия молодых мусульманских интеллектуалов со стороны уламов старшего поколения, что выразилось в создании таких условий, в которых молодые националисты не могли рассчитывать на помощь со стороны индонезийской буржуазии, связанной с их оппонентами.

В этой ситуации они вынуждены пошли на союз с политическими партиями, способствуя усилению исламского тренда в политическом дискурсе Индонезии. В первой половине 1930-х годов светские индонезийские на-

ционалисты, которые предлагали свой проект политической модернизации, консолидируясь вокруг «Persatuan Bangsa Indonesia» («Единство индонезийской нации») и позднее Партиндо, оказались в состоянии конфронтации, как с колониальными голландскими властями, так и исламскими националистами. Примечательно в этой ситуации то, что сторонники исламского национализма, консолидировавшиеся вокруг созданной в 1930 году Ассоциации индонезийских мусульман (Persatuam Muslim Indonesia – Permi / Перми), так же не были чужды модернизационных идей, отрицая при этом политический радикализм светских националистов. Колониальные власти, в свою очередь, не были заинтересованы в усилении ни одного из течений в индонезийском национализме, стимулируя конфронтацию между различными течениями в рамках националистического движения.

Во второй половине 1930-х годов светских и мусульманских националистов сближали идеи индонезийского национализма и осознание необходимости создания и развития новой индонезийской нации. В этой ситуации перед националистически ориентированными интеллектуалами стояла задача трансформировать то, что в индонезийском языке известно как *kebangsaan* в европейское *Nation* и индонезийское политическое *bangsa*. Индонезийские интеллектуалы верили в возможность совмещения исламских ценностей с национальной идеей, полагая, что «Аллах требует от нас, чтобы мы трудились во благо распространения ислама... но мы должны так же делать больше и для нашей *kebangsaan*»<sup>32</sup>. Среди мусульман большой популярностью стало пользоваться восприятие ислама не просто как религии, отличной от европейского / голландского христианства, но и как религия независимости<sup>33</sup>. В начале 1930-х годов Permi декларировала, что важнейшей задачей индонезийского движения является развитие ислама и индонезийской нации. Теоретики мусульманского национализма, конкурируя с идеологами, светских трендов, активно культивировали новую индонезийскую идентичность, утверждая, что погибшие в прошлом участники национального движения «погибли во имя нации»<sup>34</sup>, примордиализируя тем самым несуществующую Индонезию и индонезийских мусульман. В 1932 году индонезийские националисты использовали заимствованную из западного национализма формулу позиционирования Индонезии как Родины-Матери<sup>35</sup>, что в значительной степени способствовало национальной консолидации, стимулируя национальное воображение. Упомянутая выше *bangsa* интерпретировалась почти по-европейски как сообщество, объединенное социальными и культурными связями, выраженными в языке, национальном самосознании и морали<sup>36</sup>. С другой стороны, индонезийский националистический дискурс в его исламском варианте не копировал европейские политические традиции, лишь ограниченно используя некоторые элементы европейских политических идеологий<sup>37</sup>. Например, полагая, что в будущей независимой Индонезии христиане будут обладать необходимым набором политических прав, сторонники ислам-

ских трендов в индонезийском национализме все же настаивали, что независимая Индонезия должны быть исламским государством, основанном, с одной стороны, на исламских ценностях, а, с другой, на идеях демократии и социального мира.

Националистический дискурс в Индонезии развивался как фрагментированный. Фрагментации способствовало появление и развитие регионалистских националистических трендов, представленных рядом организаций, среди которых наиболее крупными являлись Pasundan, Sarekat Madura, Sarekat Sumatra, Persatuan Minahasa. В 1932 году ситуация усугубилась в связи с расколом в лагере исламских националистов, откуда выделилась Исламская партия Индонезии под руководством Сукимана и Вивохо. В качестве панацеи от структурного кризиса исламские националисты сделали ставку на радикализацию. Именно поэтому в 1938 году Sarekat Islam (который с 1929 года назывался Partai Sarekat Islam Indonesia) в качестве одной из своих целей провозгласил не просто борьбу за политическую независимость Индонезии, но за создание исламского государства.

Расколом в стане индонезийских националистов воспользовались колониальные власти, проведя серию арестов и выслав националистически ориентированных интеллектуалов (Сукарно, Хатта, Шарир) на отдаленные острова. В период отсутствия на политической арене признанных лидеров националистов-радикалов умеренные националисты предприняли попытку консолидации, что вылилось в организацию в 1935 году Партии Великой Индонезии (Partei Indonesia Raya). Созданная на базе Партии Индонезийской Нации (Partei Bangsa Indonesia) и локальных союзов (Sarekat Sumatra, Sarekat Selebes, Kaum Betawi).

Партия Великой Индонезии имела скорее этнический и культурный, а не политический националистический характер. Но переход националистов на позиции этнического национализма оказался явлением временным. Спустя два года после появления Партии Великой Индонезии, националисты-радикалы инициировали создание Движения Индонезийского Народа (Gerakan Rakjat Indonesia), которое ставило своей целью создание независимого индонезийского государства. Во второй половине 1930-х годов наметились тенденции к консолидации отдельных трендов в рамках индонезийского националистического движения. Это проявилось в создании в 1937 году Индонезийского мусульманского маджедиса (Madjelis Islam ala Indonesia), в состав которого вошли Sarekat Islam, Совет Уламов и Мухаммадя и созданная в 1938 году Исламская партия Вивохо Пурбоходиджойо и Сукимана Виросанджойо, и в 1939 году – Индонезийского политического объединения (Gabungan politik Indonesia), организованного светскими националистами, которые еще в 1937 году инициировали создание партии «Движение индонезийского народа» (Gerakan Rakjat Indonesia).

В конце 1930-х годов светские и исламские националисты пытались общаться с колониальными властями в режиме диалога, но это общение,

как правило, оставалось односторонним. Колониальные власти отказывались идти на уступки индонезийским политикам в условиях начавшейся второй мировой войны, надеясь сохранить за Индонезией статус колонии и после ее завершения и освобождения Нидерландов. Комментируя подобный феномен Э. Геллнер в своем классическом исследовании национализма полагает, что в этой ситуации националистическое движение обладает особым мобилизационным потенциалом: «есть одна форма нарушения националистического принципа, на которую особенно болезненно реагирует националистическое чувство: националисты считают совершенно недопустимым с точки зрения политических норм, если правители политической единицы принадлежат не к той нации, к какой относится большинство населения. Это может быть либо результатом присоединения национальной территории к большему государству, либо результатом доминирования чужеродной группы»<sup>38</sup>. Вероятно, именно подобная позиция стала одной из причин, которая толкнула индонезийских националистов на сотрудничество с японскими войсками, которые к марту 1942 года оккупировали голландские колонии в Юго-Восточной Азии<sup>39</sup>.

Японская оккупация оказала позитивное влияние на развитие индонезийского национализма, способствуя консолидации националистического дискурса на фоне демонстративного стремления уничтожить следы европейского (голландского) присутствия. С другой стороны, эта националистическая консолидация оказалась весьма неустойчивой, что выразилось в усилении тенденций фрагментации между исламскими и светскими националистами. Последние начинают консолидироваться вокруг фигур Мухаммеда Хатты и Ахмеда Сукарно. Но и светские и исламские националисты попытались, по мнению Дж. Д. Легге использовать «институциональную структуру японской оккупации»<sup>40</sup> для достижения своих политических целей.

---

<sup>1</sup> Индонезийскому национализму как идеологическому и культурному феномену посвящена значительная литература. Поэтому, в задачу автора не входит детальный анализ политической истории и доктрины национализма в Индонезии. Внимание автора в разделе сфокусировано на национализме как явлении модернизации. См. об индонезийском национализме, его светских и исламских трендов подробнее: Noer D. *The Rise and Development of the Modernist Movement in Indonesia During the Dutch Colonial Period* / D. Noer. – Cornell, 1962 (PhD Thesis); Mehden F.R. von der, *Islam and the Rise of Nationalism in Indonesia* / F.R. von der Mehden. – Berkeley, 1957 (PhD Thesis); Petrus Blumberger J. Th. *De Nationalistische Beweging in Nederlandsch-Indië* / J. Th. Petrus Blumberger. – Haarlem, 1931.

<sup>2</sup> Геллнер Э. Нации и национализм // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/gelln/01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/gelln/01.php)

<sup>3</sup> О феномене голландского колониализма в Индонезии см.: Aragon L.V. *The Mission of Cultural Creation. Review of Colonial "Reformation" in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892–1995* / L.V. Aragon // *Indonesia*. – 2001. – No. 72. – P. 189 – 195; Beekman E.M. *Dutch Colonial Literature: Romanticism in the Tropics* / E.M. Beekman // *Indonesia*. – 1982. – No 34. – P. 17 – 39; Beekman E.M. *The Passatist: Louis Couperus's Interpretation of Dutch Colonialism* / E.M. Beekman // *Indonesia*. – 1984. – No 37. – P. 59 – 76; Beekman E.M. *Bas Veth: A Colonial Muckraker* / E.M.

Beekman // Indonesia. – 1986. – No 42. – P. 101 – 112; Bloembergen M. The Dirty Work of Empire: Modern Policing and Public Order in Surabaya, 1911–1919 / M. Bloembergen // Indonesia. – 2007. – No 83. – P. 119 – 150; Hansen E. Marxists and Imperialism: The Indonesian Policy of the Dutch Social Democratic Workers Party, 1894–1914 / E. Hansen // Indonesia. – 1973. – No 16. – P. 81 – 104; Kahin A. Repression and Regroupment: Religious and Nationalist Organizations in West Sumatra in the 1930s / A. Kahin // Indonesia. – 1984. – No 38. – P. 39 – 54; Kahin A. The 1927 Communist Uprising in Sumatra: A Reappraisal / A. Kahin // Indonesia. – 1996. – No 62. – P. 19 – 36; Hansen E. The Dutch East Indies and the Reorientation of Dutch Social Democracy, 1929–40 / E. Hansen // Indonesia. – 1977. – No 23. – P. 59 – 86; Henley D. Nationalism and Regionalism in Colonial Indonesia: The Case of Minahasa / D. Henley // Indonesia. – 1993. – No 55. – P. 91 – 112; Houben V. A Torn Soul: The Dutch Public Discussion on the Colonial Past in 1995 / V. Houben // Indonesia. – 1997. – No 63. – P. 47 – 66; Hurgronje Ch.S. Nederland en de Islam: vier voordrachten gehouden in de Nederlandsch-Indische Bestuursacademie / Ch.S. Hurgronje. – Leiden, 1911.

<sup>4</sup> Цыганов В.А. История Индонезии / В.А. Цыганов. – М., 1993. – С. 6.

<sup>5</sup> Геллнер Э. Нации и национализм // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/gelln/01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/gelln/01.php)

<sup>6</sup> О традиционных социальных институтах в Индонезии между двумя мировыми войнами подробнее см.: Junus U. Some Remarks on Minangkabau Social Structure / U. Junus // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. – 1964. – Vol. 120. – No 3. – P. 293 – 326.

<sup>7</sup> McVey R.T. Nationalism, Islam, and Maexism: the Management of Ideological Conflict in Indonesia / R.T. McVey // Soekarno, Nationalism, Islam, and Marxism / Soekarno / trans. K.H. Warouw, P.D. Weldon; ed. Ruth T. McVey. – Ithaca, 1970. – P. 11.

<sup>8</sup> Цыганов В.А. История Индонезии. – С. 11.

<sup>9</sup> О европейском политическом влиянии в колониальной Индонезии см.: The Effect of Western Influence on Native Civilization in the Malay Archipelago / ed. B.J.O. Schrieke. – Batavia, 1929.

<sup>10</sup> О феномене алирана см.: McVey R.T. Nationalism, Islam, and Maexism: the Management of Ideological Conflict in Indonesia. – P. 8 – 11.

<sup>11</sup> Nagazumi A. The Origin and the Earlier Years of the Budi Utomo, 1908 – 1918 / A. Nagazumi. – Cornell University, 1967 (PhD Thesis).

<sup>12</sup> О политическом исламе в Индонезии см.: Alfian. Islamic Modernism in Indonesian Politics: the Muhammadiyah during the Colonial Period, 1912 – 1940 / Alfian. – Wisconsin, 1969 (PhD Thesis); Federspiel H. Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia / H. Federspiel. – Ithaca, 1970.

<sup>13</sup> Abdullah T. Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927 – 1933) / T. Abdullah. – Ithaca, 1971. – P. 71.

<sup>14</sup> Abdullah T. Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra. – P. 71.

<sup>15</sup> См.: Mukti Ali A. The Muhammadiyah Movemant: A Bibliographical Introduction / A. Mukti Ali. – McGill University, 1967 (PhD Thesis).

<sup>16</sup> См. о социальных отношениях и традиционализме подробнее: Abdullah T. Minangkabau 1900 – 1927. Preliminary Studies in Social Development. – Cornell, 1967 (Master Thesis). См. так же: Abdullah T. Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature / T. Abdullah // Indonesia. – 1970. – No 9. – P. 1 – 22; Acciaioli G. Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Custom, Religion, and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi / G. Acciaioli // Indonesia. – 2000. – No 72. – P. 81 – 114; Acciaioli G. From Economic Actor to Moral Agent: Knowledge, Fate and Hierarchy among the Bugis of Sulawesi / G. Acciaioli // Indonesia. – 2004. – No 78. – P. 147 – 180; Adams M. J. Myths and Self-Image among the Kapunduk People of Sumba / M.J. Adams // Indonesia. – 1970. – No 10. – P. 81 – 106.

<sup>17</sup> См. подробнее: Abdullah T. Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927 – 1933) / T. Abdullah. – Ithaca, 1971. – P. 3 – 5; Batuah A.M., Tanameh B. Hukum Adat dan Adat Minangkabau / A.M. Batuah, B. Tanameh. – Djakarta, 1956; Josselin de Jong P.E. de, Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesi / P.E. de Josselin de Jong. – Djakarta, 1960.

<sup>18</sup> См. об этом процессе подробнее: Political Change in Under-developed countries: Nationalism and Communism / ed. J.H. Kautsky. – NY., 1963.

<sup>19</sup> Treub M.W.F. Het ginst in Indië / M.W.F. Treub. – Haarlem, 1927. – P. 3.



- 
- <sup>20</sup> Геллнер Э. Нации и национализм // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/gelln/01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/gelln/01.php)
- <sup>21</sup> Термин «*bahasa Indonesia*» впервые был использован на Втором Конгрессе «*Pemuda Indonesia*» («Молодежь Индонезии») 28 октября 1928 года, когда принималась «Клятва молодежи».
- <sup>22</sup> Об индонезийском исламе к началу 1930-х годов см.: Mangkuto S.S. *Soeloh Moeballigh Islam Indonesia* / S.S. Mangkuto. – Padang Pandjang, 1929; Pijper G.F. *Fragmenta Islamica. Studiesn over het Islamisme in Nederlandsch-Indië* / G.F. Pijper. – Leiden, 1934; Prins J. *Adat en Islamietische Plichtenleer in Indonesië* / J. Prins. – Bandung, 1954.
- <sup>23</sup> Petrus Blumberger J. Th. *De Communistische Beweging in Nederlandsch-Indië* / J. Th. Petrus Blumberger. – Haarlem, 1931; Benda H. *The Communist Rebellion of 1926 – 1927 in Indonesia* / H. Benda // *Pacific Historical Review*. – 1955. – Vol. 24. – February. – P. 139 – 152.
- <sup>24</sup> Abdullah T. *Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra...* – P. 41.
- <sup>25</sup> О событийной стороне восстания см. подробнее: Другов А.Ю., Тюрин В.А. *История Индонезии. XX век* / А.Ю. Другов, В.А. Тюрин. – М., 2005. – С. 94 – 95.
- <sup>26</sup> Abdullah T. *Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra...* – P. 45.
- <sup>27</sup> Ibid. – P. 29.
- <sup>28</sup> Ibid. – P. 62.
- <sup>29</sup> McVey R.T. *Nationalism, Islam, and Maexism: the Management of Ideological Conflict in Indonesia*. – P. 4.
- <sup>30</sup> О формировании элиты как явлении модернизации в контексте националистического движения см.: Van Niel R. *The Emergence of the Modern Indonesian Elite* / R. Van Niel. – The Hague, 1960.
- <sup>31</sup> См. подробнее: McVey R.T. *Nationalism, Islam, and Maexism: the Management of Ideological Conflict in Indonesia*. – P. 4.
- <sup>32</sup> *Medan Rakjat*. – 1931. – February 13.
- <sup>33</sup> Abdullah T. *Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra...* – P. 167.
- <sup>34</sup> *Nasionalisme tiada Bertentangan dengan Islam* // *Pembela Islam*. – 1932. – No 60. – P. 3 – 4.
- <sup>35</sup> *Marhaenisme dan Islam* // *Pembela Islam*. – 1932. – No 56. – P. 2 – 6.
- <sup>36</sup> *Medan Rakjat*. – 1931. – February 13.
- <sup>37</sup> См. подробнее: Amelz H. *Tjokroaminoto: Hidup dan Perdjuangannja* / H. Amelz. – Djakarta, 1952.
- <sup>38</sup> Геллнер Э. Нации и национализм // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/gelln/02.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/gelln/02.php)
- <sup>39</sup> О японской оккупации и ее роли в развитии индонезийского национализма см.: Andaya B.W. *From Rum to Tokyo: The Search for Anticolonial Allies by the Rulers of Riau. 1899–1914* / B.W. Andaya // *Indonesia*. – 1977. – No 24. – P. 123 – 156; Cheah Boon Kheng. *The Japanese Occupation of Malaya, 1941–45: Ibrahim Yaacob and the Struggle for Indonesia Raya* / Cheah Boon Kheng // *Indonesia*. – 1979. – No 28. – P. 85 – 121; Kurasawa A. *Propaganda Media on Java under the Japanese 1942–1945* / A. Kurasawa // *Indonesia*. – 1987. – No 44. – P. 59 – 117.
- <sup>40</sup> Legge J.D. *Intellectuals and Nationalism in Indonesia. A Study of the Following recruited by Sutan Sjahrir in Occupation Jakarta* / J.D. Legge. – Ithaca, 1988. – P. 42.

*Проблемы политических культур и идентичностей в  
Индонезии: леворадикальная альтернатива национализму  
как тактике политической модернизации в 1920 – 1930-е гг.*

Модернизационные проекты, которые подвергались правящими элитами в Бразилии в период между двумя мировыми войнами столкнулись со значительной правой оппозицией, что выразилось в форме местного бразильского варианта европейской «консервативной революции». В Индонезии, которая в межвоенный период, не функционировала в качестве независимого государства, модернизационные инициативы местных националистов-интеллектуалов имели своих оппонентов и критиков. В отличие от Бразилии основная угроза исходила не с правого, а с левого политического спектра, что было связано с функционированием индонезийского национализма в качестве модернизационного проекта как преимущественно правой, националистической или / и религиозной (исламской), идеологии, хотя определенные левые тренды в националистическом дискурсе Индонезии существовали.

Левый политический дискурс в рамках политического поля в Индонезии начал формироваться под влиянием событий 1917 года, которые привели к появлению первого государства, официально провозгласившего левую коммунистическую идеологию в качестве государственной. Именно в рамках этого левоориентированного идеологического дискурса в СССР была предпринята попытка форсированной модернизации, что делало коммунистическую модель привлекательной для некоторых интеллектуалов, как в Европе, так и в Азии. В то время, когда оппоненты модернизационной модели Жетулиу Варгаса в Бразилии апеллировали к опыту правых (фашистских) режимов в Европе, противники модернизационной стратегии умеренных индонезийских националистов выбрали в качестве альтернативной модели модернизации коммунистический вариант, который представлял попытку ускоренного и форсированного отказа от традиционных институтов и ценностей путем их разрушения.

Не исключено, что на периферии мира того периода, куда входила и Бразилия и Индонезия, радикальные правые (фашистские и национал-социалистические) и левые (большевистско-коммунистические) политические тренды воспринимались как две редакции *европейского* политического опыта и, поэтому, позиционировались определенными частями национальных интеллектуальных сообществ как альтернативы тем моделям модернизации, которые использовались элитами. Вероятно, индонезийские левые планировали использовать ту политическую модель, попытки реализации которой на том этапе предпринимались в СССР. И бразильские правые (интеграллисты) и индонезийские левые (коммунисты), являясь радикалами, нередко использовали крайние методы политической борьбы, что

способствовало их постепенной маргинализации и вытеснению за пределы политического дискурса. Индонезийское политическое поле 1920 – 1930-х годов формировалось в условиях последовательной радикализации левых трендов.

Радикализация была настолько значительной, что мы, вероятно, можем говорить о феномене «левой революции» была преимущественно интеллектуальным явлением, несмотря на то, что попытки реализации радикальной политической модели имели место, что проявилось в серии «коммунистических» восстаний 1926 – 1927 годов, определяемых американскими исследователями как «решающий поворотный момент»<sup>1</sup> в развитии политического протеста и радикального дискурса в Индонезии второй половины 1920-х годов. Именно поэтому, в центре настоящего раздела – проблемы левой коммунистической альтернативы модернизационной стратегии, которую предлагали умеренные индонезийские националисты.

Достаточно сложно определить истоки развития индонезийского коммунизма, который позднее подвергся значительной радикализации. Одна из первых попыток объяснения и интерпретации была предпринята во второй половине 1920-х годов Сукарно, который попытался связать радикализацию с чувством неудовлетворенности, которое было характерно для индонезийских националистов. Сукарно констатировал, что «время, когда мы Були удовлетворены внешними условиями ушло»<sup>2</sup>. Другие факторы, среди которых европейская колонизация, доминирование голландцев, отсутствие национальной независимости лишь усиливали чувство неудовлетворенности, которая стала благоприятной почвой для последовательной радикализации политического участия, его трансформации в наиболее радикальные формы, которыми и стали коммунистические восстания.

Развитие коммунистических трендов, которые способствовали постепенной радикализации индонезийских интеллектуалов и фрагментации политического поля было принципиально важным явлением для политической динамики Индонезии в виду того, что именно в контексте коммунистических тенденций формировался альтернативный модернизационный проект – в значительной степени более радикальный чем тот, что предлагался умеренными, «урбанизированными и частично вестернезированными»<sup>3</sup>, индонезийскими националистами. Коммунистические восстания в Индонезии оказались сложными социальными феноменами, которые затронули различные идентичностные тренды, что было вызвано ослаблением архаичных домодерных идентичностей, размыванием социально-культурных границ и «постепенным разрушением индонезийской политической иерархии»<sup>4</sup>, унаследованной от доколониального периода.

Таким образом, в период между двумя мировыми войнами в Индонезии шел процесс распада того социально-идентичностного и культурного феномена, который в американской политологии определяется как «индонезийское аграрное общество» (Indonesian rural society)<sup>5</sup>. Документы коло-

ниальной администрации свидетельствует о постепенном размывании традиционности в Индонезии на локальном уровне. В частности, Комиссия, созданная для расследования волнений в Бантанге, констатировала в своем отчете<sup>6</sup>, что традиционность в этом регионе была не столь статичной как могло показаться европейцам. Участники Комиссии пришли к заключению, что в рамках ограниченной модернизации, инициированной местными националистами и вызванной самим европейским доминированием, в социальной жизни региона наметились новые тенденции, которые выразились в постепенном расхождении в уровнях развития между различными регионами Индонезии, росте индивидуализма и повышении географической мобильности<sup>7</sup>.

Именно поэтому, протесты второй половины 1926 – 1927 годов были в одинаковой степени традиционными и современными феноменами. Традиционный контент протеста проявлялся в преимущественно локальном и аграрном характере. В этом отношении коммунистические восстания были похожи на более ранние протесты периферии против колониальной голландской администрации. С другой стороны, коммунистические восстания были современными в силу выдвигаемых политических требований и особенностей участия в восстаниях. Это было вызвано и тем, что на политической сцене Индонезии появились новые действующие лица, четко определенные американскими исследователями индонезийской модернизации как «newcomers». Именно эти молодые индонезийские националисты способствовали не только разрушению традиционных идентичностей и связанных с ними лояльностей, но и своеобразной консолидации нового национального индонезийского политического дискурса, который развивался если не как общенациональный, то хотя бы супра-региональный<sup>8</sup>.

Одна из важнейших особенностей состояла и в том, что восстания становятся направляемыми не стихийно, а организовано. Важнейшим маркером протеста становится его соотношение с альтернативным политическим лидерством, носители которого оспаривали легитимность, с одной стороны, колониальных властей, а, с другой, индонезийских националистов. Именно поэтому американские политологи и исследователи политических трансформаций в Индонезии Хэрри Дж. Бенда и Рут Т. МакВэй полагали, что восстания стали попыткой модернизации всей системы политического протеста, способствуя «направлению традиционного крестьянского бунта в новые каналы»<sup>9</sup> проявления и выражения политического несогласия. Вместе с тем восстания, по мнению Пола Хэмптона, способствовали смене поколений в индонезийском национализме<sup>10</sup>. Это выразилось в том, что большинство коммунистических радикалов было вытеснено за пределы политического дискурса, после чего их место заняли светские националисты. Тактика восстаний была успешно использована именно коммунистами в силу того, что другие политические группы в Индонезии были не столь радикальны предпочитая использовать методы реформизма,

надеясь с помощью либерально мыслящих голландских колониальных чиновников и европейски образованных индонезийских интеллектуалов, стимулировать и развивать тенденции модернизации.

Именно этим успешно воспользовались лидеры коммунистов, уловив тенденции к радикализации национального протеста, учтя сращивание национального и социального протеста и направив недовольство масс непосредственно против колониальной администрации, а так же своих политических оппонентов – националистов и сторонников политического ислама. Колониальная голландская администрация была не в состоянии выработать четкой линии в отношении индонезийских националистов. Колониальная администрация отдавала себе отчет в том, что социальные проблемы стимулируют политический протест, который имел свои и истоки и в традиционности в силу того, что именно традиция демонстрировала возможные тактики протеста. Именно поэтому колониальная администрация была вынуждена сама проводить некоторые модернизационные мероприятия в Индонезии, стремясь трансформировать традиционные локальные сообщества, основанные на традиции и исламе, в более современные сообщества, которые оказались восприимчивы к политике властей, а не агитации ее оппонентов – националистов и коммунистов.

Но в этой конкуренции между колониальными властями, на стороне которых был ресурс административного воздействия и националистов, опиравшихся на ресурсы мобилизации политического и социального недовольства более активными оказались националисты, которые постепенно взяли под контроль политический дискурс в Индонезии. Индонезийские националисты и коммунисты имели разные социальные, культурные и идентичностные бэк-граунды. Если большинство индонезийских националистов по социальному происхождению были связаны с теми, кого можно определить как носителей «высокой культуры», то коммунисты имели совершенно иные социальные корни. Значительное число индонезийских националистов получило образование на Западе, в первую очередь – в Нидерландах. Именно оттуда им были привнесены в Индонезию идеи и ценности европейского политического (гражданского) национализма. С другой стороны, Эдвард Шилз высказывал мнение, что такие индонезийские националисты лишь поверхностно осваивали европейские политические традиции, не принадлежа в силу этого обстоятельства ни к западной, ни к восточной политической культуре<sup>11</sup>. Восприимчивые к националистической идеологии, они в меньшей степени воспринимали и транслировали социальноориентированные идеологические политические тренды.

В отличие от националистов большинство индонезийских коммунистов рекрутировалось за счет тех представителей индонезийского общества, которые получили образование в колонии или не получили его вовсе. Они оказались невосприимчивыми к идеям европейского национализма (частично в виду невозможности ознакомиться с его программой и по-

литической традицией), но были в состоянии принять, понять и переосмыслить идеи, отраженные в событиях 1917 года в России. Хэрри Дж. Бенда и Рут Т. МакВэй полагали, что именно после прихода к власти большевиков марксизм в Индонезии стал действительно популярной идеологией, найдя немало сторонников<sup>12</sup>. Об этом свидетельствуют и документы голландской колониальной администрации. В частности, в докладе генерал-губернатора Голландской Индии (1927) констатировалось, что индонезийские коммунисты были связаны с Коминтерном, находясь под значительным влиянием со стороны советских коммунистов<sup>13</sup>.

С другой стороны, европейское влияние на развитие коммунистического радикализма в Индонезии имело место, что проявилось в появлении индонезийских изданий, посвященных коммунизму, которые основывались на европейских идеях<sup>14</sup>. В этой ситуации формируется новый дискурс протеста – светский. Если раньше центром восстания были местные уламы, то во второй половине 1920-х годов в условиях начавшейся секуляризации лидером восстания становится фигура в большей степени политическая, нежели религиозная. В этой политической конкуренции уламы явно проиграли светским политическим агитаторам – националистам и / или коммунистам. Несмотря на попытки националистов и коммунистов разрушить традиционный политический дискурс в Индонезии, уламы продолжали играть определенную роль, но, по словам Х. Дж. Бенды и Р.Т. МакВэя, «они уже не были главными действующими лицами в революционной драме»<sup>15</sup>.

Примечательно то, что именно индонезийские националисты (светские и исламские) сделали много для разрушения традиционного дискурса в индонезийской культурной и политической традиции, чем не только способствовали размыванию границ традиционных идентичностей, превращая их в постоянно меняющийся социальный и идентичностный фронт, но и содействуя тем самым появлению носителей новых политических идентичностей, которые и формировали основу для «потенциальных потребителей политического радикализма»<sup>16</sup>. Восстания были современными в силу того, что вдохновлялись новыми идеологиями, привнесенными европейски образованными националистами. В этом отношении они в значительной степени способствовали разрушению традиционного дискурса, содействуя модернизации, тактика и стратегия которой отличалась от политических стратегий националистов.

С другой стороны, вероятно, не следует полагать, что национализм был основной движущей силой в восстаниях второй половины 1920-х годов. В частности восстания в таких регионах как Бантам и Минангкабау протекали под абстрактным лозунгом «Kemerdekaan» (Свобода) в то время как более поздние протесты были более политизированными, используя идеи «Indonesia Merdeka»<sup>17</sup>, культивируя идею не просто свободной, но независимой Индонезии. Использование политического языка, основанного

на идее именно «Kemerdekaan», вероятно, свидетельствует о том, что сама националистическая идея, основанная на институционализации националистического движения в форме создания нового национального государства, была не столь популярной среди индонезийских левых радикалов, которые предпочитали играть на чувствах социального, но не национального недовольства. При этом коммунисты стремились в своих целях использовать ислам.

Подобная точка зрения отражена, например, в докладе генерал-губернатора Голландской Индии (1927), где высказывалось мнение, что коммунисты умело играли на чувствах верующих<sup>18</sup>, скрывая мощный антирелигиозный сентимент, характерный для коммунистической идеологии. Подобное мнение разделял и один из лидеров индонезийских националистов Сукарно, полагавший, что для коммунистического движения в Индонезии была характерна устойчивая неприязнь к исламу<sup>19</sup> в силу того, что коммунисты автоматически переносили на индонезийскую почву европейские интерпретации религии, не учитывая, что в Азии ислам был «религией угнетенных и религией масс»<sup>20</sup>. В начале 1920-х годов среди основных конкурентов индонезийских коммунистов были представители исламского движения «Sarekat Islam». Понимая это, коммунистические политики в Индонезии предприняли попытку использовать религиозные чувства населения, среди которых было немало верующих мусульман. Играя на стремлении мусульман к национальному освобождению Индонезии, коммунисты попытались разрушить единство мусульманского движения, стимулируя фракционность и поддерживая внутренний раскол в «Sarekat Islam»<sup>21</sup>. В октябре 1921 года коммунистические радикалы спровоцировали раскол «Sarekat Islam», что выразилось в уходе со съезда значительной части делегатов, которые позитивно восприняли коммунистическую риторику.

Один из лидеров индонезийских коммунистов Тан Малака в 1922 году, комментируя тактику Коммунистической Партии Индонезии, полагал, что коммунистам следует тщательно выбирать союзников. По его мнению, союз между коммунистами и социал-демократами был невозможен, что было вызвано тем, что индонезийские коммунисты в целом следовали в русле советских большевиков, которые были известны своим крайне негативным отношением к социал-демократам. С другой стороны, Тан Малака не исключал возможности сотрудничества между коммунистами и радикально настроенными националистами, в том числе – и сторонниками мусульманского национализма. Именно поэтому Тан Малака говорил о вероятном «едином фронте с революционными националистами»<sup>22</sup>, полагая, что коммунисты смогут использовать протест мусульман в колониальных странах, способствуя его превращению из религиозного к социальный<sup>23</sup>. Но политический радикализм индонезийских коммунистов и ортодоксальность не позволили им сформировать широкую коалицию вместе с другими партиями, которые боролись за освобождение Индонезии. Вместо этого

были предприняты шаги, направленные на ослабление политических противников, что привело к ослаблению национального движения в целом, способствуя его фрагментации.

В 1922 году коммунистические радикалы, видя именно в «Sarekat Islam» основного противника, попытались окончательно избавиться от конкурента: Шестой национальный конгресс сторонников политического ислама оказался почти сорван в виду того, что 20 из 30 отделений движения заявили о своем присоединении к Коммунистической партии, образовав т.н. «красный Sarekat Islam». На локальном уровне коммунистическая доктрина конкурировала с мусульманским вероучением и нередко побуду в этом противостоянии одерживали исламские тренды, который в большей степени могли приспособиться к проявлениям антиколониального протеста. В одном из отчетов колониальной голландской администрации было отмечено, что в восстание на Бантаме протекала не исключительно под коммунистическими, но и под исламскими лозунгами.

По мнению колониальных экспертов, признававших, что восстания в значительной степени стимулировались не только активностью коммунистов, но и бездействием голландских властей<sup>24</sup>, само стремление индонезийцев освободиться от европейцев рассматривалось как проявление стойкости исламской веры и верности индонезийцев мусульманству. Предполагалась, что в случае успеха восстания из совокупности волнений, вызванных социальными, национальными и политическими причинами, протеста могли обрести религиозный характер, трансформировавшись в «*perang sabil*»<sup>25</sup> – «священную войну» – войну мусульман против немусульман. Это было удивительно в виду того, что колониальные власти уже в начале 1926 года, на момент начала деятельности коммунистических агитаторов, зафиксировали их крайне враждебное отношение к исламу вообще.<sup>26</sup> Рассматривая ислам, как одно из средств эксплуатации, интерпретируя его в соответствии с большевистскими атеистическими канонами, индонезийские коммунисты, с одной стороны, способствовали ослаблению традиционных отношений, бэк-граундом которых был именно ислам и исламская идентичность. Этот антиисламский сентимент, характерный для индонезийских коммунистов, неоднократно подчеркивался голландскими колониальными властями, которые констатировали, что коммунистические пропагандисты были настроены антирелигиозно, пропагандируя идеи классовой борьбы<sup>27</sup>. В исламе коммунистические радикалы видели одно из препятствий для политической пропаганды и разжигания классовой розни. С другой, индонезийское общество, особенно – локальные сообщества, не были готовы к восприятию столь радикальной модели трансформации и модернизации, что в итоге и предопределило неудачу последующих восстаний, где отмечена конкуренция исламских и коммунистических лозунгов.



Колониальные власти в своих отчетах констатировали то, что коммунисты оперировали именно понятием «Kemerdekaan»<sup>28</sup>, предлагая потребителям культивируемого ими политического продукта веру в возможность построения после изгнания европейцев идеального государства, основанного на идеях социальной справедливости и религиозных ценностях. Примечательно и то, что, по мнению колониальных властей, коммунистические агитаторы успешно воспользовались местными социальными особенностями, пассивностью населения (определенной голландской администрацией как «слабость большинства»<sup>29</sup>), которое позднее приняло участие в восстании, несмотря на то, что большинство местных жителей не имели четких представлений ни о целях восстания, ни о самом коммунизме, к которому апеллировали пропагандисты.

С другой стороны, колониальная администрация была склонна видеть в восстаниях волнения, инспирированные именно коммунистами<sup>30</sup>, а не мусульманами в виду того, что коммунистические пропагандисты в своей деятельности конкурировали с местными уламами, используя не Коран, а политические тексты светского характера. Не исключено, что верующие мусульмане были в этих восстаниях ведомыми, уступив еще на раннем этапе инициативу светским пропагандистам. Эта особенность протеста неоднократно подчеркивалась и в отчетах колониальных властей<sup>31</sup>. В итоге именно это не обеспечило движению массовость (в виду того, что исламская риторика стала применяться относительно поздно, когда стало очевидно, что восстание не имеет шансов на успех), породив вместе с тем и доминирование радикально настроенных коммунистических пропагандистов, предопределив его поражение.

Модель культурной и политической модернизации, которая на протяжении 1920-х и 1930-х годов предлагалась индонезийскими коммунистами отличалась значительным радикализмом, что и предопределило ее маргинальность. Индонезийские коммунисты, являясь политическими радикалами, оказались и политическими маргиналами, что выразилось в их постепенном вытеснении за пределы политического дискурса, сокращении пространства для маневра в рамках существовавшего политического поля. В политической конкуренции 1920 – 1930-х годов коммунисты уступили более умеренным и прагматичным националистам.

В результате коммунисты оказались в почти полной политической изоляции. С другой стороны, догматизм, свойственный для того варианта коммунистической доктрины, который исповедовался индонезийскими коммунистами создал для них значительные сложности в период Второй мировой войны и японской оккупации Индонезии. В то время, когда националисты и сторонники политического ислама пошли на сотрудничество с японскими оккупационными властями, в чем видели один из способов борьбы с голландцами, коммунисты подвергались еще большей радикализации, что и предопределило особенности функционирования индонезий-

ского коммунизма после завершения войны, в том числе – и в независимой Индонезии.

Индонезийские коммунисты были не просто политическими радикалами и фанатиками. Они являлись и политическими догматиками, воспринявшими иностранную идеологию – коммунизм – и, попытавшись перенести идеи коммунизма в страну, где политическая идентичность и культура не достигли уровня не только реализации, но и нормального понимания и восприятия коммунистической идеи. Именно поэтому для политической динамики развития коммунистического тренда в независимой Индонезии были характерны тенденции к последовательной радикализации и, как следствие, маргинализации, что привело к поражению коммунизма перед лицом его политических конкурентов – гражданского и военного индонезийского национализмов.

---

<sup>1</sup> См.: Benda H.J., McVey R.T. Introduction / H.J. Benda, R.T. McVey // The Communist Uprisings of 1927 – 1927 in Indonesia. Key Documents / eds. H.J. Benda, R.T. McVey. – Cornell, 1969. – P. XI.

<sup>2</sup> Soekarno, Nationalism, Islam, and Marxism / Soekarno / trans. K.H. Warouw, P.D. Weldon; ed. Ruth T. McVey. – Ithaca, 1970. – P. 23.

<sup>3</sup> Benda H.J., McVey R.T. Introduction. – P. XV.

<sup>4</sup> Ibid. – P. XIV.

<sup>5</sup> Ibid. – P. XIV.

<sup>6</sup> Название оригинала: «Rapport van de commissie voor onderzoek naar de zich in de maand November 1926 in verscheidene gedeelten van de Residentie Bantam voorgedaan hebbende ongeregeldeheden, ingesteld bij Gouvernements besluit van 26 Januari, No X».

<sup>7</sup> The Bantam Report // The Communist Uprisings of 1927 – 1927 in Indonesia. Key Documents / eds. H.J. Benda, R.T. McVey. – Cornell, 1969. – P. 19.

<sup>8</sup> Benda H.J., McVey R.T. Introduction. – P. XV.

<sup>9</sup> Ibid. – P. XI.

<sup>10</sup> Hampton P. Communism and Stalinism in Indonesia / P. Hampton // Workers' Liberty. – 2000. – No 61 // <http://archive.workersliberty.org/wlmags/wl61/indonesi.htm>

<sup>11</sup> Shils E. The Intellectual Between Tradition and Modernity: the Indian Dituation / E. Shils. – The Hague, 1961.

<sup>12</sup> Benda H.J., McVey R.T. Introduction. – P. XV.

<sup>13</sup> The Governor General's Report of January, 1927 // The Communist Uprisings of 1927 – 1927 in Indonesia. Key Documents / eds. H.J. Benda, R.T. McVey. – Cornell, 1969. – P. 1 – 3. Название голландского оригинала: «Politieke Nota over de Partij Kommunist Indonesia: Rapport, Waarin is semengevat wat gebleken is omtrent de actie der Partij Kommunist Indonesia (Nederlandsche-Indische Kommunistische Partij), sectie der 3de Internationale, vanaf Juli 1925 tot en met December 1926».

<sup>14</sup> См. например: Padoman PKI. – Semarang, 1923; Partai Reglement dari PKI. – Semarang, 1924; Zain A. Komunisme / A. Zain. – Semarang, 1925. – Vol. 1 – 2; Tan Malacca, Naar de “Republik Indonesia” / Ten Malacca. – Semarang, 1926.

<sup>15</sup> Benda H.J., McVey R.T. Introduction. – P. XV.

<sup>16</sup> Ibid. – P. XIV.

<sup>17</sup> Ibid. – P. XXII.

<sup>18</sup> The Governor General's Report of January, 1927 // The Communist Uprisings of 1927 – 1927 in Indonesia. Key Documents / eds. H.J. Benda, R.T. McVey. – Cornell, 1969. – P. 17.

<sup>19</sup> Soekarno, Nationalism, Islam, and Marxism. – P. 35.

---

<sup>20</sup> Ibid. – P. 38.

<sup>21</sup> См. подробнее: Другов А.Ю., Тюрин В.А. История Индонезии. XX век / А.Ю. Другов, В.А. Тюрин. – М., 2005. – С. 88 – 90.

<sup>22</sup> См. об этой точке зрения подробнее: Tan Malaka, Communism and Pan-Islamism / Tan Malaka // <http://www.marxists.org/archive/malaka/1922-Panislamism.htm>

<sup>23</sup> <http://www.marxists.org/archive/malaka/1922-Panislamism.htm>

<sup>24</sup> The Bantam Report // The Communist Uprisings of 1927 – 1927 in Indonesia. Key Documents / eds. H.J. Benda, R.T. McVey. – Cornell, 1969. – P. 50.

<sup>25</sup> Ibid. – P. 43.

<sup>26</sup> Ibid. – P. 45.

<sup>27</sup> The course of the Communist Movement on the West Coast of Sumatra. Part 1 (Political Section). Report of the Investigation Committee appointed under the Governmental Decree of February 13, 1927. No 1 a (Weltevreden: State Printing House, 1928) // P. 98 – 99. Название голландского оригинала: «De Gang Der Communistische Beweging Ter Sumatra's Weskust, Deel 1 (Politiek gedeelte) Rapport van de Commissie Van Onderzoek ingesteld bij het Gouvernements besluit van 13 Februari 1927 No 1a (Weltevreden, Landsrukkerij, 1928)».

<sup>28</sup> The Bantam Report. – P. 42.

<sup>29</sup> Ibid. – P. 48.

<sup>30</sup> Ibid. – P. 44.

<sup>31</sup> Ibid. – P. 45.

# НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ИНДОНЕЗИЯ: НАЦИОНАЛИЗМ, СЕПАРАТИЗМ И ЗАПАДНАЯ МОДЕЛЬ

*Особенности и направления модернизационной политики  
в Индонезии в 1950-е – первой половине 1960-х годов*

Провозглашенное в середине 1940-х годов индонезийское государство смогло окончательно завершить процесс своей институционализации как независимого актора только к началу 1950-х годов<sup>1</sup>. Сукарно провозгласил независимость Индонезии 17 августа 1945 года, что было вызвано желанием достигнуть компромисс между светскими и мусульманскими националистами<sup>2</sup>. Перед правящей элитой, значительная часть представителей которой была националистически ориентирована, стояли задачи, связанные, в первую очередь, с оформлением и утверждением политических институтов нового государства<sup>3</sup>. В индонезийском случае национализм стал той политической идеологией и политической практикой, в рамках которой развивались модернизационные проекты.

В этой ситуации примечательно то, что никто кроме самих индонезийских националистов в создание независимого Индонезийского государства до конца второй мировой войны не верил. Появление на политической карте независимой Индонезии стало неожиданностью и для Европы, в первую очередь – Нидерландов, и для других государств. Голландская политическая элита, которая в межвоенный период на активизацию националистического движения отвечало спорадическими, но почти недейственными репрессиями (например, после крупных национальных протестов 1935 года колониальная администрация выслала около 400 националистов при общем населении региона в 65 миллионов<sup>4</sup>), недооценила фактор национализма и после завершения японской оккупации уже была не в состоянии восстановить контроль над Индонезией в полном объеме. Американский исследователь Г. Бенда в середине 1970-х годов попытался дать оценку подобной политике, охарактеризовав ее как «безразличие к индонезийскому национализму»<sup>5</sup>.

Возникшее независимое государство было обязано своим появлением не только индонезийскому националистическому движению, но и традиционным воззрениям местного населения относительно политической власти, культуры, лояльности и легитимности. Известный исследователь Индонезии Бенедикт Андерсон попытался интерпретировать эти полити-

ческие процессы в Индонезии в категориях яванской культуры<sup>6</sup>. Он предположил, что в яванской философии власть воспринимается как всегда конкретная, однородная, изменяющаяся и не связанная с легитимностью. Андерсон полагает, что для индонезийского мышления не характерна рефлексия о легитимности власти – власть нельзя оценить в категориях законности, так как она просто существует<sup>7</sup>. В индонезийском языке существует термин *sakti*, который означает право на власть. В течение колониального периода индонезийцы вынужденно признавали это право за голландцами, но в результате второй мировой войны для Индонезии возник властно-правовой вакуум: голландцы проиграли японцам, а японцы – американцам, для которых Индонезия не входила в число политических приоритетов. В такой ситуации индонезийские националисты сами попытались реализовать право на власть.

Вероятно, возникшее независимое государство не было готово к столь радикальной и стремительной модернизации, на которую ее обрекли пришедшие к власти националисты. Что представляла собой Индонезия к началу 1950-х годов? Это была типичная постколониальная страна, в которой пришли к власти местные националисты, устранив зависимость от европейского центра. В индонезийском случае этим отторгнутым центром были Нидерланды. Кроме этого, Индонезия, как любое постколониальное государство было расколото. В результате голландского господства и оппозиционного ему националистического движения в Индонезии сосуществовали совершенно различные политические культуры, лояльности и идентичности. Комментируя такую ситуацию, американский исследователь Юго-Восточной Азии Клиффорд Гирц писал, что «с того момента, как люди начали жить в городах происходит раскол некогда гомогенной культурной традиции, которая начинает служить двум социальным структурам: “грамотному” городу, который экономически зависит от деревни, и “грубой” деревни, зависящей экономически от города... возникает раздвоение традиции»<sup>8</sup>.

Истоки той модернизации, которую инициировали индонезийские националисты, мы можем обнаружить в колониальный период. Колонизация этого региона голландцами привела к тому, что он оказался втянутым в орбиту европейской политики, которая тогда была мировой политикой. По мнению известного российского востоковеда В.Ф. Васильева европейский колониализм в Юго-Восточной Азии, в том числе – и в Индонезии, «хотел он того или нет, но оказывал постоянное модернизирующее воздействие». Политику голландской колониальной администрации, по его словам, можно определить как «ограниченную модернизацию»<sup>9</sup>. Один из ведущих исследователей, занятых в сфере индонезиеведения, А.Ю. Другов полагает, что такая ситуация обрекла индонезийские элиты на то, что модернизация в стране шла форсированными темпами. Им предложена следующая характеристика индонезийской модернизации: «ускоренный процесс модер-

низации и связанная с ним ломка устоявшихся представлений об обществе»<sup>10</sup>. Освобождение Индонезии и утверждение независимой индонезийской государственности к началу 1950-х годов простимулировали эти модернизационные процессы.

С другой стороны, молодое индонезийское государство, где доминировал в политической сфере национализм, а население отличалось высокой степенью политического участия, будучи связанным с исламскими или левыми движениями, остро нуждалось в модернизационных преобразованиях. Комментируя ситуацию, генерал Т.Б. Симатупанг писал, что «силы, разбуженные народной войной, похожи на разлив реки... что будет с этой силой, когда война закончится... сможем ли мы использовать эту колоссальную мощь... нам понадобятся социальные инженеры, способные обуздать гигантскую мощь»<sup>11</sup>.

Принятая в августе 1950 года конституция предусматривала утверждение в Индонезии парламентской республики при сильной власти парламента и при номинальной роли президента. Комментируя особенности индонезийской политики на раннем этапе после достижения независимости, американский политолог Д. Лев писал, что «многие институты были копиями европейских, они копировали власть в Европе и европейскую интеллектуальную традицию»<sup>12</sup>. С другой стороны, эта конституция отражала и то состояние, в котором на данном этапе пребывало националистическое движение, окончательно расколовшееся на либералов (апологетов парламентской демократии) и левых радикалов (сторонников усиления власти президента). Пришедший к власти в 1950 году, в результате выборов, кабинет М. Хатты попытался придать политическим процессам, протекающим в Индонезии, модернизационный импульс. Но тактика, выбранная им, была скорее неудачной, чем продуктивной. В частности, были инициированы меры по сокращению численности вооруженных сил и аппарата государственных служащих, что привело к вымыванию из системы управления и армии значительного количества носителей антимодернизационных идей.

Таким образом, наряду с модернизационным дискурсом, носителем которого была правящая элита, в Индонезии достаточно быстро начала формироваться наряду с лояльностью и оппозиционная, в первую очередь, политическая идентичность. Это указывает на правоту предположения В.Ф. Васильева, который высказал мнение, что в новых государствах Юго-Восточной Азии сосуществовали и конкурировали различные подходы к проведению модернизационной политики, некоторые из которых базировались на негативном отношении к европейскому опыту. В связи с этим, В.Ф. Васильев пишет, что «поворот стран Юго-Восточной Азии от колониализма не означал поворота от модернизации, олицетворяемой Западом, от тех уровней развития и тех эталонов этого развития, которые он олицетворял»<sup>13</sup>.

Правительство М. Хатты, правившее в начале 1950-х годов, имело умеренный характер и поэтому модернизационный дискурс в политической жизни Индонезии на этом этапе сосуществовал с оппозиционными вызовами, характер которых мог быть различным. Дискурс политического вызова мог варьироваться от проголландских политических симпатий, с одной стороны, до приверженности другим модернизационным проектам, с другой. Кроме этого в стране достаточно четко прослеживалось влияние ислама. Голландский современник событий Ю. Рутгерс полагал, что исламский фактор недооценивается, хотя мусульмане на раннем этапе существования независимой Индонезии («в корне неверной была бы недооценка роли исламского движения... которое имеет выраженный антиимпериалистический характер»<sup>14</sup>) играли значительную роль в политической жизни страны.

Этот оппозиционный и антинационалистический политический дискурс в Индонезии с особой силой проявился в январе 1950 года – в период военного мятежа капитана Вестерлинга, который пытался совершить государственный переворот. В случае его успеха в Индонезии могла произойти институционализация традиционалистских ценностей, их переход из сферы повседневной культуры в сферу политической жизни. Таким образом, предлагался проект развития Индонезии совершенно противоположный тому, который поддерживали местные индонезийские националисты.

Если националисты выступали за политическую модернизацию в рамках процесса институционализации нового государства<sup>15</sup>, то их оппоненты стремились свернуть и погасить модернизационные импульсы, пойдя по пути институционализации, с одной стороны, традиционалистского (и вероятно, исламского или происламски<sup>16</sup> настроенного) и, с другой стороны, проголландски ориентированного политического режима. Особенность индонезийской ситуации состояла в том, что националисты, которые уверенно вытесняли своих оппонентов на периферию политического поля, начиная с 1920-х годов, к 1950 году уже твердо и уверенно контролировали политический дискурс в стране, направляя его развитие.

Магистральным направлением развития политических процессов, по мнению индонезийских националистических идеологов, должна была стать именно политическая модернизация. Поэтому, политический дискурс в стране формировался ими с расчетом на будущие модернизационные мероприятия, которые должны были в одинаковой мере затронуть как политический режим, так и политическую культуру и идентичность, то есть те институты, которые лежали в основе самого политического режима. Проявлением такого сознательного формирования политического дискурса под себя и для себя было принятие в августе 1950 года временной конституции, которая значительным образом ограничивала возможности, с одной стороны, для политического участия, а, с другой, для политического ма-

неврирования противникам модернизационной политики, за которую ратовали индонезийские националисты.

По временной конституции 1950 года Индонезия была провозглашена унитарной республикой с однопалатным парламентом, что существенно ограничило канал влияния на политические процессы со стороны местных элит, значительная часть представителей которых являлась носителями традиционной и антимодернизационной политической культуры и идентичности<sup>17</sup>. Первым президентом обновленной независимой унитарной Республики Индонезия был избран Сукарно. М. Хатта занял пост вице-президента. Таким образом, ранняя республика почти полностью управлялась выходцами из националистической элиты, которая на протяжении 1920 – 1930-х годов была оппозиционной, а к началу 1950-х годов укоренилась у власти уже в качестве правящей элиты.

Первое правительство возглавил Мухаммад Натсир (представлявший Консультативный совет индонезийских мусульман), создавший коалицию с С. Шариром, представлявшем социалистическую партию. До этого, с декабря 1949 года по август 1950 года, в Индонезии действовало переходное правительство М. Хатты. Сам М. Хатта был беспартийным. В состав его правительства входили четыре министра от машуми<sup>18</sup> (Ш. Правиранегара – министр финансов, Абу Ханафиях – министр образования и культуры, В. Хашим – министр по делам религии, М. Рум – государственный министр), два – от национальной партии (Вилопо – министр труда, Х. Лаох – министр коммуникаций и общественных работ), один – от христианской партии (Й. Леймена – министр здравоохранения) и девять беспартийных.

В качестве одной из приоритетных задач М. Натсир продекларировал поддержку и развитие демократических ценностей и институтов, указывая на опасность скатывания Индонезии к диктатуре. В связи с этим он, в частности, писал: «если хотим научить наш народ, как должна осуществляться парламентская демократия, то давайте не превращать ее в карикатуру... тот, кто ослабляет демократию из групповых или личных интересов подрывает ее способность служить основой сильного правительства, тот сознательно или бессознательно возбуждает в народе стремление к диктатуре»<sup>19</sup>.

Правительство М. Натсира, в котором исследователи склонны видеть политика либерального толка<sup>20</sup>, пришло на смену кабинету М. Хаты. Оно было достаточно аморфным и слабым, так как его составили выходцы из старой националистической политической элиты, исламские и светские социалисты. В отличие от предыдущего правительства в нем было представлено большее число партий. Четыре министра были членами машуми (М. Натсир – премьер-министр, М. Рум – министр иностранных дел, Ш. Правиранегара – министр финансов, Х. Хашим – министр религии). В правительстве появились члены социалистической, демократической и католической партий. Всех министров объединяла приверженность национали-



стической идеологии. В начале 1950-х годов индонезийский модернизационный проект имел все шансы на то, чтобы стать широким, подлинно национальным и националистическим, модернизационным проектом. Сформировавшие правительство националисты полагали, что будут в состоянии сочетать различные модернизационные дискурсы и ценностные предпочтения в своей политике – светские индонезийские националистические идеи, мусульманские ценности и социалистические настроения.

Первое правительство прекратило свое существование весной 1951 года, и ему на смену пришел кабинет Сукимана, который, как и его предшественник, пытался использовать националистический политический дискурс. В состав нового правительства вошли индонезийские националисты (мусульманские и светские из Партии Великой Индонезии), которые придерживались различных спектров индонезийской националистической доктрины. Правительство стало результатом компромисса между мусульманскими и светскими националистами – машуми и националисты получили по четыре министерских поста. Ключевые министерства (иностраных дел, финансов, социального обеспечения и религии) возглавили сторонники политического ислама. Но и второе правительство так же оказалась нестабильным, и в 1952 году создается третье правительство под руководством Вилопо, куда так же вошли индонезийские националисты.

Третье правительство Вилопо, который в отличие от трех предыдущих премьер-министров не был членом машуми, просуществовало до июля 1953 года и ушло в отставку из-за своей последовательной приверженности модернизационной политике. Строя современное государство, индонезийские националисты ориентировались на западные правовые нормы, пытаясь привить их на индонезийской почве<sup>21</sup>. В такой ситуации они попытались разрушить некоторые институты, которые казались им или архаичными, или чье существование представлялось им нелегитимным. Таким традиционным институтом, борьбу против которого начали националисты, были стихийные захваты земель, ранее принадлежавшим представителям голландской колониальной администрации. Летом 1953 года правительство Индонезии предприняло попытку согнать крестьян, которые ранее самовольно захватили земли голландских табачных компаний.

Модернизационная политика следования договоренностям с европейскими партнерами столкнулась с нежеланием определенной социальной группы принимать новые социальные нормы и нормы поведения. С другой стороны, индонезийские националисты строили не просто национальное государство, но и стремились к тому, чтобы политический дискурс развивался как почти исключительно националистический. Поэтому, уже в начале 1950-х годов стали очевидны тенденции к отступлению от демократических норм, зафиксированных в конституции. В Индонезии возникли предпосылки для постепенной авторитаризации политического режима в контексте националистического дискурса.

Проявлением такой политики стали, в частности, аресты индонезийских коммунистических радикалов (в 1951 году было арестовано, например, более пятнадцати тысяч коммунистов и тех, кто подозревался в связях с коммунистической партией<sup>22</sup>), которые ставили под сомнение саму политику постепенной модернизации, направляемой националистами. Но расхождения между индонезийскими националистами и индонезийскими коммунистами были куда более глубоки, чем дискуссии о проводимой политике<sup>23</sup>. В то время как националисты выступали за последовательную модернизацию при постепенном отказе от части традиционных институтов и их замену европейскими, коммунисты выдвигали проект единовременных социальных, политических и экономических реформ, что было фактическим отрицанием модернизационной программы, идеологами которой были националисты<sup>24</sup>.

Росту авторитарных тенденций способствовали Вооруженные Силы, среди которых были сторонники установления военно-гражданской диктатуры во главе с Сукарно или военной диктатуры Хатты. Тенденции к трансформации режима, возникшего в рамках националистического, но демократического, дискурса проявились в октябре 1952 года, когда группа высших офицеров предложила Сукарно распустить парламент и создать в первую очередь административный, но не политический кабинет. Сукарно предложил компромисс, отказавшись распускать парламент, но временно приостановив его деятельность. Перед индонезийскими националистами возникла задача выработки для страны новой модернизационной концепции развития, отличной от тех, которыми пользовались три предыдущие правительства.

Эта новая модернизационная стратегия должна была быть, с одной стороны, и националистической, но, с другой, сохранять определенную преемственность с тем, что успели реализовать три предыдущие правительства. Задача выработки новой стратегия была возложена на правительство Али Сastroамиджой, который опирался на Партию Великой Индонезии, уже имевшую опыт участия в предыдущих правительствах. Индонезийские националисты, сформировавшие очередное правительство в августе 1953 года представляли сугубо индонезийский и светский дискурс в индонезийском национализме первой половины 1950-х годов<sup>25</sup>.

В такой ситуации властный дискурс индонезийского национализма сократился и сузился – часть светских националистов, но в наибольшей степени мусульманские националисты в состав правительства не вошли и оказались в оппозиции<sup>26</sup>. Но, несмотря на то, что среди индонезийских националистов произошел раскол, те националисты, что удерживали власть, продолжили меры, направленные как на последовательную институционализацию индонезийской независимости, так и на модернизацию страны. Правительство Али Сastroамиджой пошло на почти символический, но сакральный шаг для националистов.

К 1954 году Индонезия была независимой страной, признанной рядом иностранных государств и международных организаций. Единственной проблемой, которая подчеркивала постколониальный статус Индонезии, была уния с Нидерландами, которую Индонезия разорвала в 1954 году. Несмотря на такие сакрально важные для националистов шаги, светское националистическое правительство Али Састроамиджойо не пользовалось поддержкой среди других, в первую очередь – исламских, течений в рамках индонезийского национализма. Более того, оно сознательно пошло на обострение отношений с мусульманскими националистами, которые в 1952 году были отстранены от власти. В 1953 – 1954 годах часть исламских радикалов попыталась разрушить относительное единство индонезийского националистического дискурса. В 1953 году Дауд Барэ, один из лидеров исламских националистов, провозгласил создание исламского государства на Аче. Барэ выступил с критикой модернизационной политики Али Састроамиджойо как лишком прозападной и секуляризаторской.

Протест исламских националистов в Индонезии не имел серьезных результатов, так как движение было быстро подавлено, но, с другой стороны, он продемонстрировал, что в стране параллельно идет процесс развития нескольких совершенно различных типов идентичности и лояльности, важнейшими из которых становились светская индонезийская и исламская индонезийская. Но в первой половине 1950-х годов эти две националистические по своей природе идентичности все еще сосуществовали в рамках пока единого, но уже дефрагментирующегося, националистического дискурса. Эти разногласия не были так заметны на фоне той националистической и модернизационной политики, которую проводил кабинет Али Састроамиджойо. В частности, были предприняты шаги, направленные на постепенную интеграцию в индонезийский социум жителей страны неиндонезийцев.

Сохранение локальных сообществ и как результат локализованных политических культур и идентичностей не отвечало интересам индонезийских националистов, так как могло привести к формированию альтернативных модернизационных или даже антимодернизационных проектов. В рамках постепенного слома этой архаичной локальной специфики Индонезия достигла соглашения с КНР, и китайское правительство отказалось от своей более ранней позиции, в рамках которой китайцы, жившие в Индонезии, автоматически воспринимались как китайские граждане. Признание со стороны КНР того, что Индонезия имеет приоритетные права на предоставление гражданства китайцам, проживавшим на ее территории, способствовало тому, что модернизационная политика индонезийских националистов получила новый мощный импульс, после чего стала заметна тенденция к постепенному слиянию локального и центрального политического дискурсов в Индонезии.

Правительство Али Сastroамиджойо просуществовало до июля 1955 года, пока военная оппозиция, несогласная с сокращением военных статей бюджета и постепенным вытеснением из политической жизни военных националистов, не вынудила его уйти в отставку. На смену ему пришел кабинет, созданный Бурхануддином Харахапом. Умеренный исламский националист Бурхануддин Харахап привлек в правительство умеренных исламистов и социалистов. Этот кабинет изначально имел временный характер, так как его основной задачей было подготовить и провести первые всеобщие выборы и тем самым модернизировать избирательную систему.

Выборы сентября 1955 года показали, что политический дискурс влияния националистов доминирует, но, с другой стороны, становится более светским<sup>27</sup>. Сторонники альтернативной исламскоориентированной (но такой же националистической) модернизации Индонезии потерпели поражение, хотя в состав парламента и попали представители трех исламских партий (Nahdatul Ulama, Sarekat Islam Indonesia, Madjelis suro musliman Indonesia). В марте 1956 года в Индонезии было сформировано новое правительство, известное как второе правительство Али Сastroамиджойо, которое имело компромиссный характер.

Если его первое правительство имело почти исключительно светский характер, то в состав второго вошли исламские националисты. В целом политические процессы в Индонезии второй половины 1950-х годов демонстрировали новые тенденции, которые подчеркивали, что демократическая модель развития, на которую индонезийские националисты сделали ставку в середине 1940-х годов, демонстрирует свою неэффективность на индонезийской почве. Если во второй половине 1940-х – в начале 1950-х годов на политической арене Индонезии доминировали политические партии (несмотря на то, что «партийная система отражала дробность, характерную для индонезийского общества, где социальная расчлененность накладывалась на этнические, религиозные и региональные различия»<sup>28</sup>), то во второй половине 1950-х годов в рамках политической системы усиливается институт президента. До середины 1950-х годов президент Сукарно был скорее символической, нежели реально политической фигурой. Сукарно играл роль отца нации, лидера и идеолога индонезийских националистов.

В середине 1950-х годов в Индонезии наметился внутривнутриполитический кризис, существование которого констатировали многие политические деятели страны. Политический дискурс постепенно раскалывается и распадается, чему способствовали действия большинства партий – от националистов до коммунистов<sup>29</sup>. Сукарно говорил о том, что индонезийского общество утрачивает политическое единство<sup>30</sup>. С. Амин указывал на опасный для национальной безопасности рост коррупции, который вел к сращиванию политических партий с государственным аппаратом<sup>31</sup>. Генерал Насутион констатировал, что ситуация далека от стабильности: «каждая политическая партия стремится стать группой давления и иметь собствен-

ную силу... национальные интересы отброшены в сторону... кабинет может пасть в любое время... правительство не имеет достаточно времени, чтобы реализовать свои цели потому, что в любой момент его могут обрушить политические партии»<sup>32</sup>. Другой индонезийский военный, генерал М. Исман, признавал, что «политические партии не смогли создать общую программу для национальной революции, которая смогла бы найти поддержку все политических сил в стране»<sup>33</sup>.

До середины 1950-х годов Сукарно пребывал в тени политических партий и постоянно сменяющихся правительствах. Во второй половине 1950-х годов Сукарно вышел на политическую арену, начав, с одной стороны, дистанцироваться от правительства Али Састроамиджойо, а, с другой, выступив с идеей отказа от некоторых демократических институтов. В центре его критики на том этапе пребывали политические партии, которые обвинялись им в том, что игнорируют интересы государства. Комментируя политику партий, Сукарно говорил, что «в последнее время перед нами встала очень сложная проблема, связанная с партиями... партии переключили всю свою деятельность на борьбу за материальные блага, на поиски чистой выгоды, распространение влияния в обществе... они не руководят массами, а ведут междоусобную борьбу»<sup>34</sup>. Сукарно обвинил партии в излишней политизации и отходе от идеалов националистического движения: «они забыли свои первоначальные задачи... занимаются коррупцией, но знают, что – это плохо... но занимаются ей, так как она приносит много денег»<sup>35</sup>. Сукарно, начав с критики партий, во второй половине 1950-х годов постепенно выходит на политическую сцену, начав пересмотр прерогатив президентской власти. Иными словами, Сукарно предпринял попытку институционализировать свой авторитет как националистического лидера, переводя его из идеологических и этических категорий в категории политической культуры.

В октябре 1956 года Сукарно на одном из политических митингов заявил о готовности «похоронить» политические партии, что вызвало недовольство среди политических партий. Сукарно, в частности, указывал на следующее: «нет ни одного человека, который мог бы оправдать наличие большого числа политических партий... к этому нужно подойти радикально... нужно постепенно уменьшить число партий. С какой партии начать? Каждая партия вправе спросить, почему я должна самороспуститься? Логично. Никто не пойдет на это... поэтому, я предлагаю: давайте себя похороним сразу все вместе, невзирая на лица»<sup>36</sup>. Это привело к окончательному расколу политического дискурса в Индонезии. В стране формируется оппозиционный (в первую очередь – исламский) политический дискурс, в рамках которого складываются альтернативные варианты политической культуры и политической идентичности, выдвигаются альтернативные проекты проведения модернизационной политики. В феврале 1957 года новые тенденции становятся более заметными: Сукарно выступил со своей

«концепцией президента». Сукарно выступил с идеей ревизии модернизационной политики, предложив сочетать западные политические нормы и традиционные индонезийские институты.

В частности, Сукарно заявил о том, что при принятии политических решений следует опираться на «gotong-royong» (взаимное сотрудничество различных группировок<sup>37</sup>), «mufakat» (принятие решений путем достижения консенсуса), «musawarah» (всестороннее обсуждение). С другой стороны, Сукарно предложил идею т.н. «максимального представительства», согласно которой правительство должно максимально отображать партии, представленные в парламенте. Таким образом, Сукарно отказался от своей первоначальной идеи о роспуске всех политических партий, комментируя это тем, что «мое желание распустить партии столкнулось с их железобетонным сопротивлением»<sup>38</sup>. Такая концепция получила название «направляемой демократии». В марте 1957 года Сукарно отправил в отставку правительство Али Сastroамиджойо, введя военное положение на всей территории Индонезии. События 1957 года привели к существенным изменениям в рамках политического режима в Индонезии: ставшие традиционными политические институты (в первую очередь, политические партии) уступили свои позиции отдельным течениям в рамках политической элиты, локальным различным сообществам на местах и Вооруженным Силам Индонезии («Tentara Nasional Indonesia»).

Таким образом, в модернизационной политике правящей элиты (которая осталась националистической) наступил новый этап, который ознаменовался тем, что элита отказалась от проведения модернизационной политики в рамках демократического режима, отдав предпочтение авторитарному варианту политической модернизации. В апреле 1957 года Сукарно сам сформировал новое правительство, но не возглавил его, назначив премьер-министром Джуанду – беспартийного управленца и сторонника модернизации, в первую очередь – экономической. В состав правительства вошли умеренные представители различных спектров политического поля – от мусульманских националистов до правых социалистов.

Режим, установленный Сукарно, оказался нестабильным<sup>39</sup>. В 1958 году Сукарно едва не потерял контроль над политическим дискурсом в стране. В феврале 1958 года оппозиция против режима Сукарно оформилась в виде военного мятежа, который возглавил подполковник А. Хусейн. Оппозиционеры требовали вернуться к парламентской демократии, настаивая на отставке правительства Джуанды и создании сугубо технократического и административного правительства под руководством Хатты. Важнейшее требование политической оппозиции состояло в требовании внести существенные изменения в институт президентства в том виде, в котором этот институт существовал на протяжении 1957 – 1958 годов.

Политическая оппозиция провозгласила создание «революционного правительства Республики Индонезия». Таким образом, политический

дискурс в Индонезии оказался на грани раскола: политические оппозиционеры пытались сформировать свои особые типы политической культуры и лояльности. Но, несмотря на то, что оппозиция и противники Сукарно пытались ослабить роль Сукарно в рамках этого дискурса, правящая элита была в состоянии контролировать политический дискурс и предпринять адекватные меры. Сукарно, используя доступные военные и политические ресурсы, подавил попытку военного переворота. Подавление военного мятежа в 1958 году привело к еще большему усилению института президентства в Индонезии и ослаблению политических партий, в первую очередь тех, что были связаны с исламскими националистами и / или националистически ориентированными социалистами.

После этого политические партии стали постепенно уступать свои позиции функциональным группам – объединениям представителей различных социальных слоев и профессиональных корпораций. С идеей формирования групп выступили военные, поддерживавшие политику Сукарно, направленную на подавление мятежей. В 1958 году эти функциональные группы были объединены в движение, взявшее националистическое название «Национальный фронт освобождения Западного Ириана». И хотя его создатели обращались к националистическим чувствам, они преследовали, как правило, внутривнутриполитические цели, сознательно дробя политический дискурс, постепенно формируя оппозицию, ориентированную против президента Сукарно.

В Индонезии сложилась ситуация при которой политическая элита начинает раскалываться и различные ее группировки начали оспаривать право на руководство в проведении модернизационной политики. Военные, которые поддерживали Сукарно, недооценили его, полагая, что тот не будет предпринимать мер, направленных на укрепление института президентства, с одной стороны, и на ослабление военного фактора во внутренней политике, с другой. Сукарно, заметив, что его снова пытаются превратить в символического националистического лидера, распустил «Национальный фронт освобождения Западного Ириана».

Но в такой ситуации правящая элита понимала всю зыбкость своего положения и в качестве выхода из ситуации, который был призван сделать легитимными изменения, связанные с усилением президентской власти, предложила вернуться в конституции, принятой в 1945 году и отмененной в 1950 году. Особенностью конституции 1945 года было то, что в ее рамках предусматривалось существование сильной президентской власти. 5 июля 1959 года Сукарно обнародовал указ, разработанный им и его ближайшим окружением, о возвращении к конституции 1945 года. Парламент, на который оказывалось давление, был вынужден принять эти изменения. Фактически возвращение к первой конституции было государственным переворотом, начавшимся после провозглашения в Индонезии «управляемой демократии» и осуществленным сверху.

После возвращения к конституции 1945 года правящая элита в целом продолжила политику, направленную на модернизацию страны. С другой стороны, в качестве магистральной модели развития была выбрана авторитарная модернизация. Конституция 1945 года давала значительные возможности для усиления президентской власти: Сукарно соединил посты президента и премьер-министра. 17 августа 1959 года Сукарно выступил с «Политическим манифестом», который заложил основы для дальнейшего развития политических процессов в стране в сторону постепенного оформления авторитарного политического режима. Манифест был написан в духе националистической и модернизационной риторики, базируясь на принципах национализма и управляемости процессов, происходящих в стране – направляемой демократии и направляемой экономики.

Издание Манифеста явилось признанием того, что та модернизационная стратегия, которая базировалась на западном опыте, потерпела в Индонезии поражение, что поняли и представители политической элиты, которые инициировали модернизацию именно по западному варианту. В Политическом манифесте Сукарно, в частности, констатировал: «Конституция 1945 года отражает индивидуальность индонезийской нации, которая издревле основывала систему управления на консультациях и консенсусе при сосредоточении всей полноты власти в руках одного лидера... лидер не диктует волю, но выступает в роли наставника»<sup>40</sup>. Отказ от европейских парламентских институтов, свертывание политических процедур электро-рального типа, реанимация патерналистской риторики подчеркивает то, что индонезийский националистический дискурс начинает меняться, что выразилось в усилении антизападных настроений и попытках культивирования индонезийского национализма с опорой на местную уникальность и неповторимость.

В сентябре 1959 года правящая элита вновь попыталась подчинить политический дискурс в Индонезии, объявив, что Политический манифест становится программным документом, программой политической и экономической модернизации. С другой стороны, в Индонезии не запрещались политические партии, но они были вынуждены начать корректировку своих политических программ в соответствии с положениями Политического манифеста. Это привело к тому, что политическое поле в Индонезии становится более узким и более авторитарным. Традиционные политические игроки (политические партии) начали вытесняться на периферию политического спектра. Внедрение политического манифеста не просто несколько ослабило политическую оппозицию – оно, наоборот, заставило ее консолидироваться. Наиболее рано о своем негативном отношении к проводимой политике заявили часть армии и сторонники исламского национализма.

Но на данном этапе политическая оппозиция была слаба и не могла серьезно заявить о своих претензиях на политическую власть. Поэтому,



Сукарно смог в сентябре 1959 года в рамках проведения своей модернизационной политики ликвидировать местное самоуправление, руководители которого, связанные с местными группировками и традиционными институтами нередко саботировали модернизационные меры националистов. Единственным институтом, через который оппозиция могла пытаться влиять на ход политических процессов в Индонезии, оставался парламент. Понимая это, Сукарно в марте 1960 года распустил парламент.

Реакция разных политических партий Индонезии в отношении этой меры была различной. Значительное число партий выступили против роспуска, сочтя эту меру несоответствующей конституции. К началу 1960-х годов четко наметились расхождения между Сукарно и политическими партиями. Изначально в этой политической конфронтации доминировали партии, но политика президента, направленная на концентрацию власти, привела к некоторому ослаблению партийного фактора в политической жизни Индонезии. С другой стороны, не следует абсолютизировать успех Сукарно – политические партии не стремились уступать своих позиций. Один из политических деятелей Индонезии того времени емко охарактеризовал ситуацию: «у Сукарно не было партии, он был одиноко летящим орлом. Массы, которыми он правил, ему не принадлежали. Пока он говорил с людьми, они освобождались от контроля партий, но стоило ему закончить, они возвращались к своим партиям»<sup>41</sup>.

Оппоненты Сукарно увидели в политике президента попытку узурпировать власть. С критикой выступили даже индонезийские коммунисты<sup>42</sup>, которые сами стремились установить в Индонезии левоавторитарную диктатуру. Председатель ЦК КП Индонезии Д. Айдит заявил, что роспуск парламента стал «событием печальным для каждого патриота, который питает уважение к демократическим правам»<sup>43</sup>. Это было вызвано не стремлением коммунистов отстоять демократические ценности – они понимали, что роспуск парламента сужает их возможности для политического маневра, способствуя постепенной маргинализации, ослаблению и вытеснению за пределы политического спектра.

Вскоре была принята серия законов, призванных сформировать новую выборную систему: к участию в выборах были допущены только те партии, которые имели численность не менее 150 тысяч членов и не менее 65 местных представительств. От партий требовалось и то, чтобы они были лояльны положениям Политического манифеста, который, как предполагалось, станет «программой правительства, Национального фронта, всех массовых организаций, всех граждан Республики»<sup>44</sup>. В июне 1960 года Сукарно пошел на назначение нового парламента, названного «Советом народных представителей взаимного сотрудничества». В состав нового парламента вошли умеренные светские националисты, умеренные исламские националисты и лояльные президенту офицеры.

Такой состав парламента и сама процедура назначения в него привели к тому, что как политический институт парламент оказался более слабым по сравнению с президентской властью. В такой ситуации парламент в Индонезии превратился в орган, который использовался политической элитой для внешней легитимации уже принятых политических решений. В августе 1960 года президентом было инициировано создание еще одного политического органа – Народного Консультативного Совета. В состав Совета входили: весь состав парламента, представители провинций и представители функциональных групп. Предполагалось, что НКС станет органом, избирающим президента.

Таким образом, политический дискурс в Индонезии, в рамках которого реальная власть принадлежала президенту, а представительные органы имели номинальный характер, стал более авторитарным. С другой стороны, правящая элита во главе с Сукарно не контролировала политическую жизнь страны в полном объеме: в Индонезии сохранялась многопартийная система. Но в декабре 1959 года Сукарно принял решение и о подчинении партийного дискурса. Все партии принудительно вошли в состав Национального фронта. Изначально предполагалось партии ликвидировать и ввести в состав НФ представителей исключительно функциональных групп. В такой ситуации это могло привести к усилению роли Вооруженных Сил.

Поэтому, в состав НФ вошли представители 113 партий, организаций и функциональных групп, которые были призваны придавать легитимность решениям политической элиты во главе с Сукарно. Часть мусульманских и светских националистов встретила подобные мероприятия с недовольством, обвинив Сукарно в узурпации власти. В 1960 году оппозиция предприняла попытки своей институционализации, создав Демократическую Лигу и выступив против узурпации политического дискурса президентом. Лига, оказавшаяся аморфным объединением националистов-мусульман и политических оппозиционеров, не могла составить серьезной конкуренции, и была распущена президентом, что способствовало окончательному переходу Индонезии к авторитарному варианту политической модернизации.

Авторитарный характер политики Сукарно стал проявляться и в попытках принудительной консолидации политического дискурса в Индонезии, который был раздроблен, и на различных полюсах которого доминировали националисты, исламисты и коммунисты. Сукарно предпринял попытку радикальной интеграции этих движений в официальный политический дискурс. Именно в связи с этим был выдвинут принцип NASAKOM – единства трех политических течений и идеологий – национальной (Nasionalis), представленной индонезийскими националистами, религиозной (Agama), которую символизировали сторонники несекулярных партий,

и коммунистической (Komunis), за которой стояла Коммунистическая партия.

Но, временно ликвидировав политическую оппозицию в лице оппонировавших режиму светских и мусульманских националистов, режим Сукарно столкнулся с новой оппозиционной силой, ранее вполне лояльной. В 1960-е годы в Индонезии тенденции к политизации Вооруженных сил, которые сложились еще в 1940-е годы, стали совершенно очевидными. Вооруженные силы в целом приняли свертывание демократических институтов, но не стремились мириться с ситуацией, при которой первенство при принятии политических решений и формировании политической элиты принадлежало исключительно президенту. Армейские круги рассматривали режим «направляемой демократии» как своеобразную форму народного представительства, но не личную диктатуру президента.

Расхождения между президентом и армией стали более заметны после того, как Сукарно запретил все политические партии. Через несколько месяцев деятельность партий стала снова легальной. Такая непоследовательная политика со стороны президента встретила непонимание армии, которая полагала, что в отношении крайне левых политика должна быть жесткой. Таким образом, авторитарный политический дискурс в Индонезии начал постепенно распадаться на крайний, представленный Вооруженными силами, и умеренный, носителем которого был президент Сукарно. Сравнивая позиции президента и Вооруженных Сил, следует признать, что силы этих двух полюсов в политической жизни страны были неравномерны.

Армия сохраняла связь с политическими партиями, а через партии – с различными локальными сообществами и местными политическими элитами. На этом фоне позиции президента выглядели более аморфными и слабыми. За президентом не было мощной политической силы, институционализированной в партию. Кроме этого поддержка со стороны Вооруженных сил имела ограниченный характер. Параллельно значительная часть политических партий, в первую очередь – националистически ориентированные социалисты и исламские националисты – так же оказалась в оппозиции политике президента.

Наиболее устойчивые антипрезидентские чувства были характерны для исламских националистов, для которых президент превратился в личного врага, чему способствовало то обстоятельство, что во второй половине 1940-х и в начале 1950-х годов мусульманские националисты принимали участие в правительствах, а со второй половины 1950-х годов стали объектами для преследования. Единственным политическим принципом, который объединял президента и его противников оставался индонезийский национализм.

С другой стороны, именно национализм стал основным фактором, который способствовал кризису режима «направляемой демократии». В 1960-е годы индонезийское националистически ориентированное прави-

тельство Сукарно пошло на конфронтацию с соседней Малайзией<sup>45</sup>, что было вызвано взаимными претензиями двух стран на лидерство в регионе, с одной стороны, и в семье австронезийских народов, с другой. Политика конфронтации с Малайзией привело к тем результатам для Сукарно, о которых он и не предполагал. В результате непродуманной внешней политики произошло усиление Вооруженных сил, которые стали более политизированными.

В такой ситуации в Индонезии стала актуальной проблема, кто сделает первый шаг на пути к конфронтации и насильственному изменению существующего политического режима – президент или Вооруженные Силы. Противостояние между ними возросло во второй половине 1950-х годов. В развитии политического режима Индонезии период 1957 – 1965 года известен как «направляемая демократия». На данном этапе политический дискурс в Индонезии претерпел серию значительных и радикальных изменений, что было связано с отходом и отказом от модели парламентской демократии и усилением авторитарных тенденций в рамках политических процессов. В рамках политического режима, который Сукарно стремился реализовать в контексте модели «направляемой демократии», произошло заметное снижение роли целого ряда политических институтов.

Почему такая ситуация стала возможной в Индонезии? В зарубежной политологии относительно этого процесса высказывались различные точки зрения. Американский политолог Г. Фэйс полагал, что свертывание демократических институтов в Индонезии было связано с особенностями индонезийского национализма, в котором доминировали выходцы с Явы, стремившиеся выработать общеиндонезийский политический и этнический национализм. В такой ситуации, по мнению Г. Фэйса, оппозиция яванской элите оказалась слабой, в результате чего Сукарно смог успешно узурпировать власть<sup>46</sup>. Развивая этот концепт, Б. Андерсон указывал, что установление режима «направляемой демократии» напрямую было связано, с одной стороны, с наследием традиционной средневековой яванской политической культуры, а, с другой, с желанием центра подчинить и интегрировать периферию<sup>47</sup>.

Бенедикт Андерсон полагал, что в Индонезии светские националисты европейского типа не смогли достичь согласия с местными националистами-мусульманами, ориентированными в первую очередь на местные культурные нормы и традиции. Б. Андерсон писал, что «в кризисной ситуации появляются не новые лидеры и формы управления, а возрождаются старые представления и формы, бытующие в обществе в виде пережитков предшествующей культурной модели»<sup>48</sup>. Тот модернизационный проект, который отстаивали светские националисты, было нельзя интегрировать в местную, исторически сложившуюся, культуру. Иными словами, западная либеральная демократия слабо соотносилась с яванской политической традицией. Националистический радикализм и вера в возможность привить в

Индонезии европейские политические институты и привели к изменениям политического режима в стране.

Вводя «направляемую демократию», Сукарно подвергался жесткой критике, в первую очередь справа – со стороны светских националистов и сторонников политического ислама. Оппоненты президента обвиняли его не просто в узурпации политической власти, в проведении в стране политического переворота сверху. Самым опасным обвинением было то, что противники президента пытались доказать, что «направляемая демократия» стала перенесением в Индонезию чуждых для нее ценностей из Европы, в первую очередь – коммунистических идей. Этот антипрезидентский нажим был настолько мощным, что президент был вынужден оправдываться, заявив, что «направляемая демократия не имеет ничего общего с коммунизмом»<sup>49</sup>.

Но в антипрезидентской риторике противников Сукарно был один неоспоримый момент – изменения, инициированные президентом, почти не соотносились с конституцией, и были его личной инициативой. Инициатором такой радикальной перестройки индонезийского политического пространства стал сам президент. Отличительной чертой направляемой демократии была институционализация президентской должности в Индонезии. Именно в 1957 – 1965 годах президентство превращается в политический институт, обладающий значительными правами и полномочиями.

Расширение сферы деятельности президента вело к тому, что из политического дискурса постепенно начинают, с одной стороны, вытесняться оппозиционные политические силы, представленные политическими партиями, а, с другой, резко сокращается роль не просто других политических институтов, но связанных с ними политических процедур, как правило – электорального плана<sup>50</sup>. Кроме этого, на политическом поле Индонезии появляются новые игроки, основная роль которых в стратегии президента должна была состоять в противоборстве с уже успевшими укорениться и стать традиционными политическими институтами – партиями и парламентом.

Перестраивая политическое поле, Сукарно не пошел на радикальные перемены и полный демонтаж политических институтов. Наравне с партиями и парламентом новыми участниками политического процесса в Индонезии становятся структуры, созданные специально по инициативе президента и появление которых с их дальнейшим функционированием было призвано подвести легитимную базу под новые политические инициативы президента, которые нередко оказывались вне пределов правового поля. Значительное отступление от самих норм индонезийского законодательства стало заметно уже в самом статусе президента.

В этой политике радикальной реконструкции политического ландшафта в Индонезии был и другой элемент, который почти полностью игнорировался в советских и российских политологических исследованиях,

сосредоточенных на анализе, как правило, политических институтов и их места в политических процессах<sup>51</sup>. В 1970-е годы американские и австралийские политологи пытались проанализировать процессы становления «направляемой демократии» в категориях конфликта центра и периферии, внутренних и внешних регионов. Д. Паув, в связи с этим, писал, что «на Внешних островах иностранный вклад в процветание был более очевидным чем на Яве... Внешние острова производили непропорционально большую по сравнению с численностью населения долю в валовом внутреннем продукте»<sup>52</sup>. Вероятно, авторитаризация рассматривалась индонезийской политической элитой, которая группировалась вокруг Сукарно, как вариант сохранения единства Индонезии.

Сукарно сосредоточил в своих руках prerogatives, связанные с внесением изменений в само политическое устройство страны<sup>53</sup>. Президент изменил политический дискурс настолько, что перестал зависеть от других акторов политического процесса. В этой ситуации было примечательно то, что поле для маневра для других участников политических процессов в значительной степени сузилось, а зависимость от президента многократно возросла. В рамках нового политического дискурса, который президент Сукарно сознательно и специально формировал для президента (и, таким образом, под президента) центральной фигурой в функционировании режима являлся президент.

В рамках такого нового дискурса президент не зависел от парламента, функции которого становятся чисто представительскими и постепенно деградируют до совещательных. Парламент в новой системе уже не обладал законодательной инициативой, которая переходила президенту страны. Кроме этого были созданы новые политические институты, которые должны были играть роль противовеса парламенту и политическим партиям. Первым таким институтом, точнее – массовой организацией, которая отличалась значительными тенденциями к постепенной институционализации – был Национальный фронт.

Национальный фронт стал своеобразным политическим экспериментом, в рамках которого президент в контексте нового политического дискурса в Индонезии в целом пытался выстроить партийный микродискурс. Национальный фронт, речь о котором шла в предыдущем параграфе, стал той базой, в рамках которой развивалась контролируемая и ограничиваемая политическая жизнь, неспособная перерасти в другие, качественно новые, формы. Иными словами, сохранив партии, но, заставив их присоединиться к Национальному фронту, Сукарно поставил под контроль не только процесс существования и функционирования партии, он подчинил весь политический цикл партотгенеза – от возникновения партий до их исчезновения.

Перед тем, как стать членами Национального фронта, политические партии в Индонезии подверглись тщательному искусственному отбору, в

рамках которого лояльность одних была увеличена, а оппозиционность других снижена до тех размеров, которые соответствовали тем очертаниям и границам политического дискурса, о которых полагал сам президент. Деятельность политических партий в Индонезии в период «направляемой демократии» определялась законом 1959 года, который был призван существенно ограничить пространство для свободного политического маневра для партий.

В 1959 году Сукарно издает декрет «Об условиях существования политических партий и об упрощении партийной системы». Согласно декрету вводились значительные ограничения для деятельности политических партий. Прежде чем начать действовать любая партия в Индонезии должна была подтвердить свою лояльность существующему политическому режиму: «для того, чтобы быть признанной в качестве партии организация должна ясно указать в своем уставе, что признает и защищает конституцию Республики Индонезия, где изложены основы государства, а именно: вера во всемогущего бога, национализм, благосостояние народа, гуманность и социальная справедливость»<sup>54</sup>. Таким образом, Сукарно в значительной степени переменял свою внутреннюю политику, отказавшись от принципов парламентской демократии. В политической жизни страны стали более заметны авторитарные тенденции, а роль партий начала постепенно сокращаться.

С другой стороны, Сукарно отвергал обвинения своих критиков, которые пытались доказать, что в рамках «направляемой демократии» происходит процесс ликвидации политических партий. Полемизируя со своими оппонентами, Сукарно указывал на то, что «подчеркивал необходимость упрощения партийной системы, а не роспуска политических партий»<sup>55</sup>. «Упрощение», о котором говорил Сукарно, вылилось в ограничение независимости партий, ликвидацию наиболее последовательной оппозиции и интеграцию в официальный политический дискурс сохранившихся партий не в качестве самостоятельных акторов, но как неотъемлемых элементов, призванных подчеркнуть легитимность «направляемой демократии».

Утверждая в Индонезии режим «направляемой демократии» Сукарно направил свои усилия на дискредитацию и минимизацию полномочий тех политических институтов, которые до этого подчеркивали номинальный характер президентской власти. В этой ситуации он умело играл и на чувствах населения, опираясь на особенности традиционной политической культуры, о чем, например, писал Б. Андерсон: «в рамках яванских традиционных воззрений многопартийная система, конституционное разделение властей было легче понять как ослабление власти президента и ослабление могущества Индонезии на международной арене»<sup>56</sup>.

Независимость партий ограничивалась и в связи с тем, что некоторые новые органы начали формироваться не по партийному признаку. В 1957 году Сукарно предложил создать Национальный Совет, который формиро-

вался бы не по партийным спискам. В качестве принципа его формирования был выбран профессиональный. Сукарно полагал, что в такой орган, который мог бы стать противовесом партийному парламенту, могли бы войти «представители от рабочих, представители от крестьян, представители от интеллигенции, так как развитие не может осуществляться без активного содействия интеллигенции, представители от национальных предпринимателей, представители от улемов, протестантов и католиков»<sup>57</sup>. Такая тактика не только могла ослабить партийную оппозицию, но и оказать влияние на темпы становления индонезийской политической нации, существенно их ускорив.

Согласно закону 1959 года, общественные движения могли быть институционализированы до уровня политической партии исходя не из разделяемой и пропагандируемой ими идеологии. Эта система была характерна для второй половины 1940-х – 1950-х годов, когда коммунисты и националисты различных ориентаций создавали свои партии именно для того, чтобы показать и доказать, что они коммунисты или националисты. Основным критерием для легализации стала не принадлежность к тому или иному идеологическому спектру политического поля, а лояльность («для того, чтобы быть признанной в качестве партии, организация должна указать в своем уставе, что... признает и защищает Конституцию Республики Индонезия, где изложены основы государства: вера в единого Бога, национализм, благосостояние народа, гуманность и социальная справедливость»<sup>58</sup>) режиму «направляемой демократии».

Политика «направляемой демократии» в отношении политических партий была направлена на то, чтобы постепенно сделать их роль в рамках нового политического режима минимальной. В Политическом манифесте Сукарно 1959 года закладывались жесткие границы нового партийного дискурса, который ставил серьезные барьеры на пути к самостоятельной политической активности партий. Политический манифест максимально упрощал процедуру запрещения деятельности партий, связав сам запрет с необходимостью для партий демонстрировать и подчеркивать свою лояльность режиму «направляемой демократии»<sup>59</sup>.

В случае оппозиционной деятельности сам запрет деятельности партий позиционировался не как репрессивная мера правительства, а как провинность партийных лидеров перед режимом «направляемой демократии». В рамках направляемой демократии партийное законодательство стало мощным каналом, который использовался для контроля политического дискурса и недопущения активной деятельности в Индонезии политической оппозиции. Запрет той или иной политической партии автоматически приводил к началу ряда репрессивных мер, направленных против ее лидеров, идеологов и участников. Во-первых, сама процедура запрета или разрешения деятельности политической партии была выведена за рамки правового поля.



Инициатива в принятии решения в данном случае принадлежала исключительно президенту, который не был подотчетен другим политическим институтам. Во-вторых, запреты и / или разрешения деятельности партий стали одним из механизмов, применявшихся в рамках «направляемой демократии» для регулирования статуса и роли политической элиты. Разрешение партии могло быть формой рекрутирования элиты, так как члены лояльных партий широко использовались в государственной службе. Запрет политической партии, наоборот, мог привести к исключению из правящей политической элиты.

Президент опробовал такой механизм приручения политической элиты, запретив в 1960 году две политические партии («Машуми» и Социалистическая партия Индонезии – поводом для роспуска партий стало обвинение в участии в сепаратистских мятежах<sup>60</sup>), лидеры которых раньше были интегрированы в состав правящей политической элиты страны. Американский политолог Г. Фэйс, комментируя запрет машуми, указывал на то, что Сукарно сознательно запретил именно эту партию, так как она была слаба и к тому времени утратила влияние и связи с политической элитой<sup>61</sup>. После запрета, например, «Машуми» ее лидеры (Мухаммад Рум, Юнан Насутион, Иса Аншари, Мохаммад Натсыр, Шафруддин Правиранегара, Бурхануддин Харахап, Касман Сингодимеджо) были принудительно выведены из состава правящей элиты Индонезии и подверглись политическим репрессиям<sup>62</sup>. Но «направляемая демократия» вовсе не означала ликвидации политических партий, в том числе – и оппозиционных.

Запрет деятельности, например, «Машуми» не сразу коснулся связанных с ней политических и общественных организаций, политическая риторика которых отличалась антипрезидентской направленностью. «Движение мусульманской молодежи Индонезии» тесно связанное и ассоциированное с «Машуми» было запрещено в 1963 году. Что касается «Союза мусульманских студентов», то он продолжил свое существование на протяжении всего периода «направляемой демократии».

Другие партии, наоборот, пытались использовать режим «направляемой демократии» в своих собственных интересах. Среди таких партий оказалась и Коммунистическая партия. Если на раннем этапе нового режима коммунисты и позволяли себе его критику, то постепенно позиции руководства КПИ и Сукарно в значительной степени сблизились. Индонезийские коммунисты стали верными проводниками и апологетами политики Сукарно. Наблюдавший это голландский политолог Я. Плювье в 1965 году писал: «какую роль играет КПИ в настоящее время... поддерживаю политику нагнетания национализма, коммунистическая партия фактически стала заложницей тех факторов власти, против которых она, как коммунистическая, должна бороться»<sup>63</sup>. Но это не означало того, что КП реально приблизилась к власти. По мнению Я. Плювье, сближение функционеров партии с политической элитой во главе с Сукарно привело к тому, что «партия

в общественном мнении начала связываться с глубоко коррумпированной, неспособной и деморализованной правительственной системой»<sup>64</sup>, что значительно сократило, по мнению Г. Фэйса, получение коммунистами власти в Индонезии, даже – в отдаленном будущем<sup>65</sup>. Политика Сукарно по приручению индонезийского коммунизма дала свои результаты. В 1965 году Я. Плювье обращал внимание на сокращение активности партии, на отход от партийных ценностей и идеалов, полагая, что «в сравнении в 1955 годом перспективы коммунистической партии в отношении прихода к власти кажутся еще более отдаленными»<sup>66</sup>.

Вторым институтом, созданным для утверждения политического дискурса направляемой демократии стал Временный Народный Консультативный Конгресс. Хотя Конгресс и задумывался как временный орган, тем не менее в рамках нового политического режима он превратился в постоянно действующий политический институт. В то время, когда Национальный фронт играл роль противовеса оппозиционным политическим партиям, Временный Народный Консультативный Конгресс задумывался в качестве противовеса парламенту. Если раньше противники президента могли противопоставить ему четко оформленные структуры (парламент и политические партии) с разработанным механизмом функционирования, а президент практически не имел возможностей для принятия ответных действий, то создание Национального фронта и Временного Народного Консультативного Конгресса в значительной степени изменило ситуацию. Если до этого фигура президента имела символический характер, и за ним не стоял ни парламент, ни партии, то теперь президент обрел свои прапарламентско-партийные структуры.

Введение режима «направляемой демократии» в такой ситуации означало утверждение в стране своеобразной политической дихотомии, точнее комплекса дихотомий: «президент / лидеры партий», «политические партии / Национальный фронт», «парламент / Временный Народный Консультативный Конгресс». В 1963 году в развитии режима «направляемой демократии» наступает новый этап, связанный с тем, что Сукарно инициировал наделение себя полномочиями пожизненного президента. Таким образом, Сукарно предпринял попытку окончательно унифицировать политический дискурс в Индонезии в интересах института президентства. С другой стороны, эта инициатива президента не привела к серьезной ответной политической реакции со стороны партий и Вооруженных Сил.

Ни партии, ни армия на том этапе, вероятно, не видели в действиях президента угрозы, направленной против них. Они, наоборот, полагали, что в рамках режима направляемой демократии они будут выступать не в качестве ведомых, а как инициаторы новых политических процессов. Партии рассчитывали на то, что в рамках направляемой демократии в Индонезии сохранится политическая конкуренция, которая старыми политическими партиями может быть использована более продуктивно, чем аморф-

ным Национальным фронтом, созданным по инициативе президента. Что касается Вооруженных Сил, то значительная часть офицерства была склонна видеть в «направляемой демократии» своеобразный провоенный режим, полагая, что в его рамках может произойти не просто политическое усиление армии, но и ее техническая модернизация.

Индонезийская армия превратилась в одну сил, которая гарантировала существование режима «направляемой демократии». Вероятно, этот режим почти полностью устраивал Вооруженные Силы, но при условии «передачи главенствующей роли армии и полной деполитизации общественной жизни». Под деполитизацией известный российский индонезиевед А.Ю. Другов понимает «принципиальное исключение из политической жизни самой возможности выдвижения концепций, моделей и целей развития страны, отличающихся от тех, которые проводятся в жизнь государственной властью»<sup>67</sup>.

Установление режима «направляемой демократии» однозначно негативно было встречено только в рядах сторонников политического ислама, которые на том этапе группировались вокруг партии «Машуми». Антиправительственная риторика политических мусульман развивалась в двух направлениях. Во-первых, «Машуми» не могла согласиться со свертыванием в Индонезии политических институтов парламентского типа, что автоматически исключало ее из активного участия в политическом процессе. Во-вторых, сторонники политического ислама не были уверены, что новый режим не зайдет в своих политических экспериментах так далеко, что начнет навязывать обществу новую политическую идеологию, способную ослабить и подорвать традиционные ценности, в первую очередь – исламские.

Таким образом, в то время, как другие политические партии в целом согласились с ограничением демократии и ее превращением в управляемую, политические мусульмане заняли принципиальную позицию, что привело к их исключению из негласного компромисса между партиями и Сукарно, который обеспечивал политическое участие (или видимость политического участия) для политических партий. Но развитие режима «направляемой демократии» шло в рамках именно той модели, которая вызвала опасения со стороны приверженцев политического ислама.

Унифицировав политический дискурс институционально, Сукарно предпринял попытку его последовательной идеологической унификации. Еще в августе 1959 года Сукарно выступил с Политическим манифестом, который в общих чертах обрисовал дальнейшее развитие Индонезии в рамках «направляемой демократии». Осенью 1959 года были предприняты шаги для институционализации политического манифеста, когда Сукарно выступил с инициативой всемерного и всеобщего внедрения манифеста в жизнь индонезийского общества, заявив, что Политический манифест

«должен стать программой правительства, Национального фронта, всех массовых организаций и всех граждан Республики Индонезия»<sup>68</sup>.

Таким образом, в Индонезии произошло то, чего так боялись сторонники политического ислама. Сукарно начал наступление на традиционные ценности (хотя до этого президент в весьма отвлеченной форме декларировал свою лояльность исламу: «я хочу, чтобы Индонезия была таким государством, где каждый человек мог бы свободно поклоняться своему Богу»<sup>69</sup>), в рамках которого он планировал радикально переустроить политический идеологический дискурс в Индонезии, фактически введя монополию для идеологии индонезийского национализма, точнее того течения в индонезийском национализме, носителем и идеологом которого был сам президент.

Политический ислам в Индонезии выступил резко против этой инициативы Сукарно, так как жители Индонезии фигурировали как просто «граждане» без указания на их религиозную (исламскую) принадлежность. В этом противники президента увидели попытку подмены исламских ценностей светским учением. Политика «направляемой демократии», ориентированная на ослабление в Индонезии политического ислама привела к тому, что в политической жизни страны резко возросла роль левого политического дискурса, представленного Коммунистической партией. Усиление коммунистов не было политической закономерностью – коммунисты воспользовались ослаблением своих противников, сторонников политического ислама.

После запрещения в Индонезии ряда исламских политических организаций, коммунисты начали кампанию, направленную на разгром оставшихся движений исламской ориентации. В рамках такой стратегии коммунистические лидеры полагали возможным устранить наиболее опасного конкурента – политический ислам – так как в случае с ним коммунистической угрозе противостояла развитие религиозно-этическая система и традиция. С другой стороны, в рамках коммунистического движения в Индонезии шел процесс его постепенной радикализации (в перспективе чреватой маргинализацией). Радикальное крыло Коммунистической партии выдвинуло в качестве своего политического приоритета свержение Сукарно, его отстранение от власти. Если ранее главные оппоненты Сукарно выступали за построение в Индонезии исламского государства, то коммунисты выдвинули идею левоориентированной диктатуры. В качестве реализации этой политической идеи предполагалась провести в Индонезии государственный переворот в 1965 году, приурочив его к 45 годовщине самого факта существования Коммунистической партии. 30 сентября 1965 года коммунистически настроенные офицеры попытались совершить государственный переворот.

Неудача левого мятежа, с одной стороны, не привела к установлению в Индонезии левоавторитарного режима коммунистической ориентации. С

другой стороны, она обнажила всю слабость и внутривластную неустойчивость режима «направляемой демократии», открыв, вместе с тем, путь к установлению в Индонезии военного авторитарного режима.

---

<sup>1</sup> О политических процессах в период японской оккупации и создании независимого индонезийского государства см.: Плеханов А.Ю. Общественно-политическая реформа в Индонезии, 1945 – 1975 / А.Ю. Плеханов. – М., 1980. – С. 3 – 28.

<sup>2</sup> 17 августа 1945 года пришелся на пятницу – священный для мусульман день. По приданию, именно семнадцатого числа был ниспослан Коран. По заповедям Мухаммеда, верующие мусульмане были должны 17 раз в день совершать ритуальные действия. См.: Другов А.Ю. Индонезия: политическая культура и политический режим / А.Ю. Другов. – М., 1997. – С. 44.

<sup>3</sup> Об основных политических процессах на данном этапе в Индонезии см.: Dahm B. History of Indonesia in the 20th Century / B. Dahm. – L., 1971; Dahm B. Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence / B. Dahm. – L., 1969. Вероятно, эти националистические элиты, пришедшие к власти в некоторой степени опирались на политический опыт участия, который сложился в более ранний период. См. подробнее о политических культурах и идентичностях в Индонезии: Milner A. Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule / A. Milner. – Cambridge, 1982; Sutherland H. The Making of Bureaucratic Elite: the Colonial Transformation of the Javanese Priyayi / H. Sutherland. – Singapore, 1979; Ingelson J. Road to Exile: the Indonesian Nationalist Movement, 1927 – 1934 / J. Ingelson. – Singapore, 1979.

<sup>4</sup> Benda H. The Pattern of Administrative Reforms in the Closing Years of Dutch Rule in Indonesia / H. Benda // Continuity and Change in Southeast Asia. – New Haven, 1976. – P. 237.

<sup>5</sup> Benda H. The Pattern of Administrative Reforms in the Closing Years of Dutch Rule in Indonesia. – P. 237.

<sup>6</sup> Anderson B. The Idea of Power in Javanese Culture / B. Anderson // Culture and Politics in Indonesia. – Ithaca – L., 1972. См. так же и другие публикации Б. Андерсона: Anderson B. The Languages of Indonesian Politics / B. Anderson // Indonesia. – 1966. – No 1. – P. 89 – 116; Anderson B. Indonesian Nationalism Today and in the Future / B. Anderson // Indonesia. – 1999. – No 67. – P. 1 – 12; Anderson B. Indonesia Statistik: Surat buat Para Pembaca / B. Anderson // Indonesia. – 2000. – No 69. – P. 173 – 176; Anderson B. Petrus Dadi Ratu / B. Anderson // Indonesia. – 2000. – No 70. – P. 1 – 7; Anderson B. Twilight Dogs–Jangled Nerves / B. Anderson // Indonesia. – 2002. – No 73. – P. 129 – 144; Anderson B. Bung Karno and the Fossilization of Soekarno's Thought / B. Anderson // Indonesia. – 2002. – No. 74. – P. 1 – 19; Anderson B. The World of Sergeant-Major Bungkus / B. Anderson // Indonesia. – 2004. – No 78. – P. 1 – 6.

<sup>7</sup> Российский индонезиевед А.Ю. Другов относительно концепции Б. Андерсона полагает, что она «плодотворна сама по себе, но грешит некоторой статичностью и ее не следует абсолютизировать в приложении к современной Индонезии». См.: Другов А.Ю. Политический режим и политическая культура в Индонезии / А.Ю. Другов // Государственность и модернизация в странах Юго-Восточной Азии / ред. В.Ф. Васильев, Ю.О. Левтонова. – М., 1997. – С. 61.

<sup>8</sup> Geertz C. Religion of Java / C. Geertz. – Glencoe, 1960. – P. 227. Другие работы Клиффорда Гирца так же представляют значительный интерес в контексте политических процессов в Индонезии во второй половине XX века. См.: Geertz C. Ideology as Cultural System / C. Geertz // Ideology and Discontent. – NY., 1962; Geertz C. Agricultural Involution / C. Geertz. – LA., 1963; Geertz C. Primordial Sentiments in Civil Politics in New States / C. Geertz. – NY., 1963; Geertz C. Modernization in Muslim Society. Indonesian Case / C. Geertz // Religion and Progress in Modern Asia. – NY., 1965; Geertz C. The Social History of Indonesian Town / C. Geertz. – Cambridge, 1965; Geertz C. Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia / C. Geertz. – New Haven – L., 1968; Geertz C. Peddlers and Princes. Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns / C. Geertz. – Chicago – L., 1968.

<sup>9</sup> Васильев В.Ф. Восточно-западные мотивы в проблематике и оценке государственности и модернизации в странах Юго-Восточной Азии / В.Ф. Васильев // Государственность и модерниза-

ция в странах Юго-Восточной Азии / ред. В.Ф. Васильев, Ю.О. Левтонова. – М., 1997. – С. 8 – 9.

<sup>10</sup> Другов А.Ю. Политический режим и политическая культура в Индонезии / А.Ю. Другов // Государственность и модернизация в странах Юго-Восточной Азии / ред. В.Ф. Васильев, Ю.О. Левтонова. – М., 1997. – С. 59.

<sup>11</sup> Simatupang T.B. Report from Banaran / T.B. Simatupang. – NY., 1972. – P. 89.

<sup>12</sup> См.: Lev D. Political Parties in Indonesia / D. Lev // Journal of Southeast Asian History. – 1967. – Vol. VIII. – No 1.

<sup>13</sup> Васильев В.Ф. Восточно-западные мотивы в проблематике и оценке государственности и модернизации в странах Юго-Восточной Азии. – С. 10.

<sup>14</sup> См. исследования С. Рутгерса, некоторые из которых доступны на русском языке. См.: Рутгерс С. Положение в Индонезии и народный антиимпериалистический фронт / С. Рутгерс // Революционный Восток. – 1936. – № 2 – 3; Rutgers S. Indonesie. Het kolonie systeem in de periode tussen de eerste en de tweede wereldoorlog / S. Rutgers. – Amsterdam, 1947; Rutgers S. Sedjarah Pergerakan Nasional Indonesia / S. Rutgers. – Surabaya, 1951. О работах С. Рутгерса см.: Беленький А.Б. «Индонезийский национализм» в зарубежном востоковедении / А.Б. Беленький // Современная историография стран зарубежного Востока. Критика буржуазного национализма / ред. А.Х. Вафа. – М., 1977. – С. 8 – 10.

<sup>15</sup> Важнейшие элементы этого националистического дискурса представлены в работах Сукарно. См.: Sukarno. Menyelamatkan Republik Proklamasi / Sukarno // Kembali kepada jiwa proklamasi 1945. Apakah Demokrasi dipimpin itu? – Jakarta, 1959; Sukarno. Res Publik, sekali lagi Res Publik! / Sukarno // Kembali kepada jiwa proklamasi 1945. Apakah Demokrasi dipimpin itu? – Jakarta, 1959; Sukarno. Jalannya revolusi kita / Sukarno // Tajuh bahan-bahan pokok indoktrinasi. – Jakarta, 1961; Sukarno. Penemuan kembali revolusi kita / Sukarno // Tajuh bahan-bahan pokok indoktrinasi. – Jakarta, 1961; Sukarno. Nasionalisme, islamisme dan marxisme / Sukarno // Dibawah bendera revolusi. – Jakarta, 1963. – Vol.1. (В индонезийском языке до проведения орфографической реформы слово Jakarta писалось Djakarta – для того, чтобы не затруднять чтение работы автор придерживается написания Jakarta, хотя в некоторых использованных публикациях в качестве места издания указано Djakarta).

<sup>16</sup> О месте ислама в политических процессах в Индонезии см.: Federspiel H. Persatuan Islam. Islamic Reform in the 20th Century Indonesia / H. Federspiel. – NY., 1970; Kahin G. Nationalism and Revolution in Indonesia / G. Kahin. – NY., 1952; Slametmuljana. Nasionalisme sebagai modal perdjuangan bangsa Indonesia / Slametmuljana. – Jakarta, 1968. – Vol. 1; Slametmuljana. Nasionalisme sebagai modal perdjuangan bangsa Indonesia / Slametmuljana. – Jakarta, 1969. – Vol. 2.

<sup>17</sup> О политических процессах в ранний период истории независимой Индонезии см.: Benda H. Democracy in Indonesia / H. Benda // Journal of Asian Studies. – 1964. – No 22; Benda H.J. Decolonization in Indonesia / H.J. Benda // American Historical Review. – 1965. – Vol. 70. – No 4.

<sup>18</sup> Машуми (Madjelis Suro Muslimin Indonesia) возникла в период японской оккупации. См.: Benda H. The Crescent of Rising Sun. Indonesian Islam under the Japanese Occupation / H. Benda. – The Hague, 1958.

<sup>19</sup> Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia / H. Feith. – NY., 1962. – P. 326.

<sup>20</sup> Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования / З.И. Левин. – М., 2005. – С. 168.

<sup>21</sup> См. об этом этапе в политической истории Индонезии подробнее: Alisjahbana. Indonesia: Social and Cultural Revolution / Alisjahbana. – Singapore, 1969.

<sup>22</sup> О предпосылках развития коммунистического радикализма в рамках индонезийского политического дискурса см.: Ruth T. The Social Roots of Indonesian Communism / T. Ruth. – Bruxelles, 1970.

<sup>23</sup> См. подробнее: McVey R. The Rise of Indonesian Communism / R. McVey. – Ithaca, 1965; Mintz J. Mohammed, Marx and Marhaem. The Roots of Indonesian Socialism / J. Mintz. – L. – NY., 1965.

<sup>24</sup> О проявлениях коммунистического радикализма и попытках коммунистов повлиять на развитие политического дискурса на данном этапе см.: Hindley D. President Sukarno and the Communists: the Politics of Domestication / D. Hindley // American Political Science Review. – 1962.

– No 56; Hindley D. The Communist Party of Indonesia. 1951 – 1963 / D. Hindley. – Berkley – LA., 1964.

<sup>25</sup> Индонезийскому национализму в ранний период существования независимой Индонезии посвящена обширная литература. См.: Kahin G. Some Aspects of Indonesian Politics of Nationalism / G. Kahin. – NY., 1950; Kahin G. Nationalism and Revolution in Indonesia / G. Kahin. – Ithaca, 1959; Pluvier J.M. Het indonesische nationalisme / J.M. Pluvier. – Haarlem, 1972

<sup>26</sup> Об основных особенностях и направлениях развития политических процессов в Индонезии в 1950-е годы см.: Wertheim W. Indonesian Society in Transition / W. Wertheim. – The Hague, 1958.

<sup>27</sup> О выборах 1955 года в Индонезии см.: Bone R. Organization of Indonesian Elections / R. Bone // American Political Science Review. – 1955. – No 4.

<sup>28</sup> Другов А.Ю. Индонезия: политическая культура... – С. 65.

<sup>29</sup> Kroef J.M. van der, The Communist Party of Indonesia. Its History, Programme and tactics / J. M. van der Kroef. – Vancouver, 1965; Palmier L.H. Communists in Indonesia / L.H. Palmier. – L., 1973; McVey R. The Social Roots of Indonesian Communism / R. McVey. – Bruxelles, 1970.

<sup>30</sup> Notosoetarjo H. Proses kembali kepada djiwa proklamasi 1945 / H. Notosoetarjo. – Jakarata, 1959. – P. 25.

<sup>31</sup> Amin S. Indonesia dibawah Rezim Demokrasi Terpimpin / S. Amin. – Jakarta, 1967. – P. 35.

<sup>32</sup> Nasution A. To Safeguard the Banner of Revolution / A. Nasution. – Jakarta, 1964. – P. 72.

<sup>33</sup> Isman M. The Role of Indonesian Armed Forces in Nurturing / M. Isman. – Jakarta, 1969. – P. 23.

<sup>34</sup> Notosoetarjo H. Proses kembali kepada djiwa proklamasi 1945. – P. 25.

<sup>35</sup> Notosoetarjo H. Proses kembali kepada djiwa proklamasi 1945. – P. 11.

<sup>36</sup> Notosoetarjo H. Proses kembali kepada djiwa proklamasi 1945. – P. 22.

<sup>37</sup> См. подробнее: Bowen J.R. On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia / J.R. Bowen // JAS. – 1986. – Vol. 45. – No 3. – P. 545 – 561.

<sup>38</sup> Amin S. Indonesia dibawah Rezim Demokrasi Terpimpin. – P. 36.

<sup>39</sup> О политических процессах, которые привели к установлению в Индонезии режима «направляемой демократии» см.: Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia / H. Feith. – NY., 1957.

<sup>40</sup> Tudjuh Bahan-Bahan Indoktrinasi. – Jakarta, 1961. – P. 131.

<sup>41</sup> Tragedi Bung Karno. Perjalanan Terakhir Seorang Proklamator. – Jakarta, 1978. – P. 151 – 152.

<sup>42</sup> О коммунистическом движении в Индонезии см.: Brackman A. Indonesian Communism. A History / A. Brackman. – NY., 1963.

<sup>43</sup> Harian Rakjat. – 1960. – Maret, 10.

<sup>44</sup> Manifesto Politik Republik Indonesia. – Jakarta, 1961. – P. 9.

<sup>45</sup> См. подробнее: Mackie J. Konfrontasi: the Indonesian-Malaysian Dispute, 1963 – 1966 / J. Mackie. – Kuala Lumpur, 1974; McIntyre A. The “Great Indonesia”: Idea of Nationalism in Malaysia and Indonesia / A. McIntyre // MAS. – 1973. – Vol. 7. – No 1. – P. 75 – 83.

<sup>46</sup> Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia / H. Feith. – Ithaca, 1962. – P. 74.

<sup>47</sup> Anderson B. The Idea of Power in Javanese Culture / B. Anderson // Culture and Politics in Indonesia. – Ithaca – L., 1972.

<sup>48</sup> Anderson B. The Idea of Power in Javanese Culture. – P. 68.

<sup>49</sup> Soekarno. Kapitalisme Menimbulkan Kesengsaraan. – Jakarta, 1958. – P. 19.

<sup>50</sup> См.: Goh Cheng Teik. Why Indonesia’s Attempts of Democracy in the Middle 1950s Failed / Goh Cheng Teik // Modern Asian Studies. – 1972. – Vol. 6.

<sup>51</sup> См. напр.: Андреев Г.А. Индонезийское государство: проблемы единства и автономии / Г.А. Андреев. – М., 1974; Другов А.Ю., Резников А.Б. Индонезия в период «направляемой демократии» / А.Ю. Другов, А.Б. Резников. – М., 1969; Николаев Н.Э. Индонезия: государство и политика / Н.Э. Николаев. – М., 1977.

<sup>52</sup> Sukarno’s Guided Indonesia / ed. T. Brisbane. – Sydney, 1967. – P. 156 – 157.

<sup>53</sup> См.: Amin S.M. Indonesia dibawah resim “demokrasi terpimpin” / S.M. Amin. – Jakarta, 1967.

<sup>54</sup> Harjan Rakjat. – 1960. – January, 14.

<sup>55</sup> Antara. – 1964. – August 18.

<sup>56</sup> Anderson B. The Idea of Power in Javanese Culture / B. Anderson // Culture and Politics in Indonesia. – Ithaca – L., 1972. – P. 23.

- 
- <sup>57</sup> Notosoetarjo H. Proses kembali kepada djiwa proklamasi 1945. – P. 90.
- <sup>58</sup> Harjan Rakjat. – 1960. – January 1.
- <sup>59</sup> Harjan Rakjat. – 1960. – Januar 1.
- <sup>60</sup> Abadi. – 1960. – 18 august.
- <sup>61</sup> Feith H. The Dynamics of Guided Democracy / H. Feith // Indonesia. – Ithaca, 1967. – P. 397.
- <sup>62</sup> О репрессиях см. книгу Юнана Насутиона: Nasution Y. Kenangan dibelakang terali besi dizaman rezime Orla. – Jakarta, 1967.
- <sup>63</sup> Pluvier J. A Study in Indonesian Politics / J. Pluvier. – Kuala Lumpur, 1965. – P. 84.
- <sup>64</sup> Pluvier J. A Study in Indonesian Politics. – P. 85.
- <sup>65</sup> См.: Feith H. The Dynamics of Guided Democracy // Indonesia. – Ithaca, 1967. – P. 348.
- <sup>66</sup> Pluvier J. A Study in Indonesian Politics. – P. 85.
- <sup>67</sup> Другов А.Ю. Индонезия: политическая культура... – С. 126.
- <sup>68</sup> Manifesto Politik Republik Indonesia. – Jakarta, 1951. – P. 9 – 10.
- <sup>69</sup> Soekarno. Pantja Sila. Dasar Filsafat Negara. – Jakarta, 1960. – P. 60.



*Основные направления и особенности модернизационных процессов в Индонезии в рамках авторитарной модели развития*

Возникшее в 1945 году независимое Индонезийское государство было реализацией одного из проектов индонезийских националистов, который формировался в рамках индонезийского националистического дискурса на протяжении 1920-х – 1930-х годов. Провозглашение Индонезией независимости стало важным шагом на пути к институционализации националистического движения. Будучи реализацией антиколониальных устремлений националистического дискурса, Республика Индонезия достаточно быстро создает для себя все внутренние и внешние атрибуты, характерные для национального государства. Индонезийские националисты были склонны позиционировать Индонезию именно как национальное государство.

В глазах националистов Вооруженные Силы были одним из важных институтов национальной государственности<sup>1</sup>. Процесс формирования Вооруженных Сил хронологически совпал с фазой активных военных действий против Нидерландов, которые протекали с активным использованием националистической риторики. Таким образом, уже на самом раннем этапе своего существования Вооруженные Силы оказались интегрированными в националистический политический дискурс, а военные включились в дискуссии о развитии как индонезийского национализма, так и независимой национальной индонезийской государственности.

С другой стороны, сам индонезийский национализм оказался мощным фактором, который в значительной степени способствовал самому процессу постепенной институционализации разрозненных вооруженных формирований националистов с их последующей интеграцией в политический дискурс молодого индонезийского государства, который на раннем этапе его существования развивался как однозначно националистический.

Вооруженные Силы, чье становление совпало с этапом активной борьбы за независимость, в такой ситуации достаточно быстро политизировались, и после признания независимого Индонезийского государства уходило из политики в казармы было не в их интересах. Лидеры армии полагали, что военные в праве иметь свою политическую позицию, которая нередко сводилась в придании вооруженным силам решающего значения в процессе создания независимой Индонезии. Например, генерал Судирман писал, что «есть лишь одно национальное достояние, сохраняющее свою целостность, несмотря ни на что, и это достояние – армия»<sup>2</sup>. Постепенно позиция армии становится более радикальной: «с правительством или без него, но Национальная армия и в дальнейшем будет защищать независимость страны»<sup>3</sup>. С другой стороны, поиск той модели политического раз-

вития, в рамках которой и Вооруженные Силы, могли выступать в качестве полноправного актора политических процессов, оказался сложным, как для армии, так и для той системы парламентской демократии, которая утвердилась в Индонезии к началу 1950-х годов.

Период 1950-х годов стал тем этапом, на протяжении которого Вооруженные Силы и политический режим поочередно проверяли друг друга на прочность и на способность отвечать и реагировать на вызовы извне. Для армии таким вызовом была парламентская демократия, которая значительной части индонезийского генералитета казалась наименее удачной для Индонезии моделью политического развития. Индонезийские Вооруженные Силы вошли в период парламентской демократии из второй половины 1940-х годов, когда боролись за независимость Индонезии и за Конституцию 1945 года, которая существование парламентской системы не предусматривала, но предлагала модель, опирающуюся на сильную президентскую власть.

Во второй половине 1940-х годов Вооруженные Силы успели установить связи с местными политическими элитами. В результате, к началу 1950-х годов в Индонезии сложилась своеобразная политическая ситуация: номинальный, но символически важный для любого индонезийского националиста президент Сукарно; постоянно сменяющие друг друга правительства; политические партии, находящиеся в состоянии острой конкуренции; местные элиты, не согласные с политикой постепенной унификации Индонезии.

В 1950-е годы индонезийская армия стала каналом рекрутирования представителей политической элиты, в первую очередь – за счет офицерского корпуса. С другой стороны, офицерский корпус не был един. Среди индонезийских офицеров 1950-х годов можно выделить три категории. В состав первой можно отнести офицеров, которые служили в колониальных голландских войсках, а в период второй мировой войны сотрудничали с японцами<sup>4</sup>. Вторая группа состояла из более молодых офицеров, которые получили первый военный опыт в формированиях, созданных японцами в период второй мировой войны<sup>5</sup>. Третья группа была наиболее молодой и состояла из офицеров, которые начали военную службу после 1945 года<sup>6</sup>. Представители всех категорий после 1945 года принимали участие в военных действиях против Голландии. Условно эти три категории составляют «поколение 1945 года».

Политические интересы Вооруженных Сил лежали между всеми этими четырьмя полюсами активной политической борьбы в Индонезии. Вероятно, политические предпочтения Вооруженных Сил наиболее четко и максимально соотносились с националистическим движением, в первую очередь – с политическим национализмом, с его идеями создания независимой государственности. В такой ситуации армия склонялась к внесению значительных корректировок в функционирование политического режима,

выступая за постепенное свертывание демократических процедур. К середине 1960-х годов независимость Индонезии стала уже состоявшимся фактом, и в такой ситуации политические элиты пришли к заключению, что «целью развития страны является не свобода, а порядок»<sup>7</sup>. С другой стороны, армии было сложно соотнести свои предпочтения с политической борьбой в рамках существовавших кабинетов, которые периодически сменяли друг друга, что делало ситуацию в Индонезии далекой от стабильности.

Реакцией на политическую нестабильность, связанную с доминированием в политической жизни парламента, было то, что Вооруженные Силы все более политизируются и начинают выступать в качестве антиправительственной силы, участвуя в региональных мятежах, направленных против политики Джакарты, которая ассоциировалась с крайне нестабильными правительствами. Например, в период мятежа 1952 года армия требовала радикальным образом перестроить политический дискурс Индонезии, ослабив, с одной стороны, парламент, а, с другой, увеличив полномочия президента.

В серии военных мятежей 1957 года Вооруженные Силы требовали более гармоничного сочетания интересов центра и отдельных регионов. В такой ситуации постепенной все более углубляющейся политизации армии и укреплению ее связей с местными элитами Вооруженные Силы становятся одним из важных факторов политической регионализации. Это вовсе не означает, что армия была заинтересована в отказе от унитарной государственности и ее постепенной федерализации. Локальный политический дискурс использовался только для того, чтобы оказать влияние на политический дискурс страны в целом.

Таким образом, на протяжении 1950-х годов в Индонезии шел процесс постепенной политизации Вооруженных Сил. К концу 1950-х годов, к тому времени, когда дефрагментация политического пространства в Индонезии обрела свои конкретные очертания, сложилась и политическая программа Вооруженных Сил, озвученная генералом А.Х. Насутионом<sup>8</sup>. Армия выступала за возвращение Индонезии к Конституции 1945 года при условии увеличения участия армии в управлении страной. Усиление Вооруженных Сил началось с переходом Сукарно к «направляемой демократии». Новый режим имел компромиссный характер, став негласным соглашением между армией и президентом.

Подчеркивая эту компромиссность и, как результат, незавершенность формирования политического режима А.Х. Насутион указывал на то, что в рамках политического режима «направляемой демократии» идеи президента и армии «встретились на полпути»<sup>9</sup>, а их политические концепты продолжали оставаться различными. Иными словами, политический дискурс в Индонезии и в период «направляемой демократии» был далек от полного единства, несмотря на попытки режима провести его унифика-

цию. Некоторые нововведения, которые президент Сукарно пытался реализовать в рамках «направляемой демократии» встречали частичное понимание и поддержку со стороны армии.

Это, в частности, относится к идее Сукарно ввести в действие новый механизм народного представительства в виде представительства через функциональные группы. Среди этих групп были выделены группы и для представителей Вооруженных Сил – для сухопутных войск, ВВС, военного флота, а так же – полиции. Но сама идея функциональных групп так же имела компромиссный характер, так как в ее рамках не гарантировалось полного представления позиций, предпочтений и ценностных установок армии. Сами функциональные группы и участие в их работе Вооруженных Сил было в большей степени выгодно для президента, чем для армии.

Функциональные группы, в той форме, в какой их задумал Сукарно и в какой он их встраивал в политический дискурс Индонезии, хотя и гарантировали армии некоторое участие в политической жизни страны, но не создавали условий для того, чтобы Вооруженные Силы вышли на позиции лидера в политическом процессе. Функциональные группы, наоборот, были направлены на недопущение армии к принятию политических решений, будучи формой ограниченного и тщательно контролируемого участия военных в политической жизни. Режим «направляемой демократии» только частично отвечал интересам Вооруженных Сил.

Интегрировав армию в «направляемую демократию» Сукарно пытался играть на характерном для нее индонезийском национализме и причастности к большому националистическому дискурсу, который формировался усилиями как гражданских, так и военных политиков. Значительная часть офицерского корпуса с пониманием отнеслась к политическим изменениям, но «понимание» свелось к тому, что «армии было удобнее признавать власть Сукарно, чем идти на риск и брать на себя политическую ответственность»<sup>10</sup>. Часть генералитета так же принимала идею о националистической миссии армии. Но, вероятно, политический аспект, а не причастность к общей истории индонезийского национализма для Вооруженных Сил были гораздо важнее. Националистической миссии армии как носительнице национальной идеи военное командование отдавало второстепенное значение.

Во второй половине 1950-х годов начинается процесс постепенного втягивания армии в политику. Примечательно то, что инициатором политизации Вооруженных Сил были не генералы, а сам президент Сукарно, инициировавший ввод в 1957 году военного положения. Введя военное положение, Сукарно дал армии санкцию на наведение порядка. Таким образом, Вооруженные Силы превратились в политический институт, репрессивные возможности которого широко использовались режимом «направляемой демократии». Заигрывание президента с армией привело к тому, что Вооруженные Силы заняли прочные позиции в политической жизни

страны. Первоначально Сукарно не видел в этом ничего опасного, пытаясь играть на национализме и взаимной причастности самого себя и генералов к националистическому движению. Такая ситуация устраивала президента, но она не удовлетворяла руководство армии, которое не желало мириться со своим статусом как статусом одного из эпизодов в политической биографии президента-националиста. К 1960-м годам подавляющая часть офицеров Вооруженных Сил Индонезии думала в политических, а не просто националистических, категориях.

Поэтому, участие в функционировании режима «направляемой демократии» для армии стало своеобразной институционализацией ее воли к политическому участию в качестве самостоятельного и независимого актора. Постепенная политизация армии и переход к Вооруженным Силам политических функций в Индонезии в середине 1960-х годов подчеркивает, что страна оказалась не готова к механическому копированию западной модели модернизации. Комментируя эту ситуацию, канадский политолог М. Найду в 1979 году констатировал, что «западные модели политического развития оказались неприменимыми в странах третьего мира»<sup>11</sup>. Став одной из функциональных групп в режиме «направляемой демократии» армия, по мнению ее идеологов, «стала не только орудием обороны и безопасности, но и орудием революции, социальной силой, деятельность которой охватывала политическую, экономическую, социальную и культурные сферы»<sup>12</sup>. В таком контексте военные интеллектуалы акцентировали свою причастность к большому националистическому дискурсу с его революционной риторикой.

Но для военных идеологов было гораздо важнее то, что они пытались отвести армии особую роль третьей силы в политической борьбе между исполнительной властью и политическими партиями. Поэтому, индонезийский генералитет подчеркивал, что «вооруженные силы стали стабилизатором по отношению к другим группировкам»<sup>13</sup>. Такая отвлеченная формулировка не очерчивала четко границы для возможного маневра армии в рамках индонезийского политического дискурса, создавая для Вооруженных сил потенциальную и гипотетическую возможность частичного или полного выхода за пределы конституционного поля.

Командование индонезийской армии надеялось, что «направляемая демократия» принесет не просто политическую стабильность, но и приведет к изменениям в положении военных. Генералитет надеялся интегрироваться в политическую элиту<sup>14</sup>. По мнению военных, эта интеграция должна была быть равноправной. Иными словами, гражданские политики и генералы должны были действовать как партнеры. В перспективе это могло создать условия для эволюции режима «направляемой демократии» в сторону военно-гражданского политического режима.

В период «направляемой демократии» Вооруженные Силы Индонезии, включившись в политический процесс, попытались выстроить свои

отношения с его другими участниками, в первую очередь – политическими партиями. К тому времени в рамках политического дискурса Индонезии политические партии, хотя и частично уступили свои позиции президенту, тем не менее продолжали играть немалую роль в политической жизни страны, в первую очередь – артикулируя и выражая интересы различных социальных групп. Наиболее значимыми силами в политическом спектре Индонезии были националисты, коммунисты и сторонники политического ислама. Отношения между Вооруженными Силами и разноориентированными националистами развивались относительно ровно и динамично. Националисты, расколотые на несколько партий, не могли составить серьезной конкуренции армии в ее желании играть более заметную роль в политической жизни страны. С другой стороны, националисты полагали, что армия, как и они сами, является носителем националистических идей и в этом отношении интересы Вооруженных Сил и националистов могли совпадать<sup>15</sup>. Что касается коммунистической партии, то часть ее идеологов выступала за постепенную коммунизацию армии, за превращение армии в боевой и военизированный отряд партии.

Часть офицерского корпуса в целом позитивно восприняла коммунистические идеи, что привело к расколу внутреннего единства в армии и возникновению радикального, крайне левого, коммунистического течения. Гораздо сложнее обстояли отношения между Вооруженными Силами и мусульманскими партиями, которые эволюционировали от союза между политическими мусульманами и армией в военных мятежах до крайне негативного отношения армии к политическому исламу. В рамках «направляемой демократии» армия была основной силой, которую использовал Сукарно, для подавления партикуляристских мятежей. С другой стороны, среди офицерского корпуса было немало мусульман (нередко номинальных), что создавало в перспективе условия для некоторого сближения позиций армии и политического ислама, в первую очередь – в борьбе против коммунистической угрозы.

К середине 1960-х годов у Вооруженных Сил Индонезии практически не было политических конкурентов, не считая коммунистов, которые пытались сформировать свою фракцию в армии. К 1965 году такая коммунистическая фракция была создана, о чем свидетельствует т.н. «движение 30 сентября»<sup>16</sup>. Но коммунистический переворот в Индонезии завершился неудачно, что открыло путь для установления правого военного режима – «нового порядка». Вероятно, к середине 1960-х годов политика Сукарно не устраивала не только левых офицеров в армии, но и военных националистов. В 1967 году в США вышла книга американской журналистки С. Адамс, которая в первой половине 1960-х годов работала в Индонезии. Она, в частности, свидетельствовала, что среди военных на протяжении 1960-х годов росла популярность идеи смещения Сукарно. По словам С. Адамс, один из ее респондентов, который служил в Вооруженных Силах

Индонезии в звании полковника, заявил, что «мы ждем только подходящего момента, и когда он придет, то мы начнем действовать... мы отстраним его от власти... мы полностью готовы и ждем лишь подходящего момента»<sup>17</sup>.

Первоначально офицеры-националисты уступили инициативу левым, но достаточно быстро оказались в состоянии сами направлять политические процессы в Индонезии. О том, что правые офицеры готовили переворот заявил на суде один из лидеров индонезийских коммунистов Ньюно, указавший, что КПИ имела информацию о планировавшемся выступлении армии в октябре 1965 года<sup>18</sup>. Другой коммунистический лидер, Айдит, так же вину на военный переворот пытался во время судебного процесса переложить исключительно на антикоммунистически настроенное руководство Вооруженных Сил<sup>19</sup>. Левый переворот в Индонезии был слабо подготовлен и носил неконституционный характер, так как его лидеры заявили о роспуске правительства, главой которого был сам президент Сукарно. Таким образом, этот переворот имел, в первую очередь, антипрезидентский характер. Именно этим и воспользовались офицеры, которые не приняли участие в перевороте. Изначально генерал Сухарто выступал, позиционируя себя как защитника действовавшей в Индонезии Конституции 1945 года и президента Сукарно. Кроме этого руководящие позиции в Министерстве Обороны в Индонезии в 1965 годах занимали умеренные военные националисты, незамеченные в связях с Коммунистической Партией, которая инициировала попытку переворота.

Офицеры, которые были вне становящегося маргинальным коммунистического субдискурса в индонезийском политическом пространстве, инициировали учреждение 4 октября 1965 года «Фронта борьбы с контрреволюционным движением 30 сентября». Военная группировка, которая изначально была настроена антикоммунистически, но пропрезидентски, оказалась в состоянии контролировать и информационный дискурс в Индонезии таким образом (например, 4 октября 1965 года газета Вооруженных сил Индонезии вышла с фотографиями расстрелянных коммунистами генералов и надписью «Расстреляны? Где их могилы? Народ требует ответа!»<sup>20</sup>), что коммунисты и их сторонники в армии вскоре оказались в политической изоляции. Вероятно, на раннем этапе это военное движение хотя и имело антикоммунистический характер, но развивалось в рамках того политического дискурса, который ассоциировался с Сукарно. Комментируя эти события, авторитетный индонезийский журнал «Призма» в 1981 году писал: «сначала движение было направлено против коммунистов, но носило сукарновские революционные облачения»<sup>21</sup>.

Руководство Министерства Обороны в октябре 1965 года выбрало тактику, которая сводилась к всемерному подчеркиванию своей лояльности президенту. Лояльность сочеталась с антикоммунистической риторикой и обвинением оппонентов в нарушении Конституции. Сама попытка

переворота квалифицировалась как «попытка узурпации власти правительства». С другой стороны, лояльно ориентированные офицеры пытались откреститься от участников переворота, обвинив их в нарушении присяги («лишение президента, верховного главнокомандующего Вооруженными Силами, его поста»<sup>22</sup>). 4 октября 1965 года военная министерская газета указывала на то, что руководство армии «знает, кто стоит за этим движением»<sup>23</sup>.

Военные интеллектуалы в 1965 году поняли, что Коммунистическая партия, умеренное течение которой раньше поддерживало связи с индонезийским национализмом и даже принимало участие в националистическом движении, отказалась от националистических принципов (4 октября 1965 года «*Angkatan Bersendjata*» опубликовала слова Сухарто о том, что тот «распустит любую организацию, если та пойдет против революции»<sup>24</sup>), выбрав новую тактику, которая сводилась к реализации ее узкопартийных интересов, связанных с захватом власти и установление левого авторитарного режима при поддержке зарубежных коммунистических государств.

Американский политолог Д. Эмерсон справедливо указал на то, что 1965 год для Индонезии стал «водоразделом в политическом контексте»<sup>25</sup>. В целом 1965 год в политической истории Индонезии стал годом, когда начался слом гражданско-военного политического дискурса (в котором доминировали гражданские националисты) и утверждения военного дискурса при безусловном доминировании в политическом процессе руководства Вооруженных Сил<sup>26</sup>. Ломка старого дискурса сопровождалась милитаризацией жизни индонезийского общества, что выразилось во введении военного положения. С другой стороны, армия, которая начала определять и почти монопольно развивать и контролировать политический дискурс в стране, направила значительные усилия на декоммунизацию политического пространства в Индонезии.

Попытки очистить политический дискурс от коммунистов приобрели форму террора и репрессий. На данном этапе особо актуальными для Вооруженных Сил стали их более ранние контакты с исламскими партиями, большинство которых было настроено антикоммунистически<sup>27</sup>. Армия, начав контролировать политический дискурс в Индонезии, позволила сторонникам радикального ислама реализовать свои антикоммунистические лозунги. Комментируя политику в отношении коммунистов А.Ю. Другов пишет, что «террор в деревне был более жестким чем в городах и проводился мусульманскими организациями при разностороннем содействии армии»<sup>28</sup>. Антикоммунистический террор в Индонезии после 1965 года сочетался с тем, что армия, начавшая контролировать политический дискурс, инициирует компанию по прореживанию политического пространства от партий и движений, которые ранее сотрудничали с Коммунистической Партией Индонезии.



В такой ситуации активно формирующийся военный режим начинает вмешиваться в политику отдельных партий. Например, по инициативе армии в 1966 году проходят изменения в рамках Национальной партии – в ее состав вернули одного из прежних лидеров, Оса Малакки, которого до этого исключили за антикоммунистические высказывания. Армия сделала в индонезийском обществе востребованными и понятными антикоммунистические настроения. Сами политические партии начинают играть по правилам, которые устанавливали Вооруженные Силы. Например, в январе 1966 лидер Национальной Партии Али Састроамиджойо во время встречи с президентом Сукарно указал на необходимость и целесообразность роспуска и запрета Коммунистической партии<sup>29</sup>. Понимая, что инициатива переходит в руки армии, Сукарно выступил с идеей создания фронта для поддержки политики президента. Но и в этом случае Вооруженные Силы смогли опередить инициативу президента. Сухарто заявил, что армия войдет в этот фронт и даже готова встать у его руководства. В феврале 1966 года президент Сукарно попытался переломить ситуацию, заявив о перестановках в правительстве, из которого должен был уйти министр-координатор по вопросам обороны и безопасности генерал Насутион.

Инициатива гражданского президента отправить в отставку министра-военного в стране, где Вооруженные Силы уже оказывали существенное влияние на формирование политического режима, могла привести к негативным для него результатам. Такое решение президента привело к тому, что наметилась тенденция к расколу между гражданской и военной властями в Индонезии. И в такой ситуации намечается радикальное расхождение позиций Вооруженных Сил и президента. В то время, как Сукарно выступал за частичное сохранение таких политических институтов, как парламент и политические партии, то армия начинает настаивать на демонтаже парламента. Антипарламентские настроения были вызваны тем, что среди депутатского корпуса преобладали гражданские, многие из которых негативно относились к тому, что армия начинает играть активную роль в политической жизни Индонезии. На этом этапе Вооруженные Силы не были заинтересованы в полном уничтожении партий, так как надеялись использовать как противовес парламенту и инициативам президента. В качестве орудия в борьбе против парламента армия решила использовать студенческое движение, недовольное дестабилизацией обстановки в стране. Официальное издание Министерства обороны Индонезии «Angkatan Bersendjata», комментируя студенческие волнения в Джакарте, писала, что «несмотря на то, что демонстранты молоды, они выносят зрелые суждения, понимая, что мнение народа нельзя больше выражать через представительные органы»<sup>30</sup>.

Таким образом, Вооруженные Силы солидаризировались с растущими антипрезидентскими настроениями. В дальнейшем происходит еще большее сближение позиций армии и студенческого движения, когда часть

офицерского корпуса солидаризировалась со студентами из крупнейшей организации «Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia» («Объединенный фронт действий студентов»), которую власти попытались распустить. Армия умело играла на изменениях в общественных настроениях, готовя общество к более радикальным действиям со стороны Вооруженных Сил. В марте 1966 года командование армии попыталось окончательно поставить политический дискурс в Индонезии под свой контроль. 11 марта 1966 года президентский дворец был окружен, а сам президент бежал в Богор. После этого генералитет провел консультации, в рамках которого было принято решение, поручить генералу Сухарто принять меры по наведению в стране порядка и установлению политической стабильности. 11 марта 1966 года генералы Басуки Рахмат, Мохаммад Юсуф и Амир Махмуд провели консультации с Сукарно, которого вынудили наделить Сухарто особыми полномочиями. В частности Сухарто получил право «принимать все меры, которые будут сочтены необходимыми для обеспечения безопасности, стабильности и спокойствия в управлении страной»<sup>31</sup>.

Таким образом, гражданские власти фактически признали лидерство армии в политическом процессе и инициатива принятия и реализации политических решений переходит к Вооруженным Силам. Это стало результатом всего предыдущего политического развития Индонезии как независимого государства в условиях проведения модернизационной политики. Модернизация в Индонезии, хотя и сталкивалась с многочисленными, препятствиями, представленными как традиционными институтами, так и политическими вызовами оппонентов перемен, она, тем не менее, размыла границы существовавших до этого социально-политических институтов и отношений<sup>32</sup>.

В результате попыток перенести на индонезийскую политическую почву европейские политические институты и процедуры существенные изменения претерпела традиционная система политической коммуникации между различными социальными и религиозными группами, которая сложилась задолго до обретения Индонезией независимости. Проблема Индонезии периода «направляемой демократии», вероятно, состояла в том, что некоторые элементы политической культуры типа алиран были интегрированы в политический инструментарий правящей элиты. Сукарно пытался выстроить замкнутый, отгороженный от внешнего мира режим, но не смог сделать этого, так как был уже не в силах остановить модернизационные процессы. Комментируя ситуацию, А.Ю. Другов пишет, что «массовое распространение транзисторов влекло за собой внедрение альтернативных культурных, социальных и личностных ценностей»<sup>33</sup>. С другой стороны, Сукарно, стремившийся на позднем этапе своего правления, к максимальной концентрации власти, сам стал негласным символом и гарантом алирана. Экономические и социальные трудности, с которыми Индонезия столкнулась к середине 1960-х годов, способствовали тому, что образ Су-

карно как гаранта алирана, гарантирующего благополучие населения, начинает распадаться.

Вместо, в значительной степени, традиционных отношений типа алиран возникают новые отношения, характер которых был окрашен политическими интересами и предпочтениями акторов политического процесса<sup>34</sup>. К тому времени Индонезия в течение двадцати лет была независимой, но существовала в условиях своеобразного культурного вакуума, когда старые ценности утрачивали свое влияние, а новые не сформировались окончательно<sup>35</sup>. Модернизация стала тем инструментом, который хотя и не позволил радикально модернизировать политический, социальный и экономический облик Индонезии, но, с другой стороны, правящая элита, которая контролировала политический дискурс после 1945 года существенно ослабила институты традиционного типа, в том числе – и алиран. Более того, армия начинает не подстраиваться под политический дискурс, установленный гражданскими политиками, а заставляет их принимать свои правила игры. В Индонезии сложились условия для установления военного режима.

К середине 1960-х годов в Индонезии начался острый политический кризис, связанный, в свою очередь, с тем кризисным состоянием, в котором оказался индонезийский национализм. Тот инерционный потенциал, благодаря которому развивался индонезийский национализм на протяжении 1950 – 1960-х годов был уже явно исчерпан. С другой стороны, обострились отношения между президентом Сукарно, который олицетворял светский индонезийский национализм, и Вооруженными Силами, в рядах которых было немало противников политики, проводимой президентом<sup>36</sup>. Австралийский политолог П. Полонка высказал мнение, что система, выстроенная Сукарно в рамках «направляемой демократии», оказалась слабой и нежизнеспособной, что могло привести к острому кризису, поставив под угрозу существование Индонезии как государства<sup>37</sup>.

В середине 1960-х годов индонезийское общество пребывало в ожидании, кто первый сделает шаг в области изменения существовавшей ситуации. В ночь с 30 сентября на 1 октября 1965 года часть подразделений индонезийских Вооруженных сил предприняла попытку совершения государственного переворота: восставшие арестовали и расстреляли семь высших генералов. Эти события в научной литературе известны как «движение 30 сентября». 1 октября 1965 года индонезийское радио объявило о раскрытии заговора, направленного против президента. Сам переворот был, вероятно, инициирован Сукарно, который таким образом пытался снова взять под контроль политический дискурс в Индонезии, ослабив военную оппозицию.

Сам расстрел генералов в планы президента не входил. Сукарно планировал провести чистку, изменить механизм рекрутирования и формирования политической элиты. Но президент, сам того не ожидая, уступил по-

литическую инициативу вооруженным силам, которые 1 октября 1965 года огласили список Революционного Совета, в состав которого не вошел президент. С другой стороны, военный оппозиционный дискурс, носители которого, совершили переворот, не был единым. В начале октября 1965 года генерал Сухарто, который поддержал переворот, предпринял шаги к сосредоточению военной и политической власти в своих руках. Для этого Сухарто отстранил от участия в политическом процессе и от принятия политических решение наиболее радикально и социалистически настроенных националистов.

1965 и 1966 годы в развитии политических процессов в Индонезии отмечены попытками одного из течений в рамках индонезийского национализма подчинить ход развития политических процессов<sup>38</sup>. Пришедшие к власти военные, принимая необходимость дальнейшей модернизации, были далеки от единства относительно того, как следует развивать внутреннюю политику в Индонезии. Среди военных наметился раскол – одна часть считала необходимым направить усилия на обновление политической сферы, другие полагали необходимым сосредоточить внимание на решении экономических проблем. В 1965 году создается орган, существование которого не было предусмотрено Конституцией, но который фактически с самого начала своего существования начал существенно влиять на ход политических процессов в Индонезии. Генерал Сухарто инициировал создание в стране Оперативного командования по восстановлению безопасности и порядка. На данном этапе происходит усиление технократического крыла сторонников постепенной модернизации, с одной стороны, и вытеснение на периферию политического дискурса в Индонезии коммунистов и левых националистов, которые выступили против той модернизационной модели, которая была предложена военными.

Вооруженные Силы, которые к середине 1960-х годов пребывали «в состоянии распада, раскола, противоречий и нездорового соперничества, представляя автономную силу»<sup>39</sup>, стали инициаторами унификации политического дискурса (то есть того процесса, который в американской политологии 1960-х годов определялся как «поиск политического формата»<sup>40</sup>), организовав репрессии, направленные против левых, в первую очередь – коммунистической партии<sup>41</sup>. Вероятно, в середине 1960-х годов по инициативе армейских националистов было репрессировано от шестисот тысяч до миллиона членов КП Индонезии и сочувствовавших коммунистическим идеям. Часть индонезийских военных считала такие действия совершенно оправданными. Например, генерал Х.Р. Дарсоно полагал, что установление режима «нового порядка» и устранение коммунистов символизирует «возвращение к идеалам борьбы нации во всей их чистоте, возврат к принципам панчасила и Конституции 1945 года»<sup>42</sup>. Уничтожив левый вызов авторитарной, контролируемой Вооруженными Силами, модернизации армия, вероятно, привела к усилению новых угроз и появлению качествен-

но новых вызовов, которые в политических процессах в Индонезии проявились в 1970-е годы.

На пути установления в Индонезии военного режима оставался президент Сукарно, который после осени 1965 года играл символическую роль. Но, помня о его заслугах в усилении индонезийского национализма и в создании независимой Индонезии, Вооруженные Силы, реально контролировавшие ситуацию, до весны 1966 года не решались предпринимать никаких мер, направленных против Сукарно. Но после ряда политических чисток, которые фактически привели к обновлению элиты, армия решила пересмотреть и ту роль, которую играл президент. 11 марта 1966 года войска из подразделения *Resimen Para Komando Angkatan Darat* (авиасантный полк коммандос Вооруженных Сил) окружили президентский дворец, вынудив Сукарно пойти на уступки. Под давлением генералитета 11 марта 1966 года Сукарно поручил Сухарто принять меры для обеспечения безопасности в стране. Таким образом, армия вынудила президента придать характер законности ее действиям, направленным против самого Сукарно. После этого, армия смогла уже официально формировать новый политический дискурс в Индонезии, что выразилось, в частности, в принятии мер, которые застраховали бы новый режим от вызовов и угроз слева. В Индонезии вводится запрет на деятельность Коммунистической партии, начинаются репрессии против левых и левых националистов.

В такой ситуации Вооруженные силы нуждались и в поддержке со стороны общества: летом 1966 года ими была инициирована сессия Верховного Консультативного Конгресса, в рамках которой произошло оформление нового политического дискурса – Сукарно передавал власть Сухарто, а Коммунистическая Партия в Индонезии запрещалась. После этого в Индонезии активизировались процессы рекрутирования политической элиты. Происходит ее постепенная милитаризация: в новом правительстве 12 из 24 постов заняли генералы, а офицеры стали основой для формирования местных органов власти<sup>43</sup>. Военные, пришедшие в результате этих событий к власти, были солидарны в осознании той угрозы, которая исходила от левых, но среди них не было единства в отношении Сукарно. Часть новой военной элиты выступал за полное отстранение Сукарно от власти, другие выступали за его сохранение в качестве номинального, символического и церемониального главы государства. Но Сухарто и его сторонники видели в Сукарно потенциального политического конкурента. Они настаивали на полном вытеснении Сукарно за пределы политического поля. В феврале 1967 года Сукарно вынужденно передал все полномочия на управление страной Сухарто. Окончательное удаление Сукарно привело к оформлению в Индонезии нового политического режима, известного в политологической литературе как «*orde baru*» («новый порядок»<sup>44</sup>).

Подчинив политический дискурс в Индонезии военные националисты предприняли шаги, направленные на его унификацию, что проявилось в формировании новой политической элиты путем проведения политической чистки и некоторой деполитизации населения с целью отстранения его от активного участия в политической жизни<sup>45</sup>. С другой стороны, приход в Индонезии к власти военного режима стал одним из мощнейших стимулов, направленных на активизацию политики постепенной национализации. Являясь умеренными националистами, военные пошли на компромисс с интеллектуалами-технократами, после чего основная тяжесть модернизационной политики переместилась на экономику, которая стала более открытой, в том числе – и австрало-американо-европейскому теоретическому влиянию.

Политические изменения середины 1960-х годов, которые привели к ликвидации режима «направляемой демократии», оказали существенное влияние на формирование нового режима<sup>46</sup>. По мнению В.Ф. Васильева, этот режим может быть определен как «военно-авторитарный режим жесткого типа»<sup>47</sup>. Появление режима «нового порядка» в Индонезии явилось результатом кризиса системы «направляемой демократии». Австралийский политолог П. Полонка, хотя и считал, что направляемая демократия «завоевала более широкую поддержку», но, с другой стороны, он указывал и на то, что она «проявила себя как система, мало способная справиться с реалиями управления разнообразным населением архипелага... в результате индонезийцы и в настоящее время пытаются достичь согласия в вопросах управления – кто и как должен править, какие цели должны преследоваться»<sup>48</sup>. Ответить на эти вопросы в середине 1960-х годов попыталась индонезийская армия.

Примечательно то, что Вооруженные Силы после узурпации власти в Индонезии не пошли на радикальные изменения политического режима<sup>49</sup>. Более того, заметен значительный континуитет между недемократическим и авторитарным режимом «направляемой демократии» и режимом более авторитарным «нового порядка», установленным Сухарто. Подчинив политический дискурс в Индонезии, армия вовсе не проявила никакой заинтересованности в том, чтобы допустить политические партии, чьи позиции были ослаблены и подорваны уже на этапе «направляемой демократии», к участию в политической жизни страны, в политических процессах и тем более в принятии политических решений.

С другой стороны, сам факт прихода к власти военного режима в некоторой степени упростил ситуацию жесткой конкуренции правых и умеренных националистов с левыми националистами и коммунистами. Политические репрессии, которые унифицировали политический дискурс, разрушив его левый спектр, привели к тому, что место вытесненных на периферию коммунистов занимают националисты, светские и мусульманские. Иными словами, уничтожив левую политическую, но такую же национа-

листическую, оппозицию, военный режим сам, не желая того, способствовал появлению в Индонезии качественно новой оппозиции, способной, не просто на политическую, но и мировоззренческую, выдержанную в религиозных категориях, критику. Если коммунисты и левые националисты были политическим вызовом, то набиравший силу с конца 1960-х годов политический ислам стал более серьезной угрозой<sup>50</sup>. Усиление исламского фактора началось в условиях роста противоречий среди сторонников «нового порядка», которых мы можем разделить на две группы. Первую группу составляли военные радикалы, среди которых были К. Идрис, Х. Дарсоно – сторонники строительства в первую очередь политической идентичности, в основе которой лежала бы парламентская демократия европейского типа.

Одним из центральных пунктов в их программе было требования организации и проведения судебного процесса против Сукарно, который был для них символом ставшего архаичным национализма и узурпации власти. Их оппоненты (А. Махмуд, А. Муртопо) не питали значительной неприязни к Сукарно, полагая необходимым довольствоваться его отстранением от власти. В целом, они стремились к декоммунизации и десукарноизации индонезийского политического дискурса при условии допущения активности политических партий, но при сохранении в целом авторитарного политического режима. Промежуточное положение между этими двумя группами, которые сохраняли некоторую генетическую и политическую связь со старым индонезийским национализмом периода активного национального движения, были индонезийские интеллектуалы, технократы-экономисты. Лидеры этого течения (А. Вардана, Р. Правиро) получили образование в Университете Беркли и выступали и последовательную модернизацию Индонезии в политической, социальной и экономической сферах. Перед Сухарто встала сложная задача маневрирования между различными политическими и военными группировками. В этой ситуации Сухарто отказался от того, чтобы в проведении своей политики опираться исключительно на армию.

Если на раннем этапе существования режима Сухарто, на этапе его становления, имели место процессы постепенной милитаризации политического процесса, то в 1967 году, в период формирования нового правительства Индонезии, Сухарто вывел из его состава военных. Единственным министром остался сам Сухарто, сохранивший пост премьер-министра и министра обороны. Таким образом, военный режим Сухарто, который опирался в первую очередь на лояльные Вооруженные Силы, постепенно перестает быть военным, о чем свидетельствовало создание в 1967 году гражданского правительства. Стремясь укрепить свое влияние в армейской среде Сухарто начал проводить частые ротации командного состава, в первую очередь – на местах, что стало гарантией от постепенной «провинциализации милитаризма», которая в перспективе была чревата

регионализацией. Но подобная политическая линия только отчасти обеспечивала стабильность политическому режиму Сухарто, который столкнулся с новой, на этот раз – исламской, оппозицией в лице организации «Nahdatul Ulama» («Совет уламов»). Совет уламов смог резко увеличить свое влияние, доведя численность более чем до семи миллионов человек в период активной борьбы против индонезийских коммунистов. В такой ситуации умеренные политические мусульмане полагали, что станут равноправными партнерами Вооруженных Сил.

Но нежелание армии расширить политический дискурс за счет привлечения мусульман, привел к тому, что отношение мусульманского общества к режиму Сухарто начинает постепенно меняться. И если Сукарно казался им просто богохульным политиком, то военные стали выглядеть в их глазах как антииндонезийская, прозападная и атеистическая группировка. Таким образом, формирующаяся исламская оппозиция подводи́ла под свою оппозиционность идейно-мировоззренческую основу. Дабы несколько смягчить отношения между политическими мусульманами и режимом Сухарто в 1967 году пошел на крайне ограниченное включение мусульман в политический дискурс, позволив им создать свою политическую организацию – Partai Muslimin Indonesia (Мусульманскую партию Индонезии). Принимая во внимание то, что в период правления Сухарто политические процессы в Индонезии направлялись режимом, в американской политологии «новый порядок» оценивается как «система ограниченного участия»<sup>51</sup>.

В такой ситуации в 1968 году в Индонезии начинается свою очередную сессию Народный Консультативный Конгресс, который избирает Сухарто президентом, но принимает его предложение о необходимости временно отложить проведение выборов до 1971 года. Став легитимным президентом и отсрочив выборы, Сухарто сосредоточил свои усилия на дальнейшей институционализации своего политического режима. Поэтому, в июне 1968 года Сухарто создает новое правительство, известное в политологической литературе как «первый кабинет развития». Сам состав нового правительства свидетельствовал о том, что политический дискурс, дискурс политических элит, стал более широким.

В состав кабинета вошли представители военной элиты, интеллектуалы-технократы и умеренные исламские националисты. Поэтому, к выборам в парламент 1971 года режим Сухарто подошел более стабильным и устойчивым чем он был в 1968 году<sup>52</sup>. Политический дискурс, который сформировался в результате выборов, отражал не все спектры политического поля. В выборах юридически было запрещено принимать участие лицам, связанным с КПИ (таким образом, режим Сухарто провел одну из первых сознательных и успешных декоммунизаций общества) и военным. Политика Сухарто в отношении левых маргиналов сводилась к их постепенному вытеснению и выдавливанию из политического процесса. Что ка-



сается армии, то Сухарто не вытеснял ее из политического дискурса, но стремился ограничить участие Вооруженных Сил в формировании политического пространства в Индонезии.

Поэтому, не допустив военнослужащих к участию в электоральном процессе, Сухарто назначил на сто мест (22 %) в парламенте офицеров. С другой стороны, в Народном Консультативном Конгрессе представители армии получили 33 места. Результаты выборов выявили консервативные электоральные предпочтения индонезийского населения: из девяти партий, прошедших в парламент, шесть были клерикальными партиями. В парламент прошли четыре исламские (*Partei Muslimin Indonesia*, *Nahdatul Ulama*, *Sarekat Islam*, *Pergerakan Tarbijah Islamijah*) и две христианские (протестантская и католическая) партии. Но и эти шесть партий составили лишь 27 % мест в новом парламенте. Националисты, которые ранее доминировали и преобладали в политическом поле, постепенно начинают уступать свои позиции, но не своим «классическим» противникам и оппонентам – сторонникам политического ислама и крайне левым коммунистическим радикалам. Индонезийский политический национализм оказывается в кризисе<sup>53</sup>. В новом парламенте доминировали не партии, а функциональные группы (*golongan karja*) и представители Вооруженных сил, что свидетельствовало о том, что в политической культуре Индонезии стал доминировать авторитарный дискурс.

Новый парламент активно использовался властями для унификации политического пространства в Индонезии. В качестве формы такой унификации была сделана ставка на создание в стране двухпартийной системы, которой авторитарному режиму было легче манипулировать. В новом парламенте возникли две фракции, признанные выполнять роль двух важнейших партий. Первую фракцию «единства и развития» создали мусульмане, вторую фракцию «демократии и развития» – христианские и немногочисленные светские партии.

Два года спустя произошла институционализация этих фракций в партии: четыре партии исламского толка создали Партию единства и развития (хотя предпосылки для консолидации оппозиционного дискурса с опорой на политический ислам в Индонезии возникли несколькими годами ранее<sup>54</sup>), а христиане и националисты – Демократическую партию Индонезии. Американский политолог Дж. Рокамора, комментируя партийную политику «нового порядка», полагал, что «военный режим все время старается ограничить деятельность старых партий, но одновременно экспериментирует с новыми моделями политического участия»<sup>55</sup>. Оформление этих партий не могло оказать существенного влияния на ход политических процессов в Индонезии. Партии были слабы и представляли собой объединения нескольких партий, которые, как правило, действовали самостоятельно. В такой ситуации, Сухарто, не опасаясь ответной реакции со стороны партий, инициировал в 1973 году свое избрание президентом в Народном

Консультативном Конгрессе. Но еще с момента прихода к власти Сухарто последовательно взял курс на проведение модернизационной политики, направленной на модернизацию в первую очередь индонезийской экономики.

В качестве одного из модернизационных механизмов было выбрано привлечение иностранного (сначала американского, а со второй половины 1970-х годов и японского) капитала в экономику Индонезии. Местные индонезийские производители нередко проигрывали в конкуренции иностранным фирмам и корпорациям. С другой стороны, крупный бизнес проявил тенденцию со слиянию с проникающими в страну иностранными корпорациями. Это привело к тому, что часть элиты, в том числе и региональной, проявляла немалую заинтересованность в проведении модернизационной политики именно теми методами, которые применялись в рамках авторитарного режима Сухарто.

Однако модернизационная политика не давала желаемых результатов в силу того, что правящая политическая элита в Индонезии во второй половине 1970-х годов начала раскалываться на два блока. Первый блок формировался наиболее последовательными индонезийскими националистами близкими к президенту (А. Муртопо, И. Сутово и другие), которые полагали необходимым соединить два дискурса индонезийской модернизационной политики – внутренний и внешний. Иными словами, они полагали, что экономическому росту и политической стабилизации внутри страны должно соответствовать ее усиление и на международной арене. Они выступали за формирование нового регионального дискурса в международных отношениях в регионе, культивируя идею о необходимости создания нового, в первую очередь, экономического и политического интеграционного объединения, в состав которого должны были войти кроме Индонезии Япония и Австралия.

Их оппоненты, как правило, военные (например, генералы Сумитро и С. Ювоно) полагали, что приоритетом в политике «нового порядка» должна быть именно внутренняя модернизация с элементами ограниченной демократизации политического режима, что могло выразиться в усилении политических партий. Если первая группа выступала за постепенное отстранение и удаление от власти интеллектуалов-технократов, идейных теоретиков и вдохновителей модернизации, то вторая, наоборот, полагала усилить их роль в проведении модернизационных процессов. Сравнивая режимы Сукарно и Сухарто, следует признать, что второй был более последователен в проведении политики постепенной модернизации Индонезии.

Проводя модернизационную политику, военные и их союзники интеллектуалы предприняли попытку разрушения системы традиционных отношений и демонтажа традиционных институтов. Интеллектуальные сообщества в национализирующихся обществах, к которым принадлежала и

Индонезия, традиционно играют значительную роль. Комментируя значение интеллектуалов Э. Геллнер подчеркивал, что «у основания современного социального строя стоит не палач, а профессор. Не гильотина, а государственная докторская степень является основным инструментом и символом современной государственной власти»<sup>56</sup>. Это выразилось, в частности, в том, что в 1973 году парламент обсуждал проект нового закона о браке, в рамках которого планировалось фактически отказаться от практиковавшихся ранее законов шариата, запретить многоженство, ввести моногамию при обязательном заключении и расторжении брака с участием светских гражданских властей. Именно на этапе обсуждения этого законопроекта в Индонезии заявил о себе новый политический фактор – радикализация ислама. В период обсуждения закона в парламенте в Джакарте начались волнения и демонстрации, организованные мусульманскими радикалами, которым не нашлось места в рамках официального политического дискурса. Демонстранты ворвались в здание парламента, организовав там погром.

События в Джакарте свидетельствовали о параллельном сосуществовании в Индонезии двух типов политических культур – официально и неофициальной. В этой ситуации опасным было то, что вторая неофициальная политическая культура была не просто политически оппозиционной и несогласной с проводимым политическим курсом. Это была религиозная культура. Втягивание ислама в политику существенным образом повлияло на его политическую радикализацию, способствуя формированию в рамках индонезийского ислама экстремистского политического крыла. С другой стороны, именно в рамках исламской оппозиции содержался значительный потенциал для критики военного режима, так как многие сторонники ислама видели возможности для своей политической реализации исключительно в рамках демократического, но не военного, политического режима<sup>57</sup>. Но индонезийский режим, который контролировали и направляли военные, пока не придавал политизации ислама какой бы то ни было опасности.

Военные элиты предложили концепцию т.н. дрейфующих масс, направленную, в первую очередь, в сторону сельского населения. Военные теоретики полагали, что жителей аграрных районов следует последовательно ограждать от политической активности и отсекал от политической сферы. С другой стороны, линия, направленная по последовательную деполитизацию масс, оказала самое негативное влияние на ситуацию. Не имея легальных каналов для реализации своей политической активности и проявления своей политической позиции, аграрное население переместило свою активность в сферу традиции. Примечательно то, что традиции, традиционный уклад ассоциировались именно с исламом.

Иными словами, отказавшись от политизации масс в интересах военного режима, правящая элита способствовала их постепенной исламской

политизации, что привело в итоге к появлению организованной оппозиции. Хотя в 1975 году военный режим в лице своего лидера Сухарто все-таки попытался остановить процесс исламизации в ее политическом измерении, заявив, что официальная идеология Индонезии должна базироваться и на религиозных, в том числе – и исламских, началах. Ситуация в Индонезии ухудшилась перед выборами 1977 года. Предвыборная кампания проходила в условиях постепенного усиления в стране политического ислама. Более того, политизированный индонезийский ислам раскололся на два течения – умеренное и радикальное.

Умеренные исламисты оставались индонезийскими националистами, которые отличались от светских националистов только тем, что требовали признания особых прав за исламом. В целом, они признавали военный режим легитимным и не отказывали ему ни в законности, ни в праве на дальнейшее существование. Исламские радикалы, наоборот, отказывали военному режиму в легитимности, видя в нем угрозу существованию и развитию в Индонезии ислама. В 1976 году произошла институционализация радикального течения в индонезийском исламе, что вылилось в возникновение нелегальной организации «Командо Джихад», которая предприняла ряд конкретных операций против военного режима. В противостоянии «политические исламские радикалы» – Вооруженные Силы преимущество было на стороне армии, и вскоре исламский радикализм был временно вытеснен из политического дискурса в Индонезии.

На прошедших в 1977 году выборах 99 мест получили исламисты, а демократическая оппозиция смогла завоевать только 29 мест. Успех исламистов был ничем по сравнению с тем, что функциональные группы получили 257, а Вооруженные Силы – 75 мест в парламенте. После этого Сухарто сформировал новый «кабинет развития», в состав которого, несмотря на их чаяния и надежды, не вошли исламские националисты. В состав правительства вошли только военные и лояльные военному режиму интеллектуалы-технократы.

После выборов 1977 года Индонезия в значительной степени отличалась от той страны, в которой в середине 1960-х годов военные пришли к власти. Американские политологи на том этапе весьма скептически оценивали результаты правления армии, полагая, что «Сухарто несомненно движет маятник назад, к колониальной модели административного управления»<sup>58</sup>. В целом, к концу 1970-х годов военные достигли значительных успехов в консолидации режима «нового порядка». Комментируя общее состояние индонезийского политического режима, американский политолог К. Джэксон в 1978 году писал, что «индонезийское бюрократическое государство стабильно, но слабо, легко управляемо, но трудно модернизируемо... политическое участие масс монополизировано высшим звеном военной и гражданской бюрократии... политическая жизнь вращается вокруг небольшого числа политиков на ключевых постах, которые принима-

ют решения в интересах малочисленной столичной элиты»<sup>59</sup>. Таким образом, режим предпринял попытку подчинения и унификации политического дискурса в Индонезии.

Установление в Индонезии военного режима оказало значительное влияние на развитие партийной системы в стране, которая уже к тому времени имела развитые традиции многопартийной жизни, а сами партии уже обрели немалый опыт участия в формировании и принятии политических решений. Вооруженные Силы в Индонезии традиционно не питали симпатий к многопартийной системе: генерал Солихин, например, в 1971 году в одном из интервью, выражая вероятно общую позицию армии, указал на то, что «нам до отвращения надоела, современная партийная система»<sup>60</sup>. Постепенный приход военных во власть радикально изменил ситуацию, максимально сузив число тех акторов, которые могли оказать реальное влияние на развитие политического режима. Более того, сама сфера принятия и реализации политических решений в Индонезии максимально сузилась, из нее были исключены акторы, успевшие к тому времени стать традиционными.

Речь идет, в первую очередь, о политических партиях и парламенте, как институте, который служил своеобразной площадкой для реализации партийных программ и политических амбиций лидеров партий. Смена режима «направляемой демократии» режимом «нового порядка» привела к разрушению того политического принципа, на который опирался в свое время Сукарно, стремившийся к некоторой, но вместе с тем и значительной, унификации партийной жизни в Индонезии.

На смену доктрине НАСАКОМ, которая базировалась на попытке Сукарно заставить политические партии националистической, религиозной и коммунистической направленности быть только элементами политического режима «направляемой демократии», но не его оппонентами, приходит принципиально новое отношение к самим политическим партиям. Из триады партий НАСАКОМ в Индонезии остаются только партии националистической и религиозной ориентации, так как Коммунистическая партия оказывается под запретом, а коммунистические лидеры подвергаются политическим репрессиям. Кроме этого существенного изменился и спектр репрезентативности в политической жизни националистических партий.

Если на более раннем этапе среди националистических партий выделялись левые, центристские и правые националисты, то после 1965 года левые националисты вытесняются за пределы политического поля. С другой стороны, вытеснение из политического дискурса коммунистов и левых националистов привело к активизации той части индонезийских интеллектуалов, которые до этого составляли основу запрещенных Сукарно Социалистической партии и мусульманской «Машуми». За легализацию партий, запрещенных в период существования «направляемой демократии» выступили индонезийские националисты, представители «поколения 1945 года».

Сторонники легализации социалистов и исламистов из «Машуми» не всегда придерживались идей, культивируемых и предлагаемых этими партиями. Например, Мухаммад Хатта полагал, что возрождение и социалистов и машумистов сыграет в Индонезии позитивную роль уже только потому, что, с одной стороны, приведет к существенному расширению политического дискурса, а, с другой, вероятно, станет фактором, способным оказать сопротивление попыткам Вооруженных Сил окончательно узурпировать власть в Индонезии. Но военные, которые к тому времени уже усиленно пытались выстроить свой политический режим, вовсе не были заинтересованы в появлении новых политических сил, что было вызвано целым рядом причин. Одно из них было нежелание военной элиты радикально порывать с режимом Сукарно, что могло создать в обществе представление о том, что армия сознательно узурпирует режим и ведет политику, которая базируется на отрицании политического наследства Сукарно.

Не менее важным был и тот фактор, что запрещенные партии до этого принимали участие в политических мятежах, а сам факт их вторичного возникновения не гарантировал военный режим от того, что эти партии не выступят против него так, как они ранее выступали против парламентской демократии и режима Сукарно. Кроме этого, политические партии мусульманского в Индонезии, среди которых крупнейшей силой была партия «Nahdatul Ulama», не были заинтересованы в возникновении еще одной политической партии исламского толка. «Совет уламов» контролировал исламский политический дискурс в Индонезии, и его лидеры не имели желания уступать свои лидерские позиции другой партии, пусть даже с родственной политической идеологией.

Таким образом, военные, узурпировав в Индонезии власть, столкнулись с дилеммой выработки тактики и стратегии в отношении политических партий. Вероятно, изначально военные колебались между двумя возможными вариантами своего поведения относительно политических партий. Согласно первой стратегии, военные полагали, что политические партии могут быть использованы в ходе институционализации и укрепления «нового порядка»<sup>61</sup>. Но в рамках этой стратегии партии не рассматривались как партнеры, им отводилась роль второстепенных и подчиненных союзников. В рамках второй возможной стратегии развития партийной политики все партии могли быть распушены.

Но и этот вариант был неприемлем для военного режима, так как в перспективе был чреват появлением в Индонезии сильной оппозиции, объединяющей как светских, так и исламских критиков и оппонентов военного режима. Поэтому военными была выбрана в значительной степени компромиссная стратегия, в рамках которой они стремились сохранить внешние признаки существования многопартийной системе. В реальности основные усилия военного режима были сосредоточены на ослаблении партий и их постепенном вытеснении из политической жизни. Военные сдела-

ли ставку на постепенную маргинализацию партий, отдавая себе отчет в том, что многие политические партии видят в Вооруженных силах узурпаторов, полагая, что армия должна была свергнуть Сукарно, остановить процесс усиления коммунистического движения и незамедлительно передать власть гражданским политическим партиям.

Из этой программы, которая была характерна для ряда индонезийских партий, военные выполнили только два первых пункта, так как это отвечало и их интересам. Но уже после того, как Вооруженные Силы начали контролировать политический дискурс, они уже не намеривались передавать контроль над ним ни одной из политических партий. В свою очередь, сами индонезийские политические партии видели будущее Индонезии совершенно иначе. Например, политические программы мусульманских партий, среди которых лидировали «Nahdatul Ulama», Мусульманский Союз, Движение за исламское воспитание базировались на идеи однозначного доминирования в политических процессах (принятие политических решений, формирование политических элит) политических партий, но не Вооруженных Сил.

Это знали и мусульманские, и военные политики. Исламские партии, предъявляя свои претензии военным, ссылались на т.н. Джакартскую декларацию 1945 года, где гарантировалось, что в Индонезии после обретения ею реальной независимости будут реально осуществлены политические и религиозные права мусульман<sup>62</sup>. В такой ситуации союз между военными и мусульманскими националистами в борьбе против коммунистов обретал временный характер. Военные, в свою очередь, понимали, что способствуют усилению тех партий, которые в перспективе могут стать оппозиционными.

Но в данном случае военные полагали, что процесс усиления исламских партий не будет продолжительным и популярность идей политического ислама в Индонезии быстро сойдет на нет. Но в период установления военного режима армия шла на уступки исламистам, которые добились придания исламу в Индонезии характера почти государственной религии. В 1966 году, в период сессии Временного Народного Консультативного Конгресса, исламисты добились принятия резолюций о том, что министры, назначаемые на посты в правительстве не должны быть атеистами – министрами следовало назначать «богобоязненных людей»<sup>63</sup>. Кроме этого исламские партии настояли на введении в школах и университетах богословия в качестве обязательного предмета<sup>64</sup>.

Однако военные пресекли попытки мусульманских партий исламизировать политический дискурс в Индонезии, что подчеркивает почти полную милитаризацию государственного аппарата в стране<sup>65</sup>. В политике «нового порядка» стал складываться антиисламский дискурс, в рамках которого режим пытался минимизировать влияние исламских партий. К тому времени политический ислам уже стал достаточно серьезным и опасным

противником. Мусульманские фанатики смогли заявить о себе, принимая участие в репрессиях, направленных против коммунистов. Допустив мусульманских радикалов до реализации антикоммунистических пунктов в своей политической программе, военные объективно способствовали росту и усилению не только умеренного политического ислама, но и радикального исламизма, который в своих программах не оставлял места для реализации светской политической модели, требуя строительства в Индонезии исламского государства.

В такой ситуации Вооруженные силы попытались использовать в качестве союзника Национальную партию Индонезии. И армию и националистов сближала их принадлежность к светскому политическому дискурсу в Индонезии и нежелание допустить исламизации политического режима. Хотя в 1965 – 1966 годах часть активистов Национальной партии все же была арестована, но армия не была последовательна в преследовании светских националистов. В 1966 году военные решили интегрировать Национальную Партию в формируемый ими новый политический дискурс.

В 1966 году был организован и проведен съезд партии, который протекал под контролем армии. Военные теоретики инициировали смену партийного руководства, отстранив Али Састроамиджойо. Новым, лояльным военному режиму, лидером умеренных националистов стал Оса Малики. В такой ситуации позиция Национальной партии в значительной степени начала соотноситься с политическими мероприятиями «нового порядка». Но затишье в Национальной Партии оказалось непродолжительным: в 1969 году умирает Оса Малики и власти инициируют проведение партийного съезда, на котором новым лидером партии избирается почти неизвестный, но лояльный режиму, Хадисубено Сосровердойо, почти сразу же продекларировавший необходимость более тесного сотрудничества партии с армией и правительством<sup>66</sup>. В начале 1970-х годов идея диалога власти и националистов достигла своего апогея и приобрела самые уродливые формы, когда лидеры Национальной партии заявили, что нормальное функционирование партии возможно только в условиях существования в Индонезии военного режима, что мотивировалось тем, что НПИ самым тесным образом сотрудничала с функциональными группами, которые, по мысли идеологов партии, были «продолжением Вооруженных Сил»<sup>67</sup>. В такой ситуации признание себя в качестве безусловно младшего, второстепенного партнера, полное принятие лидерства и доминирования армии в политических процессах, «сотрудничество с Вооруженными Силами, как неотъемлемый элемент стратегического курса»<sup>68</sup> превращается в важнейший приоритет Национальной партии.

Таким образом, сами националисты согласились признать за собой статус подчиненного партнера военного режима. Подчинив и интегрировав в режим «нового порядка» умеренных националистов, военные смогли сосредоточить свои усилия и на мусульманских партиях, в отношении кото-



рых подобная тактика была неприменима. Мусульманский спектр в политической жизни Индонезии того времени был представлен несколькими политическими партиями. Кроме партий достаточно близки к исламскому политическому дискурсу были представители, с одной стороны, религиозных общественных движений, а, с другой, бывшие члены распущенной партии «Машуми».

Военный режим понимал, что борьбе против исламского вызова следует использовать фактор отсутствия единства в рядах сторонников политического ислама. В своем противостоянии партии «Nahdatul Ulama» военная администрация попыталась использовать членов распущенной «Машуми», которые, в свою очередь, сами пытались использовать военный режим ради своей вторичной институционализации. В своем стремлении снова институционализироваться на политическом поле Индонезии машумисты апеллировали к схожести политических установок военного режима и политического ислама.

Один из теоретиков партии Правото Мангкусасмито полагал, что политические мусульмане в 1950-е годы, участвуя в мятежах против Сукарно, пытались добиться в Индонезии такого режима, который в 1965 году начали выстраивать Вооруженные Силы. В связи с этим он писал, что «если кого-то обвинять, то надо обвинять всех... и Сухарто... и суматранское правительство... разница состоит только в том, что я проиграл, а Сухарто выиграл»<sup>69</sup>. Но возрождение сильного машумистского движения не соответствовало интересам ни армии, ни мусульманских партий. Сами бывшие члены «Машуми» пытались снова начать политическую деятельность, что встретило оппозицию со стороны, в первую очередь, военного режима.

С другой стороны, Сухарто и его сторонники, вероятно, понимали, что столь принципиальная позиция руководства Вооруженных Сил может в перспективе привести к тому, что бывшие члены партии «Машуми» вольются в другие мусульманские организации, что приведет к их усилению. В такой ситуации военная администрация пытается предложить машумистам компромиссный вариант решения их проблемы: партия «Машуми» не будет воссоздана, но ее члены в праве заниматься политической деятельностью<sup>70</sup>. Именно этот вариант развития мусульманскоориентированной оппозиции<sup>71</sup>, на который так надеялась военная администрация, и был реализован в Индонезии во второй половине 1960-х годов, когда бывшие лидеры «Машуми» совместно с партией «Amal Muslimin» заявили о создании новой партии, «Partei Muslimin Indonesia» (Мусульманская партия Индонезии), которая, как полагали организаторы ее создания, должна стать объединенной мусульманской оппозицией.

К новой партии присоединилось 16 мусульманских общественных организаций, среди которых был и крупнейший профсоюз «Федерация мусульманских профсоюзов» («Gabungan Sarekat Buruh Islam Indonesia»). Но и новосозданная мусульманская партия, которая задумывалась как способ

для реализации прав ранее беспартийных мусульман (лидеры партии полагали, что она сможет «дать выход политическим устремлениям тех мусульман, которые не входят в существующие мусульманские партии»<sup>72</sup>), подобно другим политическим партиям в Индонезии, достаточно быстро лишилась своей самостоятельности и была вынуждена начать корректировку своей линии с политикой «нового порядка».

Военный режим, поставив условие о том, что среди руководителей Мусульманской партии Индонезии не будет бывших лидеров «Машуми», с одной стороны, способствовал расколу мусульманской оппозиции, а, с другой, подчинял партию, подобно тому, как ранее были подчинены националистические партии. Но мусульманские лидеры были более амбициозны, чем светские националисты и, поэтому, на съезде партии в ноябре 1968 года на пост председателя партии был выбран Мухаммад Рум, который ранее играл значительную роль в «Машуми». Власти такой шаг расшифровали как однозначно оппозиционный и антиправительственный, отказавшись признать и утвердить М. Рума в качестве лидера партии.

Подобная политическая линия в отношении исламских партий вызвала ответную реакцию среди сторонников политического ислама в Индонезии. Один из лидеров «Nahdatul Ulama», Имрон Рошади, комментируя попытки «нового порядка» подчинить партийный дискурс писал, что в Индонезии политические партии в западном, европейском или американском понимании, практически не получили развития. Указывая на постколониальный статус Индонезии, Имрон Рошади полагал, что в стране партии стали своеобразными мутациями традиционных, как аграрных так и городских, социальных и политических институций, которые до обретения независимости носили формальный характер, а создание Индонезии как независимого государства способствовало их институционализации. По мысли носителей идей политического ислама, именно эта недоразвитость партий привела к тому, что они с одинаковой легкостью интегрировались правящими режимами (в первую очередь, «направляемой демократией» и «новым порядком») в политическую систему: «... они поддерживают любого, кто стоит у власти... не пробуйте интересоваться их программами... к политике они относятся несерьезно... все партии одобряют программу правительства»<sup>73</sup>. Исключение составляли только исламские партии, но и их степень влияния на политические процессы, на процесс рекрутирования и воспроизводства политической элиты, на принятие политических решений в отличие от политических сил и группировок, связанных с Вооруженными Силами<sup>74</sup>, была минимальной.

Таким образом, интегрируя в политический дискурс партии, военные выработали свою стратегию в отношении политических партий. Во второй половине 1960-х годов, в условиях институционализации военного режима, Сухарто не решался в отношении партий принимать радикальные меры, тем более – меры репрессивного характера. Вместо этого основная

ставка была сделана на поощрение внутрипартийной борьбы и конкуренции, усиление фракционности и в результате на победу лояльно настроенных политиков. В такой ситуации в Индонезии сохранялась многопартийная система, в рамках которой политические партии были более слабы, чем в период существования «направляемой демократии».

Такая тактика дала свои позитивные для Вооруженных Сил результаты и политические партии вынужденно признали, что направляющую роль в развитии политических процессов будут играть армейские лидеры, группирующиеся вокруг Сухарто. Но и в условиях полного доминирования армии некоторые партии позволяли себе критику военного режима, которая, правда, начинает обретать символический характер. Мусульманские партии при каждом удобном случае пытались заявить о своих претензиях на власть, указывая на то, что армии следует передать управление страной в руки гражданских политиков. Но Вооруженные Силы, которые жестко контролировали ситуацию, игнорировали подобные претензии со стороны своих оппонентов.

Понимая, что основная угроза режиму исходит от оппозиции, объединенной именно в политические партии, военный режим в начале 1970-х годов начинает выработку стратегии, которая минимизировала угрозу со стороны партий. И хотя армия не решается на окончательное сворачивание в Индонезии многопартийной системы, военное руководство пытается «преодолеть негативные стороны многопартийной системы»<sup>75</sup>, сократить угрозу, исходящую от партий, путем сокращения числа самих партий. Военные теоретики склонялись к тому, что вытеснение части партий за пределы политического дискурса, будет способствовать «укреплению национального единства»<sup>76</sup>.

В рамках этой новой стратегии военный режим в начале 1970-х годов пытается утвердить в Индонезии двухпартийную систему. Одним из инициаторов унификации партийного дискурса на основах именно двухпартийности был Сухарто, отмечавший, что «в рамках придания партийной системе большей эффективности и укрепления национального единства и целостности предпринимаются меры к объединению все партий в две группировки в соответствии с их программами – светскую и религиозную»<sup>77</sup>. Перед политическими партиями в такой ситуации не было иной альтернативы кроме объединения. Поэтому, в марте 1970 годов о своем объединении, продиктованным «необходимостью облегчения партийной жизни», объявили Национальная партия, Мурба, Союз сторонников независимости Индонезии. Несколько позднее к ним примкнули и две христианские партии. Реакцией на коалицию светских националистов с христианскими партиями стало объединение и мусульманских политических партий.

Таким образом, Вооруженные Силы достигли важного результата, не допустив формирования единой оппозиции и раздробив оппозиционный

политический дискурс. Политические процессы в Индонезии после 1965 года отмечены тем, что Вооруженные Силы постепенно берут под контроль политический дискурс в стране и начинают определять его развитие. В 1967 году установился военный политический режим («новый порядок»), во главе которого встал генерал Сухарто. Военные политики практически сразу же предприняли попытку дать определение природе своего режима, разграничив «новый порядок» с «направляемой демократией». Еще в 1966 году в Индонезии в политический лексикон входит сам термин «новый порядок». Выступая в октябре 1966 года на съезде Федерации мусульманских профсоюзов, генерал Насутион попытался сформулировать определение нового режима, основываясь на его противопоставлении режиму Сукарно. Насутион полагал, что «новый порядок» является закономерным продолжением развития индонезийского политического националистического дискурса, что вызвано необходимостью ликвидировать негативные тенденции в эволюции политического режима, которые начали преобладать в период правления Сукарно.

Насутион, например, указывал, что при старом порядке в Индонезии возникли опасные процессы, к которым он относил «требования искоренить ненависть к коммунистам... требования ликвидировать бюрократов и капиталистов». Кроме того, военные теоретики начали культивировать нарратив о негативной роли правления Сукарно, так как на том этапе в Индонезии «поддерживался культ личности и поощрялась Коммунистическая партия»<sup>78</sup>. В отличие от правления Сукарно, военный режим позиционировался его сторонниками как политический режим, который базируется на политических институтах и системах этих институтов, но не власти группы лиц, принадлежащих к одному спектру политической элиты. Сравнивая два политических режима, военные интеллектуалы культивировали нарратив об авторитарности и недемократичности первого, усиленно пропагандируя идею о легитимности второго. По мнению индонезийского генералитета, военный режим не означал автоматической ликвидации существовавших ранее политических институтов. Военные аналитики, наоборот, полагали, что их сохранение и последовательная интеграция в рамки военного режима будет гарантией его устойчивости и динамичного развития. Вот почему, генерал Насутион, например, пытался доказать, что военный режим в Индонезии «нуждается в демократических институтах, последовательно проводит политическую и экономическую демократию»<sup>79</sup>. Установление нового режима привело к значительным изменениям в роли и статусе Вооруженных Сил, изменению той роли, которую они играли в политической жизни.

Отстранение от власти Сукарно в армии восприняли как должное и неизбежное событие. В сухопутных войсках авторитет президента был всегда невысок, что было вызвано репрессивными мерами, направленными против армии, которая на протяжении 1950-х годов нередко принимала

участие в военных мятежах, направленных именно против Сукарно. В ВВС и ВМФ Сукарно до середины 1960-х годов пользовался некоторой поддержкой, но к 1967 году доверие к президенту и в этих войсках постепенно сошло на нет. С одной стороны, президент не проявил никакой политической инициативы, направленной на сохранение власти, что существенно ослабило веру в его авторитет в армии. С другой стороны, в Вооруженных Силах была проведена чистка, из состава армии удалены радикально и оппозиционно настроенные офицеры. Таким образом, к 1967 году военный дискурс полностью контролировался командованием, которое видело в качестве своего важнейшего приоритета сохранение лидирующей роли Вооруженных Сил в управлении и направлении политических процессов. В такой ситуации узурпация президентской власти со стороны генерала Сухарто была не просто его личной инициативой. То, что именно Сухарто стал главой индонезийского государства, было своеобразным выражением консолидированной политической воли Вооруженных Сил.

В процессе обретения контроля над политическим режимом в Индонезии армия проявила немалую осторожность, несмотря на то, что у Вооруженных Сил была возможность реально узурпировать власть, лишив Сукарно его властных прерогатив, еще в 1965 году. Почему же армейское командование медлило, хотя ситуация в стране объективно способствовала быстрой смене политического режима? Вероятно, немедленное лишение Сукарно власти было в одинаковой степени невыгодно и опасно как для армии, так и ее гражданских оппонентов. С другой стороны, к тому времени армия уже стала полноправным политическим актором, и ее лидеры, думая о своем будущем политическом имидже, не решались на радикальную ломку режима. Комментируя специфику милитаризации политического дискурса в Индонезии Х. Кроуч писал, что «многие офицеры стали опытными и искусными политиками... индонезийские офицеры прошли длительный период, они овладели искусством вести переговоры, торговаться и идти на компромиссы... их опыт невоенной деятельности сформировал политический стиль, который оказался пригодным для продвижения интересов армии в рамках существующей структуры, а не в новом политическом режиме»<sup>80</sup>.

Немедленная ломка режима «направляемой демократии» могла привести к дестабилизации ситуации в обществе, объективно ослабив исполнительную власть и усилив политические партии, которые были почти сугубо гражданскими институтами. Вооруженные Силы не были заинтересованы в получении слабой исполнительной власти<sup>81</sup>. В такой ситуации они, словно по инерции, продолжали эксплуатировать и использовать стабильные и устойчивые политические институты, возникшие в недрах режима «направляемой демократии». Вместо быстрого и радикального военного переворота армия предприняла постепенную милитаризацию политического режима в Индонезии.

Кроме этого попытка подчинить политический дискурс через открытый военный переворот могла привести к нежелательной для Вооруженных Сил активизации в Индонезии политических партий и общественных движений, несвязанных с военными кругами. Именно поэтому, армия выбрала постепенный вариант вхождения во власть, который сопровождался, с одной стороны, изучением и последующим приручением общественного мнения, а, с другой, вытеснением за пределы политического дискурса наиболее опасных конкурентов, которые проявляли значительные политические амбиции, стремясь перестроить политический ландшафт исключительно под себя и для себя, что в перспективе гарантировало контроль над политическим дискурсом.

Анализируя установление военного режима в Индонезии, следует принимать во внимание и фактор развития индонезийского национализма и связанного с ним особого типа политической культуры. И руководство Вооруженных Сил и лидеры индонезийских политических партий были националистами, представлявшими различные спектры и течения индонезийского национализма. Вероятно, для армии было важно сохранение хотя бы символического единства националистического политического дискурса. Вооруженные Силы опасались, что радикальная узурпация власти не будет понята националистическими лидерами, что в перспективе может привести к маргинализации и ослаблению военного течения в индонезийском националистическом лагере. Комментируя процесс становления военного режима, американский политолог Г. Кроуч полагал, что армия не просто стала самой влиятельной силой в Индонезии – перед ней отсутствовали другие варианты политического поведения: «внезапная ликвидация Коммунистической Партии и затянувшийся процесс смещения Сукарно привели к тому, что армия стала доминирующей политической силой... армия установила контроль над правительством не путем переворота насеровского типа, где элита реформаторов-аутсайдеров свергла некомпетентную элиту... армия уже в период направляемой демократии стала частью элиты»<sup>82</sup>. Иными словами, военные были просто обречены на узурпацию политической власти в виду того, что режим «направляемой демократии» оказался не только нестабильным, но и сам сделал первые шаги к более широкой интеграции армии в политический режим.

Выбрав вариант медленного и постепенного вхождения во власть, военные «заигрывали» с гражданскими националистами, развивая у последних иллюзию их возможного будущего участия в последующем принятии политических решений. С другой стороны, применяя эту тактику, Вооруженные Силы надеялись получить поддержку со стороны Национальной Партии, будучи уверенными, что ее лидеры согласятся на отведенную им роль второстепенных и младших союзников. Такая тактика принесла максимальные плоды. Вооруженные Силы узурпировали политическую власть

в Индонезии, поставив своих союзников, в том числе – и националистов, перед свершившимся политическим фактом.

В этом своеобразном и неравноправном союзе между Вооруженными Силами и индонезийскими националистами наиболее остро стояла проблема действий в отношении все еще президента Индонезии Сукарно. И Сухарто и другие индонезийские националисты отдавали себе отчет в том, что Сукарно символически важная фигура, без которой триумф индонезийского национализма и создание независимой Индонезии были маловероятны. Такая ситуация исключала возможность принятия в отношении Сукарно радикальных действий в форме его физического устранения.

Водоразделом в становлении военного режима в Индонезии стали события 1966 – 1967 годов, связанные с антикоммунистическим террором, о котором мы писали выше. Антикоммунистические репрессии, в результате которых пострадало не менее полумиллиона человек<sup>83</sup>, стали своеобразной проверкой способности Вооруженных Сил действовать не на поле боя, а в политике. Гарантацией становление политического военного режима стало устранение с политической арены коммунистического движения, как организованной оппозиционной силы.

В такой ситуации перед руководством армии встала сложная задача выработки стратегии в отношении Сукарно, который номинально оставался президентом, но фактически начал уступать власть руководству Вооруженных Сил. В феврале 1967 года Сухарто попытался обосновать свою позицию во время работы Временного Национального Консультативного Конгресса, заявив, что, с одной стороны, надо помнить о заслугах Сукарно в национальном движении, но, с другой, не забывать о том, что в 1960-е годы Сукарно допустил ряд ошибок, которые привели к политическому кризису и попытке государственного коммунистического переворота 1965 года. К моменту работы ВНКК реальная ситуация в Индонезии находилась под полным контролем армии, а само существование Конгресса было проявлением доброй воли Вооруженных Сил, у которых было достаточно ресурсов для его ликвидации.

Поэтому Временный Национальный Консультативный Конгресс принял единственное решение, которое в перспективе могло обеспечить и гарантировать его дальнейшее существование. В результате Конгресс запретил Сукарно «заниматься политической деятельностью»<sup>84</sup>, что фактически означало отстранение от власти и искусственное выведение за пределы политического дискурса. Но это не означало того, что Сукарно сразу же был вынужден уйти с поста президента. Это понимали и сами Вооруженные Силы. Сухарто, например, даже продекларировал готовность армии «рассматривать Сукарно как президента без власти и полномочий»<sup>85</sup>. Такое долгое отстранение Сукарно от власти подчеркивает то, что Вооруженные Силы проявляли немалую осторожность относительно живого символа индонезийского национализма.

Такое компромиссное решение ВНКК не означало полного установления в Индонезии военного режима. Поэтому, руководство Вооруженных Сил активизирует свои усилия, направленные на окончательное подчинение политического дискурса в стране. В рамках тактики постепенного прихода к власти в июле 1967 года в Джокьякарте проходят консультации армейских лидеров, в которых участвовали генералы Амир Махмуд, Суроно, Дарсоно, Янин, Кемаль Идрис и Суйоно. Военные лидеры, полагая, что в Индонезии существует сильная антивоенная оппозиция, противостоящая попыткам установления военного режима, но надеющаяся добиться восстановления системы, существовавшей до 1965 – 1967 годов, пришли к необходимости принятия со стороны Вооруженных Сил более решительных шагов.

Генералы в ходе консультаций пришли к весьма отвлеченному решению («четко осознавая характер современного этапа борьбы нового порядка, сухопутные войска, будучи твердо уверенны в своей миссии, преисполнены решимости создавать еще более благоприятные условия и атмосферу для того, чтобы руководство государства и нации могло принимать еще более твердые и решительные меры»<sup>86</sup>), которое фактически означало готовность армии окончательно взять под контроль политический дискурс в Индонезии. Отличительной особенностью установления военного режима в Индонезии было относительное единство военной элиты.

Это было вызвано тем, что военная элита в Индонезии развивалась именно как военная элита, которая была в меньшей степени связана с гражданскими структурами, в первую очередь – с политическими партиями, нежели с потребностями развития именно военной составляющей в роли армии<sup>87</sup>. Иными словами, в то время, когда гражданские политики выступали за политическую модернизацию Индонезии, то военные стремились к технической модернизации Вооруженных Сил. В такой ситуации, индонезийская армия смогла сохранить свою независимость от политических партий.

Вооруженные Силы сами имели некоторые атрибуты политической партии – политическую программу, политических лидеров. Кроме этого, со второй половины 1960-х годов они начали активно принимать участие в развитии и направлении политических процессов, выбрав в качестве цели – цель, характерную более для политической партии, чем для армии. Этой целью стало достижение политической власти в Индонезии. Кроме этого некоторые из индонезийских генералов не скрывали того, что индонезийским Вооруженным Силам присущи и характеристики политической партии. Генерал Насутион, например, отрицал то, что армия в Индонезии является армией в классическом смысле этого слова: «в соответствии с функцией Вооруженных Сил, которые не являются обычной армией, но участвуют в развитии районов страны и представляют собой одну из социальных групп революции»<sup>88</sup>.



Таким образом, для военной элиты было характерно восприятие армии как передового отряда индонезийского националистического движения. Вооруженные Силы в Индонезии взяли на себя функции политической партии, культивируя особую политическую культуру, отличительной чертой которой была лояльность и преданность существующему политическому режиму: «мы обучаем наших людей вопросам гражданской администрации, а также политическим, социальным, экономическим вопросам»<sup>89</sup>. В такой ситуации для индонезийской армии была характерна активная гражданская позиция («по нашей доктрине мы должны принимать активное участие во всех видах государственной деятельности... мы не обычные профессиональные солдаты, мы – бойцы революции»<sup>90</sup>), развитие которой привело к тому, что Вооруженные Силы в Индонезии превратились в политический институт, способный соперничать с гражданскими политическими институтами (институт президентской власти, парламент) и политическими партиями.

В своей политике постепенного вхождения во власть и ее последовательной узурпации Вооруженные Силы действовали очень осторожно, стремясь утвердить в индонезийском обществе нарратив о том, что установление военного режима не означает радикальных перемен с политической системе страны, в виду того, что военный режим является только одним из способов ее функционирования. Поэтому, Сухарто старался подчеркнуть не просто преемственность между двумя режимами, но и факт того, что существование «нового порядка» вписывается в Конституцию 1945 года, утверждая, что «государственная система основана на Конституции 1945 года, которая передает все исполнительные полномочия в руки президента»<sup>91</sup>.

Придя к власти, во второй половине 1960-х годов армия начинает формировать в Индонезии особый тип политической культуры, в основе которой лояльность общества в отношении политических инициатив армии и признание руководящей роли Вооруженных Сил в протекании политических процессов. Армия, которая начинает в глазах общества позиционировать себя как спаситель Индонезийского государства от коммунистической угрозы («как борец за независимость Индонезии, армия не может оставаться нейтральной в вопросах о путях развития государства ... является фактом, что народ Индонезии вверил свою судьбу индонезийским Вооруженным Силам»<sup>92</sup>), развивает нарратив и о том, что военный режим не просто легитимен, но сам факт его установления вытекает из предыдущей политической динамики.

Политическое доминирование армии во второй половине 1960-х годов в Индонезии совпало с культивированием антикоммунистического дискурса<sup>93</sup>, в результате чего коммунистическое движение в Индонезии стало не просто маргинальным, но и некоммунистические политические силы осознали его внесистемность, придя к логичному заключению, что «ком-

мунизм несовместим с государственной идеологией»<sup>94</sup>. В начале 1970-х годов, когда военный режим в Индонезии, отличался уже значительной степенью стабильности Сухарто указывал на то, что политический режим «нового порядка» в Индонезии опирается на Вооруженные Силы и самим фактом своего существования обязан именно армии: «армия понимает, что никто кроме нее не способен решить стоящие перед нацией задачи... вооруженные силы не желают быть пожарной командой... они должны сами устранять причины пожаров и призвать все группировки наилучшим образом вести хозяйство страны»<sup>95</sup>.

Установив военный режим в Индонезии, армия на раннем этапе его существования пытается сделать индонезийское общество аполитичным. Риторика военных лидеров свелась к культивированию идеи о двойном назначении армии, как гражданско-политического и военного института<sup>96</sup>. Военное руководство полагало, что в условиях существования «нового порядка» Вооруженные Силы будут успешно сочетать выполнение этих двух функций, не проводя никаких консультаций с гражданскими политическими партиями. Например, еще в 1967 году Сухарто указывал на бессмысленность политических дебатов и дискуссий между партиями, полагая, что армия достаточно компетентна, чтобы не прибегать к услугам гражданских в управлении Индонезией: «... нет смысла заострять внимание на идеологических вопросах... нет никаких идеологических расхождений, могут быть только различия в том, как воплотить в жизнь нашу независимость и конституцию»<sup>97</sup>. Таким образом, армия стремилась присвоить себе исключительное право участия в политических процессах, монополизировав процесс принятия и реализации политических решений.

Лидер военного режима, генерал Сухарто, позиционировал Вооруженные Силы, как системообразующий фактор в функционировании политического режима «нового порядка». В связи с этим, в 1972 году он указывал на то, что «армия, как и все другие политические и экономические институты, должна играть важную роль в нашем развитии... поэтому, вполне справедливо, что в рамках нашей демократической системы военные могут вмешиваться в законодательную и судебную деятельность... в исполнительных и законодательных органах наши вооруженные силы представлены одновременно как фактор стабильности и фактор национального динамизма»<sup>98</sup>.

В системе «нового порядка» именно армии отводилась роль краеугольного основания в существовании и функционировании политического режима. Но несмотря на то, что армия заняла лидерские позиции в индонезийском обществе, на раннем этапе существования военного режима его эффективность оказалась крайне незначительной. Приход военных в гражданские структуры привел к дестабилизации внутренней ситуации в Индонезии. Офицеры, которые до этого практически не имели опыта гра-

жданского администрирования, были вынуждены интегрироваться в систему управления, перестраивая ее для себя и под себя.

Такая политика привела к тому, что гражданские служащие объективно оказались незаинтересованными в усилении Вооруженных Сил, так как это было чревато тем, что они могли быть исключены из состава правящей элиты, в которой они занимали самый нижний уровень. Комментируя это Бенедикт Андерсон в 1969 году писал: «военные могут внести больше неустойчивости, чем стабильности... сейчас они контролируют все влиятельные позиции в кабинете и две трети губернаторских постов в провинциях... они овладели местной администрацией и проникли практически во все отрасли управления... это разрастание вызвало большое недовольство среди смещенных или находящихся под угрозой смещения гражданских лиц»<sup>99</sup>. Таким образом, устанавливая военный режим, армия в Индонезии, вероятно, не приняла во внимание фактор возможных последствий, вызванных узурпацией власти с ее стороны.

После установления военного режима армия столкнулась и с другой проблемой – коррупцией в Вооруженных Силах. Сами факты коррупции были известны не только индонезийскому обществу, но и командованию армией. Во второй половине 1960-х годов военное руководство не предпринимало никаких серьезных мер, направленных на искоренение коррупции в армии. Вместо реальной борьбы против злоупотребления служебным положением генералитет, который и сам был втянут в эту систему, ограничивался моральными увещеваниями своих подчиненных. К началу 1970-х годов руководство армии призывало офицеров проявлять умеренность, указывая на страницах «*Angkatan Bersebdjata*» на необходимость «сдерживать себя и не демонстрировать свои богатства среди бедного большинства»<sup>100</sup>.

Поэтому, во второй половине 1960-х годов армия достаточно быстро отказывается от идеи монопольного управления Индонезией и военные оказываются вынужденными интегрировать в политический режим не только гражданских политиков, но и гражданские политические институты, в первую очередь – партии. Такому пересмотру способствовало и то, что военный режим достаточно быстро столкнулся с организованной и идеологически сплоченной оппозицией, объединенной идеями политического ислама. Например, уже летом 1967 года представители исламских политических партий выразили свое радикальное несогласие с политикой военного режима, направленной на концентрацию власти в руках Вооруженных Сил.

Исламские интеллектуалы попытались указать генералам на то, что политическая власть должна формироваться и осуществляться через выборные органы, а к выборам, которые следовало провести на демократической основе, должны быть допущены все политические партии. В целом, не отрицая возможности сотрудничества с военными, сторонники полити-

ческого ислама пытались навязать армии интеллектуальную и политическую дискуссию, в рамках которой стремились доказать, что «все формы милитаризма и авторитарного правления»<sup>101</sup> не соответствуют интересам развития индонезийского государства.

Военные, которые во второй половине 1960-х годов были озабочены в первую очередь институциональным оформлением своего политического режима не отнеслись с серьезностью к предложениям сторонников политического ислама. С другой стороны, во второй половине 1960-х годов, в случае начала диалога и консультаций, военный режим вполне имел шанс интегрировать ислам в свой политический инструментарий, но попытка Вооруженных Сил позиционировать себя как политический институт вне партий и вне религий привела к возникновению оппозиции, которая развивалась одновременно и как социальная и, что было более опасно для «нового порядка», как политическая, но оперирующая параллельно политическими, социальными и религиозными лозунгами.

---

<sup>1</sup> О роли Вооруженных Сил в формировании и эволюции политического режима в Индонезии см.: Crouch H. *The Army and Politics in Indonesia* / H. Crouch. – Ithaca, 1978.

<sup>2</sup> Jenkins D. *Suharto and His Generals. Indonesian Military Politics 1975 – 1983* / D. Jenkins. – Ithaca – NY., 1984. – P. 53.

<sup>3</sup> Jenkins D. *Suharto and His Generals. Indonesian Military Politics*. – P. 63.

<sup>4</sup> Anderson B. *Some Aspects of Indonesian Politics under Japanese Occupation, 1944 – 1945* / B. Anderson. – Ithaca, 1961; Hatta M. *The Putera Reports. Problems of Indonesian-Japanese Wartime Cooperation* / M. Hatta. – Ithaca, 1971; Kurasawa A.I. *Mobilization and Control: A Study of Social Change in Rural Java, 1942 – 1945* / A.I. Kurasawa. – Ithaca, 1988. – Vol. 1 – 2 (PhD Dissertation).

<sup>5</sup> Notosusanto N. *The Peta Army During the Japanese Occupation in Indonesia* / N. Notosusanto. – Tokyo, 1979; *Southeast Asia under Japanese Occupation* / ed. A. McCoy. – New Haven, 1980.

<sup>6</sup> *Untuk Kelangsungan Hidup Bangsa* / ed. H. Susastro. – Jakarta, 1991. – P. 282.

<sup>7</sup> Tsurutani T. *The Politics of National Development. Political Leadership in Changing Societies* / T. Tsurutani. – NY., 1973. – P. 173.

<sup>8</sup> О политических взглядах Насутиона см.: Nasution A.H. *Menegakkan Keadilan dan Kabenaran* / A.H. Nasution. – Jakarta, 1967; Nasution A.H. *To Safeguard the Banner of the Revolution* / A.H. Nasution. – Jakarta, 1964; Nasution A.H. *Towards the People's Army* / A.H. Nasution. – Jakarta, 1964.

<sup>9</sup> Nasution A.H. *Political Restructuring after G-30-S* / A.H. Nasution // *Pacific Community*. – 1971. – Vol. 2. – No 2. – P. 318 – 319.

<sup>10</sup> Lev D. *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957 – 1959* / D. Lev. – Ithaca, 1966. – P. 72.

<sup>11</sup> Naidu M. *The Western Model of Development. Its Relevancy, Feasibility, Desirability for the Third World* / M. Naidu. – Bramdon, 1979. – P. 21.

<sup>12</sup> *Hakekat Kekaryaan ABRI/TNI-AD Bukan Militerisme*. – Jakarta, 1967.

<sup>13</sup> *Hakekat Kekaryaan ABRI/TNI-AD Bukan Militerisme*. – Jakarta, 1967.

<sup>14</sup> Об особенностях рекрутирования и воспроизводства политической элиты в Индонезии см.: Emmerson D. *Indonesian Elite: Political Culture and Cultural Politics* / D. Emmerson. – NY., 1976.

<sup>15</sup> Об армии в политических процессах в Индонезии см.: Crouch H. *The Army, the Parties and Elections* / H. Crouch // *Indonesia*. – 1971. – No 11. – P. 177 – 192; Crouch H. *Another Look at the Indonesian "Coups"* / H. Crouch // *Indonesia*. – 1973. – No 15. – P. 1 – 20; Evans Br. *The Influence of*

the United States Army on the Development of the Indonesian Army (1954–1964) / Br. Evans // Indonesia. – 1989. – No 47. – P. 25 – 48; Lowry R. The armed forces of Indonesia / R. Lowry. – St. Leonards, 1996.

<sup>16</sup> См.: Boehran S. Fakta dan latarbelakang “Gerakan 30 September” / S. Boehran. – Jakarta, 1966.

<sup>17</sup> Adams C. My Friend The Dictator / C. Adams. – NY., 1967. – P. 232.

<sup>18</sup> Gerakan 30 September Dihadapan Mamillub. Perkara Njono. – Jakarta, 1966. – P. 276 – 277.

<sup>19</sup> Notosutanto N., Saleh I. The Coup Attempt of the September 30 Movement in Indonesia / N. Notosutanto, I. Saleh. – Jakarta, 1968. – P. 107 – 110.

<sup>20</sup> Angkatan Bersendjata. – 1965. – Oktober 4.

<sup>21</sup> Prisma. – 1981. – No 12. – P. 98.

<sup>22</sup> Angkatan Bersendjata. – 1965. – Oktober 4.

<sup>23</sup> Angkatan Bersendjata. – 1965. – Oktober 4.

<sup>24</sup> Angkatan Bersendjata. – 1965. – Oktober 4.

<sup>25</sup> Emerson D. The Bureaucracy in Political Context: Weakness in Strength / D. Emerson // Political Power and Communications in Indonesia. – Berkley, 1978. – P. 90.

<sup>26</sup> О политических процессах в Индонезии в середине 1960-х годов см.: Hughes J. Indonesian Upheaval / J. Hughes. – NY., 1967; Lev D. Indonesia 1965. The Year of Coup / D. Lev // Asian Survey. – 1966. – Vol. VI. – No 2; Notosutanto N., Saleh I. The Coup Attempt of the September 30 Movement in Indonesia / N. Notosutanto, I. Saleh. – Jakarta, 1968; Vittachi T. The Fall of Sukarno / T. Vittachi. – NY., 1967; Wertheim W. Indonesia before and after the Untang Caup / W. Wertheim // Pacific Affairs. – 1966. – Vol. XXXIV. – No 1 – 2.

<sup>27</sup> Об антикоммунистическом тренде в индонезийском исламе см.: Gunawan B. Political Mobilization in Indonesia: Nationalists against Communists / B. Gunawan // MAS. – 1973. – Vol. 7. – No 4. – P. 707 – 715.

<sup>28</sup> Другов А.Ю. Индонезия: политическая культура... – С. 128.

<sup>29</sup> Angkatan Bersendjata. – 1966. – Januar 4.

<sup>30</sup> Angkatan Bersendjata. – 1966. – Maret 5.

<sup>31</sup> Suripto, Surat Perintah 11 Maret / Suripto. – Surabaya, 1969. – P.74.

<sup>32</sup> Hindley D. Alirans and the Fall of the Old Order / D. Hindley // Indonesia. – 1970. – No 9; Scott J. Patron-Client Politics and Political Change in Rural Southeast Asia / J. Scott // American Political Science Review. – 1972. – No 66; Gunawan B. Aliran en Sociale Stuctuur / B. Gunawan // Buiten de grenzen. Sociologische opstellen aangeboden aan. prof. dr. W.F. Wertheim, 25 jaar Amsterdams hoogleraar 1946 – 1971. – Meppel, 1971.

<sup>33</sup> Другов А.Ю. Политический режим и политическая культура... – С. 64.

<sup>34</sup> Об этой особенности развивающихся обществ см.: Googwelt A. The Sociology of Developing Societies / A. Googwelt. – L., 1976; Riegel K. Politische Soziologie der unterindustrialisierten Gesellschaften / K. Riegel. – Wiesbaden, 1976.

<sup>35</sup> См. подробнее: Alfirian, Pemikiran dan Perobahan Politik Indonesia / Alfirian. – Jakarta, 1978. – P. 224.

<sup>36</sup> Об особенностях индонезийской политики середины 1960-х годов см.: Jackson K.D. Traditional Authority, Islam and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behaviour / K.D. Jackson. – Berkley, 1980; Jaspan M. Aspects of Indonesian Political Sociology in the Late Soekarno Era / M. Jaspan. – Nedlands, 1968.

<sup>37</sup> Polomka P. Indonesia since Sukarno / P. Polomka. – L., 1971. – P. 57.

<sup>38</sup> Проблемы институционализации режима «нового порядка» были подробно проанализированы в американской политологии. См. в частности исследование Р. Кохэйна: Kahane R. The Problem of Institutionalization of Military Government: the Case of Indonesia, 1965 – 1974 / R. Kahane // Military and State in Modern Asia. – Jerusalem, 1976.

<sup>39</sup> Angkatan Bersenjata. – 1970. – Juni, 22.

<sup>40</sup> Feith G. Suharto's Search for the Political Format / G. Feith // Indonesia. – 1968. – No 5.

<sup>41</sup> О политических процессах в Индонезии во второй половине 1960-х годов в контексте анализируемых событий см.: Pembinaan Struktur Sosial dan Politik dim. Pembangunan. Diskusi Tijbulan: Bersama-Bersama Membangun Masa Depan / ed. H. Rosihan Anvar. – Jakarta, 1969.

<sup>42</sup> Merdeka. – 1966. – November, 4.

<sup>43</sup> Об установлении в Индонезии военного режима см.: Hughes J. Indonesian Upheaval / J. Hughes. – NY., 1967; Hughes J. The End of Sukarno / J. Hughes. – L., 1968.

<sup>44</sup> См. одно из первых исследований режима «нового порядка» в Индонезии: Utrecht E. Indonesia's nieuwe orde / E. Utrecht. – Amsterdam, 1970. О политическом режиме «нового порядка» см. так же: Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi: Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru / ed. E. Taher. – Jakarta, 1994; Anderson B. Old States, New Societies: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective / B. Anderson // JAS. – 1983. – Vol. 42; Emmerson D. Understanding New Order: Bureaucratic Pluralism in Indonesia / D. Emmerson // AS. – 1983. – Vol. 23. – No 11. – P. 1220 – 1241; Indonesia and the Rule of Law: Twenty Years of "New Order" Government / ed. H. Thoolen. – L., 1987; Vatikiotis M. Indonesia under Suharto: Order, Development and Pressure for Change / M. Vatikiotis. – L., 1993.

<sup>45</sup> Об этих процессах в Индонезии см.: Gregory A. Recruitment and Factional Patterns in Indonesian Political Elite: Guided Democracy and New Order / A. Gregory. – Washington, 1976.

<sup>46</sup> О политической динамике в Индонезии во второй половине 1960-х годов см.: Green M. Indonesia: Crisis and Transformation, 1965 – 1968 / M. Green. – Washington, 1990; Croach H. Military-Civilian Relations in Indonesia in the late Soeharto Era / H. Croach // The Military, State and Development in Asia and the Pacific / ed. V. Selochan. – Boulder, 1991. – P. 61 – 66.

<sup>47</sup> Васильев В.Ф. Восточно-западные мотивы в проблематике и оценке государственности и модернизации в странах Юго-Восточной Азии. – С. 21.

<sup>48</sup> Polomka P. Indonesia since Sukarno / P. Polomka. – L., 1971. – P. 56.

<sup>49</sup> О политическом участии армии в Индонезии в этом контексте см.: Ghoshal B. Role of the Military in Indonesia / B. Ghoshal. – Madras, 1980; McDougall J. Military Penetration of the Indonesian Government: the Higher Central Bureaucracy / J. McDougall // IR. – 1986. – No 14. – P. 2 – 15; McGuire C., Hering B. The Indonesian Army: Harbingers of Progress or Reactionary Predators? // KS. – 1986. – No 17. – P. 158 – 175; Croach H. Patrimonialism and Military Rule in Indonesia / H. Croach // WP. – 1979. – Vol. 31. – No 4. – P. 571 – 587; Indonesia Baru dan Tantangan TNI: Pemikiran Masa Depan / ed. A. Wirahadikusumah. – Jakarta, 1999; Kadi J.S. TNI-AD: Dahulu, Sekarang dan Masa Depan / J.S. Kadi. – Jakarta, 2000.

<sup>50</sup> Об особенностях политического участия индонезийских мусульман см.: Bowen J.R. Death and the History of Islam in Highland Aceh / J.R. Bowen // Indonesia. – 1984. – No 38. – P. 21 – 38; The Development of Indonesian Society: From the Coming of Islam to the Present Day / ed. H. Aveling. – NY., 1980; Federspiel H.M. The Political and Social Language of Indonesian Muslims: The Case of Al-Muslimun / H.M. Federspiel // Indonesia. – 1984. – No 38. – P. 55 – 73; Federspiel H.M. A Note on Three Reference Works on Indonesian Islam / H.M. Federspiel // Indonesia. – 1990. – No 50. – P. 163 – 164; Federspiel H.M. The Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia / H.M. Federspiel // Indonesia. – 1970. – No 10. – P. 57 – 80; Hefner R. Islam, State, and Civil Society / R. Hefner // Indonesia. – 1993. – No 56. – P. 1 – 35; Hefner R. Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries among Indonesian Muslims / R. Hefner // Indonesia. – 1997. – No 64. – P. 77 – 104; Horikostu H. The Dar ul-Islam Movement in West Java (1942–62): An Experience in the Historical Process / H. Horikostu // Indonesia. – 1975. – No 20. – P. 59 – 86; Johns A.H. Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions / A.H. Johns // Indonesia. – 1975. – No 19. – P. 33 – 56; Raillon Fr. The New Order and Islam, or the Imbroglio of Faith and Politics / Fr. Raillon // Indonesia. – 1994. – No 57. – P. 197 – 217.

<sup>51</sup> Liddle R.W. Participation and Political Parties / R.W. Liddle // Political Power and Communications in Indonesia. – Berkley – LA. – L., 1978. – P. 179.

<sup>52</sup> См.: Nishihara M. Golkar and the Indonesian Elections of 1971 / M. Nishihara. – Ithaca, 1972; Hindley D. Indonesia 1971: Panja Sila Democracy and the Second Parliamentary Elections / D. Hindley // Asian Survey. – 1972. – Vol. XII. – No 1; Ward K. The 1971 Elections in Indonesia / K. Ward. – Clayton, 1974.

<sup>53</sup> О причинах и проявлениях кризиса в националистическом дискурсе см.: Rocamora J.E. Nationalism in Search of Ideology. The Indonesian Nationalist Party 1946 – 1965 / J.E. Rocamora. – Quezon City, 1975; Rocamora J.E. Political Participation and the Party System: the PNI Example / J.E. Rocamora // Political Participation in Modern Indonesia. – New Haven, 1973.

<sup>54</sup> См.: Ward K. The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia / K. Ward. – Ithaca, 1970.

- <sup>55</sup> Rocamora J. Political Participation and the Party System: the PNI Example / J. Rocamora // Political Participation in Modern Indonesia. – New Haven, 1973. – P. 171.
- <sup>56</sup> Геллнер Э. Нации и национализм // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/gelln/03.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/gelln/03.php)
- <sup>57</sup> См.: Rentjana. Dasar, Program dan Struktur Partai Demokrasi Islam Indonesia / Rentjana. – Bandung, [n.d.]
- <sup>58</sup> Emerson D. Indonesian Elite. Political Culture and Cultural Politics / D. Emerson. – NY., 1976. – P. 257.
- <sup>59</sup> Political Power and Communications in Indonesia / eds. K. Jackson, L. Pye. – Berkley – LA. – L., 1978. – P. 395.
- <sup>60</sup> Harian KAMI. – 1971. – Maret, 10.
- <sup>61</sup> Об этом аспекте политики «нового порядка» см.: Emmerson D. Understanding the New Order / D. Emmerson // Asian Survey. – 1983. – Vol. XXIII. – No 11.
- <sup>62</sup> Abadi. – 1971. – April, 16.
- <sup>63</sup> Kitab Himpunan Hasil Karya MPRS. – Jakarta, 1970. – P. 136.
- <sup>64</sup> Kitab Himpunan Hasil Karya MPRS. – Jakarta, 1970. – P. 199.
- <sup>65</sup> См.: Feit E. The Armed Bureaucrats / E. Feit. – Boston, 1973.
- <sup>66</sup> Suluh Marhaen. – 1970. – April, 20.
- <sup>67</sup> Merdeka. – 1971. – June, 5.
- <sup>68</sup> Merdeka. – 1971. – June, 5.
- <sup>69</sup> Harian KAMI. – 1971. – May, 4.
- <sup>70</sup> Salam S. Sedjarah Partai Muslimin Indonesia / S. Salam. – Jakarta, 1970. – P. 70.
- <sup>71</sup> О политическом исламе в Индонезии на данном этапе см.: Ефимова Л. Ислам в общественно-политической жизни Индонезии / Л. Ефимова // Азия и Африка сегодня. – 1985. – № 11.
- <sup>72</sup> Salam S. Sedjarah Partai Muslimin Indonesia. – P. 83.
- <sup>73</sup> Harjan KAMI. – 1971. – Maret, 15.
- <sup>74</sup> См.: Maynard C. Comparative Analysis of Military Elite Perceptions in Indonesia and Philippines / C. Maynard. – Washington, 1976.
- <sup>75</sup> Address of State Delivered by the President of the Republic of Indonesia on 16th August // Antara News Bulletin. – 1970. – August, 16. – P. 12.
- <sup>76</sup> Address of State Delivered by the President of the Republic... – P. 16.
- <sup>77</sup> Address of State Delivered by the President of the Republic... – P. 16.
- <sup>78</sup> Jakarta Times. – 1966. – October, 31.
- <sup>79</sup> Jakarta Times. – 1966. – October, 31.
- <sup>80</sup> Crouch H. The Army and Politics in Indonesia / H. Crouch. – Ithaca – L., 1978. – P. 35.
- <sup>81</sup> Проблемы политической динамики в Индонезии в период правления армии представлены в ряде исследований. См. например работы Х. Кроуча: Crouch H. Military Politics under Indonesia's New Order / H. Crouch // Pacific Affairs. – 1975. – Vol. 42. – No 2; Crouch H. The Army, the Parties, the Elections / H. Crouch // Indonesia. – 1971. – No 11; Crouch H. Patrimonialism and Military Rule in Indonesia / H. Crouch // World Politics. – 1979. – Vol. XXXI. – No 4.
- <sup>82</sup> Crouch H. The Army and Politics in Indonesia / H. Crouch. – Ithaca – L., 1978. – P. 22.
- <sup>83</sup> Newsweek. – 1977. – May, 5.
- <sup>84</sup> Putusan-putusan Sidang Istimewa MPRS pada Tahun 1967. – Jakarta, 1969. – P. 37.
- <sup>85</sup> Putusan-putusan Sidang Istimewa MPRS pada Tahun 1967. – Jakarta, 1969. – P. 62 – 63.
- <sup>86</sup> Roeder O. The Smiling General. President Suharto in Indonesia / G. Roeder. – Jakarta, 1969. – P. 246.
- <sup>87</sup> См.: Голубева Е.В. Военная и гражданская бюрократия в Индонезии (1960 – 1970-е гг.) / Е.В. Голубева // Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока. – М., 1974. – Вып. 2; Голубева Е.В. Особенности социально-политического развития Индонезии (1960 – 1970-е гг.) / Е.В. Голубева. – М., 1980.
- <sup>88</sup> Nasution A.H. To Safeguard of the Banner of Revolution / A.H. Nasution. – Jakarta, 1964. – P. 78.
- <sup>89</sup> Nasution A.H. To Safeguard of the Banner of Revolution. – P. 78.
- <sup>90</sup> Nasution A.H. To Safeguard of the Banner of Revolution. – P. 78.
- <sup>91</sup> Pidato Kenegaraan Pd. Presiden Republik Indonesia didepan Sidang DPRGR 16 Augustus 1967. – Jakarta, 1967. – P. 19.

- 
- <sup>92</sup> См. подробнее: Sumbangan Fikiran TNI – AD kepada Kabinet Ampera. – Dkakarta, 1966. – P. 19.
- <sup>93</sup> О репрессиях, направленных против коммунистов см.: Brackman A. The Communist Collapse in Indonesia / A. Brackman. – NY., 1969.
- <sup>94</sup> Notosutanto N., Saleh I. The Coup Attempt of the September 30 Movement in Indonesia / N. Notosutanto, I. Saleh. – Jakarta, 1968. – P. 41.
- <sup>95</sup> Angkatan Bersebdjata. – 1970. – 6 Oktober.
- <sup>96</sup> О двойной функции индонезийской армии см.: Mokoginta R. Dual Functions of Indonesian Armed Forces / R. Mokoginta. – Carlisle, 1991; Notosusanto N. The Dual Function of the Indonesian Armed Forces / N. Notosusanto. – Jakarta, 1980; Waldack A.C., Haseman J.B. “Dwi-Fungsi”: the Indonesian Army in Civil Affairs / A.C. Waldack, J.B. Haseman // MR. – 1981. – Vol. 61. – No 9. – P. 13 – 19.
- <sup>97</sup> Pidato Kenegaraan Pd. Presiden Republik Indonesia didepan Sidang DPRGR 16 Augustus 1967. – Jakarta, 1967. – P. 20 – 21.
- <sup>98</sup> Цит. по: Плеханов А.Ю. Общественно-политическая реформа в Индонезии, 1945 – 1975 / А.Ю. Плеханов. – М., 1980. – С. 68.
- <sup>99</sup> Anderson B. Indonesia’s Uncertain Future / B. Anderson // Current History. – 1969. – Vol. 57. – No 340. – P. 359.
- <sup>100</sup> Angkatan Bersebdjata. – 1970. – 14 August.
- <sup>101</sup> Duta Masyarakat. – 1967. – July 12.



*Политическая модернизация в условиях ограниченной демократизации и консолидации военного политического режима в Индонезии в конце 1970-х – 1980-е годы*

К концу 1970-х – началу 1980-х годов политический режим «нового порядка» отличался значительной степенью стабильности и устойчивости. Американский политолог К. Джэксон описывал особенности этого режима следующим образом: «по сравнению с концом 1950-х годов форма управления почти не изменилась... Индонезия остается бюрократическим государством, то есть политической системой, где власть и участие в процессе принятия решений на национальном уровне ограничены почти полностью пределами государственного аппарата, офицерского корпуса и высшего звена бюрократии, включая высокообразованных специалистов, известных как технократы»<sup>1</sup>.

Несмотря на то, что к концу 1970-х годов военный режим не только уверенно контролировал политический дискурс в Индонезии, но и направлял его развитие, Сухарто вынужденно пошел на начало ограниченной демократизации в стране<sup>2</sup>. Этому способствовало в частности и поведение депутатов от мусульманских партий, которые во время работы парламента позволяли себе выражать открытое несогласие с политикой военного режима, в первую очередь – в сфере формирования политической культуры, культуры политической лояльности и подчинения. Депутаты-мусульмане открыто не ставили под сомнение легитимность режима Сухарто – противодействие с их стороны вызвали попытки властей навязать обществу унифицированную политическую доктрину, призванную определять развитие политических процессов в стране.

В попытках военных властей окончательно подчинить и унифицировать политический дискурс в Индонезии мусульмане увидели попытки подмены исламских религиозных ценностей набором новых, сугубо политических идей, некоторые из которых противоречили нормам и канонам ислама. К тому же некоторые администраторы, назначенные военными, много сделали для того, чтобы обострить отношения между режимом и мусульманской оппозицией. Например, в 1971 году в Пурвокерто лейтенант избил муллу, после чего заставил его несколько раз пробежать вокруг стадиона, стреляя в него из пистолета<sup>3</sup>. Подобные действия военной администрации способствовали росту оппозиционных настроений, которые постепенно начинают артикулироваться индонезийскими мусульманами. Политическая нестабильность стала результатом того, что политика, направленная на постепенную модернизацию, в том числе – и в экономической сфере, начала давать сбои. Отчетливо проявилась неэффективность выбранной модели модернизационного развития, которая базировалась на необходимости привлечения иностранных компаний, способных своими

вложениями радикально модернизировать индонезийскую экономику и инфраструктуру.

Поражение модернизационной политики проявилось в постепенном ослаблении собственно индонезийской экономики, усилении японских и австралийских корпораций и индонезийских китайцев. Результатами некоторого экономического роста в Индонезии смогли воспользоваться иностранные фирмы и местные китайцы. В такой ситуации, объективно наблюдая рост политической оппозиционности и институционализацию политического несогласия под крылом политического ислама, режим пошел на незначительные изменения в своей политике. Внешне новые мероприятия военных властей были призваны создать для них образ режима, который соотносится с демократическими ценностями.

В рамках такой стратегии нового политического позиционирования режим Сухарто пошел на освобождение нескольких тысяч политических заключенных. Но уже сама эта мера, точнее – стратегия ее реализации, подчеркивала, что демократизация в Индонезии носила ограниченный характер. Освобожденные политические заключенные не смогли вернуться в политическую жизнь, так как им не были возвращены гражданские права. Иными словами, освободив заключенных режим оставил их вне пределов политического поля, так как совершенно сознательно отсек от механизмов реализации своих политических прав. С другой стороны, подобная политика ограниченной демократизации, имевшей чисто внешний характер, сочеталась с попытками властей подчинить религиозный дискурс в религиозной сфере.

В то время как военный режим прочно контролировал светский политический дискурс, с религиозным у него возникали немалые проблемы, что было связано с постепенно усиливавшейся политизацией индонезийского ислама. Министерство по делам религий, которое возглавлял генерал-мусульманин Алимшах, явно не справлялось и не могло контролировать возрастающий рост угроз и рисков, которые исходили из религиозных кругов. Мероприятия Министерства, призванные упрочить позиции военного режима в религиозной среде, нередко приводили к обратным результатам. Например, в конце 1970-х годов Министерство по делам религий инициировало обсуждение нового законопроекта, направленного на запрещение на законодательном уровне перехода из одной религии в другую.

Эта мера, продиктованная желанием генерала-мусульманина остановить процесс перехода мусульман из ислама в протестантизм или католицизм, вызвала недовольство среди самих мусульман, которые расценили это как вмешательство во внутренние дела уммы. С другой стороны, мусульманские оппоненты военного режима в своей критике последнего нередко апеллировали к опыту правления президента Сукарно. Понимая, что сама фигура Сукарно может стать символом для оппозиции, вокруг которой могут сплотиться силы, настроенные против Сухарто, военный режим

предпочел принять ряд мер, направленных на постепенную интеграцию фигуры бывшего президента в своеобразный национальный пантеон отцов-основателей индонезийской нации. Параллельно режим был вынужден подчеркивать свою лояльность и исламу, который все более политизировался.

Поэтому, в Джакарте власти предприняли попытку символического умиротворения с оппозицией, поставив памятник Сухарто, ведущему идеологу и практику индонезийского национализма, и Мухаммеду Хатте – индонезийскому националисту-мусульманину<sup>4</sup>. Эта мера преследовала и цель направить политическое участие общества в том направлении, которое было выгодно военному режиму<sup>5</sup>. Поставив памятник Сухарто, власти пытались продемонстрировать свое расположение и интеллектуалам-технократам, для которых Хатта, получивший техническое образование в Европе, был едва ли не основателем политической интеллектуально-технократической традиции в Индонезии. Кроме этого в конце 1970-х годов военный режим предпринял попытку поднять свой авторитет путем начала кампании, направленной на изучение наследия бывшего президента Сукарно. Всех государственных служащих и военных обязали прослушать месячный курс, посвященный идеям Сукарно. Проводя это мероприятие, военные преследовали две цели: во-первых, доказать легитимность своего режима, подчеркнув его преемственность с режимом Сукарно; и, во-вторых, сплотить политическую элиту в стране.

Однако и в условиях доминирования в политической жизни Индонезии унифицированного политического дискурса, в стране к концу 1970-х годов наметились тенденции роста оппозиционности, которая имела два канала. Первым, традиционным, каналом были политические партии. Но политические партии в Индонезии были слабы, аморфны, а сам факт их функционирования был проявлением доброй воли военного режима. С другой стороны, военный режим не стеснял себя методами относительно своей партийной политики. Например, власти инициировали переход на лидерские позиции в мусульманской Партии единства и развития лояльно ориентированного Дж. Наро. Это свидетельствовало о том, что военный режим все-таки заметил ту потенциальную опасность, которая исходила от политических исламистов и попытался в некоторой степени интегрировать ислам в качестве одного из составных элементов в политический дискурс в Индонезии.

Другим проявлением роста оппозиционности было то, что в Индонезии начался процесс постепенной политизации общественной жизни, деятельности различных общественных организаций. В 1978 году среди индонезийских интеллектуалов возникает «Общество конституционного правосознания». В конце 1970-х годов стали заметны тенденции политизации и офицерского корпуса, в рамках которого возникают дискуссионные клубы. К концу 1970-х годов эти неформальные объединения усилились настоль-

ко, что имели шансы стать формальными, институционализироваться в виде новых партий или слиться с уже существующими.

Поэтому, эти объединения были по инициативе властей запрещены. Но подобная политика военного режима, которая в целом была направлена на сохранение контроля над политическим дискурсом, вызывала недовольство у политических партий и значительной части индонезийского интеллектуального сообщества. Недовольство обрело конкретные формы в 1980 году. В феврале 1980 года 26 политических деятелей, от исламских до светских националистов различной политической ориентации, отправили Сухарто открытое письмо, где указывали на необходимость демократизации политического режима. Кроме этого, в феврале 1980 года депутаты от исламских партий отказались от голосования в парламенте.

В марте и апреле 1980 года последовала ответная реакция со стороны Сухарто, который обвинил мусульман в попытках дестабилизировать ситуацию, подменив ценности политического индонезийского национализма принципами политизированного ислама<sup>6</sup>. Но в мае 1980 года подобные выступления президента вызвали ответную реакцию, что имело форму появления т.н. «Петиции пятидесяти», открытого письма, подписанного общественными деятелями и политиками, которые требовали от президента публично пояснить свои выступления. Эта петиция, подписанная, как правило, мусульманскими политиками была проигнорирована президентом, что свидетельствовало о том, что, видя в политическом исламе основную угрозу для существования режима, военные власти считали возможным не реагировать на некоторые политические вызовы, исходившие из мусульманской среды.

В таких условиях в Индонезии началась подготовка выборов 1982 года. Большинство политических партий было настроено относительно своего будущего политического участия в новом парламенте крайне скептически, так как большинство партийных идеологов понимало, что в случае получения даже максимальных результатов, участие партий в политическом процессе, в формировании политической элиты и принятии политических решений будет минимальным и номинальным.

Различные партии Индонезии находились и в разном положении. Демократическая партия из всех реально действовавших партий была наиболее конформистской, и к началу 1980-х годов стала заметна ее тенденция постепенной добровольной интеграции в официальный политический дискурс в условиях признания своей подчиненности и второстепенной роли. В Партии единства и развития, крупнейшей исламистской партии, в начале 1980-х годов происходит раскол, связанный с утверждением различных точек зрения относительно того, каким должен быть исламский политический дискурс. Умеренные мусульманские политики в ПЕР инициировали пересмотр избирательного списка, вытеснив в его конец радикалов из «Nahdatul Ulama». Это привело к тому, что в 1984 году «Nahdatul Ulama»

выходят из состава ПЕР. В Индонезии начался процесс политической институционализации радикального ислама. Тем не менее, на выборах 1981 года мусульмане, получив 94 места, смогли сохранить за собой позиции наиболее представленной оппозиционной силы в парламенте.

После 1981 года военный режим в очередной раз попытался укрепить авторитарный политический дискурс, добившись со стороны партий признания того, что панчасила (националистическая идеология, унаследованная от Сукарно) является единственно верной, правильной и легитимной доктриной в Индонезии<sup>7</sup>. Светские националисты, понимая, что реальное значение их партий, минимально вынуждены были с этим согласиться. Христианские партии так же в этом отношении вынужденно пошли на уступки властям. Мусульмане, которые к тому времени достигли значительной степени политизации, выступили резко против<sup>8</sup>.

Их несогласие было подкреплено следующими соображениями: 1) принятие панчасилы в качестве магистральной политической идеологии приведет в еще большей секуляризации индонезийского общества и ослаблению роли традиционных религий, в том числе – и ислама; 2) принятие панчасилы, как националистической и относительно новой политической идеологии, в качестве основы развития ставит ее выше норм ислама, одной из мировых религий с многовековой историей и развитыми традициями; 3) признание панчасилы как единственной политической доктрины еще больше будет способствовать консолидации и укреплению военного режима и соответственно будет откладывать на неопределенное будущее возможность демократических перемен в Индонезии.

Таким образом, в рамках исламского оппозиционного политического дискурса наметились тенденции к постепенному соединению политической и религиозной нелояльности военному режиму, что вело к тому, что политический ислам в Индонезии превращается в один из каналов проявления политической, демократически ориентированной, оппозиции, демократического протестного поведения.

Но военный режим словно не замечал той потенциальной угрозы, которая исходила от политического ислама. В 1983 году Сухарто формирует свое очередное правительство, созданное без участия партий. Это подчеркивало стремление властей монопольно контролировать политический дискурс, не допустить пересмотра институциональных основ существовавшего политического режима. В состав нового правительства, созданного исключительно по инициативе Сухарто, вошли 12 генералов, семь интеллектуалов-технократов, а остальные члены правительства представляли функциональные группы. В начале 1980-х годов военный режим, таким образом, постепенно начинает трансформироваться из «военно-авторитарного режима жесткого типа», по мнению В.Ф. Васильева, в «военно-гражданский авторитарный режим все еще жесткого типа»<sup>9</sup>. С другой стороны, исключив из процесса формирования политические партии (это оз-

начало и лишение партий возможности влиять на политический процесс, принимать участие в выработке и реализации политических решений, возможность быть задействованными в рекрутировании политической элиты<sup>10</sup>), военный режим, вероятно, сам не желая того, повлиял на ускорение темпов институционализации и оформления нелояльного оппозиционного политического дискурса в Индонезии.

Неучастие партий в правительстве, отсутствие партийных деятелей на реально значимых постах вело к тому, что постепенно сам институт политических партий начинает утрачивать свое значение, уступая его новым неформальным объединениям, которые нередко возникали как носители религиозных (исламских) лозунгов. Политика военного режима, который игнорировал политические предпочтения оппозиционно настроенных социальных групп, вела к тому, что эти группы начинают вырабатывать новые каналы реализации своих политических интересов и политических предпочтений. Представители таких социальных групп как студенчество, интеллектуалы не смогли найти своего места в партийной структуре в силу того, что участие в деятельности партий вовсе не означало реального политического участия.

Официальная идеология светского и умеренного индонезийского национализма в виде панчасилы, которая предлагалась военным режимом, так же не отвечала интересам ни студенчества, ни интеллектуального общества в Индонезии. Панчасила отбрасывалась ими, так как само ее принятие интегрировало их в жесткую и четко выстроенную иерархическую структуру. Иными словами, панчасила говорила с ними не на языке политического участия, а на языке политической лояльности. В такой ситуации единственным каналом для выражения и подчеркивания своей политической позиции оставался ислам. В Индонезии происходит исламизация оппозиционного политического дискурса.

На фоне исламизации политической оппозиции наметился кризис в рядах так же внешнеоппозиционной Демократической партии. В 1981 году во время второго съезда Демократическая партия демонстративно провозгласила свою лояльность Конституции 1945 года, что означало согласие лидера партии профессора Сунавара Сукавати на то, что демократическая оппозиция будет играть второстепенную роль, находясь под контролем структур, интегрированных в официальный политический дискурс. К середине 1980-х годов в рядах Демократической партии стал очевиден внутренний кризис. В 1986 году на очередном партийном конгрессе руководство партии было сформировано в результате военного диктата, а сами партийные деятели были отстранены от принятия решений.

С другой стороны, в рамках исламского политического движения так же наметились негативные тенденции. В 1984 году состоялся первый съезд Партии единства и развития. Лояльно настроенный лидер партии Дж. Наро добился того, чтобы партия продекларировала свою лояльность принципам

панчасилы, что в значительной степени было равносильно отказу от первостепенной ценности ислама. Несколько месяцев спустя, под нажимом властей, с символа Партии единства и развития исчезает изображение Каабы и на смену ему приходит пятиконечная звезда. С одной стороны, во внешнем измерении имидж и идеология партии становятся в такой ситуации более светскими. Это создало возможности для сближения партии с абанган – номинальными индонезийскими мусульманами.

С другой стороны, это привело к событиям, о которых выше мы уже упомянули. В 1984 году из состава Партии единства и развития выходит массовая, насчитывавшая около 11 миллионов участников, «Nahdatul Ulama». В 1985 году из состава Партии единства и развития выходит и «Sarekat Islam». «Движение исламского воспитания» так же откалывается от партии. Вместо Идхама Халида, лояльно настроенного властям, во главе Совета уламов становится Абдуррахман Вахид. Вышедшие группировки заявили о своем отказе от статуса политических партий, продекларировав готовность заниматься развитием образования и миссионерской деятельностью. Военный режим никак не прореагировал на фактически произошедший распад Партии единства и развития.

Организации, которые представляли наиболее радикальное течение политического ислама («Islam jamaah», «Darul hadist», «Komando djihad»), стали более активно преследоваться военными властями. Но если ранее правительство вынудило политические партии принять панчасилу, как свою магистральную идеологию, то в середине 1980-х годов это были вынуждены сделать и общественные организации, в том числе – и мусульманские.

Период с 1984 по 1986 год был очень сложным для отношений между мусульманами и политическим режимом. Военная администрация оказывала давление на исламские организации с целью их деполитизации. Мусульманские деятели восприняли такие меры как вмешательства во внутренние дела уммы, увидев попытку подмены исламских ценностей светскими. В 1984 году произошли столкновения между исламскими фанатиками и войсками. В ответ на военные репрессии сторонники политического ислама, точнее – их радикальное крыло, ответило серией террористических актов. Несколько сотен мусульман были арестованы, подвергшись наказаниям в виде длительных сроков тюремного заключения.

В такой ситуации в Индонезии начинается подготовка к выборам 1987 года. Если раньше политическая предвыборная борьба велась между демократами, исламистами, голкаром и армией, то позиции политического ислама во второй половине оказались подорванными. В итоге Партия единства и развития потеряла треть мест, получив только 61 место, а демократы увеличили свое представительство с 20 до 41 места в парламенте. Таким образом, и парламент и Народный Консультативный Конгресс, которые действовали в Индонезии во второй половине 1980-х годов являлись со-

ставной частью лояльного политического дискурса. К середине 1980-х годов индонезийская умма, недовольная политикой военного режима и несогласная с наступлением на гражданские права и свободы, уже осознала себя как основу политической оппозиции режиму.

Ситуация, которая сложилась к середине 1980-х годов в Индонезии не уникальна для нее как мусульманской страны. По мнению мусульманских богословов, умма всегда пребывает в оппозиции, если правящий светский режим ведет политику наступления на гражданские права, тем более - религиозные. В связи с этим, например, Мохаммад Хатами писал, что «религия без свободы подобна жизни в рабстве – жизни, в которой человек лишен достоинства. Религию нельзя противопоставить разуму и свободе... религия – главный оплот упрочнения разума и свободы»<sup>11</sup>. Но в ситуации середины 1980-х годов индонезийская умма обладала минимально допустимым количеством свободы, что, с одной стороны, не позволяло ей своими действиями ставить под сомнение легитимность военного режима, а, с другой, собственное бессилие мусульманского сообщества являлось одним из факторов, который постоянно стимулировал исламски ориентированную оппозиционность режиму.

Незначительное представительство оппозиционных сил делало невозможным даже постепенную демократизацию политического дискурса в стране, который прочно контролировали Вооруженные Силы. С другой стороны, наметились негативные тенденции в развитии политической элиты, характер которой становится постепенно застойным, а темпы и масштабы рекрутирования новых представителей из армии и голкара сокращаются. Кроме этого, политическая элита все чаще начала сталкиваться с политическими претензиями экономических элит, среди которых было немало хуацяо – этнических китайцев<sup>12</sup>, чья экономическая мощь вызывала недовольство со стороны индонезийских националистов.

Другим, немаловажным, фактором было, что сам военный режим, существовавший со второй половины 1960-х годов, обрел консервативный характер, постоянно находясь под критикой со стороны политической оппозиции – исламской и демократической. Это было вызвано тем, что политический переворот, произошедший в Индонезии в 1965 – 1967 годах, привел к серьезным изменениям в механизмах рекрутирования, функционирования и воспроизводства политической элиты в стране. К власти пришли военные, что привело к началу процесса постепенной милитаризации элиты, вытеснения из ее состава гражданских, связанных с различными политическими партиями и их замене офицерами, лояльными командованию Вооруженных Сил. С другой стороны, военный режим, известный в политологической литературе как «новый порядок» сохранил некоторые институты, возникшие еще в период «направляемой демократии» Сукарно, видоизменив их и интегрировав в новый политический режим<sup>13</sup>. Особенностью установленного по инициативе армии режима состояла в том, что он



не был исключительно военным, являясь смешанным военно-гражданским режимом.

В новом политическом дискурсе, который начал складываться в Индонезии во второй половине 1960-х годов, в отношениях «армия – общество», последнее выступало в явно подчиненной роли. Пришедшие к власти Вооруженные Силы не отказались от использования гражданских в сфере политического управления страной. С другой стороны, гражданская политическая инициатива в Индонезии была явно ограничена. Особенность Индонезии состояла в том, что в рамках местной политической культуры в период, начиная со второй половины 1930-х годов до середины 1960-х годов, доминировала многопартийность.

Хотя степень развития многопартийности и проявления активности партий в рамках политического дискурса на этом этапе никогда не были стабильными, тем не менее, индонезийское общество и политические элиты обрели немалый опыт не просто политического участия, но и активного политического участия, при котором само участие в политическом процессе отличалось значительной степенью институционализации в виде легальной деятельности различных политических партий и общественных объединений, которые уже функционально обретали атрибуты политических партий<sup>14</sup>. В такой ситуации после военного переворота и отказа от политики «направляемой демократии» формой отношения между гражданскими и военными элитами стал голкар.

Под голкаром (функциональными группами) в Индонезии конца 1960-х годов понимали «организации, не примыкающие к политическим партиям и действующие, главным образом, в сфере производства и услуг»<sup>15</sup>. Теоретики голкара полагали, что деление на функциональные группы «производится на основе общности целей в борьбе за свои нужды в соответствии с характером деятельности в областях материального и духовного развития, религиозной и национальной обороны и безопасности». Голкар использовался как противовес политическим партиям и, поэтому, в рамках нового порядка особо подчеркивались различия между функциональными группами и политическими партиями: «функциональные группы не примыкают ни прямо, ни косвенно к политическим партиям, не находятся под их влиянием и не пользуются их поддержкой»<sup>16</sup>.

Постепенно в рамках военного режима голкар превратился в эффективный инструмент рекрутирования и контроля политической элиты<sup>17</sup>. Американский политолог Э. Эмерсон писал, что после появления голкара в статусном положении политических институтов и партий в Индонезии произошли значительные изменения: «представительные органы культурно и политически оказались в невыгодном положении, они различаются по степени своей приверженности религиозному абсолютизму... а бюрократы оказались в лучшей ситуации в Джакарте»<sup>18</sup>. Кроме этого со временем стала очевидна и интеграционная функция голкара, способного объе-

динить выходцев из разных сообществ, поставив их на службу «новому порядку».

С другой стороны, в действительности голкар использовался в качестве противовеса именно партиям. Официальная газета Вооруженных Сил указывала в 1971 году на то, что «в своей деятельности партии не должны исходить из идеологий, идеология у нас одна – принципы панчасила и Конституция 1945 года – а должны обратиться к конкретным проблемам развития страны, которые принесли бы реальную помощь обществу... но партии не решаются внести свой вклад в строительство... в настоящее время представляется неуместной любая деятельности, не имеющая прямого или косвенного отношения к [государственному] строительству»<sup>19</sup>. И в этом искусственном противостоянии партий и функциональных групп военный режим отдавал свое предпочтение вторым («функциональные группы – это часть нового порядка... партии тоже являются элементом нового порядка, но у функциональных групп имеется программа повышения благосостояния народа»<sup>20</sup>), так как партии, будучи, в первую очередь, политическими объединениями, предлагали и развивали свои концепты индонезийской политике, оппозиционные тем, которых придерживался «новый порядок». Функциональные группы, наоборот, были тем инструментом, который использовался режимом для популяризации своих политических инициатив и решений.

Сохранение голкара стало результатом негласного компромисса достигнутого между Вооруженными Силами и антикоммунистически настроенными индонезийскими националистами (видевшими в голкаре одно из проявлений индонезийской уникальности, тесной взаимной связи доисламской культуры и мусульманских традиций коллективизма, в первую очередь – уммы<sup>21</sup>), принявшими участие в проведении репрессий, направленных против коммунистов во второй половине 1960-х годов. Само функционирование голкара в глазах значительной части военного и гражданского сообществ выглядело как сохранение военно-гражданского сотрудничества, которое могло стать гарантией против возрождения в Индонезии коммунистического движения и тем более его институционализации в виде политической партии.

В такой ситуации важнейшей и наиболее влиятельной функциональной группой становились Вооруженные Силы: «армия, выполняя свою задачу как функциональная группа, участвует в составлении и осуществлении планов в сфере идеологии, политики, экономики, финансов, духовной, общественной и культурной жизни во имя укрепления нерушимости Индонезийской Революции»<sup>22</sup>. Это свидетельствовало не просто о стремлении армии унифицировать политический дискурс в рамках «нового порядка». Армейские теоретики стремились выстроить такую структуру голкара, функционирование которой было бы невозможно без санкции военного командования и участия армии.

Голкар в Индонезии возник как сугубо националистическая организация правой ориентации. Националистический характер голкара был, в частности, закреплён законом 1975 года, который запрещал ему принимать иностранную помощь, помогать иностранцам и зарубежным организациям в ущерб интересам Индонезии. Наиболее националистический пункт закона 1975 года сводился к тому, что голкар не в праве развивать в качестве своей идеологии атеизм и колониализм. С другой стороны, голкар преподносился и как панацея от крайностей парламентской демократии и авторитаризма, как ограниченная форма представительства и как очень ограниченная форма политического участия<sup>23</sup>. В этом контексте в рамках официального дискурса культивировался нарратив, что развитие голкара приведет к «разочарованию тех, кто считает, что демократия может быть только либеральной, как на Западе, или коллективистской по образцу стран Востока»<sup>24</sup>. В такой ситуации само функционирование в Индонезии голкара было доказательством того, что индонезийская модель политического развития «должна отличаться от указанных моделей»<sup>25</sup>.

Вместе с тем голкар использовался для противопоставления официального дискурса оппозиционному коммунистическому. Развитие голкара позиционировалось как способ оградить от проникновения в политику тех слоев индонезийского общества, которые, по мнению идеологов режима «нового порядка», до этого подверглись максимальной коммунистической пропаганде. Таким образом, в Индонезии наметились тенденции сужения политического дискурса до исключительно городского. Генерал Али Муртопо<sup>26</sup>, словно проецируя некоторые европейские стереотипы об индонезийцах<sup>27</sup>, например, полагал, что индонезийские крестьяне представляют собой «свободно дрейфующую массу»<sup>28</sup>, которой следовало управлять, направлять ее потенции в нужное русло.

С другой стороны, голкар применялся и для исключения из процесса политического участия мусульманских оппозиционеров. Исламская оппозиция в Индонезии 1980-х годов активно оперировала общедемократическими лозунгами, апеллируя к гражданской солидарности и необходимости восстановления политических прав и свобод в полном объеме. Но сторонники политического ислама выступали за религиозно детерминированную демократизацию. Это было характерно не только для индонезийских исламистов. Подобная доктрина, например, получила широкое развитие в иранской шиитской политической культуре, теоретики которого полагают, что «гражданское общество должно строиться вокруг стержня исламской мысли и культуры»<sup>29</sup>. Сторонники политического ислама видели в голкаре, функциональных группах, закономерное продолжение секуляристской политики светских националистов. Если панчасила была для них покусением на исламские принципы как таковые, то в голкаре отчетливо просматривалась тенденция противостояния умме. Голкар, фактически

вторичный искусственно созданный институт, позиционировался как альтернатива и почти замена исторически обусловленной уммы.

К 1970-м годам среди политической элиты Индонезии утвердилось точка зрения, что большинство индонезийцев «не созрели для демократии»<sup>30</sup>. Таким образом, утвердился нарратив о монопольном праве на участие в политической деятельности интеллектуалов-горожан («политика – дело образованных людей, горожан»<sup>31</sup>), что рассматривалось как противодействие, направленное против коммунистического вызова («деполитизация деревни означает максимальное сужение возможности проникновения коммунистов в сельскую местность»<sup>32</sup>) и залог будущей политической стабильности. В этом контексте голкар, который позиционировался как союзник власти, как организация близкая к власти («единая организация будет эффективной... если она будет оставаться партнером правительства в деле социального и экономического развития государства»<sup>33</sup>), становился институтом не для решения возникающих социальных конфликтов, а той организацией, которая была призвана предотвращать возникновение социальных конфликтов и противоречий в индонезийском обществе.

Голкар в рамках военного режима эволюционировал в сложную структуру, призванную аккумулировать и выражать интересы различных социальных групп индонезийского общества. Внешне голкар выглядел и как демократическая структура – в его деятельности могли принимать участие носители совершенно разных политических идей. Единственным исключением были коммунисты, поставленные вне пределов политического дискурса в Индонезии. Само существование голкара целиком вписывалось в индонезийскую конституцию 1945 года, возрожденную по инициативе Сукарно. Пришедший к власти военный режим не пошел на отмену этой конституции, ограничившись тем, что приспособил политический дискурс (в первую очередь – институт президентства<sup>34</sup>) к интересам своего функционирования.

Получив политическую власть в Индонезии, Вооруженные Силы относительно своей политики, которая касалась голкара, руководствовались двумя принципами. Во-первых, Сухарто стремился сделать систему рекрутирования, функционирования и воспроизводства функциональных групп максимально простой и лишенной каких бы то ни было связей с политическими партиями, что соответствовало стремлению армейского руководства консолидировать и укрепить военный режим. Во-вторых, перед Сухарто стояла и более сложная задача – интегрировать существование голкара в правовое поле Индонезии, в основе которого лежала Конституция 1945 года.

Согласно второму параграфу Конституции 1945 года представительство народа в Республике Индонезия должно было осуществляться при соблюдении трех условий, а именно – политической принадлежности к какой-либо легально существующей и действующей партии, функциональ-

ной принадлежности к той или иной социальной / профессиональной / интеллектуальной группе и локальной принадлежности по месту жительства избирателя. Для военного режима первый и последний пункты не представляли никакого практического интереса. Их реализация, наоборот, могла привести к ослаблению военного режима. Активная деятельность политических партий могла привести к формированию действенной антивоенной оппозиции, могущей действовать под демократическими или исламскими лозунгами. Локальный дискурс политического участия так же был наименее привлекательной формой политического участия масс для военного режима, вовсе не заинтересованного в политической регионализации Индонезии. Таким образом, наиболее актуальной формой политического участия был именно функциональный принцип.

С другой стороны, деятельность партий и местное политическое участие было не так просто интегрировать в формирующийся дискурс политической лояльности, как функциональную принадлежность граждан. Голкар был создан на завершающем этапе правления Сукарно, в 1964 году. Предполагалось, что голкар станет одним из инструментов в проведении в Индонезии модернизационной политики. Однако модернизационная роль голкара максимально смогла проявиться только после установления военного режима, сделавшего выбор в пользу авторитарной, направляемой сверху, модернизации.

Государственный контроль способствовал тому, что голкар постепенно включился в модернизационные процессы. Но, принимая во внимание, степень концентрации власти в руках руководства Вооруженных Сил, реальное участие голкара в реализации политики модернизации оставалось минимальным, сводясь к созданию легитимности для политических решений и инициатив военного режима. Во второй половине 1960-х годов голкар развивался как объединение профессионального и функционального плана. Вероятно, голкар задумывался как институт, способный постепенно вытеснить из политической жизни Индонезии политические партии. В состав отдельных функциональных групп включались люди, принадлежавшие одной профессии и, которые, как правило, придерживались схожих политических взглядов. Это, с одной стороны, исключало возможности внутрипартийных дискуссий и появление новых, в перспективе – политически оппозиционных концептов и настроений.

С другой стороны, такая монолитность функциональных групп и их демонстративное единство с политическим режимом в перспективе могло привести к тому, что военный режим задумается о выборе между политическими партиями и функциональными группами. В этой дилемме выбор военной администрации мог оказаться не в пользу партий. В 1970-е годы профессиональность и функциональность отступают на задний план, и голкар становится социально-политической организацией<sup>35</sup>. Сам факт, что после прихода к власти в середине 1960-х годов Вооруженные Силы не

только сохранили, но и видоизменили голкар, свидетельствовало об их значительном политическом и административном потенциале.

Сохранение голкара и интеграция функциональных групп в новый политический дискурс позволили военному режиму поставить под контроль общественные организации. Таким образом, голкар превратился не просто в механизм для контроля общественного мнения. Голкар стал серьезным и значительным противовесом политическим партиям, которые на раннем этапе функционирования в Индонезии военного режима (вторая половина 1960-х годов) сохраняли значительную независимость, в ряде случаев ставя под сомнение сам факт существования режима Сухарто. Голкар привел к ослаблению той роли, которую в Индонезии ранее играли электоральные процедуры. И в такой ситуации, несмотря на декларативный характер выборной природы функциональных групп, их оппоненты указывали сторонникам голкара на то, что благодаря его существованию «всеобщие выборы в Индонезии превращаются во всеобщие назначения»<sup>36</sup>. В то же время военный режим и сам неоднократно в своей политической риторике апеллировал к более раннему политическому опыту парламентской демократии, культивируя нарратив о том, что партии не оправдали надежд, возложенных на них, дискредитировали себя, ослабив Индонезию и допустив усиление коммунистов.

В первый период функционирования голкара, хронологически совпавшим со временем консолидации военного режима, число организаций, входивших в голкар, было относительно невелико, составляя 60 функциональных групп. На этом этапе сама идея голкара еще не получила должного и окончательного развития, а функциональные группы переживали процесс становления, который сопровождался многочисленными трудностями, связанными с координацией и становлением региональной структуры. Военный режим был заинтересован в расширении дискурса политической активности голкара и в вовлечении новых, неохваченных контролем, групп. Поэтому, к 1968 году численность функциональных групп, входивших в состав голкара, значительно возросла, увеличившись до 291. Положение и статус голкара начали меняться в 1970-е годы. К началу 1970-х годов военные теоретики полагали, что голкар нуждается в поддержке и укреплении со стороны «нового порядка». Успешное функционирование этой системы понималось как гарантия от захвата власти коммунистами и возможного коммунистического террора<sup>37</sup>. После выборов 1971 года начинается постепенное размывание прежних функций голкара, а сообщество функциональных групп по своему статусу и положению приближается к политическим партиям. С 1975 года тенденция постепенного сближения голкара по своей природе с политическими партиями достигла наивысшей точки: голкар стал официально пользоваться правами политических партий. На протяжении 1970-х годов голкар обрел свою организационную

структуру. В 1970-е годы голкар начал активно участвовать в политическом процессе, подменяя собой политические партии.

Политика военного режима, направленная на укрепление и усиление позиций голкара, привела к тому, что на смену электоральным процедурам начинает приходить механизм прямого назначения. С другой стороны, голкар, во главе которого становятся генерал-лейтенант Соковати и генерал Амир Муртоно, по инициативе военных, постепенно интегрируется в число институтов военного режима. К середине 1970-х годов численность голкара превысила уже 25 миллионов человек. Такая массовость придавала организации народный характер. Стремясь сделать голкар, одобряющий решения режима Сухарто, массовым движением, военный режим хотел подвести и легитимную базу под механизм рекрутирования политической элиты.

Структурно на протяжении 1970-х годов голкар состоял из КОСГОРО (объединение ветеранов и военнослужащих), МКГР (объединение работников сферы образования и культуры, религиозных деятелей) и СОКСИ (объединение рабочих, государственных служащих и предпринимателей). Высшим органом голкара является общенациональный съезд, который с момента создания организации должен был быть созываться каждые пять лет. Съезды голкара в Индонезии состоялись в 1973, 1978, 1983, 1988 годах. В перерывах между съездами голкаром руководит Центральный руководящий совет. С 1974 года в рамках голкара при Центральном руководящем совете создан Центральный совет попечителей, во главе которого встал президент Сухарто. Введение президента в структуру управления функциональными группами, который в праве накладывать вето на их решения, означало почти их полное подчинение военному режиму. К 1970-м годам в Индонезии сложился и официальный дискурс восприятия голкара. Голкар позиционировался как однозначно прогрессивный институт, способный гарантировать Индонезии стабильность: «внутриполитическая жизнь тесно связана с голкаром... после победы на выборах 1971 года и завоевания абсолютного большинства в парламенте организация представляет собой ведущую политическую силу в стране... голкар – это самая новая растущая сила современности, в то время как другие политические организации и партии теряют своих сторонников... если руководители голкара реально ценят сложившуюся ситуацию, то в стране будет создана здоровая политическая обстановка... но все это зависит от голкара и его руководителей»<sup>38</sup>.

С другой стороны, анализируя голкар в первой половине 1970-х годов, следует принимать во внимание, что после выборов 1971 года в функционировании организации стали заметны кризисные черты. Голкар, будучи тесно связан с политическим режимом, пытался реагировать на все сигналы, исходившие от лидеров «нового порядка». Среди приоритетов режима была и унификация политического дискурса. В такой ситуации голкару

предстояло выработать свою единую программу. В сентябре 1973 года голкар провел конференцию в Сурабае, которая не привела к каким-либо позитивным результатам: «на только что закончившийся конференции голкар не смог выработать свою доктрину... перед организацией стоит та же задача, что стояла и перед партиями после их слияния... они испытывают трудности в разработке своих доктрин, которые стали бы материалом для их внутреннего единства»<sup>39</sup>.

Это подчеркивает специфику, в которой оказался голкар. Искусственно усиленный мероприятиями военного режима, которые привели к ослаблению политических партий, в течение некоторого времени голкар доминировал в политическом дискурсе. Но политические партии оказались более действенными политическими институтами. В результате реальная тяжесть политических дискуссий из голкара постепенно начинает перетекать к политическим партиям. Окончательный кризис голкара не наступил только в силу двух факторов. Во-первых, он функционировал в условиях недемократического политического режима. Во-вторых, режим «» сознательно проводил политику, направленную на ослабление партийного дискурса, что оттягивало кризис голкара. Второй этап в функционировании голкара наступает после проведения второго съезда функциональных групп в 1978 году. Съезд прошел в атмосфере некоторой растерянности и даже шока: в 1977 году голкар проиграл выборы на Северной Суматре, уступив исламской Партии единства и развития. После этого в идеологической программе голкара наметились изменения, вызванные активизацией конкуренции с политическим исламом. На протяжении 1970-х годов голкар оставался совокупностью организаций, которые были его членами, но в 1980-е годы в структуре функциональных групп наметились новые тенденции.

Изменения в положении голкара были связаны с тем, что в развитии индонезийских политических партий, Демократической партии и Партии единства и развития, стали заметны кризисные явления. Голкар вынес уроки из своего поражения 1977 года и, воспользовавшись ослаблением политических партий, принимая во внимание тенденцию к их дефрагментации, военный режим, не без участия голкара, попытался вытеснить партии за пределы политического поля, поставив на их место голкар. В рамках процесса партизации голкара был предпринят ряд мер, в частности – вместо коллективного введено индивидуальное членство. С другой стороны, в 1980-е годы голкар официально так и не получил статуса политической партии, хотя тенденция к его превращению в проправительственную партию очевидна<sup>40</sup>. Кроме этого в 1980-е годы среди идеологов голкара активизировалась дискуссия о характере организации и ее участии в политическом процессе. Часть лидеров голкара выступила с инициативой отказаться от концепции «дрейфующих масс», выработать четкую идеологическую



концепцию и повысить статус организации до статуса политической партии.

Но перед сторонниками такой модели развития голкара стояли серьезные препятствия. Значительное число лидеров функциональных групп занимали государственные посты, сочетая административную работу с общественной деятельностью в голкар. Процесс превращения в партию мог привести к отстранению их от государственной службы, что автоматически означало выход из состава правящей политической элиты. Кроме этого сам политический режим, существовавший в Индонезии на протяжении 1980-х годов, не способствовал тому, чтобы функциональные группы превратились в политическую партию.

Интегрированный в государственные структуры голкар был легко управляем, а его лидеры – назначаемы и смещаемы со своих постов. Голкар, который в начале 1980-х годов объединял в своих рядах большинство чиновников высшего, среднего и нижнего уровня, превратился в замкнутую систему, в рамках которой шли процессы рекрутирования политической элиты на трех уровнях – высшем, среднем и низшем (локальном). В такой ситуации, несмотря на то, что голкару стало тесно в искусственно созданных для него рамках, военный режим так и не решился на радикальные изменения в статусе функциональных групп, сохранив за ними профессиональный статус в качестве первостепенного. Немаловажным фактором была и лояльность голкара военному режиму, которая частично обеспечивалась за счет контроля со стороны государства, осуществлявшегося через офицеров, которые присутствуют на всех звеньях в структуре голкара. Именно участие Вооруженных Сил, контролирующих и определяющих политический режим, в функционировании голкара стало его цементирующей основой. Иными словами, голкар, созданный еще в период направляемой демократии, после государственного переворота 1965 – 1967 годов превратился в совокупность гражданских корпораций, органически интегрированных в военный режим.

Этой интегрированности и включенности способствовало и то, что в состав голкара входили и военнослужащие. Роль армии в рамках голкара к 1980-м годам понималась в категориях создания лояльной политической культуры, преданности военному режиму и внутренней дисциплины, характерной в большей степени для армии, нежели для общественной организации. Эта связь армии и голкара сделала голкар очень уязвимым для критики со стороны его политических оппонентов. Все ошибки военного режима и его антидемократический характер оппозицией автоматически распространялись и на голкар. Вооруженные Силы к началу 1980-х годов осознали эту уязвимость голкара, и пошли на корректировку военного участия в функциональных группах, разрешив его только отставным офицерам. Пойдя на такой во многом символический шаг, военный режим попытался подчеркнуть не военный, а гражданский характер голкара как обще-

ственной организации. На протяжении 1980-х годов в Индонезии культивировался особый имидж голкара, как гражданской структуры только близкой к Вооруженным Силам, но не находящейся под их полным контролем. Но далеко не все лидеры голкара, выдвинутые гражданскими профессиональными группами, разделяют идею о его подчиненном статусе.

В 1983 году, в период работы третьего съезда голкара (что стало началом очередного этапа в развитии этого института военного режима), была озвучена идея наполнить институционализацию функциональных групп конкретным политическим, в первую очередь – гражданским, содержанием, сократив, тем самым, роль Вооруженных Сил. С другой стороны, в 1980-е годы меняется природа взаимоотношений между голкаром и военным режимом. Если в 1970-е годы отношения между функциональными группами и режимом Сухарто можно интерпретировать в категориях не равноправного партнерства или патернализма, то в 1980-е годы – они обретают конкурентный характер.

Третий съезд 1983 года стал заметной вехой в самом процессе рекрутирования политической элиты в Индонезии. Лидер военного режима, президент Сухарто, заявив, что «голкар является крупнейшей социально-политической силой современной Индонезии», акцентировал внимание на той роли, которую играли функциональные группы в стране. На смену т.н. «поколению 1945 года» пришло «поколение 1966 года», что выразилось в расширении Центрального совета голкара с 36 до 45 человек, из которых только 15 входили в состав предыдущего совета. С другой стороны, после съезда 1983 года в политической эволюции голкара завершилась эра Амира Муртоно, на смену которому пришел генерал Судхармоно, который был в значительной степени компромиссной фигурой между гражданской оппозицией и военным режимом.

Муртоно в период своего руководства голкаром пытался руководить им как действительно общественной организацией. В такой ситуации он стремился и пытался начать диалог с различными политическими партиями и движением, в том числе – и оппозиционными. Уже к тому времени идеологическое ядро антиправительственной оппозиции составлял политический ислам. Муртоно пытался привлечь индонезийскую мусульманскую оппозицию к сотрудничеству с голкаром. В этом диалоге между функциональными группами и исламскими партиями ни первые, ни вторые не были искренними друг с другом. Голкар стремился подчинить политический ислам, который, в свою очередь, стремился использовать хорошо отлаженную и вполне функциональную организационную структуру голкара. Но эти заигрывания с мусульманами негативно сказались на политической карьере самого Муртоно, приведя к его отстранению от руководства голкаром.

Новый лидер голкара с 1983 года Судхармоно, будучи военным юристом, был одним из наиболее «гражданских» генералов в Вооруженных

Силах Индонезии. Вторым человеком в голкаре, генеральным секретарем, с 1983 года стал гражданский, инженер Сарвоно Кусумаатмаджа – брат министра иностранных дел. Его назначение свидетельствовало о том, что лидеры голкара вошли в состав правящей индонезийской элиты. Голкар, окончательно став институтом военного режима, чье существование, правда, не предусмотрено Конституцией 1945 года, в 1987 году, во время очередных парламентских выборов (создание голкара стало весьма вольным толкованием второго параграфа о представительстве), стал одним из факторов гарантировавших воспроизводство военного режима. С другой стороны, связь между голкаром и армией ставила его в крайне уязвимое положение в случае кризиса военного режима.

---

<sup>1</sup> Jackson K. Bureaucratic Polity: a Theoretical Framework for the Analysis of Power and Communications in Indonesia / K. Jackson // *The Political Power and Communications in Indonesia*. – Berkley – LA. – L., 1978. – P. 31.

<sup>2</sup> См. подробнее: Emmerson D. Bureaucratic Alienation in Indonesia: “the Director General’s Dilemma” / D. Emmerson // *Political Participation in Modern Indonesia*. – New Haven, 1973.

<sup>3</sup> Merdeka. – 1971. – Mai, 3.

<sup>4</sup> См.: Anderson B. Cartoons and Monuments. The Evolution of Political Communication under New Order / B. Anderson // *Political Power and Communications in Indonesia*. – Berkley – LA. – L., 1978;

<sup>5</sup> *Political Participation in Modern Indonesia* / ed. R. Liddle. – New Haven, 1973; *Political Power and Communications in Indonesia* / eds. K. Jackson, L. Pye. – Berkeley – LA. – L., 1978.

<sup>6</sup> О политических процессах в Индонезии к началу 1980-х годов см.: Oye Hong Lee, *Indonesia Facing the 1980s: A Political Analysis* / Oye Hong Lee. – Hull, 1979.

<sup>7</sup> Об основных тенденциях развития политических процессов в Индонезии к началу 1980-х годов см.: *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to Debate* / eds. A. Kahin, B. Anderson. – Ithaca, 1982; Morfit M. *Pancasila: the Indonesia State Ideology* / M. Morfit // *AS*. – 1981. – Vol. 21. – No 8. – P. 835 – 851.

<sup>8</sup> Об отношении индонезийских мусульман к панчасиле см.: Madjid N. *Pancasila as an Islamic Ideology for Indonesian Muslims* / N. Madjid // *SI*. – 1994. – Vol. 1. – P. 185 – 205.

<sup>9</sup> Васильев В.Ф. Восточно-западные мотивы в проблематике и оценке государственности и модернизации в странах Юго-Восточной Азии. – С. 21.

<sup>10</sup> McDougall J. *Patterns of Military Control in the Indonesian Higher Central Bureaucracy* / J. McDougall // *Indonesia*. – 1982. – No 33.

<sup>11</sup> Хатами М. Диалог цивилизаций и исламский мир / М. Хатами // Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество / М. Хатами. – М., 2001. – С. 11.

<sup>12</sup> О китайском сообществе в Индонезии см.: Blusse L. *The Role of Indonesian Chinese in Shaping Modern Indonesian Life: A Conference in Retrospect* / L. Blusse // *Indonesia*. – 1991 (Special Issue). – P. 1 – 11; Carey P. *Changing Javanese Perceptions of the Chinese Communities in Central Java, 1755 – 1825* / P. Carey // *Indonesia*. – 1984. – No 37. – P. 1 – 47; Coppel Ch. *Studying the Chinese Minorities: A Review* / Ch. Coppel // *Indonesia*. – 1977. – No 24. – P. 175 – 183.

<sup>13</sup> Вероятно, будет упрощением ассоциировать режим «нового порядка» исключительно с теми политическими и интеллектуальными трендами, которые оказались связаны в индонезийской армии. О причастности носителей других политических идентичностей к институционализации режима см.: Hassan M.K. *Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization Indonesia* / M.K. Hassan. – Kuala Lumpur, 1980; Emmerson D. *Indonesia’s Elite: Political Culture and Cultural Politics* / D/ Emmerson. – Ithaca, 1976; Kartodirdjo S. *Modern Indonesia: Traditions and Transformation* / S. Kartodirdjo. – Yogyakarta, 1984.

<sup>14</sup> Об этих процессах в Индонезии см.: Голубева Е.В. *Государственная бюрократия и политика. Индонезия и Филиппины. 70 – 80-е годы* / Е.В. Голубева. – М., 1988.

- <sup>15</sup> Nishihara M. Golkar and Indonesian Elections / M. Nishihara. – NY., 1972.
- <sup>16</sup> Hakekat Kekaryaan ABRI/TNI-AD Bukan Militerisme. – Jakarta, 1967. – P. 24.
- <sup>17</sup> См. подробнее: Reeve D. Golkar in Indonesia: an Alternative to Party System / D. Reeve. – Singapore, 1985; Suryadinata L. Military Ascendancy and Political Culture: A Study of Indonesia's Golkar / L. Suryadinata. – Athens (Ohio), 1989; Lowry R. The Armed Forces in Indonesia / R. Lowry. – St. Leonards. 1996; Roosa J. Finalising the Nation: the Indonesian Military as the Guarantor of National Unity / J. Roosa // APV. – 2007. – Vol. 48. – No 1. – P. 99 – 111.
- <sup>18</sup> Emerson D. Indonesian Elite. Political Culture and Cultural Politics / D. Emerson. – NY., 1976. – P. 224.
- <sup>19</sup> Angkatan Bersendjata. – 1971. – Maret, 24.
- <sup>20</sup> Angkatan Bersendjata. – 1971. – February, 20.
- <sup>21</sup> Подобные настроения были характерны для большинства периодических изданий в Индонезии, тем более официальных и тем более выходящих под эгидой Вооруженных Сил.
- <sup>22</sup> Moertopo A. Dasar-dasar pemikiran tentang akselerasi modernisasi Pembangunan 25 tahun / A. Moertopo. – Jakarta, 1973. – P. 50. Революционная риторика оказалась востребованной в Индонезии не только Сукарно, но и в Индонезии Сухарто. О своеобразном феномене индонезийского «революционаризма» см.: Alisjahbana S.T. Indonesia: Social and Cultural Revolution / S.T. Alisjahbana. – Kuala Lumpur, 1966; Anderson B. Java in the Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944 – 1956 / B. Anderson. – Ithaca, 1972; Anderson B. Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia / B. Anderson. – Ithaca, 1990; Kahin G. Nationalism and Revolution in Indonesia / G. Kahin. – Ithaca, 1952.
- <sup>23</sup> О формах и степени политического участия в Индонезии на данном этапе см.: Political Participation in Modern Indonesia / ed. La Palombara. – Princeton, 1966.
- <sup>24</sup> Angkatan Bersendjata. – 1971. – Maret, 26.
- <sup>25</sup> Angkatan Bersendjata. – 1971. – Maret, 26.
- <sup>26</sup> См.: Moertopo A. Aksekerasi Modernisasi Pembangunan 25 Tahun / A. Moertopo. – Jakarta, 1973; Moertopo A. Strategi Politik Nasional / A. Moertopo. – Jakarta, 1974.
- <sup>27</sup> См. подробнее: Alatas H.S. The Myth of Lazy Nation: a Study of Image of the Malays, Philipinos and Javanese from the 16th to the 20th century and its fixation in the ideology of colonial capitalism / H.S. Alatas. – L., 1977.
- <sup>28</sup> Harjan KAMI. – 1971. – October, 12,
- <sup>29</sup> Хатами М. Исламский мир и современные задачи / М. Хатами // Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество / М. Хатами. – М., 2001. – С. 37.
- <sup>30</sup> Angkatan Bersendjata. – 1971. – October, 12.
- <sup>31</sup> Angkatan Bersendjata. – 1972. – Maret, 14.
- <sup>32</sup> Angkatan Bersendjata. – 1972. – Maret, 14.
- <sup>33</sup> Suluh Nasional. – 1972. – February, 2.
- <sup>34</sup> О тенденциях в развитии института президентства в Индонезии на данном этапе см.: Satyavati Jhaveri, The Presidency in Indonesia / Satyavati Jhaveri. – Bombay, 1975.
- <sup>35</sup> О политике военного режима относительно функциональных групп см.: Reeve D. Sukarnoism and Indonesian Functional Group State / D. Reeve // RIMA. – 1978. – Vol. XII. No 2; 1979. – Vol. XIII. – No 1.
- <sup>36</sup> Working's People Daily (Rangoon). – 1970. – February, 25.
- <sup>37</sup> Angkatan Bersenjata. – 1971. – Mai, 17.
- <sup>38</sup> Angkatan Bersenjata. – 1973. – September, 6.
- <sup>39</sup> Angkatan Bersenjata. – 1973. – September, 25.
- <sup>40</sup> О политических процессах в Индонезии в 1980-е годы см.: Другов А.Ю. Политическая власть и эволюция политической системы Индонезии (1965 – 1988) / А.Ю. Другов. – М., 1989.

# ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНДОНЕЗИЯ НАЦИОНАЛИСТЫ VS ИСЛАМИСТЫ

*Официальный идеологический дискурс политических  
модернизационных процессов в Индонезии  
в 1950-х – 1980-е гг.*

Неотъемлемым элементом политического дискурса в Индонезии наряду с модернизационными процессами, которые начали активно протекать в стране после получения независимости, была и постоянная политизация самого политического дискурса, что проявлялось с конкуренции различных политических концепций. «Соприкосновение периферии островного государства с обществами совершенно иного порядка создавало значительные противоречия»<sup>1</sup>, – писал голландский исследователь В. Вертхейм, комментируя специфику индонезийской ситуации. Политическое поле Индонезии практически не знало внутреннего единства, а развивалось в условиях взаимной конкуренции различных политических учений.

Среди политических идеологий в Индонезии, вероятно, доминировал индонезийский национализм, который сталкивался с серьезными политическими вызовами, исходившими соответственно от крайне левых, коммунистов, и радикальных традиционалистов – сторонников крайнего течения в индонезийском политическом исламе. В 1956 году голландский исследователь Ван дер Круф, комментируя такое дефрагментированное состояние политического дискурса в Индонезии, писал, что возможно выделение нескольких основных политических течений, среди которых важнейшими были «идеология традиционного коммунализма, смешанная с социальными чертами индуизма», ислам «в модернистской и ортодоксальной форме», и либерализм, «смешанный в разной степени с марксистской идеологией»<sup>2</sup>. Это стало результатом того, что индонезийский национализм, создавший независимую Индонезию, с самого начала развивался как «совокупность различных социальных движений, связанных с разными слоями общества»<sup>3</sup>.

Американский политолог Дж. Кэйн, анализируя расколотость индонезийского политического дискурса, высказал мнение, что индонезийский дискурс в такой ситуации был обречен на постепенную унификацию. Дж. Кэйн писал, что индонезийские националисты во второй половине 1940-х годов попытались утвердить «синтез идей западной демократии, модернистского ислама, марксизма и традиционной деревенской демократии, а также коммуналистских идей, которые представляют собой основу социальной мысли послевоенной политической элиты Индонезии»<sup>4</sup>.

Индонезийский политический дискурс в этот период не знал ни внутреннего, ни структурного единства. Он существовал исключительно благодаря тому, что в Индонезии существовал т.н. *aliran*<sup>5</sup>. Под этим термином, как правило, понимается особый вид неформальных вертикальных и горизонтальных связей внутри трех категорий индонезийских мусульман. Как известно, все индонезийские мусульмане условно делятся на *прийяи*, *сантри* и *абанган*. *Прийяи* – потомки яванской аристократии, это – чисто номинальные мусульмане. Комментируя их статус, К. Гирц писал, что они были «традиционными лидерами общества»<sup>6</sup>. *Абанган* – большая часть населения, которая в различной степени следует нормам ислама. Относительно *абанган* К. Гирц указывал на то, что «хотя они и могут образовать значительное число последователей, тем не менее они редко выделяют из своей среды социальных лидеров»<sup>7</sup>. *Сантри* – верующие мусульмане. *Алиран* среди этих категорий мог быть как вертикальным, так и горизонтальным. *Алиран*, как правило, проявлялся в связях между этими категориями и политическими партиями. *Абанган*, например, нередко поддерживали КПИ, *прийяи* – светских националистов, а *сантри* – мусульманские партии.

Мусульмане и коммунисты были теми двумя силами, которые способствовали постепенной дефрагментации индонезийского политического дискурса в то время, как националисты стремились отстаивать мифическое и почти нереализуемое единство. За мусульманами стоял ислам и, поэтому, их политические ценности четко и конкретно соотносились с религиозной традицией. Коммунисты так же успели достаточно далеко отойти от остальных политических сил в Индонезии. Американский политолог Д. Лев, комментируя особенности развития индонезийских партий, писал, что «в отличие от националистов Коммунистическая Партия была настоящей идеологической партией... в отличие от идеологии мусульман... идеология КПИ, вне всякого сомнения, была современна». Поэтому, коммунисты «представляли угрозу не только другим партиям, но все традиционной элите в целом»<sup>8</sup>.

Во второй половине 1940-х годов развитие политического идеологического дискурса в Индонезии было отмечено тенденциями к его постепенной унификации. Индонезийские националисты, во главе которых стоял Сукарно, в качестве магистральной политической идеологии в стране попытались утвердить доктрину, известную как *панчасила*<sup>9</sup>. Российский исследователь Индонезии полагает, что эта «идеология была аморфна, но это, вероятно, было не ее пороком, а величайшим достоинством»<sup>10</sup>. *Панчасила* не была интеллектуальной конструкцией, над созданием которой старались исключительно индонезийские националисты. Некоторые элементы, характерные для этой концепции, мы можем найти в «Трех народных принципах» Сунь Ятсена.

Сам Сукарно не отрицал влияния со стороны китайского национализма, о чем писал в своей статье «Рождение *панчасила*». Отличительной чер-

той этого текста, который появился в 1945 году, является доминирование националистического нарратива. На момент создания независимого Индонезийского государства индонезийский национализм развивался как в одинаковой степени политический и этнический. С одной стороны, индонезийские националисты настаивали на немедленном создании независимой Индонезии. Сукарно в связи с этим декларировал: «Свободу Индонезии сейчас, сейчас, сейчас!».

С другой стороны, под само понятие «Индонезия» индонезийские националисты подводили определенную географическую и этническую целостность, полагая, что не только Ява и Суматра, но и все острова архипелага «должны лечь в основу свободной Индонезии». Сукарно был явно последовательным националистом, утверждая, что в этой независимой Индонезии будет проживать нация, которая им определялась как индонезийская. Конкретизируя свое определение индонезийцев, Сукарно писал, что «это все люди, которые живут на всех вместе взятых островах Индонезии – от севера Суматры до Ириана».

В такой ситуации индонезийские националисты, по терминологии Бенедикта Андерсона, создавали Индонезию как «воображаемое сообщество». Несколько позднее Сукарно так же акцентировал свое внимание на необходимости сохранения единства новой индонезийской политической нации, подчеркивая, что «республика является нашей общей собственностью, собственностью всего индонезийского народа... республикой владеют не только индонезийцы, проживающие на Яве и Суматре... она принадлежит и тем, кто живет на Борнео, Сулавеси, Малых Зондских островах, на Молуккских островах и Папуа... мы должны считать республику общим достоянием, чтобы продолжить борьбу за цели нашего народа – унитарное государство»<sup>11</sup>.

Своему национализму индонезийские политики нередко были склонны приписывать особую роль, а Индонезии – миссию в регионе. В связи с этим показательным является заявление Руслана Абдулгани, обращенное вероятно и к соседним с Индонезией государствам: «мы должны помнить, что представляем собой стомиллионную нацию, то есть в пять раз больше чем Филиппины, в десять раз – чем Малайзия. Нам принадлежит руководящая роль»<sup>12</sup>. В этой ситуации примечательно то, что речь шла о нациях, часть из которых в значительной степени близка к индонезийцам в языковом плане. Таким образом, мы можем предположить, что индонезийские националисты рассматривали индонезийский национализм как правильный, а малайзийский как его неверное преломление и искажение.

Сама националистическая риторика того периода убедительно подчеркивает это: «в качестве первого и основного принципа государства мы должны использовать индонезийский национализм. Национализм Индонезии в целом! Не национализм Явы, не национализм Суматры, не национализм Борнео или Бали... но все это, вместе взятое, составляет индонезий-

ский национализм и лежит в основе национального государства». Но в такой ситуации Сукарно оставался прагматично настроенным националистом, предостерегая своих сторонников от соблазна постепенной этнизации националистической идеологии.

В связи с этим он указывал, что индонезийским националистам не следует «говорить, что индонезийская нация самая лучшая и сама славная, принижая в то время остальные нации... мы должны стремиться к единству мира, к дружбе во всем мире». В этой ситуации, вероятно, не следует интерпретировать эту идею как проявление некоего интернационалистского дискурса в политической жизни индонезийского общества того периода. Интернационализм не мог возникнуть в силу того, что индонезийское политическое сообщество еще не было независимым, было политически аморфным и делало свои первые шаги. В подобной концепции, вероятно, следует видеть проявление именно национализма потому, что индонезийские националисты в своем антиколониальном порыве легко шли на контакт с другими националистическими движениями.

На раннем этапе существования независимой Индонезии эта интернациональная риторика относительно быстро исчезла, уступив свое место националистической. В 1956 году один из индонезийских политиков Асаат выступил со статьей «Наша экономика в руках китайцев», в которой содержались антикитайские настроения<sup>13</sup>, оправдываемые автором необходимостью передача ряда отраслей индонезийской экономики под контроль именно индонезийского государства. В этом выступлении, написанном в категориях этнического национализма, Асаат ссылаясь и на панчасила: «наше правительство, основанное на панчасила, включающей в себя принцип социальной справедливости, не только может, но и должно поддерживать слабую группу против сильной группы»<sup>14</sup>.

Примечательно, что немногие из исследователей определяли подобные настроения как однозначно националистические, видя в них проявления различных социально-экономических устремлений отдельных слоев индонезийского общества<sup>15</sup>. В то время как последний концепт доминировал в советской политологической традиции, некоторые западные политологи писали о панчасила как о классическом национализме<sup>16</sup>. Диалог сторонников и носителей различных национализмов никогда не приведет к утверждению интернационализма, а будет, вероятно, способствовать еще большему углублению национальных различий и замыканию в границах собственного, сознательно создаваемого и конструируемого воображаемого сообщества. В связи с этим мы можем сослаться на самого Сукарно, который ставил под сомнения универсальность интернационализма, отдавая приоритет националистическим принципам: «интернационализм бесплоден, если в его основе не лежит национализм».

В западной политологической традиции убедительно показано и доказано, что для любого националистического нарратива всегда характерно



апеллирование к массам. Национализм, будучи идеологией меньшинства населения, интеллектуального сообщества и носителей т.н. «высокой культуры», постепенно распространяет свое влияние и на массы, сознательно и искусственно национализируя их. Формой такой национализации может быть включение масс в структуру политического нарратива, что нередко проявляется в демагогии и утверждениях, призванных увеличить численность сторонников национализма. Сукарно, вероятно, это понимал. Поэтому, он утверждал, что «мы создаем государство по принципу “все для всех”».

В этой ситуации индонезийские светские националисты вступили в конфликт с индонезийскими мусульманскими националистами. Например, Супомо полагал, что независимая Индонезия должна быть твердым светским государством: «государство не является неким могущественным индивидом, который оторван от отдельных личностей... не существует дуализма между государством и личностью, конфликта между государственной организацией и юридическим положением индивидов... нет необходимости гарантировать основные права и свободы гражданина в его отношениях с государством... индивид является частью государства... и должен содействовать его величию»<sup>17</sup>. Для Сукарно независимое индонезийское государство должно было стать совокупностью европейских (западных) политических институтов, перенесенных на индонезийскую почву и приспособленных под индонезийскую специфику. С другой стороны, индонезийский национализм был антизападным и антиколониальным движением.

Этот антиколониальный нарратив был в целом характерен для политической жизни Индонезии 1950-х годов. Сукарно, в частности, указывал на то, что Индонезия «не хочет принимать участия в блоках, а выступает за мирное сосуществование... но мы не нейтральны и не можем быть нейтральными в отношении колониализма»<sup>18</sup>. Сукарно активно использовал антиколониальную риторику, утверждая, что «существует конфликт между новыми нарождающимися борющимися за свободу и справедливость силами и старыми силами, стремящимися сохранить свое господство»<sup>19</sup>.

Развивая этот националистический нарратив, Сукарно утверждал, что «между колониализмом и колониальными народами, между угнетателями и угнетенными не может быть сосуществования»<sup>20</sup>. Поэтому для него было характерно весьма специфическое отношение к западной демократии, которая с ассоциировалась с колониализмом. В целом, стремясь использовать западный политический опыт, Сукарно не идентифицировал будущую независимую Индонезию исключительно с европейскими демократиями: «если мы стремимся к демократии, то выберем не западную демократию, а жизнеспособное представительство, политическую и экономическую демократию, способную принести социальную справедливость».

Вот почему, индонезийский национализм в интерпретации Сукарно был именно политическим национализмом<sup>21</sup>. В свою очередь, его оппоненты относились к индонезийскому национализму иначе. Если Сукарно не был чужд европейских гражданских ценностей, которым он придавал едва ли универсальный характер, его политические противники, наоборот, считали нужным развивать индонезийский национализм исключительно на индонезийском фундаменте. Универсальной категорией, которая, по их мнению, могла быть индикатором проверки эффективности национализма, был ислам.

Таким образом, альтернативная модель строительства национального государства базировалась не на политических, а на религиозных принципах<sup>22</sup>. Сукарно, в свою очередь, понимал то значение, которое играл политический ислам в жизни формирующегося индонезийского общества. Поэтому, он пытался утвердить нарратив, согласно которому независимая Индонезия будет и исламским государством: «если большинство индонезийского народа составляют мусульмане... поможем народу сделать так, чтобы большинство мусульман оказалось в представительном органе... все законы, которые будут исходить из этого органа будут мусульманскими законами». Отношение к религии демонстрирует специфику индонезийского национализма.

В отличие от ряда европейских национализмов, для которых характерен нарратив о доминировании одной религии и антинациональном характере других, индонезийский национализм на анализируемом этапе усиленно культивировал своеобразный толерантный нарратив. Поэтому, Сукарно пытался позиционировать будущее независимое индонезийское государство не как страну доминирования исключительно ислама, но как страну, где «все религии, существующие в настоящее время в Индонезии, окажутся в наилучших условиях, а наше государство будет основано на вере в Бога».

То, что индонезийские националисты во второй половине 1940-х годов были вынуждены уделять столь значительное внимание мусульманскому фактору, подчеркивает, что, по словам Х. Бенды, «ислам достиг невероятной политической силы»<sup>23</sup>. Комментируя отношение сторонников политического ислама к светскому национализму, воплощением которого и была панчасила, британский политолог Л. Палмэр в 1979 году высказал мнение, что утверждение панчасилы стало конфронтацией различных течений в индонезийском национализме – светских и исламских националистов<sup>24</sup>.

Политические оппоненты Сукарно из исламского лагеря указывали на то, что исламский фактор не следует игнорировать, а будущее Индонезии невозможно свести к абстрактному монотеизму. Один из индонезийских исламских богословов Вахид Хашим писал, что «наша история демонстрирует, что мы пока не достигли единства... в интересах единства, которое нам всем крайне необходимо, чтобы попытаться создать индонезийское

государство, самым важным вопросом является не то, какое место будет занимать ислам в этом государстве, а каким путем мы обеспечим место нашей религии в свободной Индонезии... поэтому я повторяю, что мы больше всего нуждаемся в нерасторжимом единстве нации»<sup>25</sup>.

Тогда же им были озвучены две цели, к которым следует стремиться индонезийским исламским националистам. Вахид Хашим полагал, что в независимой Индонезии президентом сможет стать только гражданин страны, исповедующий ислам в то время, как ислам будет являться государственной религией при условии соблюдения прав других религий<sup>26</sup>. В то время, как мусульманские националисты были озабочены будущим статусом ислама в независимой Индонезии, Сукарно, как и большинство профессиональных националистов, понимал, что большинство проблем будет связано с формированием в Индонезии политической индонезийской нации. В связи с этим он писал, что существование индонезийского государства будет зависеть от того, как власти смогут контролировать отношения между теми, кому суждено стать индонезийцами: «индонезийское государство, которое мы создаем, должно быть государством взаимной помощи... принцип взаимной помощи между богатыми и бедными, между христианами и мусульманами, между чистокровными индонезийцами и метисами-индонезийцами». В целом, панчасила стали учением, в рамках которого были синтезированы элементы совершенно различных политических доктрин – от ислама до коммунизма.

Комментируя это, Б. Дам, например, писал, что в панчасила Сукарно попытался объединить труднсовместимые элементы – «он изъяснял философский материализм из марксизма и придал ему Аллаха, он изъяснял из ислама бремя прошлого и придал ему марксистскую идею прогресса, он изъяснял у националистов узость мышления и придал им свой собственный широкий национализм»<sup>27</sup>. Таким образом, панчасила изначально имела в значительной степени не компромиссный, а навязанный характер. Панчасила не доставало компромиссности, так как игнорировала требования не только мусульман, но и индонезийских христиан. Ее навязанность проявилось в том, что у ее истоков стояли почти исключительно светские националисты, а мнение мусульманских националистов было учтено лишь опосредованно. Это нашло свое отражение и в программных документах партий, которые возникли в независимой Индонезии.

Свое согласие с принципами панчасилы был вынужден продекларировать Мусульманский Союз Индонезии<sup>28</sup>. Это сделало и Движение за мусульманское просвещение<sup>29</sup>. Даже индонезийские католики были вынуждены включить в свою программу тезис о том, что их партия «руководствуется положениями католической веры... на вере во всемогущего бога... и опирается на панчасила»<sup>30</sup>. Сукарно вынудил и исламских теологов декларировать свою верность панчасила. Один из них, Хамка, сочетая исламские и светские дискурсы в индонезийском национализме, вынужденно

писал, что «для каждого религиозного человека или человека, который верит в единого бога, панчасила больше не является предметом обсуждений, так как ее принципы вытекают из веры в единого бога»<sup>31</sup>.

Но среди исламских политиков в Индонезии были и последовательные мусульмане, усилиями которых конструировался оппозиционный официальной идеологии дискурс. Например, Мохаммад Натсир пытался доказать, что панчасила ничего не предлагает взамен тем, кто отказывается от ислама. По мнению мусульманской оппозиции, Сукарно, выдвинув панчасила, пытался ее принципами ослабить и подменить традиционные исламские ценности: «для мусульман сменить мусульманскую идеологию на панчасила означает то же, что шагнуть с твердой земли в пустое пространство, в вакуум»<sup>32</sup>.

С другой стороны, тот же М. Натсир указывал на то, что если панчасила трансформируется на началах ислама, тогда индонезийские мусульмане будут готовы признать это течение: «панчасила будет расти и процветать на почве ислама»<sup>33</sup>. В такой ситуации, когда мусульманские оппоненты поставили под сомнение универсальность идей панчасилы, в полемику вступил Сукарно. Он, в частности, заявил, что мусульманские оппозиционеры представляют опасность единству Индонезии. Сукарно мотивировал это тем, что они отпугивают население немусульманских регионов, что ведет к росту сепаратизма и создает опасность целостности страны. Реакция сторонников политического ислама не заставила себя долго ждать. Один из теоретиков Машуми Иса Аншари обвинил Сукарно в развязывании травли индонезийских мусульман, заявив, что: «в Индонезии в настоящее время идет “холодная война” между исламом, с одной стороны, и теми, кто называет себя мусульманами, но таковыми не является, с другой... главный вопрос – должно ли государство основываться на законе божьем или нет»<sup>34</sup>. К середине 1950-х идеологический дискурс в Индонезии претерпевает ряд серьезных изменений. Это было связано, в первую очередь, с кризисом парламентской системы в стране и значительной активизацией политических партий, которым в рамках официальной идеологической доктрины, усиленно навязываемой со стороны Сукарно, было тесно.

С другой стороны, к середине 1950-х годов в Индонезии в значительной степени активизировались Вооруженные Силы, важнейший идеолог которых, генерал Насутион, полагал, что армия, возникшая в период борьбы за национальную независимость, может не только обеспечивать внешнюю безопасность страны, но и активно участвовать в политической жизни государства. В такой ситуации Сукарно был вынужден прореагировать на рост активности партий и армии. В свою очередь, Сукарно так же заметил, что основная опасность исходит именно от политических партий, значительная часть из которых открыто выражала свое недовольство и несогласие с принципами панчасила.

В ответ на активизацию партий Сукарно предложил «оригинальное» решение проблемы, предложив распустить политические партии в Индонезии. В качестве повода было выбрано то, что партии, по мнению Сукарно, способствовали дестабилизации политической ситуации в стране. Комментируя свое предложение о ликвидации политических партий, Сукарно ссылаясь на то, что те якобы не принимали участия в модернизационной политике, а были заняты исключительно реализацией своих собственных интересов. Однако партийные лидеры заняли принципиальную позицию, что временно не позволило Сукарно и его сторонникам окончательно монополизировать политический дискурс в Индонезии: «я натолкнулся на глухую стену сопротивления со стороны партий, которые хотел распустить, и был вынужден отказаться от этой идеи»<sup>35</sup>. Встретившись с оппозицией со стороны политических партий, Сукарно был вынужден в значительной степени пересмотреть свои первоначальные идеи, сделав их менее радикальными. Вместо роспуска партий он в 1956 году предложил перестроить политический режим в Индонезии на таких началах, чтобы «свободный и суверенный индонезийский народ мог жить как одна большая семья»<sup>36</sup>.

Таким образом, Сукарно продолжал эксплуатировать националистический нарратив времен романтического движения за национальную независимость, вероятно не замечая, что те идеи, которые раньше имели сторонников, теперь не приводят к ожидаемому эффекту. Кроме этого, в 1956 году, Сукарно вернулся к излюбленной идее националистов о радикальной перестройке индонезийского общества. Перед индонезийским национализмом, еще на этапе движения за национальную независимость, стала проблема, что националисты вынуждены действовать в таком обществе, институты которого не приспособлены для национального движения.

С другой стороны, националисты были вынуждены контактировать с уже сложившимися социальными группами, каждая из которых имела свои относительно устойчивые социальные идентичности, лояльности и мифологии. В первое десятилетие существования независимой Индонезии индонезийские националисты пытались эти структуры национализировать, но кризис середины 1950-х годов свидетельствовал о том, что такая политика оказалась не очень результативной. В результате Сукарно выдвигает идею функциональных групп, созданных по принципу профессиональных корпораций.

Позднее эта особенность политического устройства широко использовалась в националистическом нарративе, когда Сукарно пытался доказать, что для Индонезии характерен особый и неповторимый путь развития. Сукарно исключал Индонезию из мирового исторического процесса, полагая, что «раньше государства были классовыми, их создавали и осуществляли власть определенные классы в своих собственных классовых интересах». Что касается индонезийского политического опыта, то Сукарно заявлял,

что Индонезия не вписывается в эту схему: «наше государство не является классовым, оно не принадлежит определенной группе, оно является нашим общим государством, созданным и охраняемым нами совместно... наше государство не феодальное, не капиталистическое, не пролетарское»<sup>37</sup>.

Сукарно полагал, что такой политический режим будет более реальным «отражением общества, так же как кабинет министров – отражением парламента»<sup>38</sup>. Все эти перемены облекались Сукарно и его сторонниками в революционную фразеологию. Сукарно, утверждавший свою принадлежность к «людям, захваченным романтикой революции»<sup>39</sup>, пытался доказать, что процессы, происходящие в стране, являются революцией – «радикальным искоренением, разрушением и уничтожением... войной против старых условий... радикальными изменениями ради созидания»<sup>40</sup>. Более того, Сукарно полагал, что только индонезийская революция является подлинной революцией: «индонезийская революция больше, шире и понятней революций других стран, это – революция человечества, истинная революция, которая несет с собой Новый Мир, действительно полный физического, духовного и божественного счастья»<sup>41</sup>.

Таким образом, идеи панчасила, которые ранее развивались Сукарно, плавно перетекли в идею направляемой демократии, хотя по-прежнему эксплуатировались некоторые националистические нарративы, в частности – антиколониальные. Сама направляемая демократия осознавалась как необходимое условие антиколониальной борьбы, направленной на создание «нового мира, свободного от колониализма, эксплуатации, расовой дискриминации, противостоянием с атомными бомбами и термоядерным оружием в руках»<sup>42</sup>.

Сукарно воспользовался слабостью политической оппозиции и одновременно пытался играть на противоречиях внутри правящей индонезийской элиты. Политические изменения, инициированные Сукарно, состоялись в силу того, что элиты была расколота и не смогла противопоставить тактике президента единую стратегию. По мнению американского политолога Г. Фэйта, индонезийская элита того периода может быть разделена на две подгруппы – администраторов и солидаристов. Первые были сторонниками демократических методов, в то время как вторые были более радикальны<sup>43</sup>. Ко второй половине 1960-х годов среди политической элиты Индонезии начали играть ведущую роль именно солидаристы, чем и воспользовался Сукарно, устанавливая режим «направляемой демократии».

Концепция направляемой демократии продолжала базироваться на идеях панчасила. В частности, в феврале 1959 года в Джокьякарте прошел семинар, посвященный принципам панчасила. Выступавший на семинаре один из теоретиков этой концепции Руслан Абдулгани заявил, что панчасила должна быть философской основой индонезийского государства<sup>44</sup>. Кроме этого, подобно некоторым националистам, которые наделяли индонезийскую нацию добродетелью внеисторичности (изначальности), Р. Аб-

дулгани попытался перевести само понятие «панчасила» в число примордиальных категорий, заявив, что панчасила была характерна для индонезийцев «в жизни и в борьбе, начиная с прежних времен и заканчивая современностью»<sup>45</sup>.

Семинар 1959 года стал началом политики последовательной унификации политического дискурса в Индонезии. 19 февраля 1959 года Сукарно принимает постановление «О претворении в жизнь направляемой демократии в рамках возвращения к Конституции 1945 года». Конституция 1945 года в официальном идеологическом дискурсе Индонезии середины 1950-х годов прочитывалась как исконно индонезийский патриотический документ, как «реальное отражение самобытности индонезийской нации, которая с древних времен основывала свою систему правления на принципах мушаварах и муфакат, когда власть пребывала в руках старейшины, который не руководил, а опекал»<sup>46</sup>.

Сукарно и его сторонники позиционировали политические перемены, произошедшие в стране, как сознательный отказ именно от либеральной демократии, как модели исторически чуждой индонезийской политической культуре. Сам Сукарно, например, акцентировал внимание на том, что в Индонезии имели место «коренные изменения... заменившие либерализм на направляемую демократию»<sup>47</sup>. С другой стороны, он осознал, что подобная политика может встретить недовольство среди политических партий, в первую очередь – мусульманских. В качестве компромисса со сторонниками политического ислама Сукарно заявил о своей готовности признать и придать силу закона Джакартской хартии 22 июня 1945 года, которая декларировала особую роль ислама в Индонезии.

Мусульманские партии настаивали на корректировке текста Конституции, требуя вместо слов «вера в бога» внести другую формулировку – «вера в бога с обязанностью мусульманской общины соблюдать шариат»<sup>48</sup>. Политические мероприятия Сукарно середины 1950-х годов привели к окончательному расколу политического дискурса в Индонезии. Светские политики выступили резко против Джакартской хартии 1945 года и попыток клерикализации политического режима. Для них хартия была одним из исторических документов эпохи борьбы за независимость. Сторонники политического ислама, наоборот, полагали, что хартия увидела свет раньше Конституции 1945 года и, поэтому, ее следует считать источником всего последующего индонезийского законодательства. Чтобы стабилизировать ситуацию Сукарно был вынужден пойти на уступки мусульманам и признать, что «Джакартская хартия 22 июня 1945 года одухотворила конституцию 1945 года и является звеном в единой цепи с конституцией»<sup>49</sup>.

Индонезийские мусульмане, точнее – та их часть, которая была интегрирована в политический дискурс – увидели в этом руководство к действию, что привело к значительной радикализации индонезийской уммы. Если раньше мусульманские политики, как правило, просто выступали с кри-

тикой своих политических оппонентов, то к началу 1960-х годов в умме стали слышны голоса радикалов, которые начали утверждать, что «агитаторов-атеистов надо ликвидировать»<sup>50</sup>. Сукарно предпочитал не замечать сторонников политического ислама, так как все его усилия были сосредоточены на окончательной унификации политического дискурса в стране, что нашло свое воплощение в политике «направляемой демократии».

Сукарно полагал, что «направляемая демократия» является наиболее оптимальной формой функционирования политического режима. В связи с этим он утверждал, что «индонезийская демократия с древнейших времен развивалась как направляемая демократия, что характерно для первоначальных демократий Азии»<sup>51</sup>. Своим оппонентам и политическим противникам Сукарно предложил объединиться, приняв принципы «направляемой демократии» и отказавшись от взаимных претензий: «среди индонезийского народа имеются большие группы мусульман, националистов и коммунистов... надо отказаться от предубеждений... уметь синтезировать идеологии, существующие в настоящее время среди индонезийского народа»<sup>52</sup>.

Сукарно, вероятно, верил в возможность компромисса между «тремя революционными группами – националистами, мусульманами и коммунистами»<sup>53</sup>. В целом, во второй половине 1950-х годов индонезийская элита начала вмешиваться во внутренние дела политических партий, сознательно отсекая от политического участия и вытесняя за пределы политического дискурса наиболее последовательных критиков политики Сукарно. В 1959 году Сукарно продекларировал, что «программа революции должна стать программой правительства, Национального фронта, программой всех политических партий, всех массовых организаций и всех граждан Республики Индонезия»<sup>54</sup>. Подобные заявления сопровождались политикой индоктринизации и идеологизации населения Индонезии, о необходимости чего говорил Сукарно: «каждый гражданин, начиная со школы, должен понимать основные проблемы индонезийской революции»<sup>55</sup>. Иными словами, индонезийская правящая элита окончательно присвоила себе монополию на формирование и функционирование политического дискурса в стране, что вело не просто к ослаблению влияния и роли политических оппонентов, но и к их последовательной радикализации.

В такой ситуации далеко не все политики разделяли мнение Сукарно. Среди его критиков оказался и ветеран националистического движения Мухаммад Хатта, который опубликовал книгу «Наша демократия», запрещенную практически сразу после издания. М. Хатта писал, что Сукарно фактически совершил государственный переворот: «президент, поставленный вне ответственности и критики, поручил самому себе сформировать кабинет, тема самым, совершив ответственный акт, не неся за него никакой ответственности»<sup>56</sup>. Но радикальными становились не только оппозиционеры, но и сами представители правящей элиты. Политические пере-



мены середины 1950-х годов открыли дорогу и для роста индонезийского этнического, в первую очередь – антиголландского, национализма. Сукарно предрекал, что «весь голландский капитал закончит свое существование на индонезийской земле»<sup>57</sup>, сочетая это с угрозами уничтожения «проголландских групп, которые действуют в качестве шпионов голландского колониализма»<sup>58</sup>.

За мероприятиями, направленными, с одной стороны, на подавление внутренней политической оппозиции, и на разжигание этнического национализма, с другой, элита, которая консолидировалась вокруг Сукарно, не заметила тех серьезных сдвигов, которые в индонезийском обществе начались во второй половине 1950-х годов. Внешняя опасность или опасность, исходившая со стороны оппозиционных партий, была несравнимо меньше той опасности, которая исходила из института, казавшегося Сукарно вполне лояльным. Та лояльность, которую Сукарно приписывал индонезийским Вооруженным Силам, была явно завышенной. К середине 1960-х годов армия окончательно превратилась в самостоятельного актора, но и, совершив переворот, военные продолжали использовать некоторые идеологические нарративы, возникшие в период правления Сукарно.

Пришедшие в середине 1960-х годов к власти в Индонезии военные, группировавшиеся вокруг генерала Сухарто, хотя и свергли режим Сукарно, тем не менее, интегрировали в режим «нового порядка» некоторые идеологические установки, унаследованные от более раннего периода. Это было сделано совершенно сознательно, чтобы подчеркнуть не просто легитимность военного режима, но и преемственность между ним и периодом правления Сукарно. Дабы такая политика была более успешной, идеологи «нового порядка» начали использовать идеологический инструментарий «направляемой демократии». С другой стороны, оправдывая захват власти, военные пытались доказать, что режим «направляемой демократии» не выполнил возложенных на него функций.

В такой ситуации, армия начала позиционировать себя как спасительницу Индонезии, которая способна вернуть страну к более ранним и более справедливым принципам правления. Такими принципами должны были стать идеи панчасила. Поэтому, «направляемая демократия» Сукарно начала преподноситься как искажения панчасила и отход от идей индонезийского националистического движения. Первые шаги «нового порядка» были направлены на утверждение нового политического дискурса в Индонезии, который должен был базироваться на идее национального единства индонезийской политической нации. В связи с этим Сухарто утверждал, что индонезийская нация едина в силу того, что «не знает классов», так как «у нас действительно нет и не будет классов»<sup>59</sup>.

Сухарто относительно поздно очертил границы того мира, к которому при «новом порядке» должна стремиться индонезийская нация. В 1975 году он говорил о необходимости строительства в Индонезии «религиозно-

социалистического общества со следующими чертами общество, отвергающее бедность, отсталость, раскол, эксплуатацию, феодализм, капитализм, колониализм и империализм; образ жизни панчасила предусматривает веру во всемогущего бога, любовь к родине, сострадание к ближнему, трудолюбие и готовность на жертвы ради интересов народа»<sup>60</sup>. Если в свое время Сукарно стремился унифицировать индонезийский политический дискурс, то мероприятия военного режима не стали исключением.

Кроме этого военные не отказались от национализма. С другой стороны, военные теоретики в националистической идее иначе расставляли акценты, указывая на необходимость укрепления и сохранения национального единства перед лицом внешних вызовов и угроз. Сухарто, например, указывал, что «в развивающемся обществе чрезвычайно необходимо чувство социальной солидарности... общество, которое осознает свое единство и обладает сознанием общности своей судьбы может справиться с самыми трудными задачами»<sup>61</sup>. Позднее, развивая эту идею, Сухарто констатировал, что «мы хотим создать общество, основанное на принципах панчасила, которое будет в состоянии гарантировать цельность человеческой личности, равновесие между материальным развитием и духовным миром, гармонию между человеком и обществом, человеком и окружающей средой, гармонию между счастьем в этом мире и в будущей жизни»<sup>62</sup>.

В июне – июле 1966 года в Индонезии прошла четвертая сессия Временного Народного Консультативного Конгресса. Участники сессии приняли решение, которое в значительной степени повлияло на укрепление нового политического дискурса и вытеснение за пределы политического поля противников военного режима. В период работы сессии военные инициировали решение о закреплении двойной роли Вооруженных Сил – политической и военной<sup>63</sup>. В новой ситуации расширились prerogatives армии. Она стала гарантом предотвращения «любых возникающих кризисов»<sup>64</sup>. Кроме этого Вооруженные Силы обрели статус «защитника конституции, стабилизирующего и интегрирующего фактора»<sup>65</sup> в политическом режиме Индонезии. В официальном дискурсе армия стала позиционироваться как защитница страны «в интересах сокрушения врагов, отражения угроз и вызовов против нашей революции, откуда бы они не исходили»<sup>66</sup>.

Военные теоретики уделяли значительное внимание обоснованию и доказательству особой роли армии в политической жизни Индонезии: «армия, родившаяся в период революции, никогда не была простым орудием в руках правительства... армия как борец за независимость не может быть нейтральной относительно государственной политики, преимуществ и слабостей правительства... перед армией стоят задачи не только военнотехнического характера, но и относящиеся к другим сферам жизни»<sup>67</sup>. Исходя из того, что армия является своеобразным продолжением националистического и освободительного движения, военные полагали, что Вооруженные Силы следует интегрировать в политический режим. События се-

редины 1960-х годов позволили армии не только интегрироваться в режим, но и стать той силой, благодаря которой режим «нового порядка» существовал и функционировал.

В этой ситуации примечательно то, что двойная функция армии не была объявленной временной мерой на период выхода из политического кризиса. Наоборот, было продекларировано, что политическое участие Вооруженных Сил – один из важнейших элементов индонезийской политической системы. Военные теоретики выдвинули концепт, согласно которому двойная функция будет выполняться до тех пор, пока «панчасила и Конституция 1945 года поддерживаются народом, нацией и государством»<sup>68</sup>. В свою очередь, под двойной функцией понималось следующее: «если вначале армия играла лишь ограниченную роль в гражданских делах, то позднее по разным причинам, которые были вызваны общенациональным кризисом, армия была вынуждена расширить свою деятельность и увеличить свою роль»<sup>69</sup>.

Комментируя двойную функцию армии, генерал Бенни Мурдани указывал на то, что политическое доминирование армии необходимо сохранять как можно дольше в силу того, что военный режим является гарантией политической стабильности и развития Индонезии: «социальное руководство со стороны вооруженных сил является проявлением их второй функции и важной ценностью, которую будут всегда хранить и передавать по наследству будущие поколения военнослужащих... сила армии в прошлом, настоящем и будущем заключается не только в том, что она владеет техникой, но и в превосходстве, присущим ее руководству... роль армии как социальной силы стало историческим фактом... мы верим, что индонезийская нация всегда будет отводить армии особую роль»<sup>70</sup>.

Кроме этого военные теоретики попытались превратить армию в системообразующий элемент существования и функционирования политического режима «нового порядка»: «все надежды народа на улучшение благосостояния связаны с армией и вооруженными силами в целом, которые являются инструментом национальной интеграции, политической стабилизации и модернизации... таким образом, у вооруженных сил имеется только одна альтернатива: осознать доверие народа и осуществить народные чаяния»<sup>71</sup>. Это автоматически превращало армию в значительного политического актора, придавая легитимный характер последствиям военного переворота.

Среди решений сессии следует упомянуть декрет о роспуске и запрещении Коммунистической Партии Индонезии, которая, по мнению теоретиков военного режима, благодаря своей демагогической политике «смогла добиться популярности и выдавать себя за самую справедливую партию, которая защищала интересы народа»<sup>72</sup>. В тексте декрета отмечалось, что «любая деятельность по пропаганде и распространению в Индонезии идеологии и учения коммунизма или марксизма-ленинизма во всех формах

и проявлениях, а так же использование любого рода аппаратуры и средств для пропаганды и распространения указанной идеологии и учения запрещаются»<sup>73</sup>. Запрет КП Индонезии мотивировался ее антигосударственной политикой и подрывными действиями, направленными на дестабилизацию внутренней ситуации в стране.

Теоретики военного режима полагали, что коммунисты в период «направляемой демократии» проникли в различные государственные структуры, что привело к искажению политики и отходу от ценностей панчасила<sup>74</sup>. Мотивируя запрещение коммунистических группировок в Индонезии, Сухарто указывал на то, что «коммунизм, основанный на материалистической диалектике, антирелигиозен в то время, как наши принципы включают в себя и веру во всемогущего бога»<sup>75</sup>. Сухарто оправдывал запрещение КП Индонезии и утверждениями, что коммунисты вели антиконституционную деятельность, например, готовили государственный переворот, который в результате мог создать угрозу для независимости страны: «в своей стратегической линии коммунистическая партия рассматривала панчасила как лишь средство для дальнейшего захвата полной власти в рамках идеологии международного коммунизма»<sup>76</sup>.

Многие политические партии Индонезии решение о запрещении коммунистического движения встретили положительно. Среди сторонников такой меры были мусульманские партии. Более того, в начавшейся вскоре антикоммунистической компании, которая переросла в массовые репрессии, приняли участие и религиозные фанатики. Первоначально идеологи политического ислама были склонны весьма своеобразно интерпретировать «новый порядок», оценивая его в категориях борьбы между двумя полярно противоположными учениями – исламом и коммунизмом<sup>77</sup>. Часть мусульманских лидеров выступила с заявлением о том, что участие в борьбе против коммунизма является религиозным долгом верующих мусульман. То, что военные разрешили запрещенные в рамках «направляемой демократии» мусульманские периодические издания, так же способствовало сближению позиций между Вооруженными Силами и сторонниками политического ислам на раннем этапе существования «нового порядка».

Запретив коммунистическую партию, военный режим стремился придать легитимность своим мероприятиям путем постоянного декларирования того, что они базируются на принципах панчасила. В такой ситуации военные идеологи несколько подкорректировали само это понятие. Согласно решениям четвертой сессии Временного Народного Консультативного Конгресса под панчасила следовало понимать следующее: «жизненные взгляды, созидательный стимул и идеалы закона и морали, которые существуют в духовной атмосфере и характере индонезийской нации, то есть идеалы личной свободы, национальной независимости, гуманности, социальной справедливости, внутреннего и международного мира, поли-

тические идеалы, касающиеся характера, формы и целей государства, моральные идеалы жизни общества и религии»<sup>78</sup>.

Ревизия смысла панчасила, проведенная военными теоретиками, подчеркивала, что в Индонезии наметились тенденции к ограниченной реставрации тех ценностей, которые вытеснялись из политической жизни страны в период «направляемой демократии». Иными словами, ссылки на человеческую личность и свободы свидетельствовали о том, что Сухарто пойдет на некоторое восстановление либеральных идей если не в политической, то хотя бы в экономической сфере. С другой стороны, в этом определении фигурирует и индонезийская нация, а сам нарратив национально окрашен. Предложив именно такое прочтение панчасила, военные, вероятно, рассчитывали на восстановление союза между политическим режимом и индонезийскими националистами, которые были отстранены от политического дискурса в результате политики, проводимой Сукарно. Наследие Сукарно было так же подвергнуто ревизии на предмет соответствия законам «нового порядка».

Четвертая сессия Временного Народного Консультативного Конгресса приняла решение и о том, что сочинения Сукарно следует подвергнуть цензуре. В постановлениях Конгресса отмечалось, что работы Сукарно «нуждаются в систематизации, чтобы изъять из них случайно попавшие фразы и абзацы»<sup>79</sup>. Год спустя Сукарно по инициативе военных лишился своей монополии и в сфере политической мысли, когда было принято решение о том, что труды бывшего индонезийского лидера «занимают одинаковое положение с трудами других руководителей Индонезии»<sup>80</sup>. Кроме этого, демонтируя наследие политического режима Сукарно, военные сделали шаг в сторону одних из наиболее последовательных его критиков – сторонников политического ислама. Военные, вероятно, не без давления со стороны исламских партий приняли решение об «усилении религиозного образования в учебных учреждениях»<sup>81</sup>, что сопровождалось запрещением «пропагандировать доктрины, не соответствующие панчасила, включая марксизм-ленинизм»<sup>82</sup>.

В рамках нового формируемого усилиями армии политического дискурса было выработано и определение «нового порядка». Под «новым порядком» военные теоретики понимали следующее: «создание социальной, политической и культурной жизни, одухотворенной законами панчасила... принципом веры в бога». Декларировалось, что «новый порядок» не таит в себе механизмов, которые в рамках «направляемой демократии» Сукарно использовал для узурпации политической власти. Предполагалось, что «новый порядок не отвергает ни сильного руководства, ни сильного правительства, стремясь к укреплению экономического и социального единства страны»<sup>83</sup>. Официальной целью «нового порядка» было объявлено строительство «справедливого и процветающего общества, основанного на панчасила, на всей территории Республики Индонезии и участие в соз-

дании мирового порядка, основанного на свободе, вечном мире и социальной справедливости»<sup>84</sup>.

В Индонезии после 1965 года было известно и об антикоммунистических репрессиях и искусственном снижении значения других политических партий, но и в такой ситуации военные теоретики усиленно культивировали нарратив о демократическом характере режима «нового порядка». В рамках официального идеологического дискурса в Индонезии культивировался нарратив об особом пути Индонезии к демократии: «тем, кто думает, что наша демократия может быть только либеральной, как на Западе, или коллективной, как в других странах Востока, предстоит разочароваться... демократия на основе панчасила пока окончательно не оформлена... но наша историческая самобытность и мораль подсказывает, что она должна отличаться от двух этих моделей»<sup>85</sup>.

Но и захватив власть, и подчинив политический дискурс в Индонезии, военные были не в состоянии сохранить и обеспечить его внутреннее единство. Если на раннем этапе существования «нового порядка» по вопросу о борьбе против коммунистической опасности наметились тенденции сближения позиций Вооруженных Сил и политического ислама, то постепенно между светскими политиками и уммой стали заметны значительные расхождения. Политические мусульмане выступали за изменение статуса Джакартской хартии 1945 года, требуя превращения ее в преамбулу к Конституции 1945 года. Военные, наоборот, стремились пресечь попытки постепенной политизации индонезийского мусульманского сообщества.

Во второй половине 1960-х годов стал очевиден раскол между армией и мусульманами в идеологической сфере. Расхождения между военными и мусульманами наметились и в трактовке одного из принципов панчасила – веры в единого Бога. В то время, когда мусульмане полагали, что речь шла о вере в Аллаха, сторонники и теоретики военного режима выдвигали концепцию «не теократического, а демократического теизма»<sup>86</sup>. В 1969 году военный режим попытался окончательно пресечь любые дискуссии относительно путей развития Индонезии, заявив, что политическим партиям и общественным движениям не следует обсуждать политический режим и не выдвигать проектов создания исламского государства. Таким образом, проблемы развития индонезийской государственности были искусственно и сознательно удалены за пределы общественной сферы, а различные политические партии утратили возможность оказывать влияние на политический режим.

Вместо свободной политической дискуссии политические деятели Индонезии были вынуждены обсуждать перспективы развития панчасила в рамках «нового порядка». Своеобразным руководством для дискуссии стала точка зрения, изложенная Сухарто, который полагал, что панчасила является универсальным и стержневым элементом политического режима. В связи с этим декларировалось, что «у всех политических партий одна и та

же идеология – панчасила, одна и та же национальная цель, одни и те же способы борьбы за достижение этой цели»<sup>87</sup>. В рамках навязанной режимом дискуссии попытались напомнить о себе светские националисты и сторонники политического ислама в Индонезии, но их голос не был услышан.

В 1966 году в рамках индонезийского научного сообщества прошла дискуссия, посвященная панчасила. Военные, словно делая реверанс в сторону националистов с их антиколониальной риторикой, только заявили, что «нашим принципом является право на независимость для каждого народа и необходимость уничтожения угнетения на земле»<sup>88</sup>. Участники дискуссии 1966 года, например М. Хатта, выступили против применения в Индонезии норм западной демократии, утверждая, что следует развивать «исконно индонезийскую демократию, проникнутую духом традиционализма»<sup>89</sup>. Однако дальше официальной риторики, выдержанной в традиционной для индонезийского национализма манере, во второй половине 1960-х годов военный режим не продвинулся. Вероятно, военные теоретики полагали, что ему и не следует меняться.

В такой ситуации для индонезийского интеллектуального и политического сообщества, которое не было связано и ассоциировано с военными структурами, оставался крайне ограниченный круг вопросов, вокруг которых была возможна дискуссия или ее видимость. Основные положения этой дискуссии свелись к следующему. М. Хатта полагал, что в такой ситуации особое внимание следует уделять принципам национализма, так как именно он гарантирует создание «фундамента справедливого государства, в котором произойдет возрождение общества»<sup>90</sup>. Такое возрождение могло, по мнению Али Муртопо, произойти только в том случае, если государство в своей деятельности руководствуется принципами панчасила: «панчасила самым тесным образом связана с Декларацией независимости и, следовательно, с провозглашенным в 1945 году государством и его приемниками в процессе последующей государственной трансформации... являясь сущностью преамбулы Конституции 1945 года в качестве основной и фундаментальной основы государства, панчасила определяет характер, положение и функции государства... поэтому, статус панчасила постоянен и не может быть изменен законодательными или конституционными методами»<sup>91</sup>.

Самой идеи панчасила к началу 1980-х годов военный режим начал придавать универсальный характер. В 1981 году в рамках доктрины военного режима было сформулировано, что «как теория независимости панчасила направлена против колониализма; как социалистическая теория она направлена против капитализма; как теория национального единства она направлена против расизма и местничества; как гуманистическая теория она направлена против диктатуры; как культурная теория она направлена против необразованности и отсталости, а как теория равенства она пропо-

ведует гармонию»<sup>92</sup>. Для военного режима сами идеи панчасила не имели характера универсальной ценности, но использовались им почти исключительно для демонстрации преемственности с более ранними этапами политической истории Индонезии.

Вероятно, военным теоретикам в рамках панчасила было узко, и они не имели достаточного пространства для идеологического маневра. Поэтому, в первой половине 1970-х годов военный режим инициировал перемены в идеологическом дискурсе, что было связано с появлением документа известного как «Основные направления государственной политики». К этому тексту близко примыкает и «Концепция Индонезийского Архипелага». Концепция была призвана способствовать «созданию единства во всех областях национальной жизни... и обеспечить национальные интересы Индонезии в изменяющемся мире»<sup>93</sup>. В целом, эти тексты выдержаны в духе умеренного индонезийского национализма.

Основной целью Концепции было простимулировать развитие единой индонезийской политической нации, хотя подобные тенденции стали заметны уже во второй половине 1950-х годов, когда правительство Джуанды продекларировало следующее: «в целях территориального единства и для защиты богатств индонезийского государства все острова и расположенное между ними водное пространство должны рассматриваться как единое целое»<sup>94</sup>. В 1983 году британский социолог Бенедикт Андерсон определит такой феномен как «воображаемое сообщество»<sup>95</sup>. Военные, вероятно, сознательно выстраивали и укрепляли единство Индонезии как единого политического сообщества, стремясь равномерно распределять на государственные посты яванцев и неяванцев. Например, сам Сухарто был яванцем, председатель Конгресса Насутион – батаком, главнокомандующий Вооруженными Силами Пангабеан – батаком, вице-президент Бувоно – яванцем<sup>96</sup>.

Авторы Концепции констатировали, что в Индонезии существует единая политическая общность, о чем свидетельствует ряд факторов, а именно: вся национальная территория Индонезии является единой территорией; на этой территории проживает единый индонезийский народ; психологически индонезийский народ принадлежит к одной нации; единственной идеологией индонезийской нации является панчасила; в Индонезии действуют единые законы, призванные обеспечивать и гарантировать реализацию национальных интересов<sup>97</sup>. В тексте Концепции отмечалось, что «различные национальности, говорящие на разных языках и исповедующие различные религии, должны представлять собой национальное единство в широком смысле слова»<sup>98</sup>. Кроме этого авторы документа, акцентировали внимание и на культурном единстве индонезийской нации, понимая, что именно культура является одним из наиболее важных каналов, как формирования, так и проявления идентичности: «в психологическом отношении индонезийской нации должны быть присущи чувства единения, общности



судьбы, родины, национальной принадлежности и идеалов»<sup>99</sup>. Появление этого текста свидетельствовало о том, что индонезийские националисты попытались форсировать процесс развития индонезийской нации и укрепить национальную идентичность.

Отличительной чертой в развитии идеологического дискурса в Индонезии после установления «нового порядка» была его эклектичность. Военные теоретики сделали ставку на сохранение принципов панчасила при условии их некоторой корректировки. С другой стороны, попытки выработать новую идеологию, которая носила бы принципиально отличный от панчасила характер, не увенчались успехом. Вооруженные Силы могли контролировать идеологически дискурс лишь через прямое воздействие на него, управляя его динамикой и определяя основные направления идейно-политических дискуссий. Военный режим не смог установить окончательный и полный контроль над идеологическим дискурсом в Индонезии, что создавало объективные условия для роста оппозиционных настроений. Оппозиция, вытесненная на периферию политического поля или даже за его пределы, оказалась жизнеспособной. Выживание политической оппозиции стало результатом ее постепенной радикализации. Наиболее интенсивно этот процесс шел среди сторонников политического ислама. В такой ситуации сложились условия для конфронтации между режимом «нового порядка» и политическим исламом в Индонезии.

---

<sup>1</sup> Wertheim W. *Dawning of an Asian Dream* / W. Wertheim. – Amsterdam, 1973. – P. 10.

<sup>2</sup> Kroef van der, *Indonesia in the Modern World* / van der Kroef. – Bandung, 1956.

<sup>3</sup> Wertheim W. *Indonesian Society in Transition* / W. Wertheim. – The Hague – Bandung, 1956. – P. VIII.

<sup>4</sup> Kahin G. *Nationalism and Revolution in Indonesia* / G. Kahin. – NY., 1956. – P. 122.

<sup>5</sup> Про алиран см.: Geertz C. *The Javanese Village* / C. Geertz // *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*. – New Haven, 1959. См. так же исследования на индонезийском языке, посвященные некоторым аспектам существования и функционирования феномена алирана: Hartono A. *Membedah anatomi: aliran tersesat* / A. Hartono // *Sabili*. – 2002. – Vol. 10. – No 9. – P. 144 – 151; Hartono A. *Aliran dan pahan sesat di Indonesia* / A. Hartono. – Jakarta, 2002.

<sup>6</sup> Geertz C. *Religion of Java* / C. Geertz. – Glencoe, 1960. – P. 373. Об этой социальной группе см.: Brenner S.A. *Competing Hierarchies: Javanese Merchants and the Priyayi Elite in Solo, Central Java* / S.A. Brenner // *Indonesia*. – 1991. – No 52. – P. 55 – 83.

<sup>7</sup> Geertz C. *Religion of Java*. – P. 373.

<sup>8</sup> Lev D. *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957 – 1959* / D. Lev. – Ithaca, 1966. – P. 10.

<sup>9</sup> Положения и проблемы панчасила изложены в ряде оригинальных работ на индонезийском языке. См.: Gazalba H. *Pancasila dalam persoalan* / H. Gazalba. – Jakarta, 1957; Ginting Munthe. *Islam dan sosilisme pancasila* / Ginting Munthe. – Jakarta, 1961.

<sup>10</sup> Другов А.Ю. *Индонезия: политическая культура и политический режим* / А.Ю. Другов. – М., 1997. – С. 37.

<sup>11</sup> Pidato presiden pada tanggal 17 Agustus 1947 // *Meggali api revolusi dari 11 Amanat Bung Karno*. – Jakarta, 1962. – P. 28.

<sup>12</sup> Grant B. *Indonesia* / B. Grant. – L. – NY., 1965. – P. 149.

<sup>13</sup> О китайском дискурсе в политических процессах в Индонезии см.: Anwar D.F. *Indonesia's Relations with China and Japan. Images, Perceptions and Realities* / D.F. Anwar // *CSA*. – 1990. –

- Vol. 12. – No 3. – P. 225 – 240; Coppel C. Indonesian Chinese in Crisis / C. Coppel. – Kuala Lumpur, 1978; Nagata J. The Chinese Muslims in Malaysia / J. Nagata // The Past in Southeast Asia / ed. G. Menas. – McMaster, 1978; Suryadinata L. Pribumi Indonesia: the Chinese Minority and China / L. Suryadinata. – Singapore, 1992; Turner S., Allen P. Chinese Indonesians in a rapidly changing nations: Pressures of ethnicity and Identity / S. Turner, P. Allen // APV. – 2007. – Vol. 48. – No 1. – P. 112 – 127.
- <sup>14</sup> Indonesian Political Thinking, 1945 – 1965. – L., 1970. – P. 345.
- <sup>15</sup> Жаров В.А. Официальные идеологические доктрины Индонезии, Малайзии и Филиппин / В.А. Жаров, - М., 1985.
- <sup>16</sup> Legge J. Sukarno. A Political Biography / J. Legge. – L., 1972. – P. 184.
- <sup>17</sup> Indonesian Political Thinking (1945 – 1965) / eds. H. Feith, L. Castles. – Ithaca – L., 1970. – P. 191.
- <sup>18</sup> Tidak ada kontrarevolusi bisa bertahan. Bung Karno pada rapar pancasila 16 Maret 1958 di Bandung // Dokumenta pancasila berdasarkan ajaran Bung Karno. – Jakarta, 1965. – P. 112.
- <sup>19</sup> Цит. по: Weatherbee D. Ideology in Indonesia: Sukarno's Indonesian Revolution / D. Weatherbee. – Boston, 1966. – P. 59.
- <sup>20</sup> Tidak ada kontrarevolusi bisa bertahan. Bung Karno pada rapar pancasila 16 Maret 1958 di Bandung. – P. 113.
- <sup>21</sup> См.: Feith H. Sukarto's Search for Political Format / H. Feith // Indonesia. – 1968. – No 5 – 6.
- <sup>22</sup> О таком исламском максимализме подробнее см.: Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока / З.И. Левин. – М., 1988. – С. 115 – 119.
- <sup>23</sup> Benda H.J. The Crescent and the Rising Sun / H.J. Benda. – The Hague, 1971. – P. 189.
- <sup>24</sup> См.: Жаров В.А. Официальные идеологические доктрины Индонезии, Малайзии и Филиппин / В.А. Жаров, - М., 1985. – С. 25.
- <sup>25</sup> Цит.по: Benda H.J. The Crescent and the Rising Sun / H.J. Benda. – The Hague, 1971. – P. 189.
- <sup>26</sup> Yamin M. Naskah-persiapan Undang-Undang Dasar 1945 / M. Yamin. – Jakarta, 1959. – P. 261 – 262.
- <sup>27</sup> Dahm B. Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence / B. Dahm. – L., 1969. – P. 76 – 77.
- <sup>28</sup> Kepartaian di Indonesia. – Jakarta, 1951. – P. 37.
- <sup>29</sup> Ibid. – P. 75.
- <sup>30</sup> Ibid. – P. 94.
- <sup>31</sup> Gazalba H. Pancasila dalam persoalan / H. Gazalba. – Jakarta, 1957. – P. 19.
- <sup>32</sup> Indonesian Political Thinking, 1945 – 1965. – L., 1970. – P. 219.
- <sup>33</sup> Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia / H. Feith. – NY., 1957. – P. 335.
- <sup>34</sup> Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia. – P. 283.
- <sup>35</sup> The Indonesian Revolution. Basic Documents and Idea of Guided Democracy. – Jakarta, 1960. – P. 18.
- <sup>36</sup> Sukarno. Menyelamatkan Republik Proklamasi / Sukarno // Kembali kepada jiwa proklamasi 1945. Apakah Demokrasi dipimpin itu? – Jakarta, 1959. – P. 86.
- <sup>37</sup> Sukarno. Susunlah konstitusi yang benar-benar konstitusi Res Publica // Kembali kepada jiwa proklamasi 1945. Apakah Demokrasi dipimpin itu? – Jakarta, 1959. – P. 71 – 72.
- <sup>38</sup> Sukarno. Menyelamatkan Republik Proklamasi. – P. 90.
- <sup>39</sup> Tudjuh Bahan-Bahan Pokok Indoktrinasi. – Jakarta, 1961.
- <sup>40</sup> Keputusan Dewan Pertmbangan Agung tentang pelang-sanaan Manifesto politik Republik Indonesia No 1/Kpts/161 // Tudjuh bahan-bahan pokok indonkrinasi. – Jakarta, 1961. – P. 169.
- <sup>41</sup> Keputusan Dewan Pertmbangan Agung tentang pelang-sanaan Manifesto politik Republik Indonesia No 1/Kpts/161. – P. 167.
- <sup>42</sup> Keputusan Dewan Pertmbangan Agung tentang pelang-sanaan Manifesto politik Republik Indonesia No 1/Kpts/161. – P. 170.
- <sup>43</sup> Об особенностях политической элиты в Индонезии на данном этапе см.: Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia / H. Feith. – Ithaca, 1962.
- <sup>44</sup> См.: Abdulgani R. "Manipol" and USDEK. The Political Manifesto of the Republic of Indonesia and its Basic Elements / R. Abdulgani. – Jakarta, 1960; Abdulgani R. Sosialisme Indonesia / R. Abdulgani. – Jakarta, 1965.

- 
- <sup>45</sup> Seminar pancasila ke 1, 16 Pebruari s/d 20 Pebruari 59 di Jogjakarta. – Jakarta, 1959. – P. 154 – 156.
- <sup>46</sup> Sukarno. Penemuan kembali revolusi kita / Sukarno // Tujuh bahan-bahan pokok indonkrinasi. – Jakarta, 1961. – P. 131.
- <sup>47</sup> Abdulgani R. “Manipol” and “USDEK”. The Political Manifesto of Republic of Indonesia and its Basic Elements / R. Abdulgani. – Jakarta, 1960. – P. 7.
- <sup>48</sup> Jawaban Tertulis pemerintah terhadap pertanyaan 19 anggota DPR 25 Maret 1959 // Kembali kepada jiwa Proklamasi 1945. – Jakarta, 1959. – P. 168.
- <sup>49</sup> Kembali kepada jiwa Proklamasi 1945. – Jakarta, 1959. – P. 601.
- <sup>50</sup> Munthe G. Islam dan sosialisme pancasila / G. Munte. – Jakarta, 1961. – P. 72.
- <sup>51</sup> Sukarno. Penemuan kembali revolusi kita / Sukarno // Tujuh bahan-bahan pokok indonkrinasi. – Jakarta, 1961. – P. 131.
- <sup>52</sup> Cerimah presiden Sukarno kepada pelajar-pelajar di Surakarta tanggal 26 Juni 1960. – Jakarta, 1960. – P. 13.
- <sup>53</sup> Keputusan Dewan Pertmbangan Agung tentang pelang-sanaan Manifesto politik Republik Indonesia No 1/Kpts/161 // Tujuh bahan-bahan pokok indonkrinasi. – Jakarta, 1961. – P. 173.
- <sup>54</sup> Keputusan Dewan Pertmbangan Agung tentang perincian Amanat Manifesto politik Republik Indonesia No 1/Kpts/II/59 // Tujuh bahan-bahan pokok indonkrinasi. – Jakarta, 1961. – P. 78.
- <sup>55</sup> Keputusan Dewan Pertmbangan Agung tentang perincian Amanat Manifesto politik Republik Indonesia. – P. 78.
- <sup>56</sup> Hatta M. Demokrasi kita / M. Hatta. – Jakarta, 1960. – P. 3.
- <sup>57</sup> Sukarno. Penemuan kembali revolusi kita / Sukarno // Tujuh bahan-bahan pokok indoktrinasi. – Jakarta, 1961. – P. 135.
- <sup>58</sup> Sukarno. Penemuan kembali revolusi kita. – P. 101.
- <sup>59</sup> Suharto. Pidato kenegaraan 16 Agustus 1967 di depan sidang DPR-GR / Suharto. – Jakarta, 1967. – P. 13.
- <sup>60</sup> Amanat Februari Presiden Soeharto // Topik. – 1975. – Maret 13.
- <sup>61</sup> Angkatan Bersanjata. – 1972. – November, 9.
- <sup>62</sup> Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia Soeharto Di Depan Dewan Perwakilan Rakyat Agustus 1985. – Jakarta, 1985. – P. 32.
- <sup>63</sup> Decisions of the Fourth Plenary Session of the Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara. – Jakarta, 1966. – P. 93.
- <sup>64</sup> Partisipasi ABRI bukan militarisme. – Jakarta, 1967. – P. 4.
- <sup>65</sup> Partisipasi ABRI bukan militarisme. – P. 5.
- <sup>66</sup> Dokrtin Perjuangan TNI-AD “Tri Ubaya Cakti”. – Jakarta, 1966. – P. 49.
- <sup>67</sup> Dokrtin Perjuangan TNI-AD “Tri Ubaya Cakti”. – Jakarta, 1966. – P. 17 – 18.
- <sup>68</sup> Notosusanto N. The Historical Development of the Dual Function of the Indonesian Armed Forces / N. Notosusanto // The Indonesian Quarterly. – 1975. – Vol. 3. – No 2. – P. 73.
- <sup>69</sup> Political Power and Communication in Indonesia. – L., 1978. – P. 69.
- <sup>70</sup> Angkatan Bersenjata. – 1984. – August, 29.
- <sup>71</sup> Political Power and Communication in Indonesia. – P. 69.
- <sup>72</sup> Suharto. Pidato kenegaraan 16 Agustus 1967 di depan sidang DPR-GR. – P. 13.
- <sup>73</sup> Decisions of the Fourth Plenary Session of the Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara. – P. 96.
- <sup>74</sup> Suharto. Pidato kenegaraan 16 Agustus 1967 di depan sidang DPR-GR. – P. 12.
- <sup>75</sup> Suharto. Pidato kenegaraan 16 Agustus 1967 di depan sidang DPR-GR. – P. 12.
- <sup>76</sup> Suharto. Pidato kenegaraan 16 Agustus 1967 di depan sidang DPR-GR. – P. 13.
- <sup>77</sup> Boland B. The Struggle of Islam in Modern Indonesia / B. Boland. – The Hague, 1971. – P. 145.
- <sup>78</sup> Decisions of the Fourth Plenary Session of the Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara. – P. 48.
- <sup>79</sup> Decisions of the Fourth Plenary Session of the Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara. – P. 99.
- <sup>80</sup> Putusan-putusan sidang istimewa Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara pada Tahun 1967. – Jakarta, 1967. – P. 17.
- <sup>81</sup> Decisions of the Fourth Plenary Session of the Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara. – P. 128.

- 
- <sup>82</sup> Decisions of the Fourth Plenary Session of the Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara. – P. 129.
- <sup>83</sup> Notosusanto N. The Dual Function of Indonesian Armed Forces Especially since 1966 / N. Notosusanto. – Jakarta, 1970. – P. 25.
- <sup>84</sup> ORBA. A Guide to the New Order Government Policy. – Jakarta, 1967. – P. 12.
- <sup>85</sup> Angkatan Bersenjata. – 1971. – April, 26.
- <sup>86</sup> Moertopo A. Some Basic Considerations in 25-year Development / A. Moertopo // Indonesian Quarterly. – 1972. – Vol. 1. – No 1. – P. 6.
- <sup>87</sup> Pidato pertanggungjawaban presiden-mandataris Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia di depan sidang umum MPR 12 Maret 1973. – Jakarta, 1973. – P. 21.
- <sup>88</sup> Pidato pd. presiden Republik Indonesia dan terutama bidang politik pada peringatan Hari Lahirnya Pancasila 1 Juni 1967 di Jakarta. – Jakarta, 1967. – P. 7.
- <sup>89</sup> Symposium kebangkitan semangat 66. Diselenggarakan oleh UI 6 Mei 1966. – Jakarta, 1966. – P. 2.
- <sup>90</sup> См. подробнее: Symposium kebangkitan semangat 66. Diselenggarakan oleh UI 6 Mei 1966. – P. 2.
- <sup>91</sup> Moertopo A. Some Basic Considerations in 25-year Development / A. Moertopo // Indonesian Quarterly. – 1972. – Vol. 1. – No 1. – P. 4.
- <sup>92</sup> Merdeka. – 1981. – Juni 1.
- <sup>93</sup> Wawasan Nusantara. – Jakarta, 1978. – P. 20.
- <sup>94</sup> Announcement of the Government on the Territorial Waters of the State of Republic of Indonesia // The Indonesian Quarterly. – 1974. – Vol. 2. – No 4. – P. 86.
- <sup>95</sup> Anderson B. Imagined Communities / B. Anderson. – NY., 1983.
- <sup>96</sup> Nishihara M. Continuity in Indonesian Style of Political Rule / M. Nishihara // The Developing Economics. – 1974. – Vol. XXII. – No 4. – P. 7.
- <sup>97</sup> The Guidelines of State Policy in the Republic of Indonesia. – Jakarta, 1973. – P. 8 – 10.
- <sup>98</sup> Decrees of the People's Consultative Assembly of Republic of Indonesia. – Jakarta, 1973. – P. 46.
- <sup>99</sup> Decrees of the People's Consultative Assembly of Republic of Indonesia. – P. 50.

## *Исламский идеологический дискурс политических модернизационных процессов в Индонезии*

В то время как Бразилия является одним из центров католического мира, Индонезия принадлежит к числу крупнейших мусульманских государств<sup>1</sup>. И в Бразилии, и в Индонезии на протяжении XX века религиозный, исламский, фактор играл не последнюю роль в политических процессах, в том числе – и модернизационных<sup>2</sup>. Создание независимого Индонезийского государства, политическая элита которого, взяла курс на проведение политики последовательной и постепенной модернизации, поставило вопрос о том, какую роль будет играть ислам в рамках функционирования политического режима. Ситуация в Индонезии осложнялась тем, что ислам, хотя и был самой мощной религией, он не был единственной доминирующей религиозной группой в стране. Кроме мусульман на территории Индонезии проживали буддисты, христиане и анимисты.

С другой стороны, мусульмане составляли большинство населения, и именно мусульмане доминировали в националистическом движении в период активной борьбы за создание независимого государства. Это позволяло мусульманским националистам, мусульманским богословам и простым верующим надеяться, что после создания независимой Индонезии ислам официально будет признан государственной религией. Но после провозглашения независимости Индонезии к власти в стране приходят светские индонезийские националисты, которые относились к мусульманским националистам как к стратегически важным союзникам, но не собирались уступать им свое лидерство в формировании политического дискурса. Со второй половины 1940-х годов в политических процессах в Индонезии доминировали светские националисты. В такой ситуации политическое развитие Индонезии было ознаменовано соперничеством между мусульманскими националистами / мусульманскими фундаменталистами и светскими националистами. Светские националисты выступали за модернизацию индонезийского государства. Их мусульманские оппоненты поддерживали совершенно оппозиционный концепт, направленный на постепенное преобразование светского государства в религиозное государство ислама.

Но и этот оппозиционный мусульманский политический дискурс так же не был внутренне един. Среди сторонников политического ислама были фундаменталисты, исламские националисты, исламские модернисты и исламские социалисты. Впервые вопрос о статусе ислама и его месте в рамках функционирования политического режима Индонезии достаточно полно и подробно обсуждался в 1945 году во время разработки Конституции 1945 года. В редакционном комитете, который занимался разработкой положений будущего основного закона, доминировали светские национали-

сты. Среди наиболее последовательных оппонентов исламизации политического режима в Индонезии был будущий президент Сукарно. Вокруг него концентрировались светские националисты, которые сорвали попытку сторонников политического ислама добиться политического доминирования. Но светские националисты были политическими реалистами и, понимая, что большинство населения будущей независимой Индонезии исповедуют именно ислам, они пошли на уступки мусульманам. В результате компромисса между сторонками светского и мусульманского национализма 22 июня 1945 года принимается «Piagam Jakarta», известная в отечественной политологии как Джакартская хартия.

Текст Хартии подписали сторонники и противники исламизации Индонезии. Среди сторонников исламизации, подписавших Хартию, были Агус Салим, Абикусно Чокросуйосо, Абдул Кахар Музаккир. Под текстом поставили свои подписи и противники исламизации Сукарно, Мухаммад Хатта, Ахмад Субарджо, Мохаммад Ямин. Текст Хартии подписал и националист А. Марамис, который был христианином. В тексте Хартии декларировалось, что необходимость соблюдать принцип веры в бога. Авторы Хартии высказывали мнение, что всем индонезийским мусульманам следует соблюдать принципы шариата. Кроме этого, указывалось, что верующие мусульмане должны терпимо относиться к представителям других религий, сочетая свои религиозные убеждения с активной гражданской и политической позицией, направленной на развитие демократической и единой Индонезии. Известный российский специалист по Индонезии А.Ю. Другов полагает, что жесткая позиция, которую заняли во второй половине 1940-х годов индонезийские исламские лидеры, была ошибочной и обреченной на неудачу. Комментируя это, А.Ю. Другов, например, пишет: «мусульманские лидеры совершили стратегическую ошибку, потребовав в 1945 году введения на государственном уровне обязательного соблюдения шариата»<sup>3</sup>. Согласно А.Ю. Другову, это следует объяснять не тем, что значительная часть индонезийцев негативно относится к исламу, а тем, что светские националисты не приняли того политического языка принуждения, на котором с ними пытались говорить некоторые лидеры индонезийской уммы.

Но написанная вскоре Конституция оказалась документом, написанным с упором на светские политические традиции. Главным противником придания особого статуса исламу был Сукарно, который, признавая, что «девяносто процентов из нас являются мусульманами»<sup>4</sup>, был крайне скептически настроен относительно числа реально верующих индонезийцев. Упоминания ислама в тексте Конституции были крайне редки. Пятая статья указывала, что президентом Республики должен быть мусульманин, а статья 29 приписывала мусульманам необходимость соблюдать законы шариата. Конституция 1945 года была принята 18 августа, но не в том виде, в котором была первоначально написана. Пункты, где упоминался

илам, по настоянию светских националистов были удалены из текста основного закона. Упоминание ислама сохранилось только в преамбуле, где было продекларировано, что «с благословения Аллаха и движимый возвышенным желанием жить в семье свободных наций, индонезийский народ настоящим провозглашает свою независимость»<sup>5</sup>.

В дальнейшем, в тексте, так же присутствуют упоминания религии, но четко идентифицировать их с исламом нельзя. В Конституции декларировалось, что Индонезия является республикой, в «которой суверенитет принадлежит народу и которая основывается на вере в единого бога, справедливой и цивилизованной гуманности, единстве Индонезии и демократии»<sup>6</sup>. Полемика вокруг Конституции 1945 года развернулась около характера индонезийской государственности – светские националисты отстаивали секулярный принцип, а мусульманские националисты выступали за создание исламского государства.

Однако из этой дискуссии победителями вышли сторонники светской государственности, о чем, в частности, свидетельствует Статья 29 Конституции 1945 года. В этой статье указано, что государство гарантирует свободу вероисповедания и совершения религиозных обрядов всем гражданам Индонезии. Кроме этого, Сукарно в своей полемике со сторонниками политического ислама приводил аргумент, который касался территориальной целостности Индонезии: «если мы создадим исламское государство, от нас отпадут многие территории с преимущественно немусульманским населением – Молукки, Бали, Флорес, Тимор, архипелаг Кай и Сулавеси... Западный Ириан, который еще не вернулся в состав Индонезии, вряд ли захочет это сделать»<sup>7</sup>. Таким образом, светские националисты смогли избежать привязки текста основного закона к принципам ислама, что позднее могло быть использовано мусульманскими националистами как доказательство своей правоты в полемике со светскими националистами. Утвердив в 1945 году секулярные принципы при написании Конституции, светские националисты поставили политический дискурс под свой, почти монопольный, контроль. В этой ситуации сторонники политического ислама были обречены на то, чтобы играть свою роль в политической жизни Индонезии, но не доминировать в ней. Негативное влияние на ситуацию оказывало и то, что индонезийские мусульмане не знали ни политического, ни организационного единства. Кроме этого степень проявления их религиозности так же была разной.

В 1950-е годы министр религии К. Ильяс указал на то, что среди мусульман, живущих на территории Индонезии, возможно выделить четыре категории. По его мнению, первая категория представлена искренне верующими мусульманами, которые ежедневно совершают намаз и другие предписания и хотя бы один раз в жизни совершают хадж. Вторая группа – мусульмане, которые не имеют фундаментального религиозного образования, стараются соблюдать основные требования ислама. Третью группу

составляют те, кто ограничивается только соблюдением ритуала. Четвертая группа представлена т.н. статистическими или номинальными мусульманами<sup>8</sup>. Тем не менее, после создания независимой Индонезии и ее утверждения к 1950-м годам как полноценного актора международных отношений, в новом государстве ислам начал играть немалую роль. Индонезийская умма к тому времени была одной из крупнейших по численности во всем мусульманском мире, но играла минимальную роль, так как еще не успела выработать свою политическую идентичность и культуру. Вероятно, в отношении индонезийской уммы раннего периода независимости применимы слова Мохаммада Хатами о том, что исторические и политические обстоятельства иногда крайне негативно влияют на умму, отбрасывая ее на несколько столетий назад<sup>9</sup>. Вероятно, именно в такой ситуации и пребывала индонезийская умма во второй половине 1940-х - начале 1950-х годов.

В Индонезии была создана сеть высших учебных мусульманских заведений. В 1951 году в Джакарте была открыта Высшая мусульманская школа, в 1952 году – Мусульманский Университет Северной Суматры в Медане, в 1955 году – Университет Мухаммадия в городе Падан Паджанг, в 1957 году – Высшая мусульманская школа в Палембанге, в 1957 году – Религиозная Академия при Министерстве религии, в 1960 году – Государственный педагогический мусульманский институт в Джакарте и в Джокьякарте. Примечательно то, что эти университеты начали давать не только религиозное образование. В их рамках были созданы факультеты экономики и права. Таким образом, готовя специалистов в сфере права и экономики, мусульмане пытались влиять на светский политический дискурс в Индонезии.

В Индонезии было образовано Министерство религии, которое начало следить за тем, в каком состоянии пребывали мечети и как отправлялись мусульманские религиозные ритуалы. В сферу полномочий этого Министерства вошло и решение дел, связанных и с немусульманами. Правда, большая часть проблем, с которыми, столкнулось министерство в первые годы своего существования было связано с мусульманами. Кроме этого на Министерство религии была возложена и организация хаджа для верующих мусульман. Этим в рамках министерства занималось Административное управление. Кроме него в состав министерства входили Управление по делам религиозного воспитания и Управление религиозной информации.

Первое занималось религиозными учебными заведениями, второе – публикацией литературы, посвященной исламу – богословских трудов, правил совершения намаза, проповедей. При министерстве было создано и Бюро религиозного судопроизводства, которому подчинялись шариатские суды. Создание Министерства по делам религии задумывалось светскими националистами как уступка сторонникам политического ислама. На раннем этапе существования независимой Индонезии светские националисты



шли на некоторые уступки мусульманам. В качестве жеста примирения с мусульманскими националистами после того, как их требования о включении в Конституцию пунктов, упоминающих ислам, были отвергнуты, правительство передало в ведение Министерства религии шариатские суды. Но его учреждение не внесло спокойствия в ряды индонезийских мусульман, которые к началу 1950-х годов оказались политически расколотыми.

Часть мусульманских уламов в качестве основополагающего документа, который определяет статус ислама в Индонезии, рассматривали Джакартскую хартию 1945 года и, тем самым, выступали за развитие Индонезии как именно исламского государства. Другая часть исламских уламов полагала, что умме следует остановиться на достигнутом, не вмешиваться в политику и не оспаривать первенство светских националистов, пока те не перешли на антиисламские позиции. Раскол среди сторонников политического ислама поставил перед уммой проблему выбора стратегии поведения относительно светского Индонезийского государства.

С одной стороны, мусульмане понимали, что именно светским националистам принадлежит заслуга завоевания независимости. Они понимали, что то, чего они достигли после 1945 года, мусульмане никогда не получили бы в случае сохранения колониального статуса. С другой стороны, политические амбиции требовали от мусульман принятия реальных действий, например – в сфере соблюдения законов шариата. Специфика ситуации в Индонезии состояла в том, что после 1945 года в стране были приняты светские законы, а шариат не был юридически отменен. Эта двойственность понималась и самими сторонниками политического ислама в Индонезии. Например, один из них Ибрахим Хосен указывал на то, что законы шариата должны реализовываться лицами, облеченными духовной властью, то есть имамами. В такой ситуации мусульманская умма в Индонезии должна добиваться учреждения имамата. В перспективе это могло привести к созданию своеобразного государства в государстве, то есть поставить под угрозу целостность Индонезии<sup>10</sup>.

Поэтому, мусульманские политики оказались вынужденными соотносить свои политические цели с интересами светских националистов, которые доминировали в политическом дискурсе. Последние не были заинтересованы в появлении имамата, так как видели в нем угрозу своей монополии на осуществление политической власти. В такой ситуации большинство сторонников политического ислама мирились с существовавшей ситуацией, довольствуясь дискуссиями о своем статусе, как правило, в рамках уммы. Стремясь найти выход из сложившейся ситуации, мусульманские богословы в Индонезии присвоили Сукарно титул *wali ulil amri*. Сукарно стал формально руководить мусульманской уммой в рамках всей Индонезии. Этот титул не давал ему права вмешиваться в дела мусульман, но требовал от него действовать, исходя из положений ислама. Сукарно получил этот титул в 1945 году, а состоявшийся в 1957 году конгресс деканов му-

сульманских университетов подтвердил решение 1945 года. Конгресс 1957 года привел к расколу: не все мусульманские лидеры согласились с тем, что Сукарно должен быть wali ulil amri. Причиной демарша было несогласие с политическим курсом президента. В качестве компромиссного решения исламские теоретики сошлись на необходимости предоставить звание wali ulil amri некоторым другим политическим деятелям Индонезии.

Попытки установления контактов мусульман со светскими политиками могут показаться странными, если принять во внимание тот факт, что в Индонезии после того, как она получила независимость действовал целый ряд политических партий, которые позиционировали себя как исламские. С другой стороны, эти партии были не в состоянии реализовать политическое представительство мусульман в полном объеме. Кроме этого, в 1950-е годы в Индонезии усилились тенденции к постепенной секуляризации и сокращению числа реально верующих. Например, во второй половине 1950-х годов, как указывал мусульманский политик Северной Суматры А. Азиз, за мусульманские партии в среднем голосовали 44 % избирателей<sup>11</sup> в то время, как другие отдавали свои голоса тем партиям, которые шли под светскими политическими лозунгами.

Ослабление достаточно сильного и влиятельного мусульманского течения в индонезийском национализме следует объяснять целым рядом факторов. Во-первых, созданное Индонезийское государство оказалось светским, и в нем доминировали именно светские политические националисты, которые культивировали светский национализм и идеи панчасила, что привело к разочарованию в религиозных политических ценностях ряда сторонников мусульманского национализма. Во-вторых, в независимой Индонезии смогли активно действовать т.н. партии нового типа, важнейшей и крупнейшей из которых была Коммунистическая партия. Индонезийские коммунисты, будучи радикалами и, как результат, политическими маргиналами ставили под сомнения почти все традиционные, в том числе и религиозные, ценности. Коммунистическая активность так же способствовала некоторому сокращению влияния сторонников политического ислама.

В-третьих, светские националисты, которые контролировали политический дискурс в Индонезии, проводили политику последовательной модернизации, что вело к размыванию границ народной традиционной культуры, в том числе – и в сфере религиозности. Сторонники политического ислама на эти вызовы реагировали различно. Практически сразу после создания независимой Индонезии среди сторонников политического ислама произошел раскол. Часть мусульманских политиков признала лидерство светских националистов и, поэтому, продекларировала лояльность светскому национализму, признав и принципы панчасила. Как реакция на это в рамках мусульманской уммы постепенно возникает наиболее радикальное

крыло, которое позднее стало основой для складывания исламского политического фундаментализма в Индонезии.

В идеологической активности светских националистов они увидели попытки поставить под сомнение ценности ислама, подменив их светскими идеями. Поэтому, фундаменталисты крайне негативно отнеслись к самой идее панчасила, видя в ней не политическую, а квазирелигиозную доктрину, направленную на вытеснение из религиозного дискурса Индонезии не только ислама, но и успевшего стать традиционным для значительной части населения христианства. В рамках политического индонезийского ислама следует упомянуть ряд организаций.

На раннем этапе существования независимой Индонезии лидерами в мусульманском политическом спектре была партия Машуми, созданная в период японской оккупации в 1943 году. К тому времени индонезийские мусульмане уже имели значительный опыт политического участия, представляя один из трендов националистического модернизационного движения<sup>12</sup>. Машуми была объединением целого ряда мусульманских организаций. В состав Машуми вошли Мусульманский союз Индонезии, Мухаммадья, Союз уламов (Nahdatul ulama), Союз рабочих-мусульман Индонезии (Sarekat buruh islam Indonesia), Союз индонезийских студентов (Himpunan mahasiswa Indonesia), Союз крестьян-мусульман Индонезии (Sarekat tani islam Indonesia). В рядах партии во второй половине 1940-х годов состояло около десяти миллионов человек<sup>13</sup>.

Именно эта партия лоббировала создание Министерства религии. Ее члены входили в часть индонезийских правительств 1950-х годов. Партия имела значительную парламентскую фракцию. Лидеры партии усиленно пытались в политическом пространстве Индонезии сформировать особый мусульманский дискурс. По мнению машумистских теоретиков, такой политический дискурс должен был иметь целый ряд качеств – быть в первую очередь именно исламским, а так же стабильным, традиционным и анти-модернистским. Партия Машуми полагала, что ее основным противником являются индонезийские коммунисты, которые, в свою очередь, в качестве своего главного врага позиционировали политический ислам. Теоретики машуми представляли собой наиболее консервативный спектр индонезийской политической жизни.

В целом, машуми, хотя и была едина в своем консерватизме и традиционализме, тем не менее в ее рядах имели место дискуссии относительно того, каким должен быть политический ислам. Часть теоретиков партии занимала фундаментальные позиции, считая необходимым бороться за радикальное переустройство Индонезии на принципах именно исламского государства. Их оппоненты указывали на то, что Индонезии следует развиваться как демократическому государству, но при сохранении особой роли ислама в политической жизни<sup>14</sup>. Однако программа партии, первая редакция которой была опубликована в 1945 году, получилась умеренной. Этот

текст, известный как «Чрезвычайная программа Машуми», декларировал необходимость «создания государства, которое базируется на народном суверенитете и справедливости, гармонирующих с мусульманским учением»<sup>15</sup>.

В 1952 году среди сторонников политического ислама в Индонезии произошел раскол: из состава Машуми вышел Союз уламов (Nahdatul ulama). Раскол был вызван тем, что часть лидеров Машуми пошла на компромисс со светскими националистами. В новой программе партии было продекларировано, что она выступает за «построение государства, которое базируется на законе и учении ислама, и гарантирует духовное и материальное благополучие всем жителям Индонезии, как гражданам страны, так и иностранным подданным»<sup>16</sup>. Хотя в программе партии и употреблялось слово «ислам» и производные от него, она стала более светской, что привело к расколу, выходу фундаменталистов и их объединению вокруг Союз уламов.

Отпадение Союза уламов совпало с активизацией мусульманских радикалов и фундаменталистов, которые ставили под сомнение принципы светской индонезийской государственности. Сторонники радикального политического ислама инициировали и создание двух новых организаций, которые, как они полагали, станут противовесом Машуми, решившейся на компромисс со светскими националистами. Этими новыми организациями стали Антисоциалистический фронт и Координационный совет мусульманских организаций. Однако, Машуми пошла на контакт с этими организациями, пытаясь интегрировать их в тот политический исламский дискурс, который сама представляла. Если до 1957 года лидеры мусульманской уммы в Индонезии находили общий язык со светскими националистами, то трансформация политического режима в сторону «направляемой демократии» резко осложнили отношения между верующими мусульманами и государством. Постепенно политический ислам становится флагом оппозиции режиму Сукарно.

Во второй половине 1950-х годов партия становится более радикальной. В 1958 году известные в партии политики Ш. Правиранегара, М. Натсир, Ш. Усман инициировали создание на Западной Суматре Революционного правительства Республики Индонезия. В новом правительстве доминировали сторонники политического ислама, которые сочетали критику панчасила с критикой политики Джакарты. Таким образом, теряя влияние в центре, исламисты попытались политически утвердиться на периферии, выдвинув регионалистские лозунги и выступая против засилья яванцев. Но союз политических мусульман с сепаратистами оказался непрочным, и центральное правительство смогло относительно быстро восстановить контроль над территориями Западной Суматры. Но к концу 1950-х годов лидерам Машуми стало очевидно, что светские националисты, как ярые сторонники единства, не простят того, что партия вступила в контакты с

сепаратистскими движениями, попытавшись даже одно из них возглавить. Стремясь придать легитимность своим действиям Машуми установила более тесные отношения с Католической партией, Христианской партией и Союзом защитников свободы Индонезии, создав вместе с ними Демократическую лигу. Носители оппозиционного исламского дискурса решили интегрировать его в более широкий оппозиционный политический дискурс в надежде, что это спасет Машуми как независимую политическую силу.

Но надежды сторонников политического ислама не оправдались. Политическая элита, которая консолидировалась вокруг Сукарно, не была заинтересована в институционализации политической оппозиции. Поэтому, в августе 1960 года Машуми была официально запрещена, а в марте 1961 года президент Сукарно запретил и Демократическую лигу. В том политическом дискурсе, который Сукарно сознательно выстраивал в рамках режима «направляемой демократии», по его мнению, не должно и не могло быть места для политического ислама. Однако запрещение Машуми не означало исчезновения политического ислама.

Если ранее главной мусульманской партией была Машуми, то к началу 1960-х годов ситуация в Индонезии меняется. Лидером мусульманского оппозиционного движения становится организация, которая ранее почти не воспринималась как политическая сила. Речь идет о Союзе уламов, который начал сочетать религиозную деятельность с попытками найти свое место в изменившемся политическом дискурсе Индонезии. Нахдатул улама начинает успешно сочетать религиозные лозунги с социально-политическими требованиями. Требуя усилить «пропаганду исламского учения и повышения уровня мусульманского воспитания», партия указывала и на необходимость «борьбы за сплочение приверженцев ислама в мировом масштабе».

Параллельно особое внимание уделялось «экономическому состоянию уммы»<sup>17</sup>. Это было вызвано тем, что в конце 1950-х годов режим Сукарно, стремясь ослабить исламскую оппозицию, пошел на создание лояльной исламской организации – Djamijatul muslimin Indonesia – Объединения мусульман Индонезии. Это движение объединяло умеренных индонезийских националистов мусульманского толка, которые были лишены политических амбиций, не претендовали на подчинение и радикальное переустройство индонезийского политического дискурса. Объединение признавало лидерство светских националистов и принципы панчасилы, позволяя себе их интерпретацию в исламском духе<sup>18</sup>. Инициатива по его учреждению исходила из кругов, близких к Сукарно. Создав Объединение мусульман Индонезии, режим стремился показать, что он сам не чужд исламским ценностям и традиций. Но подобная тактика не обеспечила полной интеграции мусульман в режим «направляемой демократии». Реальная инициатива среди мусульманских движений принадлежала Нахдатул улама. К тому времени это движение уже пребывало в состоянии конфронтации, как с

режимом, так и коммунистами, которые поддерживали Сукарно. Нахдатул улама во второй половине 1950-х годов активизируется в сельских периферийных регионах Индонезии, пытаясь привлечь на свою сторону местное население.

Основными противниками сторонников политического ислама в этой ситуации оказались индонезийские коммунисты. Если коммунисты настаивали на отказе от традиционных ценностей, практически не предлагая ничего взамен, то мусульманские партии, наоборот, позиционировали себя как защитники национальной идентичности, которой угрожают коммунисты-интернационалисты. Мусульманские политики выступили с резкой критикой прокитайского курса индонезийских коммунистов, удачно играя на антикитайских настроениях индонезийского населения, которое было недовольно тем, что в экономике Индонезии очень значительную роль играли этнические китайцы. Стремясь увеличить свое влияние, сторонники политического ислама инициировали в 1962 году учреждение специального совещательного органа *Madjalis ulama*, который должен был содействовать постепенной исламизации жизни индонезийского общества<sup>19</sup>. Параллельно активизируется и миссионерская деятельность исламских организаций в Индонезии. Создается Всеиндонезийское бюро мусульманских миссий<sup>20</sup>. Иными словами, сторонники политического ислама изменили тактику, сделав ставку на религиозную исламизацию, полагая, что верующие мусульмане будут более активно поддерживать политический ислам.

В такой ситуации Нахдатул улама смогла довести численность своих рядов к маю 1965 года до шести миллионов человек<sup>21</sup>. Кроме этого в первой половине 1960-х годов в Индонезии участились попытки придания исламу статуса государственной религии. За этим стояли, как участники Нахдатул улама, так и члены распушенной Машуми. Позиция последних была сильна, если принять во внимание, что ассоциированные с Машуми Союз индонезийских студентов и Движение мусульманской молодежи Индонезии не были ликвидированы, а продолжали действовать.

Тенденции к приданию исламу особых прерогатив проявились в первой половине 1960-х годов в Аче. В 1963 году местный Совет народных представителей утвердил «Указ о претворении в жизнь величия ислама»<sup>22</sup>. Указ поставил под сомнения примат гражданского права. Согласно тексту указа местные власти могли подвергнуть наказанию в виде тюремного заключения тех, кто был признан виновным в нарушении и / или несоблюдении законов шариата. Параллельно в Аче прошли митинги сторонников политического ислама. Острые критики исламистов, которые выступали под лозунгами «Коммунистическая партия – против религии», было направлено против индонезийских коммунистов, которые выступили союзниками режима «направляемой демократии». Из вышесказанного следует, что ислам на протяжении всей второй половины XX века оставался одним из наиболее важных факторов, оказывающих влияние на ход модернизаци-

онных процессов в Индонезии. За индонезийским исламом всегда стояла своя идеология, точнее – целый ряд различных политических концепций. Исламский идеологический дискурс в Индонезии развивался параллельно со светским. Отношения между ними почти всегда были крайне напряженными – политический ислам в Индонезии оспаривал монополию светского национализма на определение и выработку идейно-политических доминант.

С другой стороны, тот набор политических концептов, который предлагался мусульманскими политиками так же был крайне разнообразен и разнороден. Среди всех политических доктрин, которые оказались востребованными в мусульманском политическом лагере, оказались востребованы идеи о необходимости развития Индонезии в рамках исключительно исламской модели государства и права. В политологической литературе, в первую очередь – в советской, такая совокупность идейно-политических установок получила название «исламская демократия»<sup>23</sup>.

В научной литературе, посвященной исламу, единого определения термина «исламская демократия» не существует. Он вызывает дебаты и среди профессиональных мусульманских богословов и юристов. В частности, Мохаммад Хатами полагал, что исламская демократия является компромиссным политическим проектом, в рамках которого мусульмане «должны перенять все положительные достижения Запада, но воспринять их в контексте нашего собственного наследия»<sup>24</sup>. Этот идеологический концепт пользовался особой популярностью на раннем этапе существования независимой Индонезии. Изначально исламские политики оспаривали права парламентской, а середины 1950-х годов – и «направляемой демократии». Под исламской демократией в индонезийском политическом дискурсе второй половины 1940-х и в 1950-е годы понималась не просто необходимость неукоснительного следования канонам европейской демократии, от которых индонезийская политическая элита начала постепенно отступать в рамках режима «направляемой демократии». Согласно мусульманской политической традиции в Индонезии, исламская демократия должна была стать альтернативой парламентской демократии. Мусульманские политики допускали и некоторые отступления от демократических ценностей в европейском понимании во имя соблюдения норм ислама. Концепция исламской демократии не была изобретением исключительно индонезийских мусульманских интеллектуалов.

С другой стороны, Индонезия от некоторых исламских стран отличалась тем, что политическая элита, утвердившаяся у власти во второй половине 1940-х годов, была преимущественно светской, и в такой ситуации идеи исламской демократии не стали частью официальной политической идеологией. Кроме этого, исламские политики встречались с серьезными препятствиями на своем пути институционализации идей исламской демократии. Светские индонезийские националисты, которые контролировали в

Индонезии политический дискурс, даже не могли представить, что Индонезия может свернуть с выбранного пути развития как светского государства. Но в такой ситуации светские националисты были вынуждены мириться с самим фактом существования исламской оппозиции.

На раннем этапе существования независимой Индонезии светская политическая элита, взявшая курс на модернизацию, пыталась интегрировать отдельных мусульманских политиков в этот модернизационный проект. Именно поэтому, в первые индонезийские правительства входили политики исламской направленности, некоторые из которых позволяли себе ставить под сомнение светский вариант политической модернизации. Кроме этой идеи мусульманской демократии были взяты на вооружение целым рядом исламских политических партий, которые были достаточно активны и влиятельны в индонезийском политическом дискурсе в первой половине 1950-х годов.

В этой ситуации примечательно то, что сторонники исламской демократии вовсе не были противниками модернизационного политического курса, проводимого светскими националистами. Они оспаривали их права на выработку самой политики модернизации, предлагая альтернативный проект, основанный в большей степени на традиционных исламских, а не европейских, ценностях. Идеи исламской демократии представлены в работах целого ряда индонезийских политиков второй половины 1940-х – 1950-х годов – Вахида Хашима, Абдуллаха Сиддика, Мохаммеда Салеха Суанди и некоторых других авторов. Вахид Хашим (1914 – 1953)<sup>25</sup>, по мнению советской исследовательницы А.И. Ионовой, был «виднейшим индонезийским теоретиком учения о национальном государстве ислама»<sup>26</sup>. Американский исследователь Индонезии Харри Бенда указывал на то, что Вахид Хашим, был, вероятно, «наиболее выдающимся представителем индонезийского ислама на закате японской эры»<sup>27</sup>. После того, как Индонезия стала независимым государством, Вахид Хашим трижды был министром религии, являясь одним из лидеров партии Машуми. Хашим выступал за то, что ислам должен играть активную роль в политической жизни Индонезии, оставаясь умеренным в своих требованиях и проявлениях в политическом процессе.

Исламский фундаментализм, по его мнению, мог стать поводом для вмешательства со стороны бывшей метрополии – Нидерландов<sup>28</sup>. Поэтому, им отстаивалась необходимость постепенной модернизации ислама, в первую очередь – социально-политической доктрины. Вахид Хашим полагал, что значительная роль в индонезийском исламе религиозного фанатизма и мистицизма создает неблагоприятный образ для всего исламского учения в целом<sup>29</sup>. В такой ситуации, констатируя, что «в настоящее время невозможно придерживаться исключительно идеалов прошлого»<sup>30</sup>, Вахид Хашим выступал за модернизацию индонезийского ислама, указывая на то, что в самом исламе сокрыт значительный модернизационный потенциал:



«ислам не просто ценит разум и здравый смысл, но и заставляет человека исследовать, думать о мусульманском вероучении и тщательного его анализировать»<sup>31</sup>.

Развивая эту идею, другой исламский автор Кахруддин Юнус<sup>32</sup> полагал, что именно ислам является универсальной религией, которая, в отличие от других религиозных учений, дает своим сторонникам не только религиозное, но и естественно-рациональное представление о мире<sup>33</sup>. С ним был солидарен и Зайнал Абинин Ахмад<sup>34</sup>, полагавший, что индонезийский ислам нуждается в очищении от наиболее одиозных традиций и предрассудков, в последовательной модернизации. В связи с этим он полагал, что ислам в Индонезии может стать более современным, если он станет подлинно национальным и индонезийским, что возможно в случае очищения его от слепого копирования образа жизни и поведения арабских мусульман<sup>35</sup>. Для индонезийского политического ислама на данном этапе была характерна мощная модернистская тенденция. Поэтому, исламские политики выдвигали идею политики, которая базировалась бы на исламских нормах и ценностях. Мохаммед Салех Суанди<sup>36</sup> так же полагал, что мусульмане должны принимать самое активное участие в политической жизни Индонезии, создавая «миролюбивое, справедливое, процветающее, суверенное и независимое»<sup>37</sup> государство с сильными исламскими традициями и началами в политической жизни. Мохаммед Натсир<sup>38</sup>, один из наиболее влиятельных мусульманских индонезийских политиков, полагал, что исламское государство должно базироваться на мусульманской демократии – среднем пути между крайностями «несправедливого» капитализма и «запретного, безбожного»<sup>39</sup> коммунизма.

Конкретизируя эту идею, Абдуллах Сиддик<sup>40</sup> писал о том, что исламская Индонезия должна развиваться как «свободное народное государство»<sup>41</sup>, в основу которого были бы положены исламские этические и некоторые западные политические ценности. Зайнал Абинин Ахмад указывал на то, что подлинно исламское государство в Индонезии возможно исключительно в рамках парламентской модели демократии. Более того, он пытался доказать, что основы такой государственности были заложены уже самим пророком Мухаммедом<sup>42</sup>. Конкретизируя идею мусульманской демократии Мохаммед Натсир писал, что демократия должна базироваться на свободе и взаимной ответственности, указывая на опасность искусственного деления демократии на различные типы. В этом он видел попытки скрыть отсутствие демократии: «демократия всегда одна... единственное различие, которое мы можем найти, состоит в том имеем ли мы реально демократию или нет»<sup>43</sup>.

Вероятно, именно по этой причине теоретики политического ислама выступали с критикой крайнего фундаментализма, указывая на то, что существование человека не может и не должно ограничиваться исключительно религиозной сферой: «каждое древо необходимо поливать... но вода

не должна превышать допустимые нормы... иначе дерево погибнет... дерево человеческого познания нуждается в воде земных радостей... но и эти дозы не следует превышать»<sup>44</sup>. Другой исламский автор Зайнал Абиндин Ахмад так же указывал на необходимость достаточно четкого разграничения в повседневной жизни светской и религиозной сфер, полагая необходимым стараться избегать крайностей религиозного фанатизма, который, по его мнению, «помогал голландским колони заторам усыплять массы»<sup>45</sup>.

С ним был солидарен и Абдуллах Сиддик, полагавший необходимым стимулировать развитие человеческого познания, не забывая при этом и о необходимости сохранения и соблюдения норм ислама<sup>46</sup>. Таким образом, Вахид Хашим не исключал, вероятно, возможной, но крайне умеренной и ограниченной секуляризации индонезийского ислама, которая могла быть связана с его участием в политической жизни. Понимая необходимость политического участия, исламские авторы выдвигали и лозунги демократического характера, стремясь привлечь на свою сторону как можно больше сторонников. В связи с этим, например, А. Закариа писал, что в рамках своего политического участия верующие мусульмане должны руководствоваться принципами терпимости: «вера в человеческое достоинство и разум должны стоять выше расовых и религиозных различий»<sup>47</sup>. С А. Закариа в значительной степени был солидарен и Зайнал Абиндин Ахмад, выступавший с проповедью ислама как религии толерантности и взаимного уважения. Он, в частности, писал, что «все люди произошли от Адама, а сам Адам возник из земли... поэтому, нет и не может существовать различий между людьми, народами и классами»<sup>48</sup>.

Вахид Хашим понимал, что политический ислам сталкивается с многочисленными внешними вызовами, самый опасный из которых коммунизм и связанный с ним атеизм. Опасность левого вызова, по мнению Вахида Хашима, была сокрыта в том, что он имел много общего с религией, а проявления коммунистического фанатизма по силе своих проявлений не уступали мощи религиозного фанатизма. В связи с этим Вахид Хашим писал, что «человек не в состоянии жить без веры, а атеизм – это тоже своего рода вера»<sup>49</sup>. В этом противостоянии между политическим исламом и коммунизмом, по мнению Вахида Хашима, победа могла остаться только за исламом, так как именно ислам, в отличие от коммунизма, сосредоточенного на поиске внутренних и внешних врагов, предлагает единство, выраженное в «гармонии божественного откровения и человеческого разума»<sup>50</sup>.

С Вахидом Хашимом относительно опасности, исходящей от коммунизма, был согласен и Абдуллах Сиддик. Правда, его критика коммунистического вызова носила несколько иной характер. В то время как Вахид Хашим видел опасность левой идеологии в том, что она деформирует не просто представления о социальных отношениях, но и сами социально-экономические отношения, то критика со стороны Абдуллаха Сиддика носила мировоззренческий характер. Он полагал, что основной грех комму-

низма состоит в том, что тот пытается поставить под сомнение моральный авторитет ислама и занять место религии. Другой исламский теоретик А. Закариа в связи с этим указывал на то, что коммунисты поставили под сомнение не просто сам факт существования бога, но необоснованно вселяют в человека веру в его сверхъестественные возможности в то время, как «человек нуждается в религиозном руководстве»<sup>51</sup>. В такой ситуации Абдулах Сиддик полагал, что исключительно вера в Аллаха и соблюдение норм ислама в состоянии избавить общество от социальных проблем<sup>52</sup> в то время, как деятельность индонезийских коммунистов, наоборот, способствует ухудшению ситуации. Развивая эту идею, он писал, что «все в мире происходит по воле Аллаха и эта воля не может быть заменена чем-нибудь другим, так же как она не может быть ошибочной»<sup>53</sup>.

Кроме этого политическое преимущество ислама по сравнению с коммунизмом, по мысли Вахида Хашима, состояло в том, что ислам смог избежать крайне общей и поверхностной социологизации, характерной для левых. В то время, как коммунисты, по мнению Вахида Хашима, были уверены, что все люди в принципе одинаковые в социальном изменении, а различия между ними лежат в социально-экономической плоскости, а само левое учение может это противоречие устранить, то ислам предлагает более сложное прочтение этой проблемы. В связи с этим Вахид Хашим предостерегал от упрощения социальных отношений, что было характерно, например, для индонезийских коммунистов. Вахид Хашим писал, что «ислам придерживается дифференциального подхода к людям, что соответствует их способностям и пользе, которую они приносят... это делается ради того, чтобы стимулировать их рвение для достижения совершенства»<sup>54</sup>. В такой ситуации, в работах Вахида Хашима мы находим комплекс идей, близких в вебериянской трудовой этике, связанной с протестантизмом и капитализмом.

Подобный компонент характерен и для работ Абдуллаха Сиддика, который, как и Вахид Хашим, писал о том, что верующий должен ориентироваться на «всесилие, милость и справедливость Аллаха», параллельно помня о том, что его обязанность состоит в необходимости «работать и энергично трудиться»<sup>55</sup>. Абдуллах Сиддик подчеркивал, что труд и частная инициатива – позитивные факторы. Он считал, что развитие национальной буржуазии в Индонезии связано с предрасположенностью верующих мусульман к труду и активному предпринимательству. Поэтому, он писал, что «ислам ценит богатство превыше бедности»<sup>56</sup>.

Для Абдуллаха Сиддика, как и для Вахида Хашима, ислам мог стать важным экономическим фактором, который, по их мнению, влиял на особенности и темпы экономического развития. В перспективе ислам мог стать гарантом создания в Индонезии «счастливого, справедливого и процветающего общества»<sup>57</sup>. Абдуллах Сиддик писал и о возможности развития индонезийской экономики как «исламской экономики», которая бази-

ровалась бы на «семейных началах, кооперации и коллективном поиске средств для существования»<sup>58</sup>. Другой исламский теоретик Мохаммед Салех Суанди полагал, что развитие экономики – одна из важнейших обязанностей государства. С другой стороны, направления экономической и государственной политики, по его мнению, должна была определять индонезийская умма в целом<sup>59</sup>. Указывая на роль и политическую ответственность уммы, Хазаирин<sup>60</sup> писал, что ей следует стать «центром сплочения не только мусульман, но и других верующих, всех граждан страны»<sup>61</sup>. Таким образом, традиционным исламским институтам в Индонезии приписывалась роль политической консолидации, а сама умма осознавалась как важный и мощный фактор становления индонезийской политической нации.

И Абдуллах Сиддик, и Вахид Хашим, и Мохаммед Салех Суанди в своих экономических концептах особое внимание уделяли необходимости сочетания политической и экономической модернизационной политики. Например, Мохаммед Салех Суанди писал, что правительство должно «направлять экономическую активность в соответствии с современными достижениями»<sup>62</sup>. По мнению исламских политиков, решающая роль в проведении модернизационной политики должна принадлежать государству, которое должно стремиться к тому, чтобы экономические и политические отношения развивались на мирной и бесконфликтной основе. Мохаммед Салех Суанди в связи с этим писал, что индонезийское государство должно выстраивать свою политику на основе социальной справедливости, под которой он понимал «гармонию между правами и обязанностями, между силой и ответственностью, работой и ее результатами, потребностями и их удовлетворением, центральной и местной властью, наукой и религией, между политической и социально-экономической демократией»<sup>63</sup>.

Вахид Хашим по своим политическим воззрениям был националистом. Полемизируя с индонезийскими коммунистами, которые пытались монополизировать право на защиту бедной части индонезийского общества, Вахид Хашим писал, что ислам на протяжении своей истории смог создать уникальное социальное учение. Хашим предпринимал немалые усилия, чтобы создать социально привлекательный, но и современный, образ ислама. В связи с этим он писал, что «ислам выступает против угнетения и эксплуатации»<sup>64</sup>, полагая, что «ислам по природе своей демократичен, а Коран – самая демократическая книга»<sup>65</sup>. Мохаммед Салех Суанди так же указывал на особую либеральную миссию Корана, указывая, что Коран выступает «против всякого угнетения и насилия, откуда бы и от кого бы они ни исходили»<sup>66</sup>. Абдуллах Сиддик так же позиционировал ислам как универсальное учение, полагая, что именно ислам может быть определен как «универсальная наука человечества»<sup>67</sup>.

Вахид Хашим оказал значительное влияние на процесс создания единой индонезийской, как политической, так и национальной идентичности,

популяризируя идеи единства нации. В 1945 году, незадолго до провозглашения независимости он писал, что «в настоящее время мы больше всего нуждаемся в нерушимом единстве нации»<sup>68</sup>. Одним из сторонников мусульманской демократии, Хазаирином, был выдвинут лозунг «Индонезия – единая мечеть»<sup>69</sup>. Таким образом, исламские политики пытались культивировать единую индонезийскую идентичность в первую очередь, опираясь на ценности ислама. Другой автор исламской ориентации, А. Закариа, полагавший, что сама идея нации восходит к Корану<sup>70</sup>, так же в своих работах значительное внимание уделял консолидирующей роли ислама в развитии политической идентичности. В связи с этим он писал, что ислам недопустимо использовать для «раскола единства»<sup>71</sup> Индонезии.

В своем обосновании индонезийской идентичности А. Закариа уделял особое внимание единству языка, общности исторической судьбы, территории, обычаев и традиционной культуры жителей Индонезии<sup>72</sup>. Исламский националистический нарратив характерен и для Абдуллаха Сиддика, который, стремясь стимулировать развитие индонезийской идентичности, значительное внимание уделял анализу и обоснованию ее специфики и неповторимости среди других идентичностных проектов. С другой стороны, индонезийский национализм в понимании Абдуллаха Сиддика – это типичный постколониальный национализм, для которого характерен устойчивый нарратив, направленный на критику Запада как колонизатора.

В концепции Абдуллаха Сиддика отношения между Индонезией и Нидерландами могут быть проанализированы как совокупность дихотомий: угнетатели – угнетаемые, колонизаторы – колонизированные... Критика Запада как колонизатора и апология Оrients как жертвы в концепции Абдуллаха Сиддика имеет один интересный дискурс. По его мнению, Запад, хотя и смог колонизировать Восток, в настоящее время пребывает в состоянии распада и кризиса: «в Западном мире господствует дух материализма и безудержные страсти... состояния духовной жизни дошло там до того, что люди не могут жить без угнетения друг друга»<sup>73</sup>.

Развивая эту оппозицию Запад – Восток, Абдуллах Сиддик полагал, что в то время, как Запад погряз в «беспредельном служении исключительно личным интересам»<sup>74</sup>, Восток представляет собой освободившееся человечество будущего. Мохаммед Натсир, в свою очередь, интерпретировал националистическое движение на мусульманском Востоке, в том числе – и в Индонезии, направленное против Запада как проявление джихада. Мохаммед Натсир, как и другие исламские авторы, подразделял джихад на малый и большой. Под малым джихадом он понимал участие верующих мусульман в политической борьбе с целью создания независимой Индонезии. В свою очередь, большой джихад – это стремление верующих мусульман к самосовершенствованию через дальнейшее углубление своих религиозных знаний<sup>75</sup>.

Индонезийский исламский публицист А. Закариа так же не был чужд этого антиколониального национализма, полагая, что национализм был одним из наиболее важных факторов, которые привели к появлению на политической карте мира независимой Индонезии. А. Закариа писал, что «чувство национализма способствовало освобождению от колониального гнета»<sup>76</sup>. Вахид Хашим полагал, что ислам может в перспективе стать одним из наиболее мощных консолидирующих факторов. Поэтому, он не исключал и возможной политизации ислама, его сращивания с индонезийским национализмом: «идеи конкуренции должны уступить свое место идеям единства, так как только сочетание исламских и националистических идей может стать гарантией сохранения их жизнеспособности»<sup>77</sup>.

Вахид Хашим принадлежал к исламским традиционалистам, которые считали необходимым возродить традиционные мусульманские ценности: «в наши дни, когда верность духовным ценностям в значительной степени ослабла и разрушается под давлением со стороны новых теорий, мы, сохранив верность ценностям, должны заниматься их анализом дабы способствовать их укреплению»<sup>78</sup>. Следование духу мусульманской традиции рассматривалось им как одна из гарантий демократического и динамичного развития индонезийского независимого государства. Кроме этого, ислам для Вахида Хашима был одним из тех факторов, которые оказывали значительное влияние на развитие индонезийской идентичности и ее проявления в политической сфере.

Мохаммед Саллех Суанди указывал на то, что политически исламское государство должно быть демократическим с реальной гарантией прав и свобод граждан, в том числе – и с равноправием полов<sup>79</sup>. Развивая идеи Вахида Хашима о необходимости активной политической позиции мусульманской уммы, Мохаммед Саллех Суанди разрабатывал вопросы непосредственной реализации уммой ее политических прав. Он полагал, что процесс принятия решения будет базироваться на принципе *musavarah* – взаимных консультаций, в которых будут принимать участие все члены уммы<sup>80</sup>.

Согласно Мохаммеду Салеху Суанди в Индонезии следовало внедрить некоторые принципы халифата. В соответствии с его концепцией, халифат – институт коллективного политического участия, в рамках которого халифом считается нация как политическая общность<sup>81</sup>. Другой исламский теоретик, Зайнал Абидин Ахмад, полагал, что нация является внеклассовой категорией, носителем политической власти и государственного суверенитета<sup>82</sup>. Следовательно, строительство исламского государства позиционировалось как воплощение воли нации.

Высшей кульминационной точкой развития идей исламской демократии в Индонезии на этом этапе стала организация и проведение в Бандунге Афро-Азиатской исламской конференции, которая состоялась в марте 1965 года. В Декларации, принятой по итогам работы конференции, констати-

ровалось, что «ислам является величайшей всемирной религией, завещанной человечеству Аллахом через его посредника Пророка Мухаммеда». Особо акцентировалась необходимость единства исламского движения во всемирном масштабе: «мусульмане всего мира, независимо от национальности, расы, пола, цвета кожи и языка, являются братьями и сестрами в их общей борьбе по поддержанию, защите и реализации учения ислама»<sup>83</sup>. Авторы текста Декларации активно использовали и антиколониальный нарратив, что сближает ее текст с работами индонезийских светских националистов: «ислам не может развиваться свободно и процветать, пока в мире существует империализм, колониализм и неоколониализм... длительное существование империализма, колониализма и неоколониализма в исламском мире мешает реализации идей всеобщего мира»<sup>84</sup>.

Кроме Декларации была принята и Резолюция «Роль ислама и мусульман в мире», где констатировалось, что «ислам является религией мира и прогресса»<sup>85</sup>. Авторы резолюции указывали на то, что мусульманские государства должны проводить совместную внешнюю политику, способствуя постепенной исламизации мира: «учитывая сложность современного международного положения, ислам и мусульмане должны стремиться занять ведущие позиции как международная сила, направляя все усилия на борьбу и становление нового миропорядка, свободного от господства человека над человеком, нации над нацией»<sup>86</sup>. В целом программные документы выдержаны в духе приверженности демократии и диалога между приверженцами различных политических идей. Спустя пять лет в Бандунге пройдет другая исламская конференция, идеологическая направленность которой будет в корне отличаться от первой.

Правящая политическая элита, большинство которой составляли, светские националисты, уверенно контролировала политический дискурс в Индонезии, не допуская до принятия политических решений сторонников политического ислама. Во второй половине 1950-х годов началось радикальное расхождение между политическими мусульманами и светскими националистами. Узурпация политической власти президентом Сукарно, провозглашение «направляемой демократии», начавшееся преследование активистов исламских партий – все эти факторы привели к тому, что постепенно политический ислам в Индонезии вытесняется за пределы правового и политического поля. Идеи исламской демократии в Индонезии были модернизационным проектом, который не смог быть реализован в силу различных обстоятельств. «Попытка исторические и культурные особенности и традиции» мусульманской уммы «для ускорения социального и экономического развития»<sup>87</sup> не принесла успеха. Сторонники политического ислама в Индонезии не выдержали конкуренции со светскими националистами.

В такой ситуации исламские лидеры переходят в открытую оппозицию режиму Сукарно. Именно поэтому, в середине 1960-х годов, в период

отстранения Сукарно от власти, именно сторонники политического ислама стали движущей силой антисукарноистского движения. Но свержение Сукарно и утверждение режима «нового порядка» не означало реализации тех проектов, о которых писали политические мусульмане. К 1970-м годам политический ислам вновь оказывается в оппозиции.

Проявлением этой оппозиционности был и феномен т.н. «исламского социализма», теоретики которого, подобно сторонникам развития Индонезии на путях исламской демократии, ставили под сомнение модернизационную политику светских националистов, предлагая свой альтернативный модернизационный проект. Истоки индонезийского мусульманского социализма следует искать как в традиционных для ислама социальных элементах, так и во влиянии со стороны египетского и пакистанского ислама. Левый дискурс в индонезийском политическом исламе представлен работами Хамки, Абу Ханифа, Шафруддина Правиранегары, Юсуфа Вибисоно и других индонезийских авторов второй половины 1940-х – 1960-х годов.

Среди этих авторов Хамка (Хаджи Абдул Малик Карим Амруллах)<sup>88</sup> один из наиболее известных. Исходный тезис, от которого отталкивался Хамка в своей политической концепции, состоял в том, что весь современный мировой, политический и социальный, порядок своим существованием обязан божественной воле – воле Аллаха<sup>89</sup>. Анализируя проблему возможной роли в политических процессах в независимой Индонезии, Хамка в целом продолжал развивать идею известного мусульманского философа Джемаля ал-Дина Афгани, который, изучая проблемы соотношения философского и религиозного знания, пришел к выводу, что философия является вершиной развития мысли, а религиозное знание – актом милости Аллаха в отношении человека. В такой ситуации Хамка делал вывод о том, что в жизни общества именно ислам должен играть лидирующую роль при выработке политики и в рамках принятия политических решений<sup>90</sup>.

С ним солидаризировался и Шафруддин Правиранегара<sup>91</sup>, выступавший за развитие Индонезии как исламского государства при приоритете, с одной стороны, ислама, а, с другой, демократических традиций<sup>92</sup>. Поэтому, для сторонников подобного течения в индонезийском политическом исламе источник власти – не политическая элита, а, согласно, Хамке – само исламское религиозное учение. Хамка полагал, что власть ислама в Индонезии имеет свои пределы, а сама религия сталкивается с опасными вызовами, которые исходят от светской левой идеологии. Хамка был склонен интерпретировать левые идеи светских политиков как греховные и ошибочные, исходя из того, что индонезийские коммунисты, по его словам, отказываясь от традиционных для ислама религиозных представлений, отказываются и от Аллаха<sup>93</sup>.

С Хамкой был солидарен и Абу Ханифа<sup>94</sup>, полагавший, что коммунизм является учением, взявшим на себя слишком большую ответственность. Поэтому, он писал об исторической чуждости светской левой идео-



логии для Индонезии: «восточным народом с идеалистическим складом ума надо как можно дальше держаться от западных учений, в первую очередь – коммунистического»<sup>95</sup>. Опасность коммунизма Абу Ханифа, как и Хамка, был склонен видеть в коммунистической демагогии<sup>96</sup>. Другой исламский автор Шафруддин Правиранегара так же указывал на опасность коммунизма для Индонезии, полагая, что коммунизм уничтожает одну из важнейших характеристик верующего мусульманина – индивидуальность.

Шафруддин Правиранегара в связи с этим образно писал, что «коллективизм без индивидуализма подобен легко разбредающемуся стаду овец»<sup>97</sup>. Кроме этого, критикуя демагогический тезис индонезийских коммунистов о диктатуре пролетариата, Шафруддин Правиранегара полагал, что Коммунистическая Партия преследует исключительно свои собственные цели, стремясь к установлению авторитарного режима, что выльется в репрессии. Поэтому, он писал, что коммунистическая идеология крайне опасна, так как коммунисты ведут проповедь социально-классовой мести: «все слои общества связаны между собой... нельзя улучшить положение одних, при этом не ухудшив положение других»<sup>98</sup>.

Во многом аналогичной точки зрения придерживался и Юсуф Виби-соно, полагавший, что индонезийские сторонники политического ислама должны противопоставить коммунистическому вызову доктрину исламской демократии, как наиболее справедливого и, по их мнению, правильного социального строя, в рамках которого «государство охраняет слабого и бедного, судит правонарушителей, являясь гарантией душевного и материального благополучия своих граждан»<sup>99</sup>. Шафруддин Правиранегара связывал опасность коммунизма и с расколом индонезийской уммы, обвиняя коммунистов в сознательном переманивании части уммы в партию: «в нашей революции многие мусульмане забывают основы ислама, начиная поддерживать марксистский социализм»<sup>100</sup>.

Поэтому, мусульманские теоретики в Индонезии, понимая всю опасность, которая, по их мнению, исходила от коммунизма считали необходимым вести с индонезийскими коммунистами борьбу за влияние на массы, понимая, что «одними полицейскими мерами невозможно искоренить коммунистическое движение»<sup>101</sup>. С другой стороны, противопоставляя светские и исламские социальные доктрины, Хамка указывал на то, что ислам является уникальной религией с развитым социальным учением. Поэтому, он был склонен отводить исламу особую роль в индонезийской истории, полагая, что именно благодаря исламу в Индонезии возник такой политический феномен как «свобода мышления в исламе»<sup>102</sup>.

Хамка придерживался мнения, что в индонезийском исламе сокрыт значительный потенциал для социализации гражданина. Анализируя исламское понятие таухид (единобожие), Хамка вступал в полемику со сторонниками точки зрения, согласно которой местные уламы являются наместниками Аллаха на земле. Полемизируя с такими концептами, Хамка ука-

зывал на необходимость индивидуальной веры, в рамках которой верующий мусульманин был в праве самостоятельно проявлять свою веру в Аллаха. Более того, Хамка ставил под сомнение авторитет части представителей светской политической элиты, обвиняя их, с одной стороны, в поверхностных знаниях ислама, а, с другой, в сотрудничестве с голландскими колониционными властями<sup>103</sup>. Из этого следовало то, что такая власть не является легитимной, а индонезийские мусульмане имеют право против нее бороться, так как она противоречит духу ислама и интересам индонезийской нации.

Таким образом, Хамка был одним из наиболее влиятельных индонезийских националистов исламской направленности. Хамка полагал, что сторонники голландцев в свое время незаконно узурпировали власть, лишив умму политического влияния. Поэтому, указывая на то, что «правительство должно быть для народа и из народа»<sup>104</sup>, он позиционировал индонезийскую умму как носительницу верховной политической власти индонезийской нации. В данном случае очевидна полемика Хамки со светскими индонезийскими националистами, которые стремились к монопольному контролю над политическим дискурсом, минимизируя участие в его формировании сторонников политического ислама.

Со светскими индонезийскими националистами полемизировал и Абу Ханифа, полагавший, что копирование западных институтов не может дать позитивных результатов в Индонезии. Кроме этого он обвинял своих оппонентов из светского политического лагеря в том, что, борясь с голландцами как европейцами, они заимствовали у них идеи материалистической философии и пытаются соединить их с индонезийским национализмом. Абу Ханифа, наоборот, полагал, что индонезийский национализм может быть исключительно идеалистической доктриной. Абу Ханифа считал, что идеалистический национализм «может принести народам Востока вообще, и Индонезии в частности, духовный мир, спокойствие и истинную справедливость»<sup>105</sup>.

С другой стороны, воспринимая именно умму как источник политической власти Хамка полагал, что не все члены уммы должны располагать политическими правами. За пределы политического поля Хамка выставлял женщин, считая, что политизация женщин чревата падением морали и ослаблением единства уммы<sup>106</sup>. Для теоретиков политического ислама в Индонезии умма была интересна и принципиально важна как единое сообщество. Они полагали, что умма в состоянии быть действенной только как институт в то время, как отдельные мусульмане бессильны повлиять на протекающие процессы.

В связи с этим Сайфуддин Зухри, например, писал, что «возможности разума человека крайне ограничены... есть вещи, которые мозг не в силах охватить»<sup>107</sup>. С другой стороны, выход из такой ситуации сторонники политического ислама были склонны видеть в усилении роли ислама в по-

литической жизни: «все, что невозможно объяснить с позиции законов природы, относится к компетенции веры в Бога»<sup>108</sup>. Таким образом, политические мусульмане стремились утвердить примат религиозных институтов над светскими, что существенно влияло на периодические обострения отношений между ними и секулярными националистами, которые контролировали политический дискурс в Индонезии.

Полагая, что именно умма в праве определять вопросы политического устройства Индонезии, Хамка указывал, что для реализации религиозных прав, как отдельного гражданина, так и индонезийского мусульманского сообщества в целом, наибольшим образом соответствует демократическая форма правления<sup>109</sup>. В 1952 году Хамка писал о том, что Индонезия мучительно ищет собственный путь к демократии, пытаясь решать социальные и политические проблемы: «сейчас мы часто слышим слово демократия, и даже верующие во всемогущего Аллаха требуют социальной справедливости»<sup>110</sup>.

Связывая вопросы политического устройства с существованием и функционированием уммы, Хамка предлагал перенести в политическую сферу некоторые религиозные институты и процедуры, например – мушаварах – как механизм принятия политических решений<sup>111</sup>. Идеалом политического устройства Индонезии, по мнению Хамки, должно быть государство с сильными религиозными принципами: «государство, основанное на религиозном социализме, которое отличалось бы от капиталистических государств с их олигархией и коммунистических с диктатурой пролетариата»<sup>112</sup>. Словно развивая эту точку зрения, Зайнул Арифин писал, что социализм, в основе которого лежат идеи ислама, вполне соотносится с «индонезийскими условиями, адатом, психологическим складом и религиозными настроениями»<sup>113</sup> индонезийцев.

С концепцией Хамки соотносилась идея Сухьяра Теджасукмана о том, что Индонезии следует развиваться как исламскому государству и выступать против антимусульманского вызова, исходящего от атеизма<sup>114</sup>. В свою очередь, Нотосутарджо, один из видных участников Нахтадул улама, полагал, что социальные идеи исторически характерны для ислама и их элементы можно обнаружить в «идейном климате, адате, условиях и положении Индонезии»<sup>115</sup>. Другой теоретик политического ислама левого толка Сайфуддин Зухри полагал, что индонезийцам не следует бояться социализма, если в его основе лежат ислам и Коран<sup>116</sup>. Похожий нарратив характерен и для работ Абу Ханифа. Он указывал на то, что Индонезия не должна следовать уже имеющимся моделям развития. По его мнению, ей следовало бы строить «нечто среднее между капитализмом и социализмом»<sup>117</sup>.

Соблюдение национальных, в первую очередь – исламских, традиций, по мысли Сайфуддина Зухри, могло улучшить социальное положение значительной части населения Индонезии. Поэтому, он выдвинул и поддер-

живал лозунг «Исламский идеал – процветающее общество»<sup>118</sup>. Нотосутарджо в значительной мере абсолютизировал индивидуальное религиозное поведение, полагая, что соблюдение норм и предписаний ислама, «вера в Аллаха, пророчество Мухаммеда, молитва, закат, пост и хадж» может «являться практическим осуществлением социалистических основ»<sup>119</sup>.

С другой стороны, Шафруддин Правиранегара, признавая уникальный путь Индонезии, указывал на особую роль ценностей, которые ему казались универсальными. Под ними он был склонен понимать предпринимательство, частную инициативу, индивидуальную ответственность и конкуренцию. Истоки этих экономических добродетелей он был склонен искать в исламе, полагая, что «ислам должным образом чтит индивидуализм – каждый отвечает перед богом сам за себя»<sup>120</sup>. Развивая эту идею, Сайфуддин Зухри писал, что спасение верующего в исламе должно стать почти свободным выбором каждого человека. Это он относил и к социальному спасению, указывая на то, что вера и гражданская позиция могут быть залогами будущего спасения, гарантией того, что верующий после смерти попадет в рай, что в значительной степени сближало идеи сторонников индонезийского политического ислама с концептами теоретиков протестантского социализма: «достаточно верить в Аллаха и выполнять все религиозные предписания, достаточно не забывать о загробной жизни... это приведет к социальной справедливости»<sup>121</sup>.

Хамка, в свою очередь, вместо автоматического копирования западных политических институтов предлагал проводить в Индонезии политику модернизации, которая в равной мере базировалась бы на национальных традициях и на использовании европейского опыта. Из европейского опыта он предлагал использовать сознательные переделы собственности, что уже делали некоторые «молодые» европейские государства между двумя мировыми войнами. Хамка полагал, что такая политика станет залогом успешной политической и экономической модернизации Индонезии. Но такая политика, по мнению Хамки, должна была основываться на исламских ценностях и принципах. В связи с этим он писал, что «богатство можно разделить на праведное и неправедное... первое освящено Аллахом... второе не служит делу ислама... и имеет капиталистическую природу»<sup>122</sup>.

С Хамкой солидаризировался и Абу Ханифа, полагавший, что в Индонезии существует уникальная ситуация, которая позволяет учесть исламские традиции, но не дает возможности автоматического применения западных достижений. Поэтому, Абу Ханифа писал, что «Индонезия является крестьянской страной, рабочих у нас мало, а крупных национальных предпринимателей еще меньше»<sup>123</sup>. Такая ситуация усложнялась и тем, что в Индонезии сохранились элементы традиционной политической средневековой яванской культуры, например – принципом коллективной взаимопомощи в рамках отдельного локального сообщества<sup>124</sup>.

В такой ситуации исламские политики делали вывод о невозможности копирования западных институтов и о необходимости развития, опираясь на исламское течение в индонезийском национализме. Поэтому, ислам позиционировался как едва ли не единственная и универсальная ценность, которая может оказаться полезной в рамках модернизационной политики. Кроме этого, подобно сторонникам мусульманской демократии, Хамка указывал на то, что в исламе сокрыт значительный реформаторский потенциал. В такой ситуации он уделял значительное внимание проблемам возможной реформе ислама на путях модернизации<sup>125</sup>.

В целом, многие идеи Хамки пересекаются с концепциями сторонников исламской демократии, например – с устойчивыми антиколониальными и фактически антиевропейскими нарративами. Если мусульманские демократы приписывали Западу грех покорения Ориента, грех колониализма, то Хамка обвинял страны Запада во вмешательстве в дела независимых государств Востока. По его мнению, влияние европейского и американского миров, как носителей западной традиции, почти всегда негативно влияло на развитие Востока. В качестве примера такой антивосточной политики Запада Хамка приводил факты применения ядерного оружия против Японии со стороны США в период второй мировой войны<sup>126</sup>.

Другой индонезийский автор мусульманской ориентации Абу Ханифа так же развивал антиколониальный, антизападный нарратив, полагая, что Запад «переживает моральный, политический и социальный кризис»<sup>127</sup>. Он, как и Хамка, противопоставляя Запад и Восток полагал, что будущий мир – это триумф Ориента над Западом. В связи с этим Абу Ханифа писал о необходимости «строить новый мир, основанный на справедливости и взаимном уважении народов вне зависимости от их численности, белого или желтого цвета кожи»<sup>128</sup>. Однако политические проекты сторонников левого течения в индонезийском политическом исламе практически никогда не пересекали границы дискуссий в рамках уммы, политических партий и мусульманских учебных заведений.

Хотя ислам и являлся в анализируемый период крупнейшей религией в Индонезии и играл немалую роль в политической жизни страны, его реальное воздействие на имевшие место политические процессы было незначительным. С другой стороны, состав правящей политической элиты в стране рекрутировался за счет националистов, которые придерживались светских политических идей. Кроме этого левые мусульмане были вынуждены конкурировать со светскими партиями и движениями левой ориентации, крупнейшей из которых была Коммунистическая партия Индонезии. Во второй половине 1950-х годов наметились тенденции сближения между светскими индонезийскими националистами и местными коммунистами. В такой ситуации сторонники политического ислама в его левой редакции были обречены на последовательную маргинализацию.

Кроме этого, во второй половине 1950-х годов началось радикальное расхождение между политическими мусульманами и светскими националистами. Существенную роль в этом процессе сыграла узурпация политической власти президентом Сукарно, провозглашение «направляемой демократии», начавшееся преследование активистов исламских партий, почти насильственное насаждение принципов панчасила, которые вызывали возражения со стороны верующих мусульман. Все эти факторы привели к тому, что постепенно политический ислам (в том числе, и его левое течение) вытесняется за пределы правового и политического поля.

В такой ситуации исламские лидеры вынужденно переходят в оппозицию режиму «направляемой демократии», в которой политическое участие мусульман было минимизировано, а для их политических концептов не оставлено шансов на реализацию. Именно поэтому, в середине 1960-х годов, в период отстранения Сукарно от власти, сторонники политического ислама стали движущей силой антисукарноистского оппозиционного движения. Но свержение Сукарно и утверждение режима «нового порядка» не означало реализации тех проектов, о которых писали левые политические мусульмане. К 1970-м годам политический ислам вновь был вынужден перейти в оппозицию.

---

<sup>1</sup> Об исламе в регионе Юго-Восточной Азии см. подробнее: Hefner R. Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java / R. Hefner // JAS. – 1987. – Vol. 46. – No 3. – P. 533 – 554; Watson C.W. A Popular Indonesian Preacher: the significance of Aa Gymnastiar / C.W. Watson // JRAI. – 2005. – No 11. – P. 773 – 792; Dubois Th.D. Hegemony, Imperialism and the Construction of Religion in East and Southeast Asia / Th.D. Dubois // HT. – 2005. – Vol. 44. – P. 113 – 133; Islam and Society in Southeast Asia / eds. T. Abdullah, Sh. Siddique. – Singapore, 1986; Lapidus I.M. Between Universalism and Particularism: the historical bases of Muslim communal, national and global identities / I.M. Lapidus // GN. – 2001. – Vol. 1. – No 1. – P. 37 – 55; Nagata J. The Reflowering of Malaysian Islam / J. Nagata. – Vancouver, 1984; Nagata J. Ethnonationalism versus Religious Transnationalism: Nation-Building and Islam in Malaysia / J. Nagata // MW. 1997. – Vol. LXXXVII. – No 2. – P. 129 – 150; Noer D. The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900 – 1942 / D. Noer. – Singapore, 1973; McKenna Th. Muslim Rules and Rebels: Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Phillipines / Th. McKenna. – Berkeley, 1998; Peacock J.L. Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam / J.L. Peacock. – Berkley, 1978; Zainah A. Islamic Revival in Malaysia / A. Zainah. – Petaling Jaya, 1987.

<sup>2</sup> О роли ислама в политической жизни региона и Индонезии в частности см.: Ayoob M. The Future of Political Islam: the Importance of External Variants / M. Ayoob // IA. – 2005. – Vol. 81. – No 5. – P. 951 – 961; Federspiel H.M. Persatuan Islam: Islamic Reform in 20th century Indonesia / H.M. Federspiel. – Ithaca, 1971; Hainsworth G. Rule of law, anti-corruption, anti-terrorism and militant Islam: coping with threat to democracy and national unity in Indonesia / G. Hainsworth // APV. – 2007. – Vol. 48. – No 1. – P. 128 – 144.

<sup>3</sup> Другов А.Ю. Политический режим и политическая культура в Индонезии / А.Ю. Другов // Государственность и модернизация в странах Юго-Восточной Азии / ред. В.Ф. Васильев, Ю.О. Левтонова. – М., 1997. – С. 60.

<sup>4</sup> Сукарно, Индонезия обвиняет / Сукарно. – М., 1956. – С. 266.

<sup>5</sup> Конституция Республики Индонезия // Конституции государств Юго-Восточной Азии и Тихого Океана. – М., 1960. – С. 153.

- 
- <sup>6</sup> Конституция Республики Индонезия. – С. 153.
- <sup>7</sup> Indonesian Political Thinking (1945 – 1965). – P. 164.
- <sup>8</sup> Harian abadi. – 1959. – Mai, 5.
- <sup>9</sup> Хатами М. Исламский мир и современные задачи / М. Хатами // Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество / М. Хатами. – М., 2001. – С. 29 – 30.
- <sup>10</sup> Duta masjarakat. – 1968. – August, 20 – 22.
- <sup>11</sup> Harian abadi. – 1957. – January, 8.
- <sup>12</sup> Noer D. The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900 – 1942 / D. Noer. – Singapore, 1972; Peacock J.L. Purifying the Faith: the Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam / J.L. Peacock. – Melno Park, 1978.
- <sup>13</sup> Kepartaian di Indonesia. – Jakarta, 1951. – P. 14.
- <sup>14</sup> См. подробнее: Rohani binti Abdul Rahim, Muslims in Indonesia and the Notion of Islamic State / Rohani binti Abdul Rahim. – [n.p.], 1991.
- <sup>15</sup> Цит. по: Feith H. The Indonesian Elections of 1955 / H. Feith. – NY., 1955. – P. 3 – 4.
- <sup>16</sup> Kepartaian dan parlementaria Indonesia. – Jakarta, 1954. – P. 461.
- <sup>17</sup> Kepartaian dan parlementaria Indonesia. – Jakarta, 1954. – P. 413 – 414.
- <sup>18</sup> Antara. – 1964. – August, 22.
- <sup>19</sup> Antara. – 1962. – October, 1.
- <sup>20</sup> Antara. – 1962. – Juni, 17.
- <sup>21</sup> Duta masjarakat. – 1965. – October, 26.
- <sup>22</sup> Warta berita. – 1963. – Juni, 29.
- <sup>23</sup> Ионова А.И. «Мусульманский национализм» в современной Индонезии / А.И. Ионова. – М., 1972. – С.100.
- <sup>24</sup> Хатами М. Разум и религия / М. Хатами // Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество / М. Хатами. – М., 2001. – С. 79 – 80.
- <sup>25</sup> Вахид Хашим родился в 1914 году, был сыном известного политического яванского деятеля Хашима Ашари. В 1931 – 1932 годах совершил хадж в Мекку. Обучался в Мекке в мусульманских религиозных заведениях. Был одним из сторонников последовательной модернизации религиозного мусульманского образования в Индонезии, выступая за сочетание изучения религиозных и светских дисциплин. В 1930-е годы Вахид Хашим превращается в одного из лидеров индонезийского националистического движения. Несмотря на то, что он принадлежал к исламскому течению в национализме, Вахид Хашим стоял у истоков целого поколения индонезийских националистов исламской ориентации, которые хорошо ориентировались в европейской и американской политике, владея кроме индонезийского – английским и голландским языками. В 1940 году Вахид Хашим стал членом совета Нахдатул улама. В период второй мировой войны активно сотрудничал с японскими властями, разделяя идею солидарности азиатских национализмов в борьбе против европейского колониализма. Входил в состав Комиссии по подготовке независимости. Один из авторов Джакартской хартии. Погиб в апреле 1953 года в результате автомобильной катастрофы.
- <sup>26</sup> Ионова А.И. «Мусульманский национализм» в современной Индонезии. – С. 103.
- <sup>27</sup> Benda H. The Crescent and Rising Sun. Indonesian Islam under Japanese Occupation, 1942 – 1945 / H. Benda. – Hague – Bandung, 1958.
- <sup>28</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar / H. Abubakar. – Jakarta, 1957. – P. 752.
- <sup>29</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup... – P. 841.
- <sup>30</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup... – P. 843.
- <sup>31</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup... – P. 681.
- <sup>32</sup> Кахруддин Юнус принадлежал к числу наиболее образованных индонезийских мусульманских теоретиков в Индонезии второй половины 1940-х – первой половины 1960-х годов. Учился в университетах Египта и США. В Колумбийском Университете получил степень доктора экономики. С 1954 года вернулся в Индонезию, где занимался научной и преподавательской деятельностью.
- <sup>33</sup> Junus K. Sistem ekonomi Islam – Islamisme / K. Junus. – Djokjakarta, 1955. – P. 53.

<sup>34</sup> Зайнал Абидин Ахмад – один из наиболее влиятельных исламских политиков в Индонезии во второй половине 1940-х – первой половине 1960-х годов. В конце 1920-х – начале 1930-х годов занимался преподаванием в религиозной школе. В 1933 году голландские власти запретили ему заниматься преподавательской деятельностью по причине пропаганды им идей национального освобождения. В период японской оккупации жил в Сингапуре. После создания независимого индонезийского государства неоднократно был депутатом парламента, входил в число лидеров партии Машуми.

<sup>35</sup> Zainal Abidin A. Islam dan parlementarisme / A. Zainal Abidin. – Bandung, 1950; Zainal Abidin A. Membentuk negara Islam / A. Zainal Abidin. – Jakarta, 1956.

<sup>36</sup> Мохаммед Салех Суанди был одним из создателей Министерства религии и лидеров мусульманской политической партии Машуми. Один из наиболее активно писавших индонезийских политиков исламского направления.

<sup>37</sup> Buah kongres muslimin Indonesia 20 – 25 desember 1949 di Jogjakarta. - [n.p.],[n.d.]. – P. 181.

<sup>38</sup> Мохаммед Натсир – крупнейший политик Индонезии исламской ориентации во второй половине 1940-х – первой половине 1960-х годов. В 1930-е годы начал участвовать в национальном движении. В период японской оккупации сотрудничал с японскими властями. Один из создателей партии Машуми, с 1949 года – лидер партии. С сентября 1950 по апрель 1951 года занимал пост премьер-министра, то есть фактически в условиях парламентской республики руководил страной. Во второй половине 1950-х годов стал одним из наиболее активных критиков Сукарно в связи с попытками последнего узурпировать власть. После провозглашения «направляемой демократии» в оппозиции политике Сукарно. Во второй половине 1950-х годов переезжает на Суматру, где становится одним из лидеров местной оппозиции. В конце 1950-х годов был арестован, в 1965 году после свержения Сукарно освобожден. В период «нового порядка» был одним из идейных лидеров исламской оппозиции.

<sup>39</sup> Waspada. – 1957. – November, 14.

<sup>40</sup> Абдуллах Сиддик родился в 1913 году. В 1930-е годы принимал активное участие в индонезийском националистическом движении. В период второй мировой войны активно сотрудничал с японскими оккупационными властями, возглавляя судебное управление в Палембанге. Во второй половине 1940-х годов работал в системе высшего образования Индонезии. С 1950 года работает в Министерстве Иностранных Дел, был послом Индонезии в Таиланде и Бирме. В 1967 году опубликовал книгу «Исламоведение», где проанализировал широкий круг вопросов, связанных с ролью и местом ислама в политической жизни Индонезии.

<sup>41</sup> Siddik A. Islamologi / A. Siddik. – Jakarta, 1977. – P. 183.

<sup>42</sup> Zainal Abidin A. Konsep negara Islam / A. Zainal Abidin. – Bandung, 1952. – P. 84.

<sup>43</sup> Цит. по: Ионова А.И. «Мусульманский национализм»... – С. 135.

<sup>44</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup... – P. 691.

<sup>45</sup> Zainal Abidin A. Dasar-dasar ekonomisi dalam Islam / A. Zainal Abidin. – Jakarta, 1952. – P. 115.

<sup>46</sup> Siddik A. Islamologi. – P. 158.

<sup>47</sup> Zakaria A. Budi pekerti Islam / A. Zakaria // Merdeka. – 1954. – Oktober, 10.

<sup>48</sup> См. более подробно в книге «Ислам и парламентаризм»: Zainal Abidin A. Islam dan parlementarisme / A. Zainal Abidin. – Bandung, 1950. – P. 77.

<sup>49</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar. – P. 639.

<sup>50</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar. – P. 681.

<sup>51</sup> Zakaria A. Hiasan djiwa manusia / A. Zakaria // Merdeka. – 1954. – Juni, 18; Zakaria A. Ilmu dan agama / A. Zakaria // Merdeka. – 1954. – August, 8; Zakaria A. Keadjikan sifat dasar manusi / A. Zakaria // Merdeka. – 1954. – Juli, 30.

<sup>52</sup> Siddik A. Islamologi. – P. 55.

<sup>53</sup> Siddik A. Islamologi. – P. 88.

<sup>54</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar. – P. 687.

<sup>55</sup> Siddik A. Islamologi. – P. 88.

<sup>56</sup> Siddik A. Islamologi. – P. 190.

<sup>57</sup> Siddik A. Islamologi. – P. 179.

<sup>58</sup> Siddik A. Islamologi. – P. 163.



- <sup>59</sup> См.: Buah kongres muslimin Indonesia 20 – 25 desember 1949 di Jogjakarta. - [n.p.],[n.d.]. – P. 181.
- <sup>60</sup> Хазаирин – один из ведущих сторонников политического ислама в Индонезии в 1950 – 1960-е годы. Во второй половине 1930-х годов занимался преподавательской и научной деятельностью в индонезийских университетах. В период японской оккупации сотрудничал с японскими властями. После провозглашения независимости занимался политикой, был министром юстиции. Один из создателей Партии Великой Индонезии. Выступал за сотрудничество между исламскими и светскими националистами.
- <sup>61</sup> Hazairin, Hukum baru di Indonesia / Hazairin. – Jakarta, 1950. – P. 4 – 5.
- <sup>62</sup> См. более подробно: Suaidy Saleh M. Quran pedoman hidup / M. Suaidy Saleh // Merdeka. – 1953. – Mai, 25.
- <sup>63</sup> Suaidy Saleh M. Harus dengan tuntutan agama / M. Suaidy Saleh // Harian abadi. – 1959. – Oktober, 23.
- <sup>64</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar. – P. 837.
- <sup>65</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar. – P. 866.
- <sup>66</sup> Suaidy Saleh M. Hadjat manusia kepada pedoman Illahy / M. Suaidy Saleh // Harian abadi. – 1956. – Mai, 11.
- <sup>67</sup> Siddik A. Islamologi. – P. 11.
- <sup>68</sup> Benda H. The Crescent and Rising Sun. – P. 189.
- <sup>69</sup> Hazairin, Indonesia – satu mesdjid / Hazairin. – Jakarta, 1952.
- <sup>70</sup> Zakaria A. Politik dan agama / A. Zakaria // Merdeka. – 1954. – Desember, 10.
- <sup>71</sup> Zakaria A. Kabadjikan sifat dasar manusia / A. Zakaria // Merdeka. – 1954. – Juli, 30.
- <sup>72</sup> См.: Zakaria A. Pantja sila dipandang dari sudut islam / A. Zakaria. – Jakarta, 1951. – P. 15 – 20.
- <sup>73</sup> Siddik A. Islamologi. – P. 19 – 20.
- <sup>74</sup> Siddik A. Islamologi. – P. 174.
- <sup>75</sup> Natsir M. Tindjauan hidup / M. Natsir. – Jakarta, 1957. – P. 47.
- <sup>76</sup> Zakaria A. Kesatuan ummat manusia / A. Zakaria // Merdeka. 1954. – Juli, 30.
- <sup>77</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar. – P. 722.
- <sup>78</sup> Abubakar H. Sedjarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar. – P. 840.
- <sup>79</sup> См. подробнее: Buah kongres muslimin Indonesia 20 – 25 desember 1949 di Jogjakarta. - [n.p.],[n.d.]. – P. 184.
- <sup>80</sup> Buah kongres muslimin Indonesia 20 – 25 desember 1949 di Jogjakarta. – P. 181.
- <sup>81</sup> Buah kongres muslimin Indonesia 20 – 25 desember 1949 di Jogjakarta. – P. 184.
- <sup>82</sup> См. подробнее: Zainal Abidin A. Membentuk negara Islam / A. Zainal Abidin. – Jakarta, 1956. – P. 91 – 95.
- <sup>83</sup> Декларация Афро-Азиатской исламской конференции // Сычев В.Ф. Индонезия и мусульманский мир в XX веке (проблемы религиозно-политического взаимодействия и участия в организованном исламском движении стран Азии и Африки) / В.Ф. Сычев. – М., 2003. – С. 497.
- <sup>84</sup> Декларация Афро-Азиатской исламской конференции. – С. 497.
- <sup>85</sup> Роль ислама в современном мире // Сычев В.Ф. Индонезия и мусульманский мир в XX веке. – С. 498.
- <sup>86</sup> Роль ислама в современном мире. – С. 498.
- <sup>87</sup> Фадеева И.Л. Оппозиция в странах Ближнего и Среднего Востока: статус и цели / И.Л. Фадеева // Ислам и политика (взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии) / ред. Г.В. Миронова. – М., 2001. – С. 68.
- <sup>88</sup> Хамка (Хаджи Абдул Малик Карим Амруллах) родился в 1908 году. С середины 1920-х годов принимал активное участие в индонезийском национальном движении. Первые работы опубликованы в конце 1920-х годов. С 1936 года активно занимался издательской деятельностью, был издателем целого ряда журналов на индонезийском языке националистической и религиозной направленности. В период японской оккупации активно сотрудничал с японскими властями. После провозглашения независимости превратился в одного из наиболее крупных политиков мусульманской ориентации. Во второй половине 1950-х годов переходит в оппозицию режиму Сукарно. В 1963 году был арестован и заключен в тюрьму. Освобожден после свержения Сукарно. В период «нового порядка» стал одним из лидеров новой мусульманской оппозиции.

- <sup>89</sup> Hamka, *Peladjaran agama Islam* / Hamka. – Jakarta, 1960. – P. 43 – 45.
- <sup>90</sup> Hamka, *Pandangan hidup muslim* / Hamka // *Harian abadi*. – 1959. – August, 28.
- <sup>91</sup> Шафрудин Привирагера, будучи сунданцем, выделялся среди других индонезийских политиков исламской ориентации, среди которых большинство составляли яванцы. В политической жизни Индонезии начал принимать участие во второй половине 1940-х годов. Был одним из лидеров партии Машуми. В 1950-е годы – глава Национального Банка. Во второй половине 1950-х годов перешел в оппозицию режиму «направляемой демократии» Сукарно. Один из лидеров альтернативного политического движения на Суматре. Возглавил мятежное Революционное правительство Республики Индонезия. В 1964 году взят в плен правительственными войсками и заключен в тюрьму, откуда был освобожден после свержения Сукарно. В период «нового порядка» стал одним из лидеров новой мусульманской оппозиции.
- <sup>92</sup> Sin po. – 1955. – December, 7.
- <sup>93</sup> См.: Hamka, *Peladjaran agama Islam* / Hamka. – Jakarta, 1960.
- <sup>94</sup> Абу Ханифа – один из ведущих политиков исламской ориентации в Индонезии 1950-х – 1960-х годов. По образованию – врач. В 1930-е годы начал принимать участие в индонезийском националистическом движении. В 1950-е годы работал в Министерстве Иностранных Дел Индонезии. Один из лидеров партии Машуми. Во второй половине 1950-х годов переходит в оппозицию режиму Сукарно. В период «нового порядка» стал одним из лидеров новой мусульманской оппозиции.
- <sup>95</sup> Hanifa A. *Rintisan filsafat* / A. Hanifa. – Jakarta, 1950. – P. 116.
- <sup>96</sup> См. подробнее: Hanifa A. *Tjita-tjita perdjongan kultur-politis-sosiologis* / A. Hanifa. – Jakarta, 1956. – P. 169.
- <sup>97</sup> Цит. по: Ионова А.И. «Мусульманский национализм»... – С. 174.
- <sup>98</sup> Prawiranegara S. *Indonesia dipersimpangan djalan* / S. Prawiranegara. – Jakarta, 1951. – P. 10. См. так же и другие публикации этого автора: Prawiranegara S. *Membangun kembali ekonomi Indonesia* / S. Prawiranegara. – Jakarta, 1966; Prawiranegara S. *Merombak pandangan hidup dan struktur politik sebagai sjarat mutlak memperbaiki* / S. Prawiranegara. – Jakarta, 1968.
- <sup>99</sup> Wibisono J. *Islam dan sosialisme* / J. Wibisono. – [n.p.], [n.d.]. – P. 62.
- <sup>100</sup> Цит. по: Ионова А.И. «Мусульманский национализм»... – С. 176.
- <sup>101</sup> Wibisono J. *Bertamasja dibelakang tabir besi* / J. Wibisono. – Bandung, 1953. – P. 55.
- <sup>102</sup> Hamka, *Lembaga hidup* / Hamka. – Jakarta, 1955.
- <sup>103</sup> Hamka, *Peladjaran agama Islam*. – P. 40.
- <sup>104</sup> Hamka, *Urut tunggang Pantja sila* / Hamka. – Jakarta, 1952. – P. 24.
- <sup>105</sup> Hanifa A. *Rintisan filsafat*. – P. 117.
- <sup>106</sup> Hamka, *Peladjaran agama Islam*. – P. 362.
- <sup>107</sup> Antara. – 1962. – February, 13.
- <sup>108</sup> Antara. – 1962. – February, 13.
- <sup>109</sup> Hamka, *Lembaga hidup*. – P. 75.
- <sup>110</sup> Hamka, *Urut tunggang Pantja sila*. – P. 21 – 22.
- <sup>111</sup> Hamka, *Urut tunggang Pantja sila*. – P. 25.
- <sup>112</sup> Hamka, *Lembaga hidup*. – P. 29.
- <sup>113</sup> См.: Arifin Z. *Sosialisme a la Indonesia dan ekonomi terpinpin* / Z. Arifin // *Buku kenang-kenangan mu' tamar ke XXII partai Nahdatul Ulama di Jakarta*. – Jakarta, 1962. – P. 184.
- <sup>114</sup> Tedjasukmana H. *Indonesië's recente revolutionaire omforming* / H. Tedjasukmana. – Brussels, 1963. – P. 23.
- <sup>115</sup> Warta berita. – 1965. – Maret, 14.
- <sup>116</sup> Antara. – 1960. – January, 1.
- <sup>117</sup> Hanifa A. *Tjita-tjita perdjongan kultur-politis-sosiologis*. – P. 165.
- <sup>118</sup> Warta berita. – 1965. – Mai, 26.
- <sup>119</sup> Notosjetardjo, *Tindjauan agama Islam terhadap sosialisme Indonesi* / Notosjetardjo. – Jakarta, 1964. – P. 25.
- <sup>120</sup> Цит. по: Ионова А.И. «Мусульманский национализм»... – С. 174.
- <sup>121</sup> Warta berita. – 1964. – January, 1.
- <sup>122</sup> Hamka, *Tasauf modern* / Hamka. – Jakarta, 1960. – P. 180 – 181.

- 
- <sup>123</sup> Hanifa A. Tjita-tjita perdjongan kultur-politis-sosiologis. – P. 45.
- <sup>124</sup> Hanifa A. Tjita-tjita perdjongan kultur-politis-sosiologis. – P. 116.
- <sup>125</sup> Hamka, Pandangan hidup muslim / Hamka // Harian abadi. – 1959. – August, 28.
- <sup>126</sup> Hamka, Lembaga hidup. – P. 252 – 253.
- <sup>127</sup> Hanifa A. Rintisan filsafat. – P. 110.
- <sup>128</sup> Hanifa A. Rintisan filsafat. – P. 110.

*Исламский радикализм и индонезийский национализм  
в контексте политической модернизации*

Политический оппозиционный дискурс в Индонезии на протяжении второй половины XX века оставался, как правило, фрагментированным. Тенденции постепенной унификации дискурса, покорения дискурса националистическими светскими политическими элитами не смогли уничтожить глубокую фрагментарность политического поля в этой стране, где одновременно сосуществовали левые и правые, националисты и коммунисты. Ситуация осложнялась тем, что фрагментированному дискурсу соответствовали разные политические культуры.

Среди компонентов индонезийского политического дискурса выделяется исламский, который, в свою очередь, варьировался от исламской демократии до мусульманского фундаментализма<sup>1</sup>. Политический исламский фундаментализм стал важным фактором в политических процессах в Индонезии вскоре после провозглашения независимости. В советской политологической традиции индонезийский фундаментализм<sup>2</sup> не совсем корректно определялся как «халифатистские формы идеологии в мусульманской мысли современной Индонезии»<sup>3</sup>.

Проявления исламского фундаментализма в политической сфере были гораздо более широки, чем могли писать советские исследователи. Исламский фундаментализм – неотъемлемый элемент политической культуры. Не следует сводить его проявления исключительно к религиозной сфере – исламский фундаментализм оказал существенное влияние на изменения политического режима, на процесс принятия политических решений. В такой ситуации анализ его роли в контексте политической модернизации – необходимое звено в рамках сравнительного анализа модернизационных процессов в Индонезии и Бразилии в силу того, что бразильская модернизация сталкивалась со своими политическими вызовами.

Исламский фундаментализм в Индонезии во второй половине 1940-х – первой половине 1960-х годов, то есть в период парламентской и позднее «направляемой демократии», представлял собой учение традиционного, точнее - традиционалистского, плана. Вероятно, индонезийский фундаментализм рассматривался среди его сторонников как антимодернизационный или альтернативный модернизационный проект. Комментируя особенности исламского фундаментализма, З.И. Левин пишет, что «ислам все больше политизируется... политический ислам стал началом идейно неоднородных движений охранительного толка преимущественно на фундаменталистской основе»<sup>4</sup>.

Своим появлением исламский фундаментализм в Индонезии был обязан той культурной ситуации, которая сложилась в стране к началу независимого этапа в ее новейшей истории. Индонезия была островным государ-

ством, совокупность регионов и потенциальных регионов, в которых развивались свои местные политический идентичности, культуры и лояльности. Исламский фундаментализм в Индонезии – это и исламизм. Под исламизмом понимают «идеологию и практическую деятельность, ориентированную на создание общества, в котором социальные, экономические, этнические и другие проблемы общества... будут решаться исключительно с использованием мусульманских норм»<sup>5</sup>.

В такой ситуации фундаменталистские идеи, в силу своей культурно-религиозной изначальности и некой универсальности, оказались востребованы как политическими элитами, так и почти маргинальными группами. Кроме этого уже во второй половине 1940-х годов в Индонезии наметились тенденции постепенного синтеза двух политических дискурсов – собственно исламского и регионального, представленного различными локальными национализмами внешних островов.

Генезис исламского фундаментализма принадлежит к числу сложных и дискуссионных проблем. Вероятно, истоки индонезийского фундаментализма следует искать в собственно исламе, точнее – в той части суннитского права, которая касается проблем халифата. Сама идея халифата возникла не в Юго-Восточной Азии, а на Ближнем Востоке<sup>6</sup>. Исторически халифат представлял собой локальное сообщество верующих мусульман, лидер которого, халиф, обладал не только светской (эмират), но и духовной (имамат) властью. Таким образом, почти с самого начала своего существования идея халифата становится политическим учением. В этой ситуации примечательно то, что сама идея халифата для классического ислама является очень радикальной и, поэтому, на протяжении истории сторонники соединения двух властей оставались, как правило, политическими маргиналами, а в исламском мире доминировала относительно умеренная суннитская умма.

Идея халифата начала политизироваться в период национального пробуждения мусульманских народов Востока и Юго-Восточной Азии. Элементы исламского фундаментализма заметны в работах некоторых теоретиков националистического движения в Индонезии между двумя мировыми войнами. Но на данном этапе фундаментализм представлял собой почти маргинальное направление в индонезийском национализме, так как не выдерживал конкуренции со светскими радикалами и умеренными мусульманскими националистами.

После провозглашения в 1945 году независимости Индонезии ислам, в том числе – и радикальный, фундаменталистский, стал важным фактором в политических процессах. Во второй половине 1940-х – первой половине 1960-х годов в радикальном политическом индонезийском исламе доминировали Картосувирьо, Касман Сингодимеджо, Хасан Мухаммад Тиро, Ахмад Хассан, Иса Аншари и некоторые другие, идейно близкие к ним, авторы. Картосувирьо – один из крупнейших теоретиков исламского фунда-

ментализма в Индонезии во второй половине 1940-х – первой половине 1960-х годов. В 1948 году он демонстративно вышел из Машуми, посчитав ее слишком лояльной светским властям. С другой стороны, он последовательно стоял на позициях национализма, выступая против уступок Нидерландам. В марте 1948 года Картосувирьо<sup>7</sup>, о котором более поздние исламисты отзывались как о «борце за претворение в жизнь заветов Аллаха»<sup>8</sup>, провозгласил себя имамом и заявил о создании Даруль ислама.

Мусульманские радикалы в Индонезии подошли к созданию исламского государства, уже обладая для этого немалой материальной базой. Во второй половине 1940-х годов, в период военных действий против голландских войск, на стороне индонезийских националистов действовали и отряды, сформированные специально из мусульман. На том этапе такие отряды выступали против создания центрального командования, настаивая на своем подчинении религиозным лидерам. Комментируя ситуацию американский политолог Д. Джэнкинз писал, что «расхождения между армией и исламскими политиками начинаются в том принципиальном различии, которое существует между двумя яванскими культурами – набожным мусульманским меньшинством и абанган... эти расхождения в своей основе имели разные взгляды на место религии в государстве»<sup>9</sup>. После завершения военных действий против голландских войск исламисты не расформировали свои отряды, а продолжили действия против войск, верных правительству.

Картосувирьо выступил с инициативой постепенного превращения светского государства в теократическое. Почему индонезийские мусульманские радикалы, которого до этого делали фактически то же самое что и светские националисты, участвуя в антиголландском националистическом движении, в конце 1950-х годов попытались заявить о себе как о независимой политической силе? Предложив исламизацию Индонезии Картосувирьо поставил под сомнение легитимность светского политического режима. Рождение индонезийского исламского фундаментализма ознаменовало раскол националистического политического дискурса.

В августе 1949 года Картосувирьо призвал к созданию Negara islam Indonesia – Исламского Государства Индонезия. В связи с этим он писал: «Во имя Аллаха... мы, индонезийцы, приверженцы ислама провозглашаем Исламское Государство Индонезия... право, которое будет иметь в нем силу, исламское право»<sup>10</sup>. Кроме этого была написана и Kanun azasi Negara islam Indonesia – конституция исламского государства. В ней, в частности, указывалось, что «высшая власть... принадлежит Корану и сунне»<sup>11</sup>. В такой ситуации исламские радикалы в Индонезии выступают с программой исламской революции, в которой они провозгласили, что «национальная революция должна стать исламской революцией»<sup>12</sup>. Картосувирьо полагал, что правительство должно стимулировать индонезийцев в их желании быть мусульманами и в повседневной жизни жить по законам ислама. Все

это в его концепции получило название «мусульманское гражданство». Вираната Кусума, конкретизируя эти идеи, полагал, что исламское государство в Индонезии должно обрести форму халифата, где халифу, как «слуге народа», будет принадлежать вся полнота светской и духовной власти, а народ будет «обладать правом давать советы халифу»<sup>13</sup>.

Но эта попытка мусульманских радикалов организовать исламскую революцию и построить исламское государство в Индонезии в конце 1940-х годов (за тридцать лет до того, как иранские шииты смогли сделать то, что не удалось их индонезийским единоверцам) потерпела неудачу. В такой ситуации возникает закономерный вопрос: «Почему индонезийская умма не смогла достичь политического успеха иранской уммы?». Ответ попытался дать Мохаммад Хатами, указавший на то, что «основная угроза для нашей революции заключается в противоречии основ революции с основными тенденциями в современном мире»<sup>14</sup>. Иными словами, Индонезия конца 1940-х не достигла того уровня исламизации, который был характерен для Ирана конца 1970-х годов. Кроме этого следует принимать во внимание и то, что исламисты, как правило, не могут предложить «реалистичную альтернативу в политике» в силу «узости и антидемократичности»<sup>15</sup> их политической программы.

Хасан Мухаммад Тиро<sup>16</sup>, развивая идеи Картосувирьо, полагал, что построение подлинно справедливого индонезийского государства возможно исключительно в рамках исламской модели. Он, например, писал, что «только религиозное единение на исламском фундаменте может принести единство народам Индонезии»<sup>17</sup>. Такое отношение к политической сфере, вероятно, свидетельствует о частичной правоте З.И. Левина, который полагает, что «радикалы от ислама... не только стремятся к власти, но и считают своим долгом установить контроль над жизнью общины, заставить мусульман признать их толкование исламских установлений как единственно правильное»<sup>18</sup>. Другой теоретик радикального ислама Ахмад Хасан, в отличие от Хасан Мухаммада Тиро, принимал ограниченное участие масс в политическом процессе, полагая, что идеальное исламское государство «будет базироваться на предписаниях Корана и консультациях с народом»<sup>19</sup>. Стремясь достичь этой цели, сторонники политического ислама в его радикальном варианте решительно порвали со своими союзниками по периоду национального движения.

Например, Иса Аншари призывал не заключать «союзов с лицемерами», указывая на необходимость «порвать с друзьями, которые стали врагами, и с врагами, которые выдают себя за друзей»<sup>20</sup>. Картосувирьо значительное внимание уделял тем политическим технологиям, которыми он пользовался. С другой стороны, он и его сторонники не забывали и о том, в какой ситуации они вынуждены действовать. В этом контексте они делали ставку на традиционную политическую культуру населения. Развитие исламского фундаментализма в Индонезии во второй половине 1940-х – в

1950-е годы сближает его с иранским шиизмом. Если шииты полагают, что в мир должен явиться махди, то Картосувирьо провозгласил себя таким местным махди для Индонезии, заявив, что он является Ratu adil – новым правителем, который восстановит социальную справедливость, опираясь в первую очередь на исламские ценности и традиции.

Картосувирьо является автором «Прокламации о Даруль исламе в Индонезии». В этом тексте он провозглашает необходимость борьбы, направленной на «защиту ислама». Одним из основных противников индонезийского ислама объявлялся «безбожный коммунизм». Картосувирьо полемизировал со светскими националистами, поставив под сомнения принципы панчасила. В самой идее панчасила он увидел стремление секулярной власти вытеснить из культурной жизни религиозные ценности и традиции, подменив их новыми псевдотрадициями, никак не связанными с индонезийским исламским наследием.

Иса Аншари так же выступал с критикой панчасила, видя в стремлении властей распространить эту идеологию, желание подрвать влияние ислама. Иса Аншари полагал, что панчасила скрыта опасность разрушения принципа шахады. Под шахадой, как известно, понимается центральный и системообразующий принцип ислама: «Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммед – пророк его». Иса Аншари писал, что он против панчасила, так как «он разрывает шахаду, оставляя только веру в бога»<sup>21</sup>. Сторонники радикального ислама не могли принять принципы панчасила, так как речь шла только об абстрактном боге, а пророк не упоминался вообще.

Для сторонников радикального ислама, хотя они и признавали некоторые идеи индонезийского национализма, например – позитивно относились к достижению независимости, полагая, что «индонезийские мусульмане нашли прибежище в свободной нации»<sup>22</sup>, характерна полемика со светскими националистами. Другой идеолог этого течения Хасан Мухаммад Тиро обвинял светских националистов в том, что они предали идеалы индонезийского национального движения и широко используют чуждый и вредный для Индонезии европейский и американский опыт политической и экономической модернизации.

В своей книге «Демократия для Индонезии» он пытался доказать, что Сукарно довел Индонезию до такого глубочайшего политического, культурного и идентичностного кризиса, что «народам Индонезии стало чуждо чувство национальной гордости, национального самосознания»<sup>23</sup>. В этой книге Хасан Мухаммад Тиро предстает и как теоретик регионализма, указывая на то, что политика Сукарно игнорировала интересы внешних островов, а проявлялась в доминировании яванского национализма над локальными националистическими движениями. Хасан Мухаммад Тиро отдавал себе отчет в том, что уровень развития Явы как Центра гораздо выше, чем уровень развития внешних островов. С другой стороны, попытки выравнивания экономических показателей в рамках модернизационной



светской стратегии, которой придерживались индонезийские националисты, он интерпретировал как политику постепенного насаждения коммунизма среди неаяванских сообществ. В качестве средства антикоммунистической борьбы он предлагал использовать ислам<sup>24</sup>. Иными словами, Хасан Мухаммад Тиро полагал, что политическое будущее Индонезии будут определять те, кто сможет раньше подчинить своему влиянию периферийные регионы.

Иса Аншари связывал необходимость исламизации Индонезии с задачами спасения индонезийцев. Спасение в этом контексте было почти религиозной категорией. По мнению Иса Аншари, европейцы развратили жителей Индонезии: «все зло и бедствия в этом мире от эгоизма и индивидуализма... люди руководствуются страстями и пристрастиями»<sup>25</sup>. Выход из этого духовного кризиса Иса Аншари был склонен видеть в исламизации общественной и политической жизни: «только ислам и исламская этика могут помочь человеку справиться с несовершенством, указав путь как подавлять желания и страсти во имя торжества разума»<sup>26</sup>.

Иса Аншари был склонен критиковать и тех индонезийских националистов, которые, получив образование в Европе, выступали за использование европейского опыта, обвиняя их в отказе от ислама и в забвении национальных индонезийских традиций<sup>27</sup>. В такой ситуации исламское государство для него – политический идеал, к которому, как он полагал, следует стремиться: «в исламском государстве человек будет не только бояться, но и любить Аллаха... следуя божественным законам, страна сможет прийти к процветанию... и тогда мечта об обществе любви и согласия перестанет быть мечтой»<sup>28</sup>. Картосувирьо выступал за развитие Индонезии как исламского государства, политический фундамент которого должен был основываться исключительно на законах шариата.

Картосувирьо полагал, что строительство именно исламского государства может стать гарантией решения всех социальных проблем. Параллельно, по его мнению, следовало организовать «изгнание из Индонезии всех врагов Аллаха, религии и государства». В качестве таковых исламских радикалы были склонны видеть, в первую очередь, коммунистов. Это могло позволить, как полагал Картосувирьо, провести юридическую реформу, придав статус действующих законов законам шариата. В такой ситуации Индонезия должна была превратиться в государство, где светская и религиозная власть находилась в руках одной группы.

Таким образом, им выдвигалась программа почти тотальной исламизации всех сторон жизни индонезийского общества. Иса Аншари так же выступал за исламизацию политической жизни в Индонезии, указывая и на то, что в будущем исламском государстве должности смогут занимать исключительно мусульмане<sup>29</sup>. С другой стороны, Картосувирьо усиленно эксплуатировал антиколониальный нарратив, что в целом было характерно для индонезийского политического ислама. Кроме этого сторонники ради-

кального ислама пытались полемизировать и с индонезийскими коммунистами, а Иса Аншари вообще выступал с призывами объявления джихада коммунизму<sup>30</sup>. Ахмад Хассан полагал необходимым принимать реальные меры, направленные против коммунистического движения. Он, в частности, настаивал на запрете хоронить коммунистов по мусульманскому обряду, требовал признать недействительными браки мусульманок с коммунистами. В 1956 году он опубликовал фатву, где говорил о недопустимости сотрудничества между верующими мусульманами и коммунистами<sup>31</sup>.

Критикуя коммунизм, исламисты исходили из двух принципов. Во-первых, мусульманские радикалы полагали, что в самом исламе сокрыт немалый социальный потенциал, а умма в состоянии решать социально-экономические проблемы самостоятельно, отдавая приоритет религиозным ценностям, а не светским законам. Во-вторых, сторонники радикального ислама пытались доказать, что если ислам является глубоко социальной и справедливой религией, то Индонезия не нуждается в коммунизме. В последнем они были склонны видеть и иностранное вмешательство во внутренние дела Индонезии, полагая, что за усилением индонезийского коммунистического движения стоят внешние факторы – Советский Союз и Китай. Однако они были вынуждены констатировать, что КПИ имеет определенное влияние. Иса Аншари, например, писал, что «к 1965 году в руках коммунистов были рабочие и крестьяне, деятели искусства и культуры, студенты и интеллигенция»<sup>32</sup>. Подобными заявлениями он стремился подчеркнуть ту опасность, которая, по его мнению, исходила от индонезийских коммунистов.

Несмотря на то, что ислам и являлся в анализируемый период крупнейшей религией в Индонезии и играл (или пытался это делать) немалую роль в политической жизни страны, его реальное воздействие на имевшие место политические процессы (и тем более на принимаемые политические решения) было минимальным. С другой стороны, состав правящей политической элиты в стране рекрутировался за счет участников индонезийского националистического движения, которые придерживались светских политических идей. В их идеологии исламу отводилась второстепенная и вспомогательная роль в деле мобилизации масс для политической борьбы. Кроме этого мусульманские радикалы были вынуждены конкурировать со светскими партиями и движениями радикальной националистической направленности. В такой ситуации сторонники политического ислама в его радикальном прочтении были, вероятно, обречены на последовательную маргинализацию.

Кроме этого, во второй половине 1950-х годов началось радикальное расхождение между политическими мусульманами и светскими националистами. Существенную роль в этом процессе сыграла узурпация политической власти президентом Сукарно, провозглашение «направляемой демократии», начавшееся преследование активистов исламских партий, поч-

ти насильственное насаждение принципов панчасила, которые вызывали возражения со стороны верующих мусульман. С другой стороны, и сами мусульманские радикалы открыто ставили под сомнение легитимность светского националистического правительства, призывая к его свержению и ведя против него вооруженную борьбу, делая ставку на религиозных фанатиков и недовольных политикой Сукарно оппозиционеров внешних островов. Все эти факторы привели к тому, что постепенно политический ислам (в том числе, и его радикальное традиционалистское течение) вытесняется за пределы правового и политического поля.

В такой ситуации исламские лидеры вынужденно переходят в оппозицию режиму «направляемой демократии», в которой политическое участие мусульман было минимизировано, а для их политических концептов не оставлено шансов на реализацию. Кроме этого, радикальный ислам в своем противостоянии с режимом Сукарно потерял ряд своих крупных теоретиков и идеологов. В такой ситуации мусульманским фанатикам власть светских националистов казалась едва ли не исламофобской. С другой стороны, в идеях панчасила они увидели попытку разрушения уммы как религиозного института и формирование новой квазирелигиозной системы.

Именно поэтому, в середине 1960-х годов, в период отстранения Сукарно от власти Вооруженными Силами, сторонники политического ислама стали движущей силой антисукарноистского оппозиционного движения. Но свержение Сукарно и утверждение режима «нового порядка» не означало реализации тех проектов, о которых писали исламские политические радикалы. К 1970-м годам политический ислам фундаменталистского толка, как и сторонники исламской демократии и исламского социализма, вновь был вынужден перейти в оппозицию.

Военный переворот и отстранение от власти президента Сукарно стали новым этапом в развитии модернизационных процессов в Индонезии. Военный режим, как мы уже неоднократно отмечали, применял ту же тактику, которой пользовались в отношении политического дискурса светские националисты, правившие в стране до середины 1960-х годов. Иными словами, военные пытались подчинить политический дискурс, унифицировав его таким образом, чтобы он отличался максимальной степенью управляемости, а вызовы, исходившие от политической оппозиции, были минимальны.

С другой стороны, оппозиция, которая вела полемику с идеологами режима направляемой демократии, была крайне разнородной. В ее состав входили и светские националисты, и левые, представленные коммунистическими группами с различной степенью радикализма и оппозиционности. Сторонники политического ислама так же составляли значительный процент антисукарноистских сил. Перед военным режимом достаточно быстро встала проблема выработки политики в отношении этих спектров политической оппозиции. Светские националисты, которые концентрировались

вокруг целого ряда националистических партий и движений, среди которых доминировала Национальная партия Индонезии, к середине 1960-х годов не были тем мощным движением, которое за двадцать лет до этого привело Индонезию к политической независимости.

На пути интеграции светских националистов в новый политический дискурс военный режим столкнулся с минимальными трудностями. Совершенно иначе развивалась ситуация вокруг коммунистов и исламистов. Несмотря на все идеологические и политические расхождения между индонезийскими коммунистами и исламистами было немало общего. Они пребывали в последовательной оппозиции режиму Сукарно и стремились перестроить политический дискурс в Индонезии исключительно под себя, выведя за его рамки своих политических оппонентов. Военные, пришедшие к власти в середине 1960-х годов, понимали это и не могли не учитывать факторы мощных коммунистических и исламских политических движений.

С другой стороны, мы уже констатировали, что процесс институционализации и оформления военного режима в Индонезии растянулся на несколько лет, и на этом этапе военные были вынуждены искать политических союзников, выбирая между этими двумя спектрами политического поля в Индонезии. Индонезийские коммунисты были наименее привлекательными партнерами для Вооруженных Сил. Среди армейского руководства значительная часть генералитета не питала симпатий в отношении коммунистов. Коммунистические теоретики так же не скрывали своей антипатии к военным, которых обвиняли в государственном перевороте и узурпации политической власти. Сторонники политического ислама в середине 1960-х годов заняли осторожную и выжидательную позицию, открыто не осуждая военных, но открыто критикуя старый режим «направляемой демократии».

В такой ситуации Вооруженные Силы пошли на союз с индонезийскими националистами, хотя этот компромисс имел вынужденный характер. Среди новой военной элиты значительная часть офицеров с недоверием относилась к исламу и политическим мусульманским движениям. С другой стороны, армия не забывала о том, что инициаторами мятежей, которые ей приходилось до этого неоднократно подавлять, были именно исламские фундаменталисты. К 1965 году независимая Индонезия существовала уже в течение двадцати лет, и за это время в стране сложились диаметрально противоположные политические культуры и идентичности.

В такой ситуации значительная часть офицерского корпуса, которая получила образование на Западе, видела в исламе анахронизм и конкурирующую политическую культуру. В целом армию не устраивала активная политическая позиция индонезийских мусульман и стремление трансформировать политический дискурс в Индонезии, основываясь на принципах исламского государственности. Несмотря на эти идеологические и полити-

ческие расхождения, военная элита и теоретики политического ислама в середине 1960-х годов смогли достигнуть компромисса, объединившись вокруг идеи обороны Индонезии от коммунистической опасности. Антикоммунистический нарратив активно культивировался и эксплуатировался как военными, так и мусульманскими политиками. В такой ситуации судьба третьего игрока на политическом поле Индонезии, Коммунистической партии, оказалась предрешенной.

Военный режим вынужденно пошел на некоторые, но вместе с тем, очень ограниченные уступки мусульманам. Деятельность индонезийских мусульман, исламских организаций была перенаправлена почти в исключительно религиозное русло. Проводя такую политику, военные надеялись отстранить мусульман от политики и не дать возможности развиваться политическому исламу. Однако, степень политизации индонезийской уммы была столь высока, что переключить ее в короткие сроки на решение исключительно религиозных задач было невозможно.

Поэтому, военные согласились на то, что мусульмане примут участие в борьбе против коммунистического движения. Мусульманские лидеры в этом были склонны видеть только начало полномасштабного возвращения ислама в политику. В 1965 – 1967 годах религиозные мусульманские фанатики стали движущей силой и наиболее деятельными участниками антикоммунистического террора. В течение двух лет состоялся своеобразный ренессанс политического ислама. Это вызывало обеспокоенность не только у светских индонезийских националистов, но и западных авторов, которые занимались исследованием Индонезии. Гэй Паукэр, в связи с этим, писал, что «фанатизм, проявленный со стороны некоторых мусульманских активистов, помогавших армии истреблять коммунистов, тревожно напоминает терроризм движения Даруль Ислам... над Индонезией все еще витает призрак вооруженного восстания за создание теократического государства»<sup>33</sup>.

Специфика ситуации состояла в том, что политический ислам вернулся в политический дискурс, оперируя не национальными и либеральными идеями, как имело место в более ранний период, а будучи уже в значительной степени фундаментальным политическим течением. Иными словами военные не смогли удержать пол контроль столь быстрые темпы политизации и усиления индонезийского ислама. В такой ситуации военная элита осознает, что, устранив при помощи исламистов опасность, исходившую со стороны коммунистического вызова, они создали не менее мощный оппозиционный мусульманский дискурс. Индонезийские мусульмане во второй половине 1960-х годов, действительно, начинают формировать основу политической оппозиции, которая шла под лозунгами возрождения мощных мусульманских политических партий и движений, которые были запрещены в период «направляемой демократии».

В рамках этой политизации ислама его теоретики выдвинули задачу возрождения Машуми, которая в перспективе могла стать объединяющим и координирующим центром исламской оппозиции. Осознав, что индонезийский ислам вышел за искусственно очерченные для него рамки, военные элиты сосредоточили свои усилия на то, чтобы не пустить индонезийских мусульман дальше. Во второй половине 1960-х годов они достигли первого успеха – исламисты не смогли восстановить партию Машуми. Поняв, что восстановить партию не представляется возможными, сторонники политического ислама предприняли попытку навязать армии идеологическую дискуссию вокруг Джакартской Хартии 1945 года.

Обращаясь к роли этого документа в борьбе за создание независимой Индонезии, сторонники политического ислама стремились навязать военным элитам точку зрения, согласно которой Индонезия изначально была задумана как именно исламское государство. Однако, военные и в этом отношении не пошли на уступки исламистам, продекларировав верность Конституции 1945 года и указав на невозможность и нежелательность ее пересмотра. После этого политические мусульмане перешли в наступление на принципы панчасила, которые военные интегрировали в режим «нового порядка», позаимствовав их у «направляемой демократии». Исламские богословы выдвинули концепт, согласно которому в принципах панчасила определяющим должен быть принцип веры в единого Бога. Остальные принципы, по их мнению, были второстепенны, имели подчиненное значение и своим существованием были обязаны первому. Иными словами, поняв, что принципы панчасила невозможно вытеснить за пределы политического дискурса, политические мусульмане попытались их исламизировать.

Такие попытки столкнулись с сопротивлением со стороны военной элиты, которая начинает наступление на исламские партии, вмешиваясь, в частности, в решение кадровых вопросов. Это позволило превратить мусульманские партии в более лояльные. В такой ситуации военные смогли достичь желаемых для армии результатов на выборах 1971 года, когда мусульманские партии набрали менее 30 % голосов избирателей. После этого правительство вообще берет курс на искусственное объединение мусульман вокруг одной политической партии – Партии единства и развития. Это было сделано ради более лучшего и успешного контроля над исламским политическим дискурсом в Индонезии.

Параллельно политика военного режима относительно ислама стала развиваться по двум направлениям. С одной стороны, военный режим постоянно констатировал и акцентировал внимание на том, что Индонезия является исламским государством. Создавались условия для развития мусульманского образования, исламского богословия. Активно действовали исламские университеты, изучались различные стороны исламского вероучения и история ислама. В целом, правительство «нового порядка» в от-

личие от «направляемой демократии» не претендовало на проведение ревизии ислама как религиозно-философской системы. Тактика армии сводилась к тому, чтобы замкнуть умму на чисто религиозной стороне ислама.

С другой стороны, попытки мусульман активно участвовать в политике на альтернативных, отличных от военного режима, началах не допускались и жестоко пресекались. Попытки властей превратить ислам в чистую религию без политического участия уммы вызвали протест в исламской среде. Таким образом, союз Вооруженных Сил и исламистов 1965 года в первой половине 1970-х годов постепенно распадается. Начинается процесс стихийной и подпольной политизации индонезийского ислама. В результате умма оказывается в политической оппозиции, а индонезийский ислам политизируется.

Показателем политизации стало участие индонезийской уммы в качестве организатора в Первом Афро-Азиатском Конгрессе в Бандунге в 1970 году. Конгресс принял Декларацию, в которой констатировалось, что он собран «движимый побуждением исламской совести и исходя из учения Корана и сунны, на основе духа исламского братства»<sup>34</sup>. Участники Конгресса позиционировали себя как участников «движения исламского возрождения»<sup>35</sup>, которое, по их мнению, базировалось на двух ценностях. Во-первых, констатировалась необходимость «добиться прогресса исламского мира путем усиления исламского призыва, что включает в себя улучшение воспитания, возрождения арабского языка, издания книг»<sup>36</sup>. Во-вторых, указывалось, что мусульмане должны принять «современные методы управления в связи с возникновением всемирных исламских организаций и других объединений»<sup>37</sup>.

Кроме этого конгресс констатировал необходимость перестройки отношений между исламскими государствами на путях взаимного сотрудничества: «возникли конфликты и противоречия между исламскими государствами... это вызывает глубокое сожаление, так как они способствуют падению престижа ислама и мусульман в глазах всего мира»<sup>38</sup>. На Конгрессе 1970 года была принята и «Резолюция о незаконности коммунизма и его несправедливости в мусульманских странах». В Резолюции констатировалось, что «учитывая важность солидарности в исламском вероучении, а также в борьбе против угрозы атеизма и зная, что атеисты придерживаются материалистической философии, и вместо Аллаха и его Пророка веруют исключительно в примат природы, а также учитывая необходимость объявления незаконности коммунизма в исламском мире, Конференция решила предупредить исламские страны в том, что сотрудничество с атеистами противоречит духу и букве ислама. Мусульманские страны обязаны избегать сотрудничества, которое может угрожать исламу и его благородным целям»<sup>39</sup>.

Политический ислам в Индонезии периода «нового порядка» второй половины 1960-х – 1970-х годов был маргинальным политическим течени-

ем, которое усилиями властей вытеснялось на периферию политических процессов. Мусульманские политики были отстранены от процесса принятия решений. Электоральные процедуры с участием политических партий исламской ориентации так же нередко носили номинальный характер. Тем не менее, ислам смог стать той идейной базой, вокруг которой медленно протекал процесс консолидации политической оппозиции. Эта тенденция станет более очевидной в 1980-е годы, а период 1990-х будет отмечен очередным ренессансом политического ислама в Индонезии.

---

<sup>1</sup> О феномене исламского фундаментализма в Индонезии см.: Abshar-Abdalla U. *Islam liberal and fundamental: Sebuah pertarungan wacana* / U. Abshar-Abdalla. – Jogjakarta, 2003; Dijk C. van, *Rebellion Under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia* / C. van Dijk. – The Hague, 1981; Saleh H. *Revolusi Islam di Indonesia* / H. Saleh. – Darussalam, 1956; Sirozi M. *The Intellectual Roots of Islamic Radicalism in Indonesia*. Ja'far Umar Thalib of Laskar Jihad and Educational Background / M. Sirozi // MW. – 2005. – Vol. 95. – P. 81 – 120; Soebardi S. *Kartosuwiryo and the Darul Islam Revolution in Indonesia* / S. Soebardi // JSAS. – 1983. – Vol. 14. – No 1. – P. 109 – 133; *Voices of Resurgent Islam* / ed. J.L. Esposito. – Oxford, 1983.

<sup>2</sup> О фундаменталистских трендах в исламе см.: Abu-Amr Z. *Islamic Fundamentalism in the West Bank of Gaza* / Z. Abu-Amr. – Bloomington, 1994; Alatas S.H. *Perceptions of Muslim Revival* / S.H. Alatas // MW. – 2007. – Vol. 97. – P. 377 – 384; Berkes N. *The Development of Secularism in Turkey* / N. Berkes. – Montréal, 1964; Carre O. *Islam and the State in the World Today* / O. Carre. – New Delhi, 1987; Hassan R. *Faithlines. Muslim Conceptions of Islam and Society* / R. Hassan. – Oxford, 2002; Kepel G. *Jihad. The Trial on Political Islam* / G. Kepel. – L. – NY., 2002; Piscatori J. *Islam in a World of Nation States* / J. Piscatori. – Cambridge, 1986; Roy O. *The Failure of Political Islam* / O. Roy. – Cambridge, 1994; Turner B. *Class, Generation and Islamism: towards a global sociology of political Islam* / B. Turner // BJS. – 2003. – Vol. 54. – No 1. – P. 139 – 147; Montgomery Watt W. *Islamic Political Thought* / W. Montgomery Watt. – Edinburgh, 1968; Wadud-Muhsin A. *Qur'an and Woman* / A. Wadud-Muhsin. – Kuala Lumpur, 1992.

<sup>3</sup> Ионова А.И. «Мусульманский национализм» в современной Индонезии / А.И. Ионова. – М., 1972. – С. 211.

<sup>4</sup> Левин З.И. Хранители Слова и блюстители Духа Откровения / З.И. Левин // *Фундаментализм. Статьи* / ред. З.И. Левин. – М., 2003. – С. 42.

<sup>5</sup> Игнатенко А.А. От Филиппин до Косова: исламизм как глобальный дестабилизирующий фактор / А.А. Игнатенко // Игнатенко А.А. *Ислам и политика* / А.А. Игнатенко. – М., 2004. – С. 40.

<sup>6</sup> Индонезийские сторонники радикального ислама испытали значительное влияние со стороны арабского ислама вплоть до того, что выступали против чтения Корана и совершения намаза на индонезийском и других языках, полагая, что это следует совершать исключительно на арабском языке. Подобной точки зрения, например, придерживался Вираната Кусума. См.: Wiranata Kusumah, *Poeasa dan lebaran* / Wiranata Kusumah // *Pandji poestaka*. – 1940. – No 87 – 88. – P. 1353 – 1355.

<sup>7</sup> Картосувирьо начал принимать участие в индонезийском националистическом движении в 1930-е годы, будучи одним из лидеров и теоретиков радикального мусульманского течения в национализме. После провозглашения независимости Индонезии начал активно принимать участие в политической жизни, оспаривая легитимный характер светского государства. Участвовал в ряде мятежей против правительства. В 1962 году расстрелян правительственными войсками.

<sup>8</sup> Singodimedjo K. *Renungan dari tahanan* / K. Singodimedjo. – Jakarta, 1967. – P. 65.

<sup>9</sup> Jenkins D. *Suharto and His Generals*. – P. 6.

<sup>10</sup> См.: Jackson K. *Traditional Authority, Islam and Rebellion* / K. Jackson. – LA., 1980. – P. 318.



- 
- <sup>11</sup> Подробнее см.: Dijk C. van, *Rebellion under Banner of Islam* / C. van Dijk. – Leiden, 1981. – P. 97.
- <sup>12</sup> Dijk C. van, *Rebellion under Banner of Islam*. – P. 319.
- <sup>13</sup> Wiranata Kusumah, *Islamietische democratie in theorie en practijk* / Wiranata Kusumah. – Bandung, 1948. – P. 12.
- <sup>14</sup> Хатами М. Страхи и надежды / М. Хатами // Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество / М. Хатами. – М., 2001. – С. 108.
- <sup>15</sup> Фадеева И.Л. Оппозиция в странах Ближнего и Среднего Востока: статус и цели / И.Л. Фадеева // Ислам и политика (взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии) / ред. Г.В. Миронова. – М., 2001. – С. 57.
- <sup>16</sup> Хасан Мухаммад Тиро был одним из теоретиков исламского радикализма, но в силу политических причин был вынужден эмигрировать из Индонезии, проживал в США.
- <sup>17</sup> Tiro Hasan Mohammad, *Demokrasi untuk Indonesia* / Tiro Hasan Mohammad. – [n.p.], [n.d.] – P. 45.
- <sup>18</sup> Левин З.И. Хранители Слова и блюстители Духа Откровения. – С. 43.
- <sup>19</sup> См.: Federspiel H.M. *Persatuan Islam. Islamic Reform in the 20th Century Indonesia* / H.M. Federspiel. – NY., 1970. – P. 119.
- <sup>20</sup> Natsir M., Ansjari I., Ahmad Z. Intisari / M. Natsir, I. Ansjari, Z. Ahmad. – Medan, 1951. – P. 28.
- <sup>21</sup> Harian abadi. – 1957. – January, 15.
- <sup>22</sup> Цит. по: Federspiel H.M. *Persatuan Islam*. – P. 117.
- <sup>23</sup> Tiro Hasan Mohammad, *Demokrasi untuk Indonesia* / Tiro Hasan Mohammad. – [n.p.], [n.d.] – P. 66.
- <sup>24</sup> Tiro Hasan Mohammad, *Demokrasi untuk Indonesia* / Tiro Hasan Mohammad. – [n.p.], [n.d.] – P. 91.
- <sup>25</sup> Natsir M., Ansjari I., Ahmad Z. Intisari. – P. 17.
- <sup>26</sup> Natsir M., Ansjari I., Ahmad Z. Intisari. – P. 18.
- <sup>27</sup> См.: Benda H. *The Crescent of Rising Sun. Indonesian Islam under the Japanese Occupation* / H. Benda. – The Hague, 1958. – P. 249.
- <sup>28</sup> Natsir M., Ansjari I., Ahmad Z. Intisari. – P. 24.
- <sup>29</sup> См.: Benda H. *The Crescent of Rising Sun*. – P. 287.
- <sup>30</sup> Ansjari I. Tugas dan peranan generasi muda islam dalam pembinaan orde baru / I. Ansjari. – Bandung, 1967. – P. 25.
- <sup>31</sup> Federspiel H.M. *Persatuan Islam*. – P. 178.
- <sup>32</sup> Ansjari I. Tugas dan peranan generasi muda islam... – P. 5.
- <sup>33</sup> *Foreign Affairs*. – 1967. – Vol. 45. – No 3. – P. 54.
- <sup>34</sup> Декларация Первого Афро-Азиатского Исламского Конгресса, Бандунг, 1970 г. // Сычев В.Ф. Индонезия и мусульманский мир в XX веке (проблемы религиозно-политического взаимодействия и участия в организованном исламском движении стран Азии и Африки) / В.Ф. Сычев. – М., 2003. – С. 499.
- <sup>35</sup> Декларация Первого Афро-Азиатского Исламского Конгресса. – С. 501.
- <sup>36</sup> Декларация Первого Афро-Азиатского Исламского Конгресса. – С. 501.
- <sup>37</sup> Декларация Первого Афро-Азиатского Исламского Конгресса. – С. 501.
- <sup>38</sup> Декларация Первого Афро-Азиатского Исламского Конгресса. – С. 502.
- <sup>39</sup> Резолюция о незаконности коммунизма и его несправедливости в мусульманских странах // Сычев В.Ф. Индонезия и мусульманский мир в XX веке (проблемы религиозно-политического взаимодействия и участия в организованном исламском движении стран Азии и Африки) / В.Ф. Сычев. – М., 2003. – С. 502.

*Либеральный ислам – фактор модернизации в условиях  
политического транзита в Индонезии  
(2001 – 2008 гг.)*

Мы уже неоднократно констатировали, что ислам оказывал в Индонезии значительное влияние на политическую динамику, ставя под сомнение основы и социально-интеллектуальные бэк-граунды светских политических, демократических и военных, режимов и, предлагая, в свою очередь, альтернативные политические проекты. Чем была обусловлена подобная ситуация. Вероятно, она возникла в силу ряда политических факторов.

Во-первых, индонезийский национализм, который начал активно развиваться в первой половине XX века, был движением почти сугубо светским, движением сознательного политического протеста. «Национальное» индонезийскими националистами прочитывалось в категориях политического, гражданского, демократического и либерального. Именно поэтому, на раннем этапе существования в качестве независимого государства Индонезия делала ставку на западную модель парламентской демократии.

Во-вторых, в независимой Индонезии ислам не получил статуса единственной государственной религии, что вело к постепенному обострению отношений между правящими политическими светскими элитами и мусульманскими радикалами. В-третьих, эта оппозиционность, которая развивалась по линии «светский режим – исламская альтернатива» стала более очевидной после военного переворота 1965 года, который привел к значительному осложнению отношений между светскими, военными и гражданскими, элитами и их мусульманскими оппонентами.

В борьбе за сохранение эксклюзивных прав пребывания у власти военные в качестве основного конкурента и противника определили именно ислам – его радикальное политическое течение. Более чем двадцать лет подавления и борьбы против исламского протеста дали свои результаты<sup>1</sup>. С другой стороны, сосредоточив борьбу против оппозиции на ее религиозном крыле, военный режим Сукарно создал относительно благоприятные условия для формирования светской демократической оппозиции, которая росла за счет тех мусульман, которые не решались заявлять о своем фундаментализме, но нашли мужество заявить о гражданском несогласии.

Именно поэтому, свержение в 1998 году Сукарно не приобрело (к счастью для светских элит и Вооруженных Сил) формы исламской революции. Свержение Сукарно, режим которого не страдал статичностью, привело к реставрации демократических процедур, которые в период с 1965 по 1998 год практиковались весьма своеобразно – в усеченном виде. Своеобразный процесс *ангрэйд’а* демократических процедур привел к тому, что интеллектуальный и политический дискурс в Индонезии расширил свои пределы и на ряду со светскими трендами, которые до этого фактическим

существовали и функционировали, в рамках политического поля совершенно открыто стали развиваться и исламские дискурсы.

В современной Индонезии ислам является одним из наиболее важных политических факторов. Воспользовавшись демократизацией, индонезийский ислам начал возвращаться в традиционные СМИ, активно создавая средства массовой информации нового поколения. Одним из таких стала Jaringan Islam Liberal (Liberal Islam Network)<sup>2</sup>, которая активно действует под лозунгами «Enlightening, Liberating», предоставляя информацию, посвященную исламу в Индонезии и исламу в мире на двух языках – индонезийском и английском. В центре настоящего раздела – активность мусульманских либералов в период между 2001 и 2008 годами<sup>3</sup>. Комментируя само значение слова «либеральный ислам», сторонники этого тренда (например, Улил Абшар-Абдалла<sup>4</sup>) в индонезийском исламе акцентируют внимание на самом термине «либеральный»<sup>5</sup>, полагая, что либеральный ислам не дает верующим полную и безграничную свободу, а наоборот ставит их в определенные религиозные и нравственные рамки, оставляя за ними право на анализ и рефлекссию относительно вопросов как веры, так и политики<sup>6</sup>.

Либеральное течение в исламе Индонезии тесно связано с индонезийским национализмом, о чем, в частности, свидетельствует стремление некоторых теоретиков либерального ислама сделать ислам более национальным, проведя своеобразную деарабизацию ислама. В связи с этим индонезийские мусульмане проявляют особый интерес к точке зрения, которую высказывает один из лидеров французских мусульман Сохейб Беншейх (Soheib Bencheikh). «Jaringan Islam Liberal» опубликовал интервью французского исламского теоретика, в котором тот констатировал, что испытывает радость в связи с тем, что Индонезия является «первым исламским государством, которая приняла демократию и принципы светского государства»<sup>7</sup>.

Французский теоретик ислама, бывший муфтий Марселя, оказался интересен для индонезийских мусульман именно своей идеей постепенной национализации ислама в различных регионах мира и стремлением доказать ошибочность почти исключительного отождествления ислама с арабским миром и связанным с ним исламским радикализмом и экстремизмом. Сохейб Беншейх в период своего пребывания в Индонезии констатировал, что страна, подобно европейским государствам, столкнулась с таким явлением как секуляризация. По его мнению, усиление светских начал нередко ограничивается административным уровнем, не затрагивая фундаментальных основ и ценностей ислама<sup>8</sup>.

Исламские либералы активно культивируют нарративы, связанные с возможностью построения демократии в Индонезии как исламском (но не исламистском) государстве. Сайфул Муджани в 2001 году подчеркивал, что любая демократия имеет свои пределы, которые должны осознаваться

как сторонниками демократии, так и теми политиками, которые придерживаются идеи построения государства, основанного на законах шариата. Сайфул Муджани полагал, что оба эти политических тренда имеют право на существование при условии, если их сторонники стремятся реализовать свои цели исключительно демократическими методами<sup>9</sup>. Муджани акцентирует внимание на том, что исламский дискурс с политической точки зрения дефрагментирован. Опыт политического участия мусульман демонстрирует различные варианты участия верующих в политике. С одной стороны, исламские режимы трансформируют законы шариата из законов образующих отдельное религиозное сообщество верующих в законы, определяющие жизнь страны в целом. К таким государствам индонезийский теоретик либерального ислама относил Саудовскую Аравию, Исламскую Республику Иран, Афганистан (в период правления талибов). С другой стороны, по мнению С. Муджани, существуют исламские страны, которые «экспериментировали с демократией». К таким он относит и Индонезию, полагая, что основной вызов демократическим институтам в подобных государствах исходит от постоянно политизирующейся уммы и связанных с ней исламских фундаменталистов. Сайфул Муджани полагает, что традиционная культура (не основанная на вере большинства населения в ценности демократии и в принятии плюрализма как одного из основных политических принципов) в исламских государствах так же не способствует утверждению демократических институтов и процедур<sup>10</sup>.

Значительное внимание теоретики либерального ислама в Индонезии уделяют политике, проводимой Соединенными Штатами относительно мусульманского мира, в частности – арабского Ближнего Востока. Многие сторонники индонезийского либерального ислама в своих оценках американской политики исходят из того, что лозунги укрепления и распространения демократии в мире используются американскими политическими элитами ради реализации своих собственных целей. Сайфул Муджани определяет такой тип демократии как «шовинистический»<sup>11</sup>.

Улил Абшар-Абдалла, комментируя политику США в период правления Администрации Джорджа Буша-мл. полагает, что политическая стратегия Америки в этом регионе оказалась ошибочной. Он полагает, что «амбициозный проект модернизации» обернулся не удачей, а «большим провалом». Либеральные мусульмане в Индонезии полагают, что американские политики совершили ту же ошибку, что и британские колонизаторы два столетия назад: в мусульманском мире они видят не партнера, а часть земного шара, который следует подвергнуть тому, что Улил Абшар-Абдалла определяет как «remapping»<sup>12</sup>.

Индонезийские мусульманские теоретики полагают, что политика США на Востоке приведет к обратным результатам нежели те, что ставят ее вдохновители. Улил Абшар-Абдалла исходит из убежденности в том, что многие мусульманские страны исторически и культурно не враждеб-

ны, а наоборот – предрасположены, к демократии. Политика США и их союзника Израиля, наоборот, толкает потенциальных исламских либералов и демократов в лагерь радикалов<sup>13</sup>. Вместо уверенности в превосходстве демократических ценностей в мусульманских странах растет скептицизм относительно того пути, который ассоциируется с США и его неисламскими партнерами.

Либеральные мусульмане, комментируя противоречия американской политики относительно исламских стран, склонны видеть причины ее неудач не в успешном противостоянии мусульманских государств (понимая, что последние не обладают необходимыми ресурсами), а в самой американской политике. Индонезийский политик либеральной исламской ориентации Ахмад Сахал полагает, что ненависть относительно США в мусульманском мире стала результатом того, что Соединенные Штаты проводят политику, которая способствует не росту популярности Америки, а разочарованию. С другой стороны, по мнению А. Сахала, США руководствуются своими краткосрочными интересами, что так же объективно ведет к отторжению многих политических инициатив Америки в исламском мире<sup>14</sup>. В 2002 году индонезийский либеральный мусульманин Ахмад Сахал полагал, что подобная политика США, в случае ее продолжения, может привести к еще более глубокому ухудшению отношений между Америкой и мусульманскими государствами.

С другой стороны, сторонники либерального ислама (например, Джайанг Джахрони) выступают с критикой основного оппонента США – религиозного фундаментализма, характерного для некоторых мусульманских организаций и группировок. Среди излюбленных объектов для критики со стороны либерального ислама – идея халифата. Индонезийские либеральные мусульмане обвиняют исламских радикалов в неспособности адаптироваться к изменениям, в том числе – и секулярным, интегрироваться в преимущественно светское общество современности<sup>15</sup>. Либеральные мусульмане, критикуя исламских радикалов, обвиняют их в потворстве авторитаризму и покушении на суверенитет отдельных национальных мусульманских государств.

Сторонники либерального ислама в Индонезии не обходят своим вниманием и проблемы отношений между исламским и западным миром, полагая, что в центре этих отношений в настоящее время лежит проблемы терроризма и вызовам безопасности, которые исходят от некоторых исламских радикальных движений и направлены против Запада. Абдул Малик Утсман указывает на то, что проблема терроризма будет оставаться актуальной до тех пор, пока мусульмане и христиане не достигнут компромисса относительно проблем международной безопасности.

Ситуация усугубляется и тем, что ни мусульмане, ни христиане на протяжении истории не смогли выработать объективный образ друг друга, по причине чего представления о Востоке и исламе на Западе в значитель-

ной степени оставались стереотипными. В исламском мире отношение к Западу так же было политически и культурно маркированным: европеец воспринимался как колонизатор и враг. Абдул Малик Утсман полагает, что взаимопонимание между исламским и христианским миром возможно исключительно тогда, когда Запад откажется от своего восприятия как единственно правильной и уникальной цивилизации и перестанет воспринимать мусульманские страны в качестве младших партнеров.

С другой стороны, Абдул Малик Утсман полагает, что западный мир нуждается в создании и поддержании образа врага: если до 1991 года в качестве основного противника воспринимался советский коммунизм, то после распада Советского Союза на роль врага в сознании некоторых западных интеллектуалов стал претендовать исламский ревайвализм<sup>16</sup>, олицетворяемый Ираном, где в 1979 году после исламской революции установился теократический исламистский режим<sup>17</sup>. Либеральные мусульмане проявляют значительную политическую активность, а в ряде случаев оспаривая приоритетное значение светских властей. В частности, это относится к позиции крупнейших исламских организаций «Muhammadiyah» и «Nahdatul Ulama», относительно экономической политики Индонезии.

Теоретики либерального ислама настаивают, что в случае, когда светское государство проводит неэффективную внутреннюю политику, верующие в праве предпринимать самостоятельные действия, направленные, например, на борьбу с коррупцией<sup>18</sup>. Претензии со стороны либеральных мусульман к государству не ограничиваются только этим пунктом. Один из теоретиков либерального течения в индонезийском исламе Сукиди (Sukidi) полагает, что основные проблемы отношений между уммой и светским государством в Индонезии лежат в плоскости политического выбора правящих элит, которые предпочитают опираться на наиболее традиционные круги в рамках индонезийской уммы, которые занимают крайне нетерпимую, по его мнению, позицию относительно своих религиозных оппонентов<sup>19</sup>.

Именно поэтому, в работах либеральных мусульман нередко подчеркивается, что, несмотря на гарантии свободы совести и вероисповедания, фундаментальные и традиционалистские круги, которые стоят у руководства индонезийской уммы предпочитают использовать методы административного воздействия и принуждения, направленного против реформистов и либералов<sup>20</sup>. Либеральные мусульмане выступают с программой исламской реформации, под которой они понимают принятие некоторых западных ценностей и попытки приложения некоторых западных интеллектуальных учений к мусульманской модели культуры.

Сторонники либерального ислама понимают, что реформация – одна из возможных и вероятных тенденций в развитии ислама, которая сосуществует с другими идеологическими трендами, среди которых наиболее влиятельны умеренный и фундаменталистский ислам<sup>21</sup>. Прадана Бой, в

связи с этим, указывал, что представители этих трендов придерживаются диаметрально противоположных позиций. Исламские реформаторы в Индонезии, как правило, оперируют европейскими категориями политического, социального, культурного и религиозного анализа<sup>22</sup>.

Поэтому, индонезийские интеллектуалы относительно легко интегрируются в европейские, американские и австралийские академические сообщества. С другой стороны, Прадана Бой полагает, что этот очевидный успех индонезийских мусульманских интеллектуалов либеральной ориентации вовсе не означает того, что исламская реформация в Индонезии завершена. По его мнению, реформация сама нуждается в постоянном реформировании, что будет в итоге способствовать более широкому распространению ценностей либерального ислама в индонезийском обществе. Один из идеологов либерального ислама Мухаммад Шолехуддин, комментируя особенности политической сферы индонезийского ислама, указывает на то, что в индонезийском исламе выделяется два крупных тренда: формальный и субстантивный.

Под первым трендом, который известен и как текстуальный (текстуалистский), понимается традиционный и фундаменталистский ислам; под вторым – либеральный ислам. По мнению либеральных мусульман, текстуальный ислам является наиболее фундаменталистским религиозным трендом, который существует на низовом уровне, проявляясь в бытовом насилии и принуждении, направленным против детей и женщин<sup>23</sup>, и поэтому почти не способен к обновлению и восприятию европейской культуры с ее возможной интеграцией в ислам.

Теоретики либерального ислама настаивают, что сторонники текстуального ислама стремятся к своеобразной «формализации» (за которой стоят различные исламистские организации типа «Hizbut Tahrir Indonesia» и «Majelis Mujahidin Indonesia») в Индонезии законов шариата, что в перспективе может привести к постепенному размыванию светского государства в Индонезии<sup>24</sup>. Подобная позиция либеральных мусульман свидетельствует о расколотости и дефрагментированном функционировании исламского политического дискурса в Индонезии. Это делает религиозную сферу крайне неустойчивой в виду того, что процесс демократического транзита привел к усилению радикального течения в индонезийском исламе в то время, когда либеральные тренды ассоциируются с противоречивыми результатами политических реформ.

Сторонники либерального ислама в Индонезии нередко апеллируют к опыту других религиозных учений, которые, по их мнению, исторически связаны с демократией или изначально предрасположены к демократии<sup>25</sup>. В частности, предполагается, что индонезийские верующие мусульмане могут сыграть ту роль в развитии демократии в Индонезии, которую сыграли английские пуритане в эволюции демократических ценностей в Северной Америке. Подобная уверенность базируется на отношении либе-

ральных мусульман к Корану как к демократической книге, которая, по их мнению, учит верующих ценностям свободы, равенства и терпимости<sup>26</sup>.

В данном контексте мы видим сочетание религиозного и политического тренда, которые, как считают сторонники либерального ислама, являются тесно связанными между собой. Вероятно, религиозность, а иногда и религиозный фундаментализм воспринимаются ими как неперенные условия если не самой демократии, то борьбы за утверждение демократических ценностей, традиций и институтов. Либеральные мусульмане в Индонезии выступают с критикой позиций, занимаемых Индонезийским Советом Уламов (Majelis Ulama Indonesia), который, по их мнению, использует фатву как институт воздействия на религиозных либералов, ограничивая, тем самым, внутренние дискуссии в индонезийском исламе, способствуя его консервации. Комментируя политику исламских лидеров Индонезии Ахмад Фуад Фанани (Ahmad Fuad Fanani) подчеркивает, что Индонезийский Совет Улемов использует авторитарные методы, стремясь навязывать верующим свое мнение и отказываясь от диалога с оппонентами. Такая ситуация определяется им как «религиозный авторитаризм»<sup>27</sup>.

По мнению Ахмада Фуада Фанани подобное положение вещей в Индонезии возникло в период демократических реформ, в рамках которых светские элиты оказались более подвержены демократическим ценностям в то время, как религиозные лидеры воспользовались демократизацией ради реализации своих корпоративных целей. Это выразилось, в частности, в усилении фундаментального дискурса в индонезийском исламе (о чем пишет и Сайдиман, подчеркивающий, что «демократия превратилась в инструмент, способствовавший возникновению религиозного фундаментализма»<sup>28</sup>) и попытках путем преследования положить конец существованию внесистемных, близких к исламу, религиозных трендов, в частности – движения ахмадийя.

Сторонники либерального тренда в индонезийском исламе выступили против преследований ахмадинов со стороны руководства исламской уммы, которое еще в 1980 году вынесло определение в отношении ахмадийи, указав на то, что движение является «девиантным и неисламским»<sup>29</sup>. В 2006 году один из лидеров либеральных мусульман обратился к открытым письмом к спикеру Народной Консультативной Ассамблеи Хидаятун Нур Вахиду, где констатировал противоречивость позиций индонезийских властей относительно движения ахмадинов<sup>30</sup>. Либеральные мусульмане полагают, что попытки принудить ахмадинов вернуться в лоно классического ислама противоречат Конституции Индонезии, где декларируется свобода совести и религии. В преследовании ахмадинов со стороны властей либеральные мусульмане увидели попытку унификации религиозного исламского дискурса в Индонезии<sup>31</sup>.

Давам Рахарджо (Dawam Rahardjo), комментируя политику со стороны светских и мусульманских элит Индонезии в отношении ахмадийи, по-



лагает, что она была далека от последовательности: позитивное отношение со стороны светских националистов, которые получили от ахмадинов поддержку в деле борьбы за независимость, сменилось сознательным стремлением выставить движение за пределы религиозного дискурса в Индонезии<sup>32</sup>. Таким образом, Давам Рахарджо, в частности, подчеркивает, что политика в отношении малых исламских (или близких к исламу) движений в Индонезии должна быть подвергнута значительной ревизии. Теоретики либерального ислама настаивают на необходимости прекращения сознательной и намеренной дефрагментации религиозного дискурса, указывая на необходимость его реинтеграции с включением и внесистемных исламских групп и движений.

Сторонники либерального течения в индонезийском исламе стремятся создать привлекательный образ и благоприятный имидж мусульманской религии в мире, пытаясь использовать в контексте изучения ислама научные методики, которые ассоциируются с европейской и американской моделями знания<sup>33</sup>; позиционируя себя как европейски образованных интеллектуалов<sup>34</sup>, полагая, что «Коран ясно гарантирует свободу религии»<sup>35</sup>. Либеральные мусульмане в связи с этим подчеркивают, что на протяжении своей истории исламские страны не редко соединяли в себе и аккумулировали традиции, культурное и научное наследие от древних и античных культур.

В связи с этим один из сторонников либерального течения в индонезийском исламе Андийясах (Andiyansyah) подчеркивает, что для исламских ученых всегда была характерна культуры «открытости, терпимости и плюральности»<sup>36</sup>. Теоретики либерального ислама культивируют имидж ислама как толерантной и динамично развивающейся религии, проповедуя и некоторые светские идеи, в частности, подчеркивая, что ислам принадлежит к т.н. «пронаучным религиям», указывая и на необходимость последовательного отделения науки от религии<sup>37</sup>.

Индонезийские исламские либералы стремятся создать такой образ индонезийского ислама, который почти не пересекался с радикальным исламом арабского мира, который стал благоприятной почвой для развития и культивирования антиисламских настроений и стереотипов на Западе. Теоретики либерального ислама полагают, что индонезийские мусульмане восприимчивы к новым веяниям, в том числе – и к секуляризму, и вполне успешно адаптируют их в свою исламскую культуру. Предполагается, что ислам в Индонезии имеет высокие адаптивные способности и в состоянии интегрировать и адаптировать некоторые светские тенденции.

Лутфи Ассйаукани, в частности, подчеркивает, что исламу, как универсалистской религии, не страшны светские перемены в виду того, что «отказ от изменений для универсалистской религии равносильен отказу от собственного универсалистского характера»<sup>38</sup>. В такой ситуации, будущее ислама в Индонезии – это взаимовлияние с постоянно секуляризирующем-

ся обществом<sup>39</sup>. В частности, противопоставляя себя исламским радикалам Ближнего Востока, индонезийские мусульмане полагают, что отношения между мусульманами и евреями могут развиваться как вполне мирные. В такой ситуации вместо конфронтации индонезийские исламские теоретики полагают, что мусульманам и евреям следует начать диалог, который касался бы как вопросов веры, так и политики, не затрагивая при этом религиозных основ ислама и иудаизма<sup>40</sup>.

Сторонники либерального ислама стараются доказать свою непричастность к исламским радикалам, которые широко и активно действуют в арабских странах. В частности индонезийский исламский богослов Джалалуддин Рахмат (Jalaluddin Rakhmat) сравнивает радикальные исламистские группировки Ближнего Востока с крайне правыми политическими движениями межвоенной Европы, полагая, что первые слабо связаны с классическим исламом, а вторые – с европейской культурной и политической традицией. С другой стороны, он полагает, что рост исламского радикализма и экстремизма в регионе Юго-Восточной Азии связан с тем, что для местного населения характерна идентичность, основанная, в том числе и на вере в приход новых пророков (Ratu Adil – Королева правосудия, Satria Piningit – Скрытый Рыцарь), призванных спасти верующих. Джалалуддин Рахмат указывает, что именно на этой вере и спекулируют некоторые мусульманские теоретики.

Комментируя рост маргинальных и внесистемных движений в современном исламе Дж. Рахмат указывает и на то, что для них характерны значительные социальные и политические потенции: «секты могут стать и социальными движениями... когда такое движение широко воспринимается и принимается обществом, оно становится доминирующей религией»<sup>41</sup>. Подобная точка зрения, вероятно, свидетельствует о том, что сторонники либерального индонезийского ислама полагают, что религиозный и политический дискурс в стране не сформировался окончательно, что делает его уязвимым для различных политических и религиозных вызовов, которые могут исходить со стороны радикальных (как правило, на определенном этапе маргинальных и, поэтому, внесистемных) политических трендов.

Один из теоретиков либерального ислама, Абд Моксит Газали (Abd Moqsith Ghazali) полагает, что некоторые мусульмане буквально трактуют некоторые страницы истории ислама, автоматически проецируя их на современность. В частности, он указывает на то, что в период Средних Веков в исламских регионах Юго-Восточной Азии (например, в Мелаке в период правления султана Музаффар Шаха, правившего с 1450 по 1458 год действовали законы, известные как «Undang-Undang Darat Melaka», «Undang-Undang Melayu», «Undang-Undang Negeri dan Pelayaran») практиковалось наказание в виде смертной казни за отказ от ислама и переход в другую религию.

Абд Моксит Газали считает, что исламу не следует возвращаться к столь радикальным нормам средневекового права, указывая на то, что переход в другую веру не может быть признан преступлением в силу того, что современная Индонезия в отличие от средневековой Мелаки основывается не на нормах исламского права, а на Конституции 1945 года. С другой стороны, сторонники либерального ислама полагают, что диалог между индонезийскими мусульманами и христианами может дать позитивные результаты<sup>42</sup>. В частности, об этом свидетельствует не только то, что некоторые крупные теоретики индонезийского ислама (например, Виктор Танджа<sup>43</sup>) в своих работах высказывали идеи созвучные в значительной степени социальной доктрине христианства, но и то, что исламские богословы в Индонезии стали желанными гостями на конференциях, организаторами которых являются христианские Церкви, действующие в Юго-Восточной Азии. В такой ситуации и индонезийские христиане констатируют, что «ислам встречен [ими, т.е. христианами – Авт.] в форме диалога и надежды... либеральная реформация ислама дает надежду христианству, главным образом – на социальном уровне»<sup>44</sup>.

Современный исламский дискурс в Индонезии, таким образом, на современном этапе является фрагментированным. Такой дефрагментации исламское религиозное поле в значительной степени обязано процессам демократического транзита. Демократизация привела к активизации различных трендов в рамках индонезийского политического ислама. Поэтому либеральные тренды сосуществуют с фундаментальными. Либеральный ислам связан с модернизмом, фундаментальный – с консерватизмом. Исламский либерализм и фундаментализм, чье сосуществование неизбежно, представляют собой радикальные (но и полярно противоположные) варианты адаптации исламского мира к изменениям XX столетия.

После установления в Индонезии в 1998 году демократического политического режима либеральный ислам, который к тому времени стал трансформацией существовавшего ранее в Индонезии демократического ислама, попытался реализовать тот шанс, которые сторонники и приверженцы демократического ислама оказались не в состоянии реализовать в 1950 – 1960-е годы. Активизация либерального течения в индонезийском исламе стала и реакцией на новые вызовы преимущественно светского, информационного общества. Именно поэтому, либеральный ислам уделяет столь значительное внимание проблемам модернизации страны, секуляризации культуры.

Не удивительно, что в такой ситуации либеральный ислам активно осваивает виртуальное пространство, общаясь со своими сторонниками и верующими, в первую очередь – молодежью и людьми среднего возраста, через Интернет. Вероятно, возрождение демократического ислама в виде либерального мусульманского проекта было бы невозможно без военного режима, который нередко в качестве основных врагов и противников был

склонен видеть именно исламские политические движения. Недемократический военный режим стал для некоторой части индонезийских мусульман своеобразной школой демократии.

Политическое поле, точнее – его светские политические тренды, в такой ситуации постоянно вынужденно сталкиваться с идеологическими и интеллектуальными вызовами со стороны ислама, как либеральных, но, в первую очередь, фундаменталистских течений. Не следует преувеличивать потенции и политическое значение либерального ислама. Магистральные политические тренды в современной Индонезии являются секулярными. Это вовсе не означает того, что либеральные политические мусульмане является маргиналами и аутсайдерами.

Не исключено, что дальнейшее развитие либерального тренда в индонезийском исламе окажет позитивное влияние на политическую динамику: чем сильнее светские демократические и религиозные либеральные традиции в Индонезии, тем меньше шансов на реализацию своих политических целей получают мусульманские радикалы и фундаменталисты.

---

<sup>1</sup> Некоторые исследователи полагают, что индонезийский политический ислам, обладая развитой традицией социального и политического участия, сыграл одну из центральных ролей в свержении режима Сухарто и в начале процессов политической демократизации. См.: Religion and the State: a Backward Step! Islam Mistakenly Taught // Jaringan Islam Liberal. – 2003. – July 6; Saiful Mujani, Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim Participation in Post Suharto Era / Saiful Mujani. – PhD dissertation, Ohio State University, 2003.

<sup>2</sup> Адрес Liberal Islam Network (Jaringan Islam Liberal): <http://islamlib.com>

<sup>3</sup> О ситуации в рамках исламского политического дискурса в Индонезии в начале XXI века см. подробнее: Сычев В.Ф. Индонезия и мусульманский мир в XX веке / В.Ф. Сычев. – М., 2003. – С. 480 – 488.

<sup>4</sup> Ulil Abshar-Abdalla, Agama, Akal, dan Kebebasan: Tentang Makna “Liberal” dalam Islam Liberal / Ulil Abshar-Abdalla // Jaringan Islam Liberal. – 2003. – May 11.

<sup>5</sup> О либеральном исламе в Индонезии см.: A’la A. Neomodernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia / A. A’la. – Jakarta, 2003.

<sup>6</sup> Jaringan Islam Liberal. – 2003. – May 11.

<sup>7</sup> О проблеме деарабизации ислама см.: Soheib Bencheikh, We Need Dearabization of Islam / Soheib Bencheikh // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – December 4.

<sup>8</sup> Jaringan Islam Liberal. – 2006. – December 4.

<sup>9</sup> Saiful Mujani, Islamic Sharia and the Limits of Democracy / Saiful Mujani // Jaringan Islam Liberal. – 2001. – August 5.

<sup>10</sup> Jaringan Islam Liberal. – 2001. – August 5.

<sup>11</sup> Saiful Mujani, Chauvinistic Democracy / Saiful Mujani // Jaringan Islam Liberal. – 2003. – March 24.

<sup>12</sup> Ulil Abshar-Abdalla, The Fate of Democracy in the Middle East / Ulil Abshar-Abdalla // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – July 29.

<sup>13</sup> Jaringan Islam Liberal. – 2006. – July 29.

<sup>14</sup> Ahmad Sahal, Mengapa Anti-Amerikanisme? / Ahmad Sahal // Jaringan Islam Liberal. – 2002. – September 15.

<sup>15</sup> Jajang Jahroni, Which One is the Islamic Caliphate? / Jajang Jahroni // Jaringan Islam Liberal. – 2004. – May 17.

<sup>16</sup> Ревайвализм (revivalism) – термин, в большей степени соотносимый с историей американского протестантизма, который на протяжении своей истории знал несколько крупных религиозных движений – своеобразных revival’ов. С другой стороны, мы можем упомянуть и несколько работ, посвященных феномену исламского ревайвализма. См.: Anwar Z. Islamic Revivalism in Malaysia / Z. Anwar. – Petaling Jaya, 1987; The Contemporary Islamic Revivalism / ed. Yvonne Y. Haddad. – NY., 1991; Pioneers of Islamic Revival / ed. Ali Rahmena. – L., 1994; Dobbin Ch. Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the 19th Century / Ch. Dobbin // MAS. – 1974. – Vol. 8. – No 3. – P. 319 – 356; Dobbin Ch. Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Cultural Sumatra 1784 – 1847 / Ch. Dobbin. – L., 1983; Doorn-Harder N. van, Jong K. de, The Pilgrimage to Tembayat: Traditions and Revival in Indonesian Islam / N. van Doorn-Harder, K. de Jong // MW. – 2001. – Vol. 91. – P. 325 – 354.

<sup>17</sup> Abdul Malik Utsman, Reformulating the Relationship between Islam and the West / Abdul Malik Utsman // Jaringan Islam Liberal. – 2005. – June 13.

<sup>18</sup> О социальных предпочтениях теоретиков либерального ислама см.: Lanny Octavia, The Bushido Jihad / Lanny Octavia // Jaringan Islam Liberal. – 2007. – December 20.

<sup>19</sup> Sukidi, Faith for Tolerance / Sukidi // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – June 5.

<sup>20</sup> Anick, Resisting Religion by Religion / Anick // Jaringan Islam Liberal. – 2007. – June 11.

<sup>21</sup> M. Najibur Rohman, Interpreting Tajdid / M. Najibur Rohman // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – March 13.

<sup>22</sup> Pradana Boy, Islamic Reformation and the Myth of Westernization / Pradana Boy // Jaringan Islam Liberal. – 2007. – November 29.

<sup>23</sup> Jajang Jahroni, Textualism, Islamism, and Religious Violence / Jajang Jahroni // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – July 6.

<sup>24</sup> Muhammad Sholehuddin, Islamic Political Desecration / Muhammad Sholehuddin // Jaringan Islam Liberal. – 2004. – September 3.

<sup>25</sup> Luthfi Assyaukanie, Democracy and Puritanism / Luthfi Assyaukanie // Jaringan Islam Liberal. – 2004. – March 26.

<sup>26</sup> Burhanuddin, Building Qur’anic Plurality / Burhanuddin // Jaringan Islam Liberal. – 2001. – July 26.

<sup>27</sup> См. подробнее: Ahmad Fuad Fanani, Islam, Pluralism, and Freedom of Religion / Ahmad Fuad Fanani // Jaringan Islam Liberal. – 2005. – September 12.

<sup>28</sup> Saidiman, Democracy a la Indonesian Islam / Saidiman // Jaringan Islam Liberal. – 2005. – March 28.

<sup>29</sup> См.: Dawam Rahardjo, Terror upon Ahmadiyya and Freedom of Religion / Dawam Rahardjo // Jaringan Islam Liberal. – 2005. – July 18.

<sup>30</sup> Koran Tempo. – 2006. – February 18.

<sup>31</sup> Anick, An Open Letter for People’s Consultative Assembly Speaker / Anick // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – February 22.

<sup>32</sup> Dawam Rahardjo, Terror upon Ahmadiyya and Freedom of Religion / Dawam Rahardjo // Jaringan Islam Liberal. – 2005. – July 18.

<sup>33</sup> На этом фоне показательны попытки интерпретировать Коран, исходя из канонического текстурального анализа текстов. См.: As’ad Alf, Text and Identity / As’ad Alf // Jaringan Islam Liberal. – 2004. – October 1.

<sup>34</sup> В этом контексте показателен интерес индонезийских мусульман к перцепции ислама в Индонезии со стороны западных академических кругов. «Jaringan Islam Liberal» прореагировал отдельной статьей на смерть известного британского исследователя ислама Вилльяма Ватта и американского антрополога Клиффорда Гиртца, признав их значительный вклад в изучение феномена индонезийского ислама. См. подробнее: Muhamad Ali, In Memoriam Watt and Geertz / Muhamad Ali // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – November 14.

<sup>35</sup> См. подробнее: Abd Moqsith Ghazali, Apostasy and Death Penalty / Abd Moqsith Ghazali // Jaringan Islam Liberal. – 2008. – January 23.

<sup>36</sup> Об отношении либеральных мусульман к науке см.: Andiyansyah, Islamic Science or Pseudo Science? / Andiyansyah // Jaringan Islam Liberal. – 2008. – January 23.

<sup>37</sup> Jaringan Islam Liberal. – 2007. – June 25.

---

<sup>38</sup> Luthfi Assyaukanie, Religion and Secularism / Luthfi Assyaukanie // Jaringan Islam Liberal. – 2004. – March 15.

<sup>39</sup> Jaringan Islam Liberal. – 2004. – March 15.

<sup>40</sup> Об отношении индонезийских сторонников либерального ислама к евреям и иудаизму, их попытках интеллектуального противостояния с исламскими радикалами с арабского Ближнего Востока см. подробнее: Abd Moqsith Ghazali, Islam and Judaism / Abd Moqsith Ghazali // Jaringan Islam Liberal. – 2007. – September 16.

<sup>41</sup> См. подробнее: Jalaluddin Rakhmat, Leave it to the Mechanism of Free Market of Ideas! / Jalaluddin Rakhmat // Jaringan Islam Liberal. – 2008. – February 9.

<sup>42</sup> О проблеме исламо-христианского диалога в Индонезии см.: Ibrahim Abu Rabi, Christian-Muslim Relations in Indonesia / Ibrahim Abu Rabi // SI. – 1998. – Vol. 5. – No 1. – P. 1 – 23.

<sup>43</sup> Tanja V. Tiada Hidup tanpa Agama / V. Tanja. – Jakarta, 1988.

<sup>44</sup> Martin Lukito Sinaga, Islamic Reformation in Indonesia. Christian's Point of View / Martin Lukito Sinaga // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – April 3.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Поставторитарная Индонезия:  
политический национализм и внесистемные вызовы*

Вторая половина XX века – и начало XXI столетия в политической истории Индонезии могут быть определены как период динамичных трансформаций, связанных с несколькими процессами, важнейшие из которых таковы: строительство национального государства западного типа, политическая модернизация путем разрушения и вытеснения на социальную периферию традиционных отношений, экономическая модернизация в форме привлечения иностранных инвестиций и активного сотрудничества с соседними государствами в регионе Юго-Восточной Азии. В конце XX столетия к этим процессам добавился и процесс демократизации. На протяжении 1990-х годов Индонезия в значительной степени отличалась от голландских колоний, о которых речь шла в первых разделах настоящей монографии. Став независимой, за годы демократических экспериментов и военного режима, Индонезия совершила разительный модернизационный прорыв. На смену традиционному обществу пришло общество «огромное, анонимное, мобильное, которое нуждается в хорошей коммуникативной системе для общения, независимо от ситуации. Такова современная культура. Она нуждается в обеспечении образовательными учреждениями и в их защите, и лишь государство в состоянии обеспечить и то, и другое. Это и создает ту критическую связь культуры и политики, которая составляет сущность национализма. Современный человек уже не подчиняется главе родственной группы, вере или своему господину; он является в первую очередь подданным своей культуры. И происходит так совсем не потому, что он прислушивается к мистическому, атактистическому зову крови. Совсем наоборот: он реагирует на очень современную ситуацию и на предъявляемые ею требования не потому, что он каким-то особым образом поработан или подкуплен, а именно потому, что на него оказывают влияние его работа и жизненное положение»<sup>1</sup>.

На протяжении второй половины 1960-х – 1980-х годов режим Сухарто, пришедший на смену неудачным попыткам трансплантации на индонезийской политической почве моделей западной демократии<sup>2</sup>, отличался значительной устойчивостью, что было вызвано, с одной стороны, тем, что он оказался в состоянии выработать эффективную модель функционирования и реагирования на вызовы – внутренние и внешние<sup>3</sup>. С другой стороны, существовала определенная модель авторитарной стабильности, которая гарантировала режим от потрясений, деля его в глазах граждан более

аттрактивным, чем демократические эксперименты, связанные с ранней политической историей независимой Индонезии.

Начало процессов политической демократизации в Индонезии связано с уходом президента Сухарто в 1998 году, пришедшего к власти в результате военного переворота 1966 года. Период в истории Индонезии с 1966 по 1998 год известен как «новый порядок». Несмотря на авторитарный характер правления, режим Сухарто не был чисто военным, представляя собой компромисс между Вооруженными Силами и интеллектуалами-технократами, которых объединяла идея принудительной модернизации экономической и политической жизни страны сверху. Периодически использовались электоральные процедуры (хотя и в усеченном виде), что было призвано придать легитимность режиму.

Кризисные тенденции стали заметны в 1990-е годы. Они проявились, в частности, в изменении индонезийской политики Соединенных Штатов, которые в после распада Советского Союза и завершения «холодной войны» пошли на пересмотр своего отношения к авторитарным режимам. В период Администрации Билла Клинтона место Индонезии в информационном дискурсе США изменилось. На смену позитивным оценкам режима Сухарто пришло критическое отношение. Американские СМИ и правозащитные организации выступили с разоблачением политики индонезийских властей, направленной на преследование политической оппозиции и ее недопущение к реальному участию в выработке, принятии и реализации политических решений.

В такой ситуации режим Сухарто начал быстро терять популярность в мире. Параллельно аналогичные тенденции начались и внутри страны, будучи связанными с экономическими затруднениями середины 1990-х годов. Кроме этого, к середине 1990-х годов индонезийская политическая оппозиция оказалась в состоянии консолидироваться вокруг Мегавати Сукарнопутри (Megawati Sukarnoputri) – дочери свергнутого президента Сукарно. Осознавая, что реальная угроза исходит от дочери первого лидера независимой Индонезии, власти попытались ослабить ее, вернувшись к традиционным методам политического давления в виде репрессий. Комментируя кризис режима Сухарто, А.Ю. Другов и В.А. Тюрин указывают, что кризисные тенденции были генетически заложены в самой структуре «нового порядка», что проявлялось в отсутствии «возможности самокоррекции, адаптации и изменением общественных условий, модернизации политической системы, расширения политического участия населения»<sup>4</sup>.

В рамках этой выше упомянутой (репрессивной) выбранной властями стратегии, в июле 1996 года полицейские силы штурмом взяли штаб-квартиру Демократической Партии Индонезии, возглавляемой Мегавати Сукарнопутри. В результате несколько сторонников ДПИ были убиты. Но в середине 1990-х годов власти оказались не в состоянии остановить волну антиправительственных демонстраций, что удавалось делать на протяже-



нии 1970 – 1980-х годов. В 1997 и 1998 годах на территории Индонезии произошли массовые демонстрации, значительная часть из которых выливалась в столкновения с полицией. В отличие от более раннего периода оппозиционного движения, в первой половине 1990-х годов стали очевидны тенденции к его этнизации. Принадлежность к другим этническим группам, которые не были носителями Bahasa Indonesia начинает ассоциироваться с политическим несогласием. Таким образом, локальные национализмы в Индонезии середины 1990-х годов начали играть роль общендонезийского гражданского (политического) национализма в 1920 – 1930-е годы.

Пик антиправительственных демонстраций пришелся на 1998 год. В мае 1998 года студенты большинства университетов Индонезии отказались входить на занятия, предпочтя участие в демонстрациях под политическими, антиправительственными, лозунгами. Значительная часть студентов выступала не только под политическими, но и под религиозными, исламскими и исламистскими, лозунгами. Антиправительственные демонстрации стимулировались падением уровня жизни, инфляцией индонезийской рупии и неурожаем в ряде регионов страны. 12 мая 1998 года в ходе демонстраций в Джакарте (Jakarta) и Семангги (Semanggi) было убито более десяти студентов. Наиболее крупные демонстрации и волнения произошли 13 – 14 мая 1998 года в Джакарте. Демонстранты воспользовались тем, что президент Сухарто и лидеры Вооруженных Сил находились за пределами страны в составе делегации в Египте.

К середине 1990-х годов, к началу кризиса режима Сухарто, в Индонезии существовала развитая политическая и культурная традиция национализма. В ряде случаев индонезийский национализм подвергался этнизации. На смену политическому национализму и гражданскому сентименту приходил этнический радикализм. Межэтнические столкновения и китайские погромы происходили почти постоянно<sup>5</sup>.

Во время волнений 13 – 14 мая начались антикитайские погромы, в ходе которых было убито тысячи человек, разрушено 1604 китайских офисов и 12 отелей, принадлежавших этническим китайцам<sup>6</sup>. Комментируя ситуацию, современные исследователи констатируют, что «за два дня жестоких погромов тысячи этнических китайцев были убиты, до ста шестидесяти женщин изнасилованы (!), один из “чайнатаунов” Джакарты разорен, более четырех тысяч магазинов и частных владений китайцев были уничтожены, до сорока торговых центров были сожжены»<sup>7</sup>. Индонезийские предприниматели спаслись, вывесив надписи «Milik pribumi» и «Pro Reformasi», которые демонстрировали, что собственность принадлежит некитайцам, являющимся сторонниками реформ. Подобные действия протестующих привели к тому, что в мае 1998 года из Индонезии выехало 150 тысяч этнических китайцев, что привело к оттоку капитала в размере около 20 миллиардов долларов<sup>8</sup>.

Осознав опасность ситуации, индонезийские генералы предприняли попытку отстранить от власти Сухарто, трансформировав военный режим в более мягкий<sup>9</sup>. Основными оппонентами оказались генералы Виранто (Wiranto) и Прабово (Prabowo). Но именно их бездействие позволило студентам 20 мая захватить здание Парламента. В результате генерал Виранто был вынужден заявить, что президент Сухарто более не пользуется поддержкой Вооруженных Сил. 21 мая 1998 года Сухарто был вынужден передать власть вице-президенту Хабиби (Habibie). Вооруженные Силы встретили эти перемены, не будучи консолидированными.

Генерал Виранто, который к маю 1998 года возглавлял Kostrad («стратегический резерв» – элитные части, которые в 1965 году совершили военный переворот), полагал, что он является более подходящей фигурой на пост главы государства. Прабово был сыном бывшего министра финансов, доктора Сумитро Джоджохадикусумо (Sumitro Djojohadikusumo), который принимал участие в оппозиционном движении, направленном против Сухарто. Ключевые посты в Вооруженных Силах занимали его сторонники: Мухди (Muchdi) возглавлял «Korassus» (войска специального назначения), Сжаффри (Sjafrie) командовал Вооруженными Силами в Джакарте. 21 мая 1998 года генерал Прабово прибыл в президентский дворец, где потребовал, чтобы его назначили главнокомандующим Вооруженными Силами Индонезии. В ответ на это требования президент Хабиби предпочел покинуть президентский дворец. 22 мая 1998 года войска генерала Виранто начали вытеснять студентов из здания Парламента.

После отстранения генерала Сухарто от власти в Индонезии начался период называемый «Reformasi», который продолжается и в настоящее время<sup>10</sup>. За десять лет, последовавших после отстранения Сухарто от власти, в Индонезии сменилось четыре президента – Хабиби (1998 – 1999), Абдуррахман Вахид (1999 – 2001), Мегавати Сукарнопутри (2001 – 2004) и Сусило Бамбанг Юдхойоно (с 2004 года по настоящее время)<sup>11</sup>. Несмотря на отстранение от власти военных Вооруженные Силы в Индонезии продолжили играть значительную роль. По мнению ряда исследователей<sup>12</sup>, именно армия не только стала одной из сил, которые противились политическим преобразованиям, но занимая столь последовательно охранительную позицию способствовали сохранению территориального единства.

В Индонезии были восстановлены демократические свободы, в частности – свобода слова. Возникли новые СМИ, в том числе – и электронные. С другой стороны, демократический транзит отличался значительной сложностью. Гражданские власти были вынуждены принимать во внимание не только мнение Вооруженных Сил, но и различных исламских движений, которые в период военного режима подвергались преследованиям, а после 1998 года получили возможность действовать легально. В Индонезии легально начинают действовать многочисленные политические партии, среди которых Nahdatul Ulama, Партия звезды и полумесяца, Партия

народного мандата<sup>13</sup>, Партия национального возрождения... Кроме этого, власти были вынуждены лавировать между сторонниками индонезийского гражданского (политического) национализма и местных (преимущественно – этнических) национализмов.

В период Администрации президента Бахаруддина Юсуфа Хабиби (Bacharuddin Jusuf Habibie) был принят Закон о политических партиях (февраль 1999 года), который разрешил свободное создание и функционирование политических партий. В результате в выборах 1999 года принимали участие 48 партий<sup>14</sup>. В 1999 году на посту президента Хабиби сменил Абдуррахман Вахид (Abdurrahman Wahid). Одной из первых мер президента А. Вахида стала ликвидация Министерства информации и Министерства благосостояния, созданных в период правления Сухарто и ассоциируемых с подавлением свободы слова и коррупцией. 23 июля 2001 года Парламент проголосовал за начало процедуры импичмента президенту А. Вахиду<sup>15</sup>.

Несмотря на то, что Вахид настаивал на незаконности и неправомерности подобных действий парламента, 25 июля 2001 года он был вынужден сложить президентские обязанности, передав их Мегавати Сукарнопутри. Мегавати Сукарнопутри (2001 – 2004) продолжила демократические реформы, начатые Хабиби и А. Вахидом. Мегавати Сукарнопутри играла в значительной степени символическую роль, олицетворяя собой национальное единство и преемственность власти с тем режимом, который был свергнут в середине 1960-х годов. К 2004 года была достигнута относительная стабильность в экономике, но во втором туре президентских выборов Мегавати Сукарнопутри проиграла Сусило Бамбанг Юдхойоно (Susilo Bambang Yudhoyono)<sup>16</sup>. Не признав ни своего поражения, ни победы Юдхойоно, Мегавати Сукарнопутри в 2004 году ушла из индонезийской политики.

Начало политической демократизации в Джакарте волной прокатилось по регионам Индонезии<sup>17</sup>, которая к 1998 году функционировала как унитарная республика<sup>18</sup>. Политический протест сочетался с этническим, а политическое участие оказалось тесно переплетенным с национальной (этнической) принадлежностью<sup>19</sup>. Многие этнические и культурные сообщества попытались заявить о себе как о политических. В исследовательской литературе высказываются различные точки зрения относительно этнического фактора в процессе индонезийской демократизации в конце 1990-х и на протяжении 2000-х годов.

В российской политологической литературе доминирует мнение, генетически связанное с интерпретациями советского периода. В частности, А.Ю. Другов и В.А. Тюрин полагают, что Индонезию захлестнули «центробежные тенденции», вызванные «территориальным дисбалансом экономического развития»<sup>20</sup>, а так же тем, что власти оказались не в состоянии вести политический диалог со своими оппонентами. Из этой интер-

претации «выпал» термин «национализм» принципиально важный для понимания регионального измерения демократизации. Известно, что сама Индонезия стала плодом развития индонезийского националистического движения. Провозглашенная в 1945 году независимая Индонезия выбрала унитарную модель, культивируя политический и общегражданский индонезийский национализм. Локальные культурные дискурсы во второй половине XX века (особенно, начиная с середины 1960-х годов) подвергались в условиях авторитарного режима этнизации в виду отсутствия условий для функционирования политической оппозиции. Свержение режима Сухарто, который активно культивировал идеи индонезийского политического национализма<sup>21</sup>, усилило тенденции к фрагментации националистического дискурса. Именно в этой ситуации начинается активизация маргинальных<sup>22</sup> региональных национализмов, рост и значительный мобилизационный потенциал которых власти оказались не в состоянии игнорировать.

В период сессии Народного Консультативного Конгресса (Majelis Permusyawaratan Rakyat) 10 – 13 ноября 1998 года было принято решение о постепенной автономизации индонезийских провинций, которые получили больше прав в использовании местными ресурсами. На раннем этапе демократизации гражданские власти действовали крайне осторожно, стремясь перевести политические амбиции регионов в сферу экономики и администрации, полагая, что это не позволит региональным движениям окончательно трансформироваться в регионалистские, ставящие сепаратистские цели. С другой стороны, «экономизация» автономии виделась элитам в качестве гарантии от смыкания местных движений с сепаратистскими и исламистскими трендами. В мае 1999 года был принят Закон о региональной автономии, который положил начало процессу федерализации Индонезии, которая до этого развивалась как унитарное государство. Сторонники индонезийского гражданского национализма настаивают на примате унитарности над территориальной автономией, стремясь замедлить возможные инициативы своих политических оппонентов, направленные на федерализацию.

Майский закон 1999 года был позитивно встречен в регионах, где получил поддержку местных националистических движений. Сторонники индонезийского политического национализма отнеслись к подобному шагу с недоверием, восприняв его как угрозу единству страны. С наиболее острыми проблемами Хабиби столкнулся в Восточном Тиморе. Первоначально он полагал, что вопрос о независимости обсуждать преждевременно, предлагая при этом региону воспользоваться правами широкой автономии. Однако позднее Хабиби изменил свое мнение. Авторитет Хабиби окончательно подорвал референдум (30 августа 1999 года) в Восточном Тиморе<sup>23</sup>, в результате которого эта раннее индонезийская территория стала независимой.

Перед А. Вахидом стояли сложные проблемы выстраивания отношений с регионами. Опыт референдума в Восточном Тиморе казался достаточно эффективным, но непривлекательным для сторонников сохранения унитарного государства, к которым принадлежал А. Вахид<sup>24</sup>. С другой стороны, А. Вахид понимал, что это чревато этнизацией индонезийского политического национализма и его последующей радикализацией. Изначально планировалось провести подобный референдум в Ачехе (Aceh)<sup>25</sup>. Администрация Вахида пошла на переговоры с местными радикалами, объединенными вокруг Движения за свободный Ачех (Gerakan Aceh Merdeka), которые ранее вели вооруженную борьбу за отделение региона. Переговоры, проходившие при международном посредничестве в Хельсинки, в течение ряда лет не приносили особых результатов и лишь в августе 2005 года было достигнуто соглашение о прекращении огня. После этого начались дискуссии относительно будущего статуса региона, в которых сталкивается индонезийский политический (гражданский) национализм, предлагающий Ачеху широкую автономию в составе Индонезии, и местный этнический (радикальный) национализм, носители которого склоняются в сторону последовательной институционализации своего политического и этнического протеста в виде создания национального государства Ачех.

Вахид предпринял попытку нормализовать отношения Джакарты и с Ириан Джаей (Irian Jaya), где так же были сильны сепаратистские настроения. 1 января 2000 года президент посетил Ириан Джая. В поисках компромисса с местными националистами он предложил переименовать регион в Папуа, разрешив использовать наряду с индонезийским флагом и местный флаг<sup>26</sup>. Реальных шагов в этом направлении не было предпринято, что вызвало радикализацию местных националистов, объединенных вокруг организации «Organisasi Papua Merdeka»<sup>27</sup>, съезд которых (июнь 2000 года) завершился принятием заявления, где декларировалось, что регион... является независимым с 1961 года.

Процесс демократизации в Индонезии привел к значительной активизации индонезийского политического ислама и стоящего за ним идейного (идеологического) исламизма, который стал одним из культурных соперников проводимых в стране реформ. До отстранения от власти Сухарто в Индонезии существовали исламские организации, но степень их активности соотносилась с теми границами, которые были определены им правящим режимом. Начало политического транзита открыло новые перспективы для деятельности исламских группировок в Индонезии.

В 1998 году началась активизация движения «Front Pembela Islam» (Фронт защитников ислама), созданного Мухаммадом Сйихабом<sup>28</sup>. Теоретики движения указывают на важность джихада, что заметно в самом политическом девизе (кредо) Фронта: «Hiduplah secara mulia atau lebih baik mati secara syahid»<sup>29</sup>. Значительное внимание в своей деятельности Фронт уделяет критике либеральных и прозападных организаций, среди которых

Национальная комиссия по правам человека (Komisi Nasional Hak Azazi Manusia). Наиболее радикальной организацией исламского толка является «Laskar Jihad», которая изначально действовала под прикрытием Форума приверженцев сунны и сообщества Пророка (Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal-Jama'ah). Создателем движения является Джафар Умар Талиб. По мнению Ноорхайди, движение является «наиболее организованной группой, способной готовить воинов джихада»<sup>30</sup>. Политическая программа движения отличается значительным консерватизмом и приверженностью к исламскому традиционализму. Движение выступает против легализации коммунизма и коммунистических движений в Индонезии, уделяя значительное внимание критике «мирового сионизма», ассоциируемого с Израилем – основным противником исламского мира.

Во внешней политике А. Вахид ориентировался на США и Японию, которые стали основными экономическими донорами Индонезии. С другой стороны, значительное внимание было уделено развитию отношений с мусульманскими государствами – Иорданией, Катаром, Саудовской Аравией и Кувейтом. К 2001 году президент Вахид был крайне непопулярной фигурой. На фоне коррупционных скандалов популярность президента А. Вахида резко сократилась. Негативно на репутацию президента повлиял его визит в Израиль, что вызвало протесты со стороны индонезийских мусульман, составляющих большинство населения страны.

Президент Сусило Бамбанг Юдхойоно был вынужден решать не только природные (в 2004 году по причине цунами пострадала провинция Ачех, в 2004 году произошло землетрясение на острове Ниас, в 2006 году извержение вулкана Мерапи привело к землетресению Джокьякарте, в 2007 году от наводнения пострадала Джакарта), но и политические проблемы. В 2005 году исламские радикалы из движения «Jemaah Islamiah» организовали террористические акты на острове Бали. Наместились и экономические трудности. В 2005 году инфляция составила 17.11 %. Резко возросли цены на топливо, а решение президента отменить специальные топливные субсидии в мае 2008 года привело к массовым акциям протеста.

Современная Индонезия в настоящее время переживает сложный этап в своей новейшей политической истории. Политическое поле отличается значительной степенью фрагментации, тенденции к консолидации присутствуют, но они не являются доминирующими политическими трендами. Страна сталкивается с серьезными внутренними вызовами, которые ставят под сомнение саму возможность не только воспроизводства, но и функционирования современного политического режима. В этой ситуации возможно прогнозирование дальнейшего развития Индонезии. Вероятные сценарии таковы: «Успешное национальное государство», «Возвращение армии», «Фрагментация» и «Исламское государство».

Выше мы неоднократно констатировали, что на политическая динамика в Индонезии на протяжении всего XX столетия отмечена усилением

индонезийского гражданского национализма. На современном этапе национализм принадлежит к числу наиболее действенных и динамично развивающихся идеологий в политическом спектре страны. Именно гражданский общеиндонезийский политический национализм является одним из трендов, которые содействуют национальной интеграции и государственной консолидации Индонезии, которая, несмотря на более чем полувековой период независимого развития в условиях унитарной модели, так и не стало полностью единым государством. Успех Индонезии как национального государства возможен, вероятно, исключительно в случае успеха политических реформ и при более активном использовании европейской социальной традиции и латиноамериканского опыта поставторитарного развития в условиях демократизации.

Индонезийские Вооруженные Силы играли особую роль в истории страны, начиная с момента провозглашения независимости. Армия имеет значительный опыт не только политического участия, но и управления государством. Отстранение армии от власти в 1998 году не прошло для нее безболезненно, приведя к значительному росту в военной среде реваншистских настроений. На протяжении первого демократического десятилетия Вооруженные Силы ревностно следили за успехами и неудачами гражданских режимов. Перспектива расширения участия армии в политической жизни и ее возвращения к власти остается вполне реальной. Этому способствуют не только соответствующие настроения среди военных, но и то, что гражданские администрации не в состоянии справиться с внутренними вызовами, важнейшими из которых являются угроза национального и регионального сепаратизма, а так же рост влияния радикального ислама. Сложно определить, какие формы обретет возвращение армии во власть. Возможность военного переворота следует исключить. Вероятна трансформация гражданского режима в военно-гражданский. Нельзя исключать и того, что инициаторами ограниченного возвращения высших офицеров во власть могут стать и гражданские политики.

В случае неуспеха политических реформ и значительной активизации Вооруженных Сил мы можем прогнозировать и рост политической оппозиции. Выше автор констатировал наличие тенденций смыкания политического несогласия с этническим протестом. Усиление сепаратистских тенденций может быть вызвано в одинаковой степени неудачами политических и экономических реформ, а так же попыткой армии вновь узурпировать власть. Фрагментация Индонезии возможна в двух вариантах. Первый не исключает отказ от принципа унитарного государства и попытки федерализации страны. В этой ситуации Индонезия имеет шансы сохраниться как единое (в некоторой степени – национальное) государство. Вторым вариантом связан с радикализацией регионалистских движений и ростом региональных национализмов. При подобном развитии событий нельзя исключать отделение регионов с наиболее развитыми традициями политиче-

ского сепаратизма и этнического национализма. Не исключено, что остальная часть Индонезии сохранит прежнее название, а на ее территории возможна реализация сценариев, связанных с построением успешного национального государства или возвращения к власти армии.

Из числа рассматриваемых сценариев политического развития Индонезии нельзя исключать и вариант установления в стране исламского или исламистского режима. Сложно проследить и спрогнозировать реальные механизмы и пути прихода к власти исламистов в Индонезии – стране, где на протяжении второй половины XX века существовало светское государство, различные политические режимы которого вели борьбу против радикального ислама. Не исключено, что исламистская политическая альтернатива имеет шансы на реализацию лишь в случае сближения сепаратистских и региональных националистических трендов с радикальными течения в индонезийском исламе. В таком случае исламистам придется довольствоваться построением исламского государства не на общенациональном уровне, а в региональном масштабе в случае успеха сепаратистских движений.

---

<sup>1</sup> Геллнер Э. Нации и национализм // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/gelln/01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/gelln/01.php)

<sup>2</sup> О политической динамике в Индонезии периода демократических экспериментов 1950 – первой половины 1960-х годов см.: Другов А.Ю. Индонезия: политическая культура и политический режим / А.Ю. Другов. – М., 1997; Другов А.Ю., Тюрин В.А. История Индонезии. XX век / А.Ю. Другов, В.А. Тюрин. – М., 2005; Кирчанов М.В. Воображая и (де)конструируя Восток. Идентичность, лояльность и протест в политических модернизациях и трансформациях / М.В. Кирчанов. – Воронеж: «Научная книга», 2008. – С. 202 – 231 (раздел «Несостоявшаяся модернизация: Индонезия в 1945 – 1965 годов между вызовами демократии, исламского фундаментализма и авторитаризма»).

<sup>3</sup> См. подробнее: Другов А.Ю. Политическая власть и эволюция политической системы Индонезии (1965 – 1988) / А.Ю. Другов. – М., 1989.

<sup>4</sup> Другов А.Ю., Тюрин В.А. История Индонезии. XX век / А.Ю. Другов, В.А. Тюрин. – М., 2005. – С. 333.

<sup>5</sup> См.: Landler M. Indonesia's Ethnic Chinese Feel Their Neighbors' Wrath / M. Landler // New York Times. – 1998. – May 16; Ong Hok Ham. Riwayat Tionghoa Peranakan di Jawa 1958-1960 / Ong Hok Ham. – Komunitas Bambu, 2005

<sup>6</sup> Об антикитайских тенденциях в Индонезии см. подробнее: Purdey J. Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999 / J. Pudrey. – Singapore, 2006.

<sup>7</sup> Горлова Ю.А. Проблемы интеграции и адаптации китайского сообщества в Индонезии. Неопубликованная работа, представленная на региональной конференции «Международные отношения в глобализирующемся мире» 12 марта. Архив автора.

<sup>8</sup> Независимая газета. – 1998. – 25 июня.

<sup>9</sup> О политических амбициях армии см.: Hafidz T.S. Fading away?: the political role of the army in Indonesia's transition to democracy, 1998-2001 / T.S. Hafidz. – Singapore, 2006.

<sup>10</sup> О политическом транзите в Индонезии см.: Democratization in Indonesia. An Assessment. – Jakarta, 2000. – 283 p.; Demokrasi dan Konflik yang Mengakar: Sejumlah Pilihan untuk Negosiator / eds. P. Harris, B. Reilly. – Jakarta, 2000; Penilaian Demokratisasi di Indonesia. – Jakarta, 2005. – 276 p.; Ellis A. One year after the elections: Is democracy in Indonesia on course? / A/ Ellis. – Stockholm, 2005; Elson R.E. Indonesia and the West: an Ambivalent, Misunderstood Engagement / R.E. Elson // Australian Journal of Politics and History. – 2006. – Vol. 52. – No 2. – P. 261 – 271; Hainsworth G.,



Turner S., Webster D. Indonesia's democratic struggle: Reformasi, otonomi and participasi / G. Hainsworth, S. Turner, D. Webster // *Asia Pacific Viewpoint*. – 2007. – Vol. 48. – No. 1. – P. 41 – 46; O'Rourke K. Reformasi: The struggle for power in post-Soeharto Indonesia / K. O'Rourke. – Crows Nest, 2002; Aspinall E. Students and the Military: Regime Friction and Civilian Dissent in the Late Suharto Period / E. Aspinall // *Indonesia*. – 1995. – No 59. – P. 21 – 44; Aspinall E. Sovereignty, the Successor State, and Universal Human Rights: History and the International Structuring of Acehese Nationalism / E. Aspinall // *Indonesia*. – 2002. – No 73. – P. 1 – 24; Collins E. Islam and the Habits of Democracy: Islamic Organizations in Post-New Order South Sumatra / E. Collins // *Indonesia*. – 2004. – No 78. – P. 93 – 120; Honna J. Military Ideology in Response to Democratic Pressure During the Late Suharto Era: Political and Institutional Contexts / J. Honna // *Indonesia*. – 1999. – No 67. – P. 77 – 126; Honna J. Local Civil-Military Relations during the First Phase of Democratic Transition, 1999–2004: A Comparison of West, Central, and East Java / J. Honna // *Indonesia*. – 2006. – No. 82. – P. 75 – 96.

<sup>11</sup> О демократизации в Индонезии см.: Conceicao J.F. *Indonesia's Six Years of Living Dangerously* / J.F. Conceicao. – Singapore, 2005.

<sup>12</sup> Roosa J. Finalising the nation: The Indonesian military as the guarantor of national unity / J. Roosa // *Asia Pacific Viewpoint*. – 2007. – Vol. 48. – No 1. – P. 99 – 111.

<sup>13</sup> Партию народного мандата, вероятно, следует отнести к числу умеренных исламских политических партий в силу того, что к 1998 году ее возглавлял лидер религиозного движения «Muhammadiyah» – Амин Раис.

<sup>14</sup> См. подробнее воспоминания Б. Хабиби: Habibie B.J. *Detik-Detik Yang Menentukan: Jalan Panjang Indonesia Menuju Demokrasi* / B.J. Habibie. – Jakarta, 2006.

<sup>15</sup> См. подробнее: Barton G. *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President* / G. Barton. – Singapore, 2002.

<sup>16</sup> Подробнее об этих событиях см.: Другов А.Ю. *Индонезия в 2005 году: проблемы и вызовы* / А.Ю. Другов // *Юго-Восточная Азия в 2005 году. Актуальные проблемы развития* / ред. и сост. С.И. Иоанесян. – М., 2006. – С. 121 – 141; Куликова М.О. *Итоги первого года правления Сусило Бамбанга Юдхойоно (некоторые параллели с президентством Мегавати Сукарнопутри)* / М.О. Куликова // *Юго-Восточная Азия в 2005 году. Актуальные проблемы развития*. – М., 2006. – С. 166 – 180.

<sup>17</sup> О региональном измерении в политическом транзите в Индонезии см.: Aragon L.V. *Communal Violence in Poso, Central Sulawesi: Where People Eat Fish and Fish Eat People* // *Indonesia*. – 2001. – No 72. – P. 45 – 79; Aragon L.V. *Mass Media Fragmentation and Narratives of Violent Action in Sulawesi's Poso Conflict* / L.V. Aragon // *Indonesia*. – 2005. – No 79. – P. 1 – 55; McGibbon R. *Between rights and repression: The politics of special autonomy in Papua* / R. McGibbon // *Local power and politics in Indonesia: Decentralisation and democratization* / eds. E. Aspinall, G. Fealy. – Singapore, 2003. – P. 194 – 213; Moore S. *The Indonesian Military's Last Years in East Timor: An Analysis of its Secret Documents* / S. Moore // *Indonesia*. – 2001. – No 72. – P. 9 – 44.

<sup>18</sup> В Конституции Индонезия фигурирует как «Negara Kesatuan Republik Indonesia» – «Унитарное государство Республика Индонезия» («Унитарное государство Республики Индонезия»).

<sup>19</sup> См. подробнее: Barter S.J. *Resources, religion, rebellion: the sources and lessons of Acehese separatism* / S.J. Barter // *Small Wars and Insurgencies*. – 2008. – Vol. 19. – No 1. – P. 39 – 61; McGibbon R. *Secessionist Challenges in Aceh and Papua: Is Special Autonomy the Solution?* / R. McGibbon. – Washington, 2004.

<sup>20</sup> Другов А.Ю., Тюрин В.А. *История Индонезии. XX век*. – С. 351.

<sup>21</sup> В современной российской политологической литературе высказывается и обратное мнение. В частности, А.Ю. Другов и В.А. Тюрин полагают, что «режим Сухарто в политической области сделал еще больше для ослабления общеиндонезийского национального чувства», не поясняя, правда, в чем это выразилось. Другов А.Ю., Тюрин В.А. *История Индонезии. XX век*. – С. 352. Авторитаризм Сухарто не знаменовал собой исчезновение национализма – националистический дискурс трансформировался, в значительной степени переместившись из политики в сферу культурных дебатов и интеллектуальных дискуссий.

<sup>22</sup> Термин «маргинальные» в этом контексте вовсе неидентичен слову «плохие». Под «маргинальностью» автор склонен понимать ситуацию, при которой региональные национализмы

---

были почти вытеснены за пределы индонезийского националистического дискурса, не воспринимаясь в центре как нормальные национализмы. Относительно политического транзита в Индонезии маргинальность региональных национализмов – следствие невозможности интеграции в индонезийский националистический мейн-стрим, представленный гражданским национализмом.

<sup>23</sup> Референдум привел к значительному ухудшению ситуации, столкновения на этнической и религиозной почве, что в итоге заставило индонезийские власти согласиться на ввод войск ООН. Автор в настоящем разделе не останавливается на событийной стороне проблемы, полагая, что эта тема заслуживает того, чтобы оказаться в центре отдельного исследования.

<sup>24</sup> Отмечу, что Вахид принял несколько непопулярных мер и в отношении крупного китайского меньшинства, разрешив использовать вывески на китайском языке и ввоз литературы из Китая.

<sup>25</sup> О феномене Ачеха в контексте развития регионализма в Индонезии см.: Aspinall E. *From Islamism to nationalism in Aceh, Indonesia* / E. Aspinall // *Nations and Nationalism*. – 2007. – Vol. 13. – No 2. – P. 245 – 263; Aspinall E. *Modernity, history and ethnicity: Indonesian and Acehnese nationalism in conflict* / E. Aspinall // *Autonomy and Disintegration in Indonesia* / eds. D. Kingsbury, H. Aveling. – L., 2003; Kell T. *The roots of Acehnese rebellion 1989–1992* / T. Kell. – Ithaca, 1995.

<sup>26</sup> О значительной роли национальных символов как мобилизационных ресурсов см.: Santoso A. *Flag politics and the fallacy of separatism* / A. Santoso // *The Jakarta Post*. – 2007. – July 11.

<sup>27</sup> Organisasi Papua Merdeka – Организация за свободную Папуа

<sup>28</sup> См. работы лидера этого движения: Syihab M. *Kyai Kampung: Ujung Tombak Perjuangan Umat Islam* / M. Syihab. – Ciputat, 1999; Syihab M. *Dialog Piagam Jakarta: Kumpulan Jawaban Seputar Keraguan terhadap Penegakan Syari'at Islam di Indonesia* / M. Syihab. – Jakarta, 2000.

<sup>29</sup> На русский язык можно перевести как «Жить благородно хорошо, но лучше умереть как мученик в священной войне».

<sup>30</sup> Noorhaidi, *Laskar Jihad. Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* / Noorhaidi. – Utrecht, 2001. – P. 27.

История Индонезии в XX столетии – это и история двух политических процессов – модернизации и развития политического гражданского индонезийского национализма. Процессы модернизации и развития национализма оказались тесно связанными и переплетенными. До середины 1940-х годов Индонезия не существовала в качестве независимого государства, будучи голландской колонией. Основу политической жизни местного, индонезийского, сообщества составлял именно индонезийский национализм. Именно в рамках националистического движения будущие лидеры независимой Индонезии обрели свой политический опыт.

Социализация политического класса и формирование целого поколения в рамках европейской модели развития в значительной степени оказало влияние на политические поиски второй половины 1940-х – начала 1950-х годов, что было связано с попытками переноса вестминстерской модели. Неудачи, связанные с автоматической трансплантацией европейской либеральной модели, привело к постепенной авторитаризации политического режима. Установление авторитаризма в Индонезии протекало в два этапа. На первом этапе политические элиты, связанные с националистическим движением межвоенного периода, ограничивали демократические процедуры. На втором этапе «старые» националисты были отстранены от власти новым политическим поколением, основу которого составляли Вооруженные Силы и связанные с ними интеллектуалы-технократы. Начиная со второй половины 1960-х годов, в Индонезии существовал авторитарный политический режим «нового порядка».

Индонезийский национализм анализируемого периода являлся не только идеологическим обоснованием процессов модернизации, но и представлял собой двухуровневый феномен, состоящий как из политических, так и этнических трендов. В зависимости от ситуации доминировать могут политические или этнические течения в национализме. В Индонезии на протяжении анализируемого периода доминировал политический гражданский национализм. Индонезийский национализм относился к числу интеллектуальных и интеллектуалистских политических идеологий. Поэтому основными теоретиками и адептами национализма являются интеллектуалы, которые конструируют националистический политический дискурс;

Индонезийская модернизация стала процессом, в результате которого разрушается традиционный дискурс и утверждаются принципы политического национализма, для которого приоритетной является гражданская идентичность. Националистическое воображение, носителями которого в Индонезии были националистически ориентированные интеллектуалы и политические деятели, являлось процессом выработки и экспорта нацио-

нальной идентичности со стороны националистов-интеллектуалов в направлении традиционных сообществ, подвергающимся модернизации путем разрушения традиционных идентичностей, на смену которым приходят модерновые политические идентичности; националистическое воображение (конструирование политического опыта) является одним из наиболее важных и действенных инструментов модернизации. В результате того, что XX век вошел в историю Индонезии как столетие национализма и модернизации (или – националистической версии модернизации) в стране сложилась индонезийская политическая нация, которая представляет собой не примордиальную категорию, а модерную (современную) конструцию, возникшую в результате националистического воображения интеллектуалов-националистов и рефлексии / спекуляции относительно националистического наследия со стороны политических наследников первых националистов.

Политические элиты Индонезии как до установления авторитарного режима, так и после сталкивались с двумя крупнейшими системными вызовами, которые ставили под сомнение легитимность политического режима. Среди этих вызовов не было индонезийского национализма в силу того, что политические элиты до и после середины 1960-х годов принадлежали к числу националистических, сохраняя свою связь с принципами индонезийского политического гражданского национализма. Этими вызовами были индонезийский коммунизм и исламизм. Оба эти феномена, в свою очередь, были связаны с индонезийским национализмом, но в отличие от светских и гражданские трендов предлагали иные модели национального и независимого политического развития Индонезии.

Первая альтернатива была связана с коммунистическим движением, которое предлагало особый дискурс индонезийской политической идентичности, связанные в большей степени не с лояльностью и верностью идеалам индонезийского националистического движения, но с особым типом новой политической идентичности, которая в перспективе могла основываться на принципах политического авторитаризма, принуждения и насилия как, то имело место в других обществах, которые в качестве приоритетной модели выбирали именно коммунистическую. Развитие коммунистического движения в Индонезии в значительной степени способствовало интернационализации политического дискурса, что вызывало недовольство со стороны светских националистов, склонных видеть в гипотетическом усилении советского и / или китайского влияния (что было небезосновательно, если принимать во внимание фактор наличия на территории Индонезии мощного консолидированного и влиятельного китайского сообщества) угрозы национальной безопасности.

Вторая альтернатива была связана с развитием политического ислама. В Индонезии несмотря на то, что она является страной распространения ислама суннитского толка, сложились предпосылки для политизации ис-

лама и постепенного втягивания мусульман в политическую жизнь. В этом отношении степени политического участия суннитов в Индонезии была, вероятно, не меньше, чем шиитов в других регионах мусульманского мира. Политизация индонезийской уммы объективно проистекала от участия мусульман в националистическом движении, в рамках которого постепенно возникло крыло, представленное религиозными партиями и политическими объединениями. Значительной политизации уммы способствовала и японская оккупация, которая позволила индонезийским мусульманам создать новые крупные и влиятельные политические организации, важнейшей из которых стал Совет мусульман Индонезии.

Появление независимой Индонезии так же стало позитивным фактором в развитии политического ислама, который начал тесно смыкаться с региональным политическим протестом. Светские националисты в этой ситуации достаточно быстро осознали, что политический ислам является важным вызовом. Это понимали и индонезийские военные, которые брали власть в середине 1960-х годов. Именно поэтому армия предпочла руками мусульманских фанатиков ликвидировать коммунистическую угрозу. С другой стороны, ликвидация индонезийского коммунизма способствовала трансформации ислама в важнейший политический вызов, направленный против военного режима. Поэтому на протяжении всего правления военные основные репрессии были направлены не против умеренной светской оппозиции, но против мусульманских радикалов. Политические кризис «нового порядка» и начало демократического транзита во второй половине 1990-х годов с особой силой поставили на повестку дня вызовы исламского фундаментализма в виду того, что политический ислам, подобно другим политическим трендам, получил возможности для легализации и более активных открытых политических действий.

Наличие различных политических и идеологических трендов, фрагментированность политического пространства, тенденции к регионализации, незавершенность процессов формирования политического сообщества и гражданской нации – все эти факторы, действуя в комплексе, определяют не только облик современной динамично развивающейся Индонезии, но и придают особую актуальность изучению проблем дальнейших индонезийских политических, интеллектуальных, социальных и культурных трансформаций.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Источники

1. Айдит Д.Н. Индонезийское общество и индонезийская революция (основные проблемы индонезийской революции) / Д.Н. Айдит / пер. с индонезийского Г. Кессельбрэннера. – М., 1958.
2. Сукарно, Индонезия обвиняет / Сукарно. – М., 1956.
3. Nasution A. To Safeguard the Banner of Revolution / A. Nasution. – Jakarta, 1964.
4. Soekarno, Nationalism, Islam, and Marxism / Soekarno / trans. K.H. Warouw, P.D. Weldon; ed. Ruth T. McVey. – Ithaca, 1970.
5. Tan Malacca, Naar de “Republik Indonesia” / Tan Malacca. – Semarang, 1926.
6. Tan Malaka, Communism and Pan-Islamism / Tan Malaka // <http://www.marxists.org/archive/malaka/1922-Panislamism.htm>
7. The Communist Uprisings of 1927 – 1927 in Indonesia. Key Documents / eds. H.J. Benda, R.T. McVey. – Cornell, 1969.
8. Treub M.W.F. Het gist in Indië / M.W.F. Treub. – Haarlem, 1927.

### Диссертации

1. Abdullah T. Minangkabau 1900 – 1927. Preliminary Studies in Social Development. – Cornell, 1967 (Master Thesis).
2. Alfian. Islamic Modernism in Indonesian Politics: the Muhammadiyah during the Colonial Period, 1912 – 1940 / Alfian. – Wisconsin, 1969 (PhD Thesis).
3. Kurasawa A.I. Mobilization and Control: A Study of Social Change in Rural Java, 1942 – 1945 / A.I. Kurasawa. – Ithaca, 1988. – Vol. 1 – 2 (PhD Thesis).
4. Mehden F.R. von der, Islam and the Rise of Nationalism in Indonesia / F.R. von der Mehden. – Berkeley, 1957 (PhD Thesis).
5. Mukti Ali A. The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction / A. Mukti Ali. – McGill University, 1967 (PhD Thesis).
6. Nagazumi A. The Origin and the Earlier Years of the Budi Utomo, 1908 – 1918 / A. Nagazumi. – Cornell University, 1967 (PhD Thesis).
7. Noer D. The Rise and Development of the Modernist Movement in Indonesia During the Dutch Colonial Period / D. Noer. – Cornell, 1962 (PhD Thesis).

## Исследования

1. Абашин С. Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности / С. Абашин. – СПб., 2007.
2. Андерсон Б. Национализм, идентичность и логика серийности / Б. Андерсон // Логос. – 2006. – № 2.
3. Андреев Г.А. Индонезийское государство: проблемы единства и автономии / Г.А. Андреев. – М., 1974.
4. Беленький А.Б. Национальное пробуждение в Индонезии / А.Б. Беленький. – М., 1965.
5. Беленький А.Б. «Индонезийский национализм» в зарубежном востоковедении / А.Б. Беленький // Современная историография стран зарубежного Востока. Критика буржуазного национализма / ред. А.Х. Вафа. – М., 1977.
6. Беленький А.Б. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии. 1917 – 1942. Радикальный мелкобуржуазный национализм / А.Б. Беленький. – М., 1978.
7. Васильев В.Ф. Восточно-западные мотивы в проблематике и оценке государственности и модернизации в странах Юго-Восточной Азии / В.Ф. Васильев // Государственность и модернизация в странах Юго-Восточной Азии / ред. В.Ф. Васильев, Ю.О. Левтонова. – М., 1997.
8. Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М., 1991.
9. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники / Э. Геллнер. – М., 2004.
10. Голубева Е.В. Военная и гражданская бюрократия в Индонезии (1960 – 1970-е гг.) / Е.В. Голубева // Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока. – М., 1974. – Вып. 2.
11. Голубева Е.В. Особенности социально-политического развития Индонезии (1960 – 1970-е гг.) / Е.В. Голубева. – М., 1980.
12. Голубева Е.В. Государственная бюрократия и политика. Индонезия и Филиппины. 70 – 80-е годы / Е.В. Голубева. – М., 1988.
13. Другов А.Ю. Политическая власть и эволюция политической системы Индонезии (1965 – 1988) / А.Ю. Другов. – М., 1989.
14. Другов А.Ю. Политический режим и политическая культура в Индонезии / А.Ю. Другов // Государственность и модернизация в странах Юго-Восточной Азии / ред. В.Ф. Васильев, Ю.О. Левтонова. – М., 1997.
15. Другов А.Ю. Индонезия: политическая культура и политический режим / А.Ю. Другов. – М., 1997.
16. Другов А.Ю. Индонезия в 2005 году: проблемы и вызовы / А.Ю. Другов // Юго-Восточная Азия в 2005 году. Актуальные проблемы развития / ред. и сост. С.И. Иоанесян. – М., 2006. – С. 121 – 141.
17. Другов А.Ю., Резников А.Б. Индонезия в период «направляемой демократии» / А.Ю. Другов, А.Б. Резников. – М., 1969.
18. Другов А.Ю., Тюрин В.А. История Индонезии. XX век / А.Ю. Другов, В.А. Тюрин. – М., 2005.
19. Ефимова Л. Ислам в общественно-политической жизни Индонезии / Л. Ефимова // Азия и Африка сегодня. – 1985. – № 11.
20. Жаров В.А. Официальные идеологические доктрины Индонезии, Малайзии и Филиппин / В.А. Жаров. – М., 1985.
21. Ионова А.И. «Мусульманский национализм» в современной Индонезии / А.И. Ионова. – М., 1972.

22. Кирчанов М.В. Воображая и (де)конструируя Восток. Идентичность, лояльность и протест в политических модернизациях и трансформациях / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008.
23. Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008.
24. Куликова М.О. Итоги первого года правления Сусило Бамбанга Юдхойоно (некоторые параллели с президентством Мегавати Сукарнопутри) / М.О. Куликова // Юго-Восточная Азия в 2005 году. Актуальные проблемы развития. – М., 2006. – С. 166 – 180.
25. Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования / З.И. Левин. – М., 2005.
26. Луис Б. Ислам и Запад / Б. Луис / пер. с англ. – М., 2003.
27. Николаев Н.Э. Индонезия: государство и политика / Н.Э. Николаев. – М., 1977.
28. Плеханов А.Ю. Общественно-политическая реформа в Индонезии, 1945 – 1975 / А.Ю. Плеханов. – М., 1980.
29. Рутгерс С. Положение в Индонезии и народный антиимпериалистический фронт / С. Рутгерс // Революционный Восток. – 1936. – № 2 – 3.
30. Сычев В.Ф. Индонезия и мусульманский мир в XX веке (проблемы религиозно-политического взаимодействия и участия в организованном исламском движении стран Азии и Африки) / В.Ф. Сычев. – М., 2003.
31. Цыганов В.А. История Индонезии / В.А. Цыганов. – М., 1993.
32. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт. – М., 1999.
33. Abdullah T. Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927 – 1933) / T. Abdullah. – Ithaca, 1971.
34. Abdullah T. Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature / T. Abdullah // Indonesia. – 1970. – No 9. – P. 1 – 22.
35. Abu-Amr Z. Islamic Fundamentalism in the West Bank of Gaza / Z. Abu-Amr. – Bloomington, 1994.
36. Acciaioli G. From Economic Actor to Moral Agent: Knowledge, Fate and Hierarchy among the Bugis of Sulawesi / G. Acciaioli // Indonesia. – 2004. – No 78. – P. 147 – 180.
37. Acciaioli G. Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Custom, Religion, and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi / G. Acciaioli // Indonesia. – 2000. – No 72. – P. 81 – 114.
38. Adams M. J. Myths and Self-Image among the Kapunduk People of Sumba / M.J. Adams // Indonesia. – 1970. – No 10. – P. 81 – 106.
39. Alatas H.S. The Myth of Lazy Nation: a Study of Image of the Malays, Philipinos and Javanese from the 16th to the 20th century and its fixation in the ideology of colonial capitalism / H.S. Alatas. – L., 1977.
40. Alatas S.H. Perceptions of Muslim Revival / S.H. Alatas // MW. – 2007. – Vol. 97. – P. 377 – 384.
41. Alisjahbana S.T. Indonesia: Social and Cultural Revolution / S.T. Alisjahbana. – Kuala Lumpur, 1966.
42. Alisjahbana. Indonesia: Social and Cultural Revolution / Alisjahbana. – Singapore, 1969.



43. Andaya B.W. From Rum to Tokyo: The Search for Anticolonial Allies by the Rulers of Riau. 1899–1914 / B.W. Andaya // Indonesia. – 1977. – No 24. – P. 123 – 156.
44. Anderson B. Bung Karno and the Fossilization of Soekarno's Thought / B. Anderson // Indonesia. – 2002. – No. 74. – P. 1 – 19.
45. Anderson B. Cartoons and Monuments. The Evolution of Political Communication under New Order / B. Anderson // Political Power and Communications in Indonesia. – Berkley – LA. – L., 1978.
46. Anderson B. Indonesia Statistik: Surat buat Para Pembaca / B. Anderson // Indonesia. – 2000. – No 69. – P. 173 – 176.
47. Anderson B. Indonesia's Uncertain Future / B. Anderson // Current History. – 1969. – Vol. 57. – No 340. – P. 359.
48. Anderson B. Indonesian Nationalism Today and in the Future / B. Anderson // Indonesia. – 1999. – No 67. – P. 1 – 12.
49. Anderson B. Java in the Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944 – 1956 / B. Anderson. – Ithaca, 1972.
50. Anderson B. Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia / B. Anderson. – Ithaca, 1990.
51. Anderson B. Old States, New Societies: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective / B. Anderson // JAS. – 1983. – Vol. 42.
52. Anderson B. Petrus Dadi Ratu / B. Anderson // Indonesia. – 2000. – No 70. – P. 1 – 7.
53. Anderson B. Some Aspects of Indonesian Politics under Japanese Occupation, 1944 – 1945 / B. Anderson. – Ithaca, 1961.
54. Anderson B. The Idea of Power in Javanese Culture / B. Anderson // Culture and Politics in Indonesia. – Ithaca – L., 1972.
55. Anderson B. The Languages of Indonesian Politics / B. Anderson // Indonesia. – 1966. – No 1. – P. 89 – 116.
56. Anderson B. The World of Sergeant-Major Bungkus / B. Anderson // Indonesia. – 2004. – No 78. – P. 1 – 19.
57. Anderson B. Twilight Dogs–Jangled Nerves / B. Anderson // Indonesia. – 2002. – No 73. – P. 129 – 144.
58. Anwar D.F. Indonesia's Relations with China and Japan. Images, Perceptions and Realities / D.F. Anwar // CSA. – 1990. – Vol. 12. – No 3. – P. 225 – 240.
59. Anwar Z. Islamic Revivalism in Malaysia / Z. Anwar. – Petaling Jaya, 1987.
60. Aragon L.V. Communal Violence in Poso, Central Sulawesi: Where People Eat Fish and Fish Eat People // Indonesia. – 2001. – No 72. – P. 45 – 79.
61. Aragon L.V. Mass Media Fragmentation and Narratives of Violent Action in Sulawesi's Poso Conflict / L.V. Aragon // Indonesia. – 2005. – No 79. – P. 1 – 55.
62. Aragon L.V. The Mission of Cultural Creation. Review of Colonial "Reformation" in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892–1995 / L.V. Aragon // Indonesia. – 2001. – No. 72. – P. 189 – 195.
63. Aspinall E. From Islamism to nationalism in Aceh, Indonesia / E. Aspinall // Nations and Nationalism. – 2007. – Vol. 13. – No 2. – P. 245 – 263.
64. Aspinall E. Modernity, history and ethnicity: Indonesian and Acehnese nationalism in conflict / E. Aspinall // Autonomy and Disintegration in Indonesia / eds. D. Kingsbury, H. Aveling. – L., 2003.
65. Aspinall E. Sovereignty, the Successor State, and Universal Human Rights: History and the International Structuring of Acehnese Nationalism / E. Aspinall // Indonesia. – 2002. – No 73. – P. 1 – 24.

66. Aspinall E. Students and the Military: Regime Friction and Civilian Dissent in the Late Suharto Period / E. Aspinall // *Indonesia*. – 1995. – No 59. – P. 21 – 44.
67. Ayoob M. The Future of Political Islam: the Importance of External Variants / M. Ayoob // *IA*. – 2005. – Vol. 81. – No 5. – P. 951 – 961.
68. Barter S.J. Resources, religion, rebellion: the sources and lessons of Acehese separatism / S.J. Barter // *Small Wars and Insurgencies*. – 2008. – Vol. 19. – No 1. – P. 39 – 61.
69. Barton G. Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President / G. Barton. – Singapore, 2002.
70. Beekman E.M. Bas Veth: A Colonial Muckraker / E.M. Beekman // *Indonesia*. – 1986. – No 42. – P. 101 – 112.
71. Beekman E.M. Dutch Colonial Literature: Romanticism in the Tropics / E.M. Beekman // *Indonesia*. – 1982. – No 34. – P. 17 – 39.
72. Beekman E.M. The Passatist: Louis Couperus's Interpretation of Dutch Colonialism / E.M. Beekman // *Indonesia*. – 1984. – No 37. – P. 59 – 66.
73. Benda H. Democracy in Indonesia / H. Benda // *Journal of Asian Studies*. – 1964. – No 22.
74. Benda H. The Communist Rebellion of 1926 – 1927 in Indonesia / H. Benda // *Pacific Historical Review*. – 1955. – Vol. 24. – February. – P. 139 – 152.
75. Benda H. The Crescent of Rising Sun. Indonesian Islam under the Japanese Occupation / H. Benda. – The Hague, 1958.
76. Benda H. The Pattern of Administrative Reforms in the Closing Years of Dutch Rule in Indonesia / H. Benda // *Continuity and Change in Southeast Asia*. – New Haven, 1976.
77. Benda H. Decolonization in Indonesia / H.J. Benda // *American Historical Review*. – 1965. – Vol. 70. – No 4.
78. Berkes N. The Development of Secularism in Turkey / N. Berkes. – Montréal, 1964.
79. Bloembergen M. The Dirty Work of Empire: Modern Policing and Public Order in Surabaya, 1911–1919 / M. Bloembergen // *Indonesia*. – 2007. – No 83. – P. 119 – 150.
80. Blusse L. The Role of Indonesian Chinese in Shaping Modern Indonesian Life: A Conference in Retrospect / L. Blusse // *Indonesia*. – 1991 (Special Issue). – P. 1 – 11.
81. Bone R. Organization of Indonesian Elections / R. Bone // *American Political Science Review*. – 1955. – No 4.
82. Bowen J.R. Death and the History of Islam in Highland Aceh / J.R. Bowen // *Indonesia*. – 1984. – No 38. – P. 21 – 38.
83. Bowen J.R. On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia / J.R. Bowen // *JAS*. – 1986. – Vol. 45. – No 3. – P. 545 – 561.
84. Brackman A. Indonesian Communism. A History / A. Brackman. – NY., 1963.
85. Brenner S.A. Competing Hierarchies: Javanese Merchants and the Priyayi Elite in Solo, Central Java / S.A. Brenner // *Indonesia*. – 1991. – No 52. – P. 55 – 83.
86. Carey P. Changing Javanese Perceptions of the Chinese Communities in Central Java, 1755 – 1825 / P. Carey // *Indonesia*. – 1984. – No 37. – P. 1 – 47.
87. Carre O. Islam and the State in the World Today / O. Carre. – New Delhi, 1987.
88. Cheah Boon Kheng. The Japanese Occupation of Malaya, 1941–45: Ibrahim Yaacob and the Struggle for Indonesia Raya / Cheah Boon Kheng // *Indonesia*. – 1979. – No 28. – P. 85 – 121.
89. Collins E. Islam and the Habits of Democracy: Islamic Organizations in

- Post-New Order South Sumatra / E. Collins // Indonesia. – 2004. – No 78. – P. 93 – 120.
90. Conceicao J.F. Indonesia's Six Years of Living Dangerously / J.F. Conceicao. – Singapore, 2005.
  91. Coppel C. Indonesian Chinese in Crisis / C. Coppel. – Kuala Lumpur, 1978.
  92. Coppel Ch. Studying the Chinese Minorities: A Review / Ch. Coppel // Indonesia. – 1977. – No 24. – P. 175 – 183.
  93. Croach H. Military-Civilian Relations in Indonesia in the late Soeharto Era / H. Croach // The Military, State and Development in Asia and the Pacific / ed. V. Selochan. – Boulder, 1991. – P. 61 – 66.
  94. Croach H. Patrimonialism and Military Rule in Indonesia / H. Croach // WP. – 1979. – Vol. 31. – No 4. – P. 571 – 587.
  95. Crouch H. Another Look at the Indonesian “Coups” / H. Crouch // Indonesia. – 1973. – No 15. – P. 1 – 20.
  96. Crouch H. Military Politics under Indonesia's New Order / H. Crouch // Pacific Affairs. – 1975. – Vol. 42. – No 2.
  97. Crouch H. The Army and Politics in Indonesia / H. Crouch. – Ithaca, 1978.
  98. Crouch H. The Army, the Parties and Elections / H. Crouch // Indonesia. – 1971. – No 11. – P. 177 – 192.
  99. Dahm B. History of Indonesia in the 20th Century / B. Dahm. – L., 1971.
  100. Dahm B. Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence / B. Dahm. – L., 1969.
  101. Democratization in Indonesia. An Assessment. – Jakarta, 2000. – 283 p.
  102. Dijk C. van, Rebellion Under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia / C. van Dijk. – The Hague, 1981.
  103. Dobbin Ch. Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Cultural Sumatra 1784 – 1847 / Ch. Dobbin. – L., 1983.
  104. Dobbin Ch. Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the 19th Century / Ch. Dobbin // MAS. – 1974. – Vol. 8. – No 3. – P. 319 – 356.
  105. Doorn-Harder N. van, Jong K. de, The Pilgrimage to Tembayat: Traditions and Revival in Indonesian Islam / N. van Doorn-Harder, K. de Jong // MW. – 2001. – Vol. 91. – P. 325 – 354.
  106. Dubois Th.D. Hegemony, Imperialism and the Construction of Religion in East and Southeast Asia / Th.D. Dubois // HT. – 2005. – Vol. 44. – P. 113 – 133.
  107. Ellis A. One year after the elections: Is democracy in Indonesia on course? / A. Ellis. – Stockholm, 2005.
  108. Elson R.E. Indonesia and the West: an Ambivalent, Misunderstood Engagement / R.E. Elson // Australian Journal of Politics and History. – 2006. – Vol. 52. – No 2. – P. 261 – 271.
  109. Emerson D. The Bureaucracy in Political Context: Weakness in Strength / D. Emerson // Political Power and Communications in Indonesia. – Berkley, 1978.
  110. Emmerson D. Bureaucratic Alienation in Indonesia: “the Director General's Dilemma” / D. Emmerson // Political Participation in Modern Indonesia. – New Haven, 1973.
  111. Emmerson D. Indonesian Elite: Political Culture and Cultural Politics / D. Emmerson. – NY., 1976.
  112. Emmerson D. Understanding New Order: Bureaucratic Pluralism in Indonesia / D. Emmerson // AS. – 1983. – Vol. 23. – No 11. – P. 1220 – 1241.
  113. Evans Br. The Influence of the United States Army on the Development of the Indonesian Army (1954–1964) / Br. Evans // Indonesia. – 1989. – No 47. – P. 25 – 48.

114. Federspiel H.M. A Note on Three Reference Works on Indonesian Islam / H.M. Federspiel // Indonesia. – 1990. – No 50. – P. 163 – 164.
115. Federspiel H.M. The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia / H.M. Federspiel // Indonesia. – 1970. – No 10. – P. 57 – 60.
116. Federspiel H.M. The Political and Social Language of Indonesian Muslims: The Case of Al-Muslimun / H.M. Federspiel // Indonesia. – 1984. – No 38. – P. 55 – 73.
117. Federspiel H. Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia / H. Federspiel. – Ithaca, 1970.
118. Feit E. The Armed Bureaucrats / E. Feit. – Boston, 1973.
119. Feith H. Sukarto's Search for Political Format / H. Feith // Indonesia. – 1968. – No 5 – 6.
120. Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia / H. Feith. – NY., 1962.
121. Geertz C. Agricultural Involution / C. Geertz. – LA., 1963.
122. Geertz C. Ideology as Cultural System / C. Geertz // Ideology and Discontent. – NY., 1962.
123. Geertz C. Islam Observed. Religious Development in Marocco and Indonesia / C. Geertz. – New Haven – L., 1968.
124. Geertz C. Modernization in Muslim Society. Indonesian Case / C. Geertz // Religion and Progress in Modern Asia. – NY., 1965.
125. Geertz C. Primordial Sentiments in Civil Politics in New States / C. Geertz. – NY., 1963.
126. Geertz C. Religion of Java / C. Geertz. – Glencoe, 1960.
127. Geertz C. The Social History of Indonesian Town / C. Geertz. – Cambridge, 1965.
128. Gellner E. Muslim Society / E. Gellner. – Cambridge, 1983.
129. Ghoshal B. Role of the Military in Indonesia / B. Ghoshal. – Madras, 1980.
130. Googwelt A. The Sociology of Developing Societies / A. Googwelt. – L., 1976.
131. Green M. Indonesia: Crisis and Transformation, 1965 – 1968 / M. Green. – Washington, 1990.
132. Gregory A. Recruitment and Factional Patterns in Indonesian Political Elite: Guided Democracy and New Order / A. Gregory. – Washington, 1976.
133. Gunawan B. Political Mobilization in Indonesia: Nationalists against Communists / B. Gunawan // MAS. – 1973. – Vol. 7. – No 4. – P. 707 – 715.
134. Hafidz T.S. Fading away?: the political role of the army in Indonesia's transition to democracy, 1998-2001 / T.S. Hafidz. – Singapore, 2006.
135. Hainsworth G. Rule of law, anti-corruption, anti-terrorism and militant Islam: coping with threat to democracy and national unity in Indonesia / G. Hainsworth // APV. – 2007. – Vol. 48. – No 1. – P. 128 – 144.
136. Hainsworth G., Turner S., Webster D. Indonesia's democratic struggle: Reformasi, otonomi and participasi / G. Hainsworth, S. Turner, D. Webster // Asia Pacific Viewpoint. – 2007. – Vol. 48. – No. 1. – P. 41 – 46.
137. Hampton P. Communism and Stalinism in Indonesia / P. Hampton // Workers' Liberty. – 2000. – No 61 // <http://archive.workersliberty.org/wlm>
138. Hansen E. ~~Imperialism and~~ Einfluss Imperialism: The Indonesian Policy of the Dutch Social Democratic Workers Party, 1894-1914 / E. Hansen // Indonesia. – 1973. – No 16. – P. 81 – 104.
139. Hansen E. The Dutch East Indies and the Reorientation of Dutch Social Democracy, 1929-40 / E. Hansen //

- Indonesia. – 1977. – No 23. – P. 59 – 86.
140. Hassan M.K. Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization Indonesia / M.K. Hassan. – Kuala Lumpur, 1980.
  141. Hassan R. Faithlines. Muslim Conceptions of Islam and Society / R. Hassan. – Oxford, 2002.
  142. Hefner R. Islam, State, and Civil Society / R. Hefner // Indonesia. – 1993. – No 56. – P. 1 – 35.
  143. Hefner R. Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java / R. Hefner // JAS. – 1987. – Vol. 46. – No 3. – P. 533 – 554.
  144. Hefner R. Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries among Indonesian Muslims / R. Hefner // Indonesia. – 1997. – No 64. – P. 77 – 104.
  145. Henley D. Nationalism and Regionalism in Colonial Indonesia: The Case of Minahasa / D. Henley // Indonesia. – 1993. – No 55. – P. 91 – 107.
  146. Hindley D. Alirans and the Fall of the Old Order / D. Hindley // Indonesia. – 1970. – No 9.
  147. Hindley D. Indonesia 1971: Panja Sila Democracy and the Second Parliamentary Elections / D. Hindley // Asian Survey. – 1972. – Vol. XII. – No 1.
  148. Hindley D. President Sukarno and the Communists: the Politics of Domestication / D. Hindley // American Political Science Review. – 1962. – No 56.
  149. Hindley D. The Communist Party of Indonesia. 1951 – 1963 / D. Hindley. – Berkley – LA., 1964.
  150. Honna J. Local Civil–Military Relations during the First Phase of Democratic Transition, 1999–2004: A Comparison of West, Central, and East Java / J. Honna // Indonesia. – 2006. – No. 82. – P. 75 – 96.
  151. Honna J. Military Ideology in Response to Democratic Pressure During the Late Suharto Era: Political and Institutional Contexts / J. Honna // Indonesia. – 1999. – No 67. – P. 77 – 126.
  152. Horikostu H. The Dar ul-Islam Movement in West Java (1942–62): An Experience in the Historical Process / H. Horikostu // Indonesia. – 1975. – No 20. – P. 59 – 86.
  153. Houben V. A Torn Soul: The Dutch Public Discussion on the Colonial Past in 1995 / V. Houben // Indonesia. – 1997. – No 63. – P. 47 – 66.
  154. Hughes J. Indonesian Upheaval / J. Hughes. – NY., 1967.
  155. Hughes J. The End of Sukarno / J. Hughes. – L., 1968.
  156. Hurgronje Ch.S. Nederland en de Islam: vier voordrachten gehouden in de Nederlandsch-Indische Bestuursacademie / Ch.S. Hurgronje. – Leiden, 1911.
  157. Indonesia and the Rule of Law: Twenty Years of “New Order” Government / ed. H. Thoolen. – L., 1987.
  158. Indonesian Political Thinking (1945 – 1965) / eds. H. Feith, L. Castles. – Ithaca – L., 1970.
  159. Indonesian Towns / C. Geertz. – Chicago – L., 1968.
  160. Ingelson J. Road to Exile: the Indonesian Nationalist Movement, 1927 – 1934 / J. Ingelson. – Singapore, 1979.
  161. Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to Debate / eds. A. Kahin, B. Anderson. – Ithaca, 1982.
  162. Islam and Society in Southeast Asia / eds. T. Abdullah, Sh. Siddique. – Singapore, 1986.
  163. Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. Southern Shore of Mediterranean / ed. E. Gellner. – Berlin – NY. – Amsterdam, 1985.
  164. Isman M. The Role of Indonesian Armed Forces in Nurturing / M. Isman. – Jakarta, 1969. Jackson K.D. Traditional Authority, Islam and Rebellion: A Study of Indonesian

- Political Behaviour / K.D. Jackson. – Berkley, 1980.
165. Jackson K. Bureaucratic Polity: a Theoretical Framework for the Analysis of Power and Communications in Indonesia / K. Jackson // *The Political Power and Communications in Indonesia*. – Berkley – LA. – L., 1978.
  166. Jackson K. Traditional Authority, Islam and Rebellion / K. Jackson. – LA., 1980.
  167. Jaspan M. Aspects of Indonesian Political Sociology in the Late Soekarno Era / M. Jaspan. – Nedlands, 1968.
  168. Jenkins D. Suharto and His Generals. Indonesian Military Politics 1975 – 1983 / D. Jenkins. – Ithaca – NY., 1984.
  169. Johns A.H. Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions / A.H. Johns // *Indonesia*. – 1975. – No 19. – P. 33 – 56.
  170. Josselin de Jong P.E. de, Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia / P.E. de Josselin de Jong. – Djakarta, 1960.
  171. Junus U. Some Remarks on Minangkabau Social Structure / U. Junus // *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. – 1964. – Vol. 120. – No 3. – P. 293 – 326.
  172. Kahane R. The Problem of Institutionalization of Military Government: the Case of Indonesia, 1965 – 1974 / R. Kahane // *Military and State in Modern Asia*. – Jerusalem, 1976.
  173. Kahin A. Repression and Regroupment: Religious and Nationalist Organizations in West Sumatra in the 1930s / A. Kahin // *Indonesia*. – 1984. – No 38. – P. 39 – 62.
  174. Kahin A. The 1927 Communist Uprising in Sumatra: A Reappraisal / A. Kahin // *Indonesia*. – 1996. – No 62. – P. 19 – 36.
  175. Kahin G. Nationalism and Revolution in Indonesia / G. Kahin. – Ithaca, 1959.
  176. Kahin G. Some Aspects of Indonesian Politics of Nationalism / G. Kahin. – NY., 1950.
  177. Kartodirdjo S. Modern Indonesia: Traditions and Transformation / S. Kartodirdjo. – Yogyakarta, 1984.
  178. Kell T. The roots of Acehese rebellion 1989–1992 / T. Kell. – Ithaca, 1995.
  179. Kepel G. Jihad. The Trial on Political Islam / G. Kepel. – L. – NY., 2002.
  180. Kroef J.M. van der, The Communist Party of Indonesia. Its History, Programme and tactics / J. M. van der Kroef. – Vancouver, 1965.
  181. Kurasawa A. Propaganda Media on Java under the Japanese 1942–1945 / A. Kurasawa // *Indonesia*. – 1987. – No 44. – P. 59 – 117.
  182. Lapidus I.M. Between Universalism and Particularism: the historical bases of Muslim communal, national and global identities / I.M. Lapidus // *GN*. – 2001. – Vol. 1. – No 1. – P. 37 – 55.
  183. Legge J. Sukarno. A Political Biography / J. Legge. – L., 1972.
  184. Legge J.D. Intellectuals and Nationalism in Indonesia. A Study of the Following recruited by Sutan Sjahrir in Occupation Jakarta / J.D. Legge. – Ithaca, 1988.
  185. Lev D. Indonesia 1965. The Year of Coup / D. Lev // *Asian Survey*. – 1966. – Vol. VI. – No 2.
  186. Lev D. Political Parties in Indonesia / D. Lev // *Journal of Southeast Asian History*. – 1967. – Vol. VIII. – No 1.
  187. Lev D. The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957 – 1959 / D. Lev. – Ithaca, 1966.
  188. Liddle R.W. Participation and Political Parties / R.W. Liddle // *Political Power and Communications in Indonesia*. – Berkley – LA. – L., 1978.

189. Lowry R. The Armed Forces in Indonesia / R. Lowry. – St. Leonards. 1996.
190. Mackie J. Konfrontasi: the Indonesian-Malaysian Dispute, 1963 – 1966 / J. Mackie. – Kuala Lumpur, 1971.
191. Madjid N. Pancasila as an Islamic Ideology for Indonesian Muslims / N. Madjid // SI. – 1994. – Vol. 1. – P. 185 – 205.
192. Maynard C. Comparative Analysis of Military Elite Perceptions in Indonesia and Philippines / C. Maynard. – Washington, 1976.
193. McDougall J. Military Penetration of the Indonesian Government: the Higher Central Bureaucracy / J. McDougall // IR. – 1986. – No 14. – P. 2 – 15.
194. McDougall J. Patterns of Military Control in the Indonesian Higher Central Bureaucracy / J. McDougall // Indonesia. – 1982. – No 33.
195. McGibbon R. Between rights and repression: The politics of special autonomy in Papua / R. McGibbon // Local power and politics in Indonesia: Decentralisation and democratization / eds. E. Aspinall, G. Fealy. – Singapore, 2003. – P. 194 –
196. McGibbon R. Secessionist Challenges in Aceh and Papua: Is Special Autonomy the Solution? / R. McGibbon. – Washington, 2004.
197. McGuire C., Hering B. The Indonesian Army: Harbingers of Progress or Reactionary Predators? // KS. – 1986. – No 17. – P. 158 – 175.
198. McIntyre A. The “Great Indonesia”: Idea of Nationalism in Malaysia and Indonesia / A. McIntyre // MAS. – 1973. – Vol. 7. – No 1. – P. 75 – 83.
199. McKenna Th. Muslim Rules and Rebels: Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines / Th. McKenna. – Berkeley, 1998.
200. McVey R. The Rise of Indonesian Communism / R. McVey. – Ithaca, 1965.
201. McVey R.T. Nationalism, Islam, and Marxism: the Management of Ideological Conflict in Indonesia / R.T. McVey // Soekarno, Nationalism, Islam, and Marxism / Soekarno / trans. K.H. Warouw, P.D. Weldon; ed. Ruth T. McVey. – Ithaca, 1970.
202. Milner A. Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule / A. Milner. – Cambridge, 1982.
203. Mintz J. Mohammed, Marx and Marhaem. The Roots of Indonesian Socialism / J. Mintz. – L. – NY., 1965.
204. Mokoginta R. Dual Functions of Indonesian Armed Forces / R. Mokoginta. – Carlisle, 1991.
205. Montgomery Watt W. Islamic Political Thought / W. Montgomery Watt. – Edinburgh, 1968.
206. Moore S. The Indonesian Military’s Last Years in East Timor: An Analysis of its Secret Documents / S. Moore // Indonesia. – 2001. – No 72. – P. 9 – 44.
207. Morfit M. Pancasila: the Indonesia State Ideology / M. Morfit // AS. – 1981. – Vol. 21. – No 8. – P. 835 – 851.
208. Nagata J. Ethnonationalism versus Religious Transnationalism: Nation-Building and Islam in Malaysia / J. Nagata // MW. 1997. – Vol. LXXXVII. – No 2. – P. 129 – 150.
209. Nagata J. The Chinese Muslims in Malaysia / J. Nagata // The Past in Southeast Asia / ed. G. Menas. – McMaster, 1978.
210. Nagata J. The Reflowering of Malaysian Islam / J. Nagata. – Vancouver, 1984.
211. Naidu M. The Western Model of Development. Its Relevancy, Feasibility, Desirability for the Third World / M. Naidu. – Bramdon, 1979.
212. Nishihara M. Continuity in Indonesian Style of Political Rule / M. Nishihara // The Developing Economics. – 1974. – Vol. XXII. – No 4. – P. 7.

213. Nishihara M. Golkar and Indonesian Elections / M. Nishihara. – NY., 1972.
214. Nishihara M. Golkar and the Indonesian Elections of 1971 / M. Nishihara. – Ithaca, 1972.
215. Noer D. The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900 – 1942 / D. Noer. – Singapore, 1972.
216. Noorhaidi, Laskar Jihad. Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia / Noorhaidi. – Utecht, 2001.
217. Notosusanto N. The Dual Function of the Indonesian Armed Forces / N. Notosusanto. – Jakarta, 1980.
218. Notosusanto N. The Peta Army During the Japanese Occupation in Indonesia / N. Notosusanto. – Tokyo, 1979.
219. Notosutanto N., Saleh I. The Coup Attempt of the September 30 Movement in Indonesia / N. Notosutanto, I. Saleh. – Jakarta, 1988.
220. O'Rourke K. Reformasi: The struggle for power in post-Soeharto Indonesia / K. O'Rourke. – Crows Nest, 2002.
221. Oye Hong Lee, Indonesia Facing the 1980s: A Political Analysis / Oye Hong Lee. – Hull, 1979.
222. Palmier L.H. Communists in Indomesia / L.H. Palmier. – L., 1973.
223. Peacock J.L. Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam / J.L. Peacock. – Berkley, 1978.
224. Peacock J.L. Purifying the Faith: the Muhammadiya Movement in Indonesian Islam / J.L. Peacock. – Melno Park, 1978.
225. Pioneers of Islamic Revival / ed. Ali Rahmena. – L., 1994.
226. Piscatori J. Islam in a World of Nation States / J. Piscatori. – Cambridge, 1986.
227. Pluvier J. A Study in Indonesian Politics / J. Pluvier. – Kuala Lumpur, 1965.
228. Political Change in Under-developed countries: Nationalism and Communism / ed. J.H. Kautsky. – NY, 1963.
229. Political Participation in Modern Indonesia / ed. La Palombara. – Princeton, 1966.
230. Political Participation in Modern Indonesia / ed. R. Liddle. – New Haven, 1973.
231. Political Power and Communications in Indonesia / eds. K. Jackson, L. Pye. – Berkley – LA. – L., 1978.
232. Polomka P. Indonesia since Sukarno / P. Polomka. – L., 1971.
233. Purdey J. Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999 / J. Pudrey. – Singapore, 2006.
234. Raillon Fr. The New Order and Islam, or the Imbroglgio of Faith and Politics / Fr. Raillon // Indonesia. – 1994. – No 57. – P. 197 – 217.
235. Reeve D. Golkar in Indonesia: an Alternative to Party System / D. Reeve. – Singapore, 1985.
236. Reeve D. Sukarnoism and Indonesian Functional Group State / D. Reeve // RIMA. – 1978. – Vol. XII. No 2. 1979. – Vol. XIII. – No 1.
237. Riegel K. Politische Soziologie der unterindustrialisierten Gesellschaften / K. Riegel. – Wiesbaden, 1976.
238. Rocamora J.E. Nationalism in Search of Ideology. The Indonesian Nationalist Party 1946 – 1965 / J.E. Rocamora. – Quezon City, 1975.
239. Rocamora J.E. Political Participation and the Party System: the PNI Example / J.E. Rocamora // Political Participation in Modern Indonesia. – New Haven, 1973.
240. Roeder O. The Smiling General. President Suharto in Indonesia / G. Roeder. – Jakarta, 1969.
241. Roosa J. Finalising the nation: The Indonesian military as the guarantor of national unity / J. Roosa // Asia Pacific Viewpoint. – 2007. – Vol. 48. – No 1. – P. 99 – 111.
242. Roy O. The Failure of Political Islam / O. Roy. – Cambridge, 1994.



243. Ruth T. The Social Roots of Indonesian Communism / T. Ruth. – Bruxelles, 1970.
244. Santoso A. Flag politics and the fallacy of separatism / A. Santoso // The Jakarta Post. – 2007. – July 11.
245. Satyavati Jhaveri, The Presidency in Indonesia / Satyavati Jhaveri. – Bombay, 1975.
246. Scott J. Patron-Client Politics and Political Change in Rural Southeast Asia / J. Scott // American Political Science Review. – 1972. – No 66.
247. Shils E. The Intellectual Between Tradition and Modernity: the Indian Dituation / E. Shils. – The Hague, 1961.
248. Shiraishi T. An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926 / T. Shiraishi. – NY., 1990.
249. Sirozi M. The Intellectual Roots of Islamic Radicalism in Indonesia. Ja'far Umar Thalib of Laskar Jihad and Educational Background / M. Sirozi // MW. – 2005. – Vol. 95. – P. 81 – 120.
250. Soebardi S. Kartosuwiryo and the Darul Islam Revolution in Indonesia / S. Soebardi // JSAS. – 1983. – Vol. 14. – No 1. – P. 109 – 133.
251. Southeast Asia under Japanese Occupation / ed. A. McCoy. – New Haven, 1980.
252. Sukarno's Guided Indonesia / ed. T. Brisbane. – Sydney, 1967.
253. Suryadinata L. Military Ascendancy and Political Culture: A Study of Indonesia's Golkar / L. Suryadinata. – Athens (Ohio), 1989.
254. Suryadinata L. Pribumi Indonesia: the Chinese Minority and China / L. Suryadinata. – Singapore, 1992.
255. Sutherland H. The Making of Bureaucratic Elite: the Colonial Transformation of the Javanese Priyayi / H. Sutherland. – Singapore, 1979.
256. The Contemporary Islamic Revivalism / ed. Yvonne Y. Haddad. – NY., 1991.
257. The Development of Indonesian Society: From the Coming of Islam to the Present Day / ed. H. Aveling. – NY., 1980.
258. The Effect of Western Influence on Native Civilization in the Malay Archipelago / ed. B.J.O. Schrieke. – Batavia, 1929.
259. Tsurutani T. The Politics of National Development. Political Leadership in Changing Societies / T. Tsurutani. – NY., 1973.
260. Turner B. Class, Generation and Islamism: towards a global sociology of political Islam / B. Turner // BJS. – 2003. – Vol. 54. – No 1. – P. 139 – 147.
261. Turner S., Allen P. Chinese Indonesians in a rapidly changing nations: Pressures of ethnicity and Identity / S. Turner, P. Allen // APV. – 2007. – Vol. 48. – No 1. – P. 112 – 127.
262. Van Niel R. The Emergence of the Modern Indonesian Elite / R. Van Niel. – The Hague, 1960.
263. Vatikiotis M. Indonesia under Suharto: Order, Development and Pressure for Change / M. Vatikiotis. – L., 1993.
264. Vittachi T. The Fall of Sukarno / T. Vittachi. – NY., 1967.
265. Voices of Resurgent Islam / ed. J.L. Esposito. – Oxford, 1983.
266. Wadud-Muhsin A. Qur'an and Woman / A. Wadud-Muhsin. – Kuala Lumpur, 1992.
267. Waldack A.C., Haseman J.B. "Dwi-Fungsi": the Indonesian Army in Civil Affairs / A.C. Waldack, J.B. Haseman // MR. – 1981. – Vol. 61. – No 9. – P. 13 – 19.
268. Ward K. The 1971 Elections in Indonesia / K. Ward. – Clayton, 1974.
269. Ward K. The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia / K. Ward. – Ithaca, 1970.
270. Watson C.W. A Popular Indonesian Preacher: the significance of Aa

- Gymnastiar / C.W. Watson // JRAI. – 2005. – No 11. – P. 773 – 792.
271. Weatherbee D. Ideology in Indonesia: Sukarno's Indonesian Revolution / D. Weatherbee. – Boston, 1966. – P. 59.
272. Wertheim W. Indonesia before and after the Untang Caup / W. Wertheim // Pacific Affairs. – 1966. – Vol. XXXIV. – No 1 – 2.
273. Wertheim W. Indonesian Society in Transition / W. Wertheim. – The Hague, 1958.
274. Zainah A. Islamic Revival in Malaysia / A. Zainah. – Petaling Jaya, 1987.

*Научное издание*

Максим Валерьевич КИРЧАНОВ

Национализм и модернизация в Индонезии в XX веке

*Монография*

ООО Издательство «Научная книга»  
394077, г. Воронеж, ул. Маршала Жукова, 3-244  
<http://sbook.ru>

Отпечатано в ООО ИПЦ «Научная книга»  
г. Воронеж, пр-т Труда, д. 48  
тел. (4732) 205-715, 29-79-69  
e-mail: [ipc@sbook.ru](mailto:ipc@sbook.ru)