

На протяжении веков езиды подвергались преследованиям. Несмотря на это они сохранили свою уникальную религию и культуру. Захват террористами ИГ в 2014 г. округа Синджар, где проживают езиды, закончился катастрофой для этой общины. Остается надеяться на скорейшее восстановление инфраструктуры региона и возвращение езидских беженцев домой.

*Статья предоставлена автором для публикации
в бюллетене «Россия и мусульманский мир»*

Куклин Н.С.*

**ЭТАПЫ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО
РАЗВИТИЯ ИСЛАМСКОЙ ОБЩИНЫ В ИНДОНЕЗИИ:
КУЛЬТУРНАЯ САМОБЫТНОСТЬ
И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ.
(Статья вторая)****

DOI: 10/31249/rimm/2021.04.08

***Аннотация.** Ислам выступает важной стороной идентичности современной Индонезии, причем государственная идеология Индонезии – Панча Сила и установленные ею принципы провозглашают равенство всех официальных религий в стране. Это делает Индонезию страной с уникальными особенностями, так как, являясь практически полностью мусульманской по составу населения, Индонезия следует принципам толерантности и межконфессионального диалога, которые не позволяют той или иной религии добиться преимуществ во влиянии на общественную жизнь и политику. При этом ислам в Индонезии представлен несколькими самобытными течениями, которые в свою очередь делятся на крупные и малые. Ислам имеет широкое влияние на общество через*

* Куклин Н.С., ассистент кафедры теории и истории международных отношений РУДН, эксперт Центра АСЕАН МГИМО, e-mail: kuklin_ns@pfur.ru

© Куклин Н.С., 2021

** Данная статья подготовлена в рамках научного проекта (гранта) РФФИ «Аспиранты» № 20-314-90007 «История внешней политики Индонезии 1998–2019 гг. с точки зрения цивилизационного подхода и комплексных региональных исследований».

исламские институты, связанные с традиционным образом жизни индонезийцев и доисламским прошлым страны.

Ключевые слова: *Индонезия; Панча Сила; Ислам Нусантара; исламские институты; адат.*

Ключевой особенностью индонезийского ислама можно назвать его географическую удаленность от традиционных ближневосточных центров ислама, что, соответственно, делает его наименее арабизированным.

Индонезийский ислам с момента распространения на крупных островах Малайского архипелага в XV в. значительным образом трансформировался и развивался самобытно, без значительного влияния со стороны Арабского Востока или Османской Империи несмотря на то что такое влияние, безусловно, имело место.

Сами индонезийцы характеризуют индонезийский ислам как мирный или умеренный, основываясь на истории его мирного распространения по островам Архипелага и его социальной объединяющей функции. Индонезийский ислам отличается особым синкретизмом и заимствовал многие свои социальные характеристики из доисламского прошлого страны, из-за чего его часто называют «адатным исламом»¹, что справедливо, но только для одного из течений в индонезийском исламе.

«Адатность» индонезийского ислама является основным предметом спора между двумя течениями ислама в стране. Эти течения – традиционалисты и модернисты – поровну делят мусульманское население Индонезии на тех, кто поддерживает адат и доисламские традиции (традиционалисты, или абанганы, прийаи), и на тех, кто поддерживает шариатский, или «аравийский», образ жизни мусульманина (модернисты, или сантри)². Различия двух течений проявляются во многих аспектах от догматического уровня до бытового. Например традиционалисты, которыми являются преимущественно жители острова Ява, склонны совмещать образ жизни мусульманина с «кеджавен» – яванским синкретическим культом на основе индуизма и протояванских верований.

¹ *Burhanuddin J., Dijk C.* Islam in Indonesia: contrasting images and interpretations // J. Burhanuddin, C. Dijk. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013. – P. 31.

² *Effendy B.* Islam and the state in Indonesia // D. Effendy. – Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003. – P. 81.

Кеджавен определяет картину миру яванца как существование в материальном и духовном мире одновременно, что требует от человека поклонения определенным духам и богам, которые синкретически легко совмещаются с исламом в повседневной жизни¹. Особенно этот образ жизни характерен для потомков яванских аристократов, живущих по строгому своду доисламских ритуальных правил. Ярким примером здесь можно назвать султана Джокьякарты, который в статусе пожизненного губернатора управляет особым округом Джокьякарта – древним центром яванской культуры, столь значимым для яванцев, что Сукарно сохранил особые привилегии султанской семьи и не стал упразднять их власть даже после объявления республики. Султан, как фигура мистическая, сочетает одновременно обязанности как яванского правителя, имеющего особую связь с миром духов и яванских богов, так и хранителя веры для всех подданных мусульман, поэтому при дворе монарха празднуются и мусульманские праздники, и особые яванские, имеющие сакральный смысл². В свою очередь модернисты, названные так в память о проповедниках, посещавших Аравию и решивших реформировать ислам в стране в сторону его «очищения» от адатных принципов, осуждают «язычество» традиционалистов и однозначно оценивают подобный образ жизни как «харам» или «бида». Традиционалистов в их подходе к религии часто называют «сторонниками ритуала», в то время как модернистов – «сторонниками текста». В быту противоречиями могут выступать любые вопросы – от ношения хиджаба или адатной одежды до празднования религиозных дат или ритуалов богослужения.

Взаимовлияние двух течений проявляется и в отношении традиционной доисламской культуры, элементами которой считаются боевое искусство Пенчак Силат и театр теней Ваянг Кулит (равно как и другие разновидности театра Ваянг). Например, модернисты стремятся вместо синкретических элементов духовного воспитания в рамках Пенчак Силат создать свои направления мусульманского воспитания, когда традиционные магические практики между мастером и молодыми воинами заменяются молитвой и чтением Корана. Несмотря на различия в среде индонезийских мусульман, есть и такие объединяющие действия, как подготовка к

¹ Woodward M.R. Java, Indonesia, and Islam // M.R. Woodward. – Berlin: Springer, 2011. – P. 61.

² Woodward M.R. Islam in Java: normative piety and mysticism in the Sultanate of Yogyakarta // M.R. Woodward. – Tucson: The University of Arizona Press, 1989. – P. 236.

хаджу. До пандемии в 2019 г. Индонезия занимала первое место по ежегодному числу мусульман, совершивших хадж (212 тыс. человек с 2011 по 2019 г.)¹, что говорит о высокой роли исламского образа жизни и выполнении обязанностей верующего в обоих течениях.

Социокультурная реальность Индонезии не имеет прошлого, настоящего и будущего и не отвечает европейскому линейному представлению о времени. В ментальности индонезийца события прошлого переплетены с настоящим, неотделимы от повседневного существования и сопровождают его на всех этапах жизни². С малых лет индонезиец учится воспринимать два важных пласта истории: историю страны в целом и историю этноса, к которому он принадлежит, усваивая интуитивно всю сложность и многоаспектность индонезийской реальности. Для понимания современного состояния развития ислама в Индонезии полезно обратиться к истории того, как ислам встраивался в систему координат жизни народов Индонезии и какие смыслы он обретал для них на различных этапах истории.

Становление ислама на островах Малайского архипелага (XV–XIX вв.)

Современному независимому индонезийскому государству предшествует не только колониальный период более чем трехсотлетней борьбы местных королевств и султанатов с голландцами, но и средневековый период великих империй, таких как Шривиджая (древнее малайское царство с центром на острове Суматра) и Маджапахит (последнее индуистское королевство в Индонезии в 1293 – ок. 1520 г.). Этот период с VIII по XV в. принято называть индо-буддийским. Особенностью данного периода является широкое влияние индуизма и буддизма на менталитет и социальную жизнь народов Индонезии, преимущественно Явы и Суматры. В этот период сформировались такие отличительные черты индонезийского характера, как коллективизм, уважение к иерархии, религиозность и синкретизм; как способность к адаптации внеш-

¹ Number of Hajj pilgrims to Mecca from Indonesia 2011 to 2019 on Statista // <https://www.statista.com/statistics/705520/number-of-hajj-pilgrims-from-indonesia/> (date of access: 20.06.2021).

² Azra A. Indonesia, Islam, and democracy: dynamics in a global context // A. Azra. – Atlanta: Solstice, 2006. – P. 81.

них культурных и религиозных элементов к индонезийской жизни. В значительной степени синкретизм повлиял на дальнейшее развитие религиозной традиции на о. Ява¹. Яванцы, составляющие и ныне этническое и политическое большинство в стране, часто переносят положения синкретического мировоззрения на многие процессы развития индонезийского общества.

Развитая мистическая традиция индо-буддийского периода привела к формированию в средневековых обществах Явы элитарной традиции мистицизма и народной традиции у крестьянских масс. У каждого слоя выделялись определенные боги и духи, воплощенные через индуизм и через образы буддизма². Многие легендарные правители так или иначе отождествляли себя с «божественным происхождением и божественным наделением», как знаменитые династии Раджаса (Кедири и Маджапахит) или династии Матарам, из которых происходят султанские дворы современных Джокьякарты и Соло. Мистическим практикам в народе учили странствующие аскеты «рези» или «риши», собиравшие вокруг себя общины и целые школы последователей³. При этом на этапе пришествия ислама в Индонезию в XIV–XV вв. индо-буддийские королевства находились в состоянии кризиса.

На Суматру уже с X в. через арабских и индийских купцов начинает проникать ислам (суннитского толка), религия, которая также несла в себе достижения Востока, как в банковской и торговых сферах, так и в военном деле. Историки часто считают торговую версию основной и отмечают, что принятие ислама было мирным процессом роста его популярности на островах, с учетом кризиса индо-буддийских династий.

На Суматре и на Яве сложились свои различия, выражаемые в степени изменения образа жизни этих обществ под влиянием ислама. Так, на Суматре многие государства стали больше придерживаться шариатской модели образа жизни, построив систему государственного управления, ориентированную на фигуру султана как защитника новой веры и приоритет Корана над адатной традицией.

¹ Ponka T., Kuklin N., Sibarani D.M. The Historical Influence of the Javanese Ethnicity and Culture on the Political Consciousness and Mentality of Indonesian People // Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019), 2019. – P. 2173.

² Geertz C., Bachtiar H.W. Abangan, santri, priyayi dalam masyarakat Jawa // C. Geertz, H.W. Bachtiear. – Jakarta: Pustaka Jaya, 1989. – P. 23.

³ Pringle R. Understanding Islam in Indonesia: politics and diversity // R. Pringle. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2010. – P. 31.

Проникновение ислама на о. Ява сопровождалось серьезным смешением установлений этой религии с местной синкретической традицией, а для проповедей использовались нестандартные средства, такие как яванский оркестр гамелан и театр теней *вайнг кулит*, изображающие посредством традиционных кукол коранические сюжеты и жизнеописание пророка Мухаммеда. В этом процессе особая роль принадлежит вышеупомянутым Вали Сонго, которые находились под сильным влиянием суфизма и создали свою традицию на о. Ява¹.

После принятия ислама яванской элитой в XV в. суфийская традиция местных «улемов» и «кьяи» (религиозный наставник) смешалась как с придворной, так и с народной традициями, к которым и перешла функция индо-буддийских «риши». Синкретические сообщества Явы достаточно легко связали индуистскую космологию с исламской догматикой. Ислам того периода часто называется «религией младших сыновей», так как большинство новоявленных султанов были младшими отпрысками индо-буддийских династий, которые, поддерживаемые проповедниками, обратились против своих же империй с целью обрести владения и утвердить свою власть на новых основах. Большинство Вали Сонго сами принадлежали к таким династиям, как правитель города Чиребона и потомок династии королевства Сунда – Сунан Гунунгджати².

Наличие в яванской традиции значительного количества мусульманских святых придает особое положение практике *зиярата* (мусульманского паломничества), которая при этом характерна не только для яванской традиции, но развита в аспекте ритуалов народного ислама повсеместно³. Зиярат на практике пересекается и с практиками «пепунден» и «крамат», распространенными на Яве, когда человек через паломничество стремится получить часть вселенской энергии святого «шакти» для достижения собственных целей, эта практика имеет явное индуистское происхождение.

Уже в колониальный период исламская идентичность играла не меньшую роль в сопротивлении европейцам как набор тради-

¹ Buehler A.F. Recognizing Sufism: contemplation in the Islamic tradition // A.F. Buehler. – London: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2016. – P. 41.

² Muhaimin A.G. The Islamic traditions of Cirebon ibadat and adat among Javanese Muslims // A.G. Muhaimin. – Canberra: Australian National University Press, 2006. – P. 41.

³ Arjana S.R. Pilgrimage in Islam: traditional and modern practices // S.R. Arjana. – London: One world, 2017. – P. 50.

ций и образа жизни. Последующее закрепление голландцами власти за феодалами на колониальной службе (прийи) привело к консервации адатной традиции, но сохранило и значительную исламскую основу. Поскольку голландцы изначально захватили не сразу весь Архипелаг, ислам действительно выступал альтернативой европейскому правлению, и зачастую вторжение европейцев становилось катализатором исламизации тех или иных государственных образований. Внутри самого ислама это иногда порождало значительные конфликты между «адатом и шариатом».

Особо примечательной здесь является война Падри 1803–1837 гг., которая вылилась в ожесточенную борьбу адатных и шариатских кланов народа минангкабау, проживающего на Падангском нагорье в западной и центральной части о. Суматра.

Ведущий индонезийский исследователь ислама Азьюмарди Азра считает, что подобная напряженность и противостояние адата и шариата привели к тому, что стороны вместо прямых войн прошлого стали выбирать диалог в качестве главного инструмента решения богословских и социальных противоречий. Не менее важно и то, что сама природа распространения ислама в Индонезии не была связана с завоеваниями, а ее синтез с местным синкретическим менталитетом привел к формированию современного индонезийского ислама, который ставит в приоритет гармонию, толерантность, консенсус и диалог и противопоставляет себя радикальным течениям в исламе¹.

Традиционализм и модернизм в постколониальную эпоху

В период подъема национального самосознания в конце XIX – начале XX в. ислам, наряду с другими «идеями», такими как национализм и социализм, стал основой для борьбы с колониализмом и европейским присутствием. Рассматривая эту эпоху, мы можем говорить об изначально высокой политизации ислама, поскольку вмешательство религии в политику определялось как борьба за социальную справедливость в интересах уммы². Одинаковое влия-

¹ Azra A., Hudson W. Islam beyond conflict: Indonesian Islam and western political theory // A. Azra, W. Hudson (Eds.). – Farnham: Ashgate. – P. 5.

² Pepinsky T.B., Liddle R.W., Mujani S. Piety and public opinion. Understanding Indonesian Islam // T.B. Pepinsky., R.W. Liddle, S. Mujani (Eds.). – Oxford: Oxford University Press, 2018. – P. 41.

ние на общество имели представители и традиционалистов, и модернистов, среди которых было множество интеллектуалов, сочетавших европейское образование и манеры со знанием Корана и строгим следованием нормам ислама. Первыми организациями в этой среде стали Нахдатул Улама (далее НУ) и Мухаммадия, причем изначально они стояли на примерно одинаковых позициях в духе исламского просвещения. Нахдатул Улама была создана 31 января 1926 г. ортодоксальными мусульманами, вышедшими из организации Мухаммадия (осн. 1912 г.).

Ее основателем выступил улем и школьный учитель Хашим Ашари. Причиной раскола Мухаммадии стала позиция Хашима Ашари и его сторонников, которые наряду с исламом поддерживали доисламские традиционные яванские верования и адатные обычаи, разделяемые большим числом людей на Яве¹.

Нахдатул Улама в тот период стала называть себя ортодоксальной организацией, противопоставляемой росту ваххабизма в Саудовской Аравии и исламского модернизма в Индонезии. Модернисты Мухаммадии, наоборот, настаивали на отходе от адатных элементов, которые, по их мнению, были следствием феодального строя и колонизации и «тормозили» Индонезию. Со временем каждая из них приобрела значительное число сторонников и инфраструктуру из мечетей, медресе, школ, университетов и больниц.

Помимо Нахдатул Улама и Мухаммадии не менее примечательно и такое движение, как Сарекат Ислам (Союз Ислама)². Из среды Сарекат Ислам вышли такие политики, как Сукарно (1901–1970), Семаун (1899–1971) и Картосувирджо (1905–1962). В числе первоначальных видных деятелей Сарекат Ислам были Чокроаминото (1882–1934) и Хаджи Агус Салим (1884–1954) – великие учителя Сукарно и индонезийского народа.

Еще в период японской оккупации 1943–1945 гг. ключевые мусульманские организации вошли в состав Индонезийского исламского союза, созданного оккупантами. После обретения независимости Индонезией в 1945 г. союз был преобразован в Совет мусульманских организаций Индонезии (Машуми), который стал площадкой поиска консенсуса между традиционалистами и мо-

¹ *Saleh F. Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia. A Critical Study* // F. Saleh (Ed.). – Leiden: Brill Academic Publishers, 2001. – P. 49.

² *Rambe S., Rais A. Sarekat Islam: pelopor bangkitnya nasionalisme Indonesia 1905–1942* // S. Rambe, A. Rais. – Jakarta: Yayasan Kebangkitan Insan Cendekia, 2018. – H. 21.

дернистами. В то время лидер Нахдатул Улама и сын ее основателя Хашима Ашари – Вахид Хашим стал министром по делам религий. При этом Министерство по делам религий явилось важным институтом, несмотря на отказ верующих подчинять религию светской государственной структуре; включение в ее состав религиозных деятелей от мусульман, христиан, индуистов и буддистов позволило создать платформу для диалога, в которой единство нации и принципы Панча Сила признавались приоритетными над ролью какой-либо религии в обществе.

В 1952 г. из-за разногласий с Мохаммадом Натсиром (1908–1993) – лидером организации Машуми и бывшим премьер-министром, Нахдатул Улама вышла из состава организации и объявила себя самостоятельной партией. В период Либеральной демократии (1950–1959) Нахдатул Улама активно конфликтовала как с Сукарно и с идеологией Панча Сила, настаивая на полностью исламском политическом курсе, так и с коммунистами в борьбе за городские низы и сельские общины¹.

При этом после введения режима Направляемой демократии и фактической концентрации власти в руках Сукарно Нахдатул Улама удалось пережить волну запретов, чего не удалось Машуми, которую Сукарно запретил за открытую оппозицию и участие в антиправительственных восстаниях.

После переворота Сухарто в 1965 г. религиозные организации поддерживали гонения на коммунистов, что стало кульминацией противостояния политических сил в стране и темным пятном на истории этих организаций. В 1973 г. исламские организации страны «обязали» войти в состав Партии единства и развития (ПЕР) и принять Панча Сила за основу идеологии организации. На выборах 1977 и 1982 гг. ПЕР стабильно занимала второе место после проправительственной партии Голкар, что говорило о высокой поддержке мусульманских партий.

Для модернистов и традиционалистов период Сухарто стал временем осмысления социальных и внутрирелигиозных приоритетов для их организаций, при этом стали очевидны их идейные расхождения. Важными вопросами взаимной критики двух организаций стали такие вопросы, как, например, необходимость празднования Лейлат аль-Кадр (ночь предопределения месяца Рамадан) и Маулид ан-Наби (день рождения Пророка). В свою оче-

¹ *Madinier R. Islam and politics in Indonesia: the Masyumi Party between democracy and integralism // R. Madinier. – Singapore: NUS Press, 2015. – P. 28.*

редь сторонники Мухаммадии заявляли о том, что в Коране и в Сунне Пророка не указывается на необходимость проведения празднеств и народных гуляний в эти дни, скорее предписывается сосредоточиться на молитве. Критике подверглись и так называемые малые маулиды – праздники, проводимые по случаю свадьбы или рождения ребенка¹.

Позиция Нахдатул Улама оставалась более народной, так как улемы НУ не видели каких-либо препятствий к проведению гуляний, игр и представлений театра Ваянг по случаю важных мусульманских праздников, так как считали это творчеством народа и средством лучше понять Коран и его смыслы через доступные народные традиции². Другим важным вопросом стала проблема искусства, поскольку Мухаммадия была сильно ограничена в художественных средствах проведения своей культурной политики и критиковала НУ за их широкую поддержку поэтов, художников и литераторов, произведения которых часто считались *бида*. Несмотря на критику НУ, Мухаммадия поддерживала исполнение нашидов, игру на гамбусе и исполнение касыд, что было ближе к арабскому миру сантри, чем к индонезийскому миру искусства³.

Ближе к периоду Реформации популярной стала идея индонезийского интеллектуала Нурколиша Маджида (1939–2005) о плюрализме в умме. Маджид критиковал средневековую эксклюзивность внутри исламских течений, отмечая примат социально-политических, но не религиозных противоречий, часто приводящих к «такфиризму (обвинение в неверии)» в среде верующих⁴. Как Нахдатул Улама, так и Мухаммадия, следуя этой идее, стали отходить от критики друг друга, считая существование двух крупнейших организаций в стране скорее основой единства в умме, которая допускает плюрализм и разные точки зрения, в том числе и толерантность к другим религиям Индонезии, необходимую для стабильности в умме и в стране.

¹ Woodward M. Resisting Salafism and the Arabization of Indonesian Islam: a contemporary Indonesian didactic tale by Komaruddin Hidayat // *Contemporary Islam* / R. Woodward. – 2017. – Vol. 11(3). – P. 16.

² Haidar M.A. Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia: pendekatan fikih dalam politik // M.A. Haidar. – Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994. – H. 47.

³ Harnish D.D., Rasmussen A.K. Divine inspirations: music and Islam in Indonesia // D.D. Harnish, A.K. Rasmussen. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – P. 28.

⁴ Kull A. Piety and politics: Nurcholish Madjid and his interpretation of Islam in modern Indonesia // A. Kull. – Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2005. – P. 21.

Не менее важно и то, что с постепенным ослаблением режима Сухарто мусульманские силы понимали необходимость формирования единой позиции, которая выразилась в усилении поддержки государства и Панча Сила, так как и НУ и Мухаммадия переосмыслили свое отношение к государству и более не желали поддерживать только исламский путь для Индонезии, как это было в эпоху становления государственности при Сукарно.

В период реформации 1998–2004 гг. мусульманские организации и партии определяли своими важными задачами закрепление в политическом поле страны, основой которой теперь были демократия и плюрализм, сохранение своих могущественных социальных позиций на фоне усиления влияния радикалов и роста религиозной нетерпимости¹.

Теракты 11 сентября 2001 г. и последующее вторжение США в Ирак и Афганистан побудили Индонезию сформировать свою срединную позицию по исламскому вопросу, основываясь на которой страна поддерживала борьбу с терроризмом, но в то же время осуждала рост исламофобии, представляя миру образ умеренных мусульман, которые сами выступают против радикалов.

Эта позиция в официальном поле начала формироваться с приходом к власти в 1999 г. Абдурахмана Вахида (1940–2009), лидера НУ, который стал президентом. Как на посту лидера организации, так и на посту президента Вахид уделял значительное внимание укреплению межконфессионального диалога и поощрению терпимости и уважения как главных качеств индонезийского гражданина. Эти усилия во многом были продолжены президентом Мегавати Сукарнопутри с 2001 по 2004 г. На президентский срок дочери Сукарно пришлось все основные мировые события и события внутри страны, связанные с вопросами терроризма и радикализма.

Например, в 2001 г. ультраконсервативная организация «Фронт защитников ислама», основанная как группа за «очищение ислама», объявила о поддержке радикальных групп на Ближнем Востоке, которые определяли события 9/11 в качестве заговора «ненависти к мусульманам» и предлога, чтобы начать войну с исламским миром. Внутри Индонезии радикалы были возмущены фигурой Мегавати Сукарнопутро (дочь бывшего президента Сукарно), женщины на посту президента страны, что противоречило,

¹ Soesastro H., Smith A.L., Han M.L. Governance in Indonesia: challenges facing the Megawati presidency // H. Soesastro, A.L. Smith, M.L. Han. – Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003. – P. 143.

по их мнению, нормам ислама и позволяло обвинить Мегавати в симпатии к США, несмотря на осуждающую позицию руководства страны по военному вмешательству американцев в Ирак и Афганистан¹.

В связи с продолжающейся эскалацией противостояния между США и правительством Талибана многие мусульманские группы в Индонезии начали общенациональную кампанию джихада в защиту Афганистана. С этой целью они начали привлекать мусульманских добровольцев для обучения и отправки в Афганистан. Например, организация Gerakan Pemuda Islam Indonesia (Индонезийское мусульманское молодежное движение) в 2001 г. открыла центр вербовки джихадистов в Джакарте. Сообщалось, что по крайней мере 1800 добровольцев, в том числе несколько женщин, из Джакарты, Западной Явы и Центральной Явы зарегистрировались с момента начала набора в последнюю неделю сентября. В организации заявили, что перед отъездом в Афганистан добровольцы присоединятся к программе боевой подготовки, которую будут проводить опытные инструкторы, которые с 1992 по 1994 г. участвовали в войне на Балканах с участием мусульман Боснии и Герцеговины и сербов-христиан. Другие центры «регистрации джихада» были открыты в таких городах, как Макасар (Южный Сулавеси), Медан (Северная Суматра) и Сурабая (Восточная Ява).

На фоне внутрисоциального обострения Мегавати была вынуждена обратиться к крупнейшим мусульманским организациям, Нахдатул Улама и Мухаммадия. В каждой организации на тот момент насчитывалось от 35 до 40 млн мусульман. Обе организации публично заявили, что они не согласны и не поддерживают призыва к индонезийским мусульманам вести джихад в Афганистане. Так, Хашим Музади, преемник Абдурахмана Вахида на посту председателя НУ, заявил, что Нахдатул Улама не будет вербовать своих членов в качестве добровольцев для джихада в Афганистане. Он утверждал: джихад не всегда означает священную войну, так как усилия по развитию ислама и мусульманской уммы также называют джихадом. Он высказал мнение, что теракты в Соединенных Штатах были трагедией человечества, а не трагедией религии².

Аналогичные настроения выразил лидер Мухаммадии Сяффи Маариф, видный индонезийский интеллектунал, бывший лиде-

¹ *Solahudin. The roots of terrorism in Indonesia. From Darul Islam to Jem'ah Islamiyah // Solahudin. – Ithaca NY: Cornell University Press, 2014. – P. 41.*

² *Гусев М.Н. Индонезия. На стыке цивилизаций // Азия и Африка сегодня. – 2010. – № 1. – С. 15.*

ром Мухаммадии в 1998–2005 гг., который в тот период находился на должности преподавателя истории в Государственном университете Джокьякарты. Он указал на то, что Мухаммадия не будет участвовать в радикальном движении. Сяфии подверг критике организации, призывающие к джихаду, который, по его мнению, был неправильно понят многими мусульманами¹. Этот шаг стал решающим для союза ислама и государства в Индонезии.

Таким образом, за XX в. мусульманские организации, включившись в активную политическую борьбу за исламизацию государства, в итоге пришли к поддержке и признанию Панча Сила как необходимого условия существования и стабильности общины верующих. Однако мы не можем говорить о подчинении общины верующих государству, скорее эти сферы можно назвать взаиминтегрированными и зависимыми. Важным органом для диалога между верующими (основных организаций) и государством стал Совет улемов Индонезии, основанный еще в 1975 г. и наделенный полномочиями на издание фетв по ключевым вопросам. Подобная «симфония» в условиях демократизации и плюрализма открыла широкие возможности для слияния ислама, демократии и национализма в единую основу, где элементы надежно дополняют друг друга, усиливая те или иные преимущества индонезийского общества как примера для других стран.

Положение мусульманской общины на современном этапе

Современный этап в Индонезии принято отсчитывать с момента проведения первых всеобщих выборов в 2004 г. и всенародного избрания президента Сусило Бамбанг Юдойоно, внешняя политика которого на исламском направлении подробно исследуется в первой статье. Во внутренней политике Юдойоно, как президент-новатор, значительно поддержал мусульманские организации и их инфраструктуру со стороны государства, что отражало его идею «самой большой мусульманской демократии». И НУ, и Мухаммадия в тот период стали активными сторонниками имиджа индонезийского ислама как умеренного, демократического и прогрессивного. Это выразилось в реорганизации принадлежащих НУ

¹ *Suhaimi S., Raudhonah R. Moderate Islam in Indonesia: Activities of Islamic Da'wah Ahmad Syafii Maarif. Ilmu Dakwa // Academic Journal for Homiletic Studies / S. Suhaimi, R. Raudhonah. – 2020. –14 (1). – P. 35.*

и Мухаммадии университетов и институтов в полноценные исследовательские центры с передовыми проектами, особенно в сфере медицины, где хорошим примером можно назвать Университет НУ в Сурабае, который в 2006 г. был реорганизован из школы медсестер в первоклассное высшее учебное заведение¹.

Фактически инфраструктура организаций современного периода способна сопровождать верующего на протяжении всей жизни – от песантрена (религиозной школы-интерната) и медресе до колледжа, университета и дальнейшего выбора религиозной или политической карьеры в подшефных партиях. У такой политики, однако, тоже есть свои критики, которые считают, что все большая вовлеченность организаций в отношения с государством подрывает независимость локальных улемов и кяи, в том числе и финансовую, поскольку их общины вынуждены существовать на деньги бизнеса и государства. Отличием НУ было и наличие в ее структуре малых суфийских тарикатов, сформированных общинами последователей известных улемов, в основном на Яве, как, например, «Вафа Таджул Арифи». Так как для идейных основ НУ было свойственно следование идеям имама Абу Хамида аль-Газали (1058–1111) и Аль-Джунайда аль-Багдади (830–910), суфийские практики всегда были широко представлены в деятельности улемов на местах. Индонезийские суфии также находились под влиянием тарикатов Накшбандийя, Кадирийя и Самманийя, поддерживая хорошие связи с Ближним Востоком и Африкой, но индонезийский суфизм фактически «растворялся» в доисламском мистицизме, соединялся с ним. Вне Явы суфии, независимые от НУ в тот период, часто подвергались преследованиям сантрийских общин, в особенности в провинции Ачех (на севере Суматры), где их деятельность была законодательно запрещена. С 2008 по 2013 г. преследованию подверглись уже сторонники движения ахмадитов, чей прозелетизм был запрещен под давлением Совета улемов Индонезии и консервативных групп.

Укрепив положение внутри страны, инфраструктура двух крупнейших мусульманских организаций Индонезии разрослась за пределы страны, изначально через филиалы внутри индонезийских диаспор, а затем и через полноценные проекты на территории других стран. По географическому признаку филиалы стали появляться сначала в соседних странах АСЕАН, затем на Ближнем Востоке

¹ UNUSA Sejarah. 12.01.2020 // <https://unusa.ac.id/sejarah/> (дата обращения: 05.07.2021).

и в Европе, где бывшая метрополия – Нидерланды стала отправным пунктом роста сети представительств, который наблюдается с 2010 г. При этом организации столкнулись с несколькими проблемами при выходе за рубеж. Так, НУ, активно включившись в помощь беженцам во время миграционного кризиса 2013–2014 гг. в Европе, попала под критику просаудовских организаций, которые рассматривали индонезийский ислам Нусантра как «ересь». Они обвиняли Нусантра в попытке расколоть монолитную общину верующих, направляемую Саудовской Аравией на правах «хранилища святынь». Мухаммадия, которая, в свою очередь, корнями идеологии уходила именно на Ближний Восток, осознала, что она иначе подходит к пониманию арабского исламского образа жизни, чем сами арабские страны. Соответственно, манифест Мухаммадии об очищении индонезийского ислама, сформулированный ее основателем Ахмадом Дахланом в начале XX в., несколько отличался от того, что пропагандировали ключевые просаудовские исламские акторы на Ближнем Востоке. Это существенно ограничило Мухаммадию на внешней арене, так как идеологическая близость к саудовскому дискурсу могла сделать организацию потенциальным проводником интересов внешних сил.

Ситуация осложнялась еще и тем, что в Индонезии в среде сантри большое влияние имеют индонезийцы-хадрами, потомки арабов из Йемена и иных стран. К таким индонезийцам арабского происхождения относится, например, Ризик Шихаб, лидер ранее упомянутого Фронта защитников ислама. Диаспора хадрами традиционно имеет связи с Исламским университетом в Медине и Университетом Аль-Азхар в Каире¹. С целью снижения влияния этих центров на обучение индонезийских мусульман в Индонезии Нахдатул Улама расширила сети контактов и обменов с такими центрами исламоведения, как Лейденский университет, Оксфордский университет, Лондонская школа восточных и африканских исследований (SOAS), Чикагский университет и канадский университет Макгилла. После более стабильного периода Юдойоно ислам в Индонезии столкнулся с кризисом политизации ислама и новой волной роста радикализма при первом сроке нынешнего президента Джоко Видодо (Джокови).

¹ *Jacobsen F.F.* Hadrami Arabs in Present-day Indonesia: An Indonesia-oriented group with an Arab signature // F.F. Jacobsen. – Abingdon-on-Thames: Routledge, 2009. – P. 63.

Настоящим вызовом для Индонезии стал 2016 г., когда ячейки ближневосточных запрещенных организаций установили контакты с местными группировками, присягнувшими им на верность. Правительству пришлось реагировать сразу на трех фронтах. Более 800 индонезийцев на тот момент уехали в Ирак и Сирию, что остро поставило на повестку проблему ИТБ – иностранных террористов-боевиков.

Приоритетом стала физическая борьба на уничтожение, включавшая поиск и зачистку лесных баз террористов и их лидеров. Наиболее яркой операцией стало уничтожение группировки Муджахидин Индонезия Тимур (МИТ) и ее лидеров, известное как «операция в Посо» или «операция Мадага Райя».

Во внутренней политике противники Джоко Видодо, в частности Прабово Субианто (бывший зять Сухарто, генерал в отставке и его главный оппонент на выборах), заметно активизировали использование мусульманской риторики, пытаясь заручиться поддержкой консервативного блока и верующих на выборах¹.

Прабово поддержал арест Ахока, сподвижника Джокови, – христианина китайского происхождения².

В результате в 2016–2017 гг. против христианского губернатора Джакарты была развернута протестная кампания исламских фундаменталистов из ранее упомянутого «Фронта освобождения ислама». Религиозный фактор был использован для политизации чувств широких слоев населения. В итоге Джокови не смог спасти союзника от обвинений в богохульстве и тюрьмы. (Прабово впоследствии извинился перед Ахоком и другими, после разрастания социально-религиозного кризиса.) Дело Ахока многие консерваторы и радикальные группы восприняли как сигнал к действию, и ситуация того периода была близка к тому, что члены «Фронта...» могли получить вполне легитимную поддержку и стать третьей массовой силой наряду с классическими организациями. Мнения лидеров НУ и Мухаммадии также разделились.

Здесь, как и в ситуации с Мегавати, на помощь правительству пришли Нахдатул Улама и ее лидер Маруф Амин – известный богослов и политик, сподвижник президента Вахида. Маруфу Амину

¹ *Mietzner M. Reinventing Asian populism Jokowi's rise, democracy, and political contestation in Indonesia // M. Mietzner. – Singapore: ISEAS, 2015. – P. 21.*

² Басуки Чахая Пурнама по родовому прозвищу Ахок (у индонезийцев есть обычай повсеместно использовать прозвища), губернатор Джакарты, обвиненный в богохульстве.

было предложено баллотироваться на пост вице-президента с Джоко Видодо на выборах 2019 г., и участие такой весомой фигуры во многом помогло президенту не только переизбраться, но и лишить оппонента Прабово поддержки большей части верующих¹.

В 2020 г. волевым решением Джоко Видодо была окончательно запрещена деятельность организации «Фронт защитников ислама». Несмотря на то что организация всячески стремилась отгородиться от ассоциаций с экстремизмом, она призывала к изменениям государственного строя и активно вербовала чиновников, в том числе и дипломатов, которые были уволены со службы в результате масштабной спецоперации².

По итогам противостояния с «Фронтом...» Якут Холил Кумас, мусульманский религиозный деятель, возглавляющий «Молодежное движение Ансор» (Нахдатул Улама), занял пост министра по делам религий Индонезии. Он успешно организовал молодежное крыло Нахдатул Улама для противодействия исламистским радикалам в молодежной среде, значительно усилив ядро Панча Сила и сторонников индонезийского традиционного ислама. Последние события в значительной степени усилили НУ, по сравнению с Мухаммадией, при этом НУ исторически более политически активна, чем их коллеги модернисты.

Заключение

Таким образом, историю развития и становления ислама в Индонезии можно проследить через эволюцию традиционалистского и модернистского течений, которых придерживается большая часть мусульман, населяющих страну. Разделение индонезийского ислама на два течения вызвано историческими предпосылками его распространения, различиями в развитии островов и крупных политических центров Малайского архипелага, а также широким влиянием колонизации и личностного фактора. В рамках независимого индонезийского государства мы можем наблюдать дальнейшее развитие этих течений в манифестах и деятельности двух ключевых организаций – Нахдатул Улама и Мухаммадия соответ-

¹ Panggabean S. The Ma'ruf Amin way: keadilan, keumatan, kedaulatan // S. Panggabean. – Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2020. – P. 40.

² Indonesia bans militant Islamic Defender's Front. DW. 30.12.2020 // <https://www.dw.com/en/indonesia-bans-militant-islamic-defenders-front/a-56092530> (date of access: 17.06.2021).

ственно. Так как две эти организации долгие годы определяли не только направление концептуального развития уммы в Индонезии, но и значительно влияли на политику, им удалось занять особые позиции в отношениях с государственной властью и стать неотъемлемой частью социально-политических процессов. Сегодня индонезийские мусульмане в зависимости от их образа жизни могут выбрать две крупнейшие в мире по численности мусульманские организации, которые можно неофициально назвать «государством в государстве», так как каждая из них обладает значительной инфраструктурой в стране и за ее пределами. Мусульмане как политическая сила прошли долгий путь от несогласия с Панча Сила и направлением развития государственности до полной поддержки этого курса во имя сохранения стабильности. Несмотря на значительные различия в интерпретации ислама индонезийские мусульмане показали реальные преимущества индонезийского подхода к исламу как к религии диалога и терпимости, которая допускает плюрализм мнений и имеет своей целью мирное сосуществование с другими религиями, что способствовало росту их позитивного имиджа – примера для других мусульманских стран в борьбе с исламизмом, радикализмом и нетерпимостью. Пример Индонезии действительно уникален и значительно отличается от того образа ислама, что мы видим на Ближнем Востоке, знание и понимание особенности жизни мусульман в Индонезии важны для осознания всего разнообразия современного ислама и его развития у народов Юго-Восточной Азии.

*Статья предоставлена автором для публикации
в бюллетене «Россия и мусульманский мир»*

Сченснович В.Н.*
ИРАН В УСЛОВИЯХ НОВЫХ САНКЦИЙ США.
(Аналитический обзор)

DOI: 10.31249/rimm/2021.04.09

***Аннотация.** Анализируются изменения, которые произошли в Иране в 2018–2020 гг. Администрация Д. Трампа в этот период вновь*

* Сченснович В.Н., научный сотрудник, Отдел Азии и Африки, ИНИОН РАН, e-mail: vl-lyuba@yandex.ru