

# ИСЛАМ И ПОЛИТИКА В МУСУЛЬМАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

## ОПЫТ ИНДОНЕЗИИ

ЛАРИСА ЕФИМОВА  
МГИМО МИД России, Москва, Россия

---

### Резюме

Одно из главных направлений исламского возрождения – поиск собственных форм политического развития, исламской государственной идентичности. Традиционная мусульманская правовая доктрина не предлагает однозначных решений по вопросам организации и функционирования власти, а задаёт лишь общие ориентиры, оставляющие возможность для поливариантности. В этой связи научный интерес вызывает вопрос о факторах, определяющих тот или иной вариант государственно-политической системы в конкретном мусульманском обществе, правовые формы взаимоотношений религии и политики, их сложное со-развитие в конкретном страновом и временном контексте. Настоящая статья посвящена изучению этих факторов, моделей государственно-политических систем, форм взаимодействия религии и власти, роли ислама в политике на примере Республики Индонезия. Потребность в анализе индонезийского опыта обусловлена тем, что в стране сложилась гибкая и весьма эффективная модель взаимоотношений ислама и государства. Изучение истории индонезийской государственности, эволюции в её рамках взаимоотношений ислама и политики приводит к выводу, что наиболее важную роль здесь играет переплетение ряда объективных и субъективных факторов: культурно-цивилизационной специфики, сложившейся на протяжении столетий и определяющей уровень исламизации религиозного сознания, что находит отражение в политической культуре; географический и религиозно-демографический факторы. Эволюция характера и степени влияния ислама на политику происходит также под влиянием конкретно-исторической обстановки в стране, изменения политических режимов, внутривнутриполитического противоборства. Роль ислама в политике возрастает, когда закрываются другие каналы для выражения групповых интересов или социально-политического протеста, и снижается при отсутствии внутренней сплочённости исламской уммы, конкуренции между исламскими партиями, организациями и лидерами. Пример Индонезии интересен тем, что, апеллируя к самобытной цивилизационной специфике, страна противостоит стремлению исламистов-фундаменталистов навязать исламскому миру стандарты ближневосточной модели развития, так называемый «халифатистский проект», концепцию «исламского государства», игнорируя культурно-цивилизационные особенности неарабских мусульманских народов, многообразие культурно-исторического и политического развития мусульман.

### Ключевые слова:

Индонезия; ислам; политика; мусульманское общество; религиозное сознание; исламские партии; умма.

---

Дата поступления рукописи в редакцию: 15.11.2018

Дата принятия к публикации: 15.02.2019

Для связи с автором / *Corresponding author*:

Email: [larisa\\_efimova@mail.ru](mailto:larisa_efimova@mail.ru)

Всемирное сообщество мусульман всё громче заявляет о себе как об особой части человечества, объединённой не только религиозными представлениями и ценностями, но и отличными от других особенностями домашнего и социального быта, культурой, общественно-политическими традициями. В этой связи укрепление исламской цивилизационной идентичности становится одной из важнейших тенденций международного развития. Мусульманский мир позиционирует себя в качестве важнейшего макрополитического игрока на мировой арене. Начало XXI века стало временем его консолидации и активизации. Выход на авансцену мировой политики обширного сообщества, которое ранее многие политики представляли в качестве «цивилизации бедных», приобретает всё более зримые очертания.

В основе тренда на повышение политического значения ислама лежит ряд объективных причин. В начале XXI века население планеты достигло 7 млрд человек. Из них 1,57 млрд – мусульмане. Они составляют 23% жителей Земли – шестую часть населения планеты. Мировая исламская община (умма) растёт численно, крепнет экономически, модернизируется в социально-политическом плане. Как следствие, она начинает претендовать на видную роль в глобальной политической среде. Параллельно с распространением вширь позиции ислама как религии и цивилизационного кода резко усиливаются во внутривнутриполитической жизни, органах власти, социальной сфере стран его традиционного исповедания. Роль исламского фактора в мировых политических и идеологических процессах серьёзно возрастает.

Одним из главных направлений религиозного возрождения выступает поиск собственных форм политического развития и государственной идентичности. В условиях глобализации, сопровождаемой однобокой вестернизацией, идёт процесс осмысления роли и места ислама в общественной сфере. Под воздействием современных вызовов складываются новые формы взаимо-

действия религии и политики, религиозной и государственной власти.

Политическая история мусульманских народов чрезвычайно богата. В ней можно найти примеры различных моделей и форм властвования и влияния на него ислама. В фундаментальных религиозных источниках оговариваются лишь самые общие понятия. Ни Коран, ни Сунна не содержат единственный и навсегда определённый вариант политического правления, оставляя решение подобных вопросов на усмотрение конкретной мусульманской общины в соответствии с веяниями времени. Священные тексты не дают детальной регламентации политической жизни уммы, содержат крайне мало конкретных норм, регулирующих властные отношения и их связь с религией. В частности, в Коране отсутствуют положения о том, какой должна быть форма правления в обществе – монархической или республиканской, деспотической или демократической. Отсутствуют и указания – каким образом должны соотноситься между собой ветви власти – духовная и светская, равно как и законодательная, исполнительная и судебная; каким способом должна учреждаться власть – через избрание правителя, путём назначения его преемником или посредством передачи ему власти по наследству. В Коране устанавливаются лишь несколько фундаментальных принципов, которые закладывают основы политической доктрины мусульманского сообщества. Строго говоря, ислам содержит лишь два необходимых политических предписания – совещательность (то есть участие широких слоёв в управлении – шура) и верховенство норм шариата. Ни Коран, ни Сунна не навязывают обществу безусловно теократический характер политического идеала. Вследствие этого в исламской культуре сложились самые разные взгляды на основы государства и права, на отношения религии и власти.

В условиях описанной толерантности к различным формам организации власти центральное место в идейном наследии ислама и в современной мусульманской

мысли занимает обоснование таких принципов, как умеренность, стабильность, лояльность по отношению к властям, постепенность, совещательность, стремление к компромиссу и консенсусу, избежание вреда [Сюкияйнен 2003]. «Сегодня политическое развитие исламских стран характеризуется своеобразным сочетанием религиозных традиций и общемировых стандартов. Особенностью этого сочетания является то, что традиционная мусульманская правовая доктрина (фикх) не предлагает однозначных решений по частным вопросам организации и функционирования власти. Фикх лишь задаёт общие ориентиры, на пути реализации которых возможны разные варианты».

В этой связи научный интерес вызывает вопрос о переменных, определяющих возникновение того или иного варианта государственно-политической системы в конкретном мусульманском обществе, правовые формы взаимоотношений религии и политики, их сложную эволюцию в конкретном страновом и временном контексте.

Данная статья посвящена изучению и осмыслению моделей организации власти на примере Республики Индонезия, в которой сложилась гибкая и весьма эффективная система взаимоотношений ислама и государства.

Индонезия – одна из важнейших стран мира ислама. Около 90% 264-миллионного населения составляют мусульмане, что делает её крупнейшей мусульманской страной мира. Успешное политическое и социально-экономическое развитие укрепляет авторитет Индонезии среди государств ислама, в результате чего предлагаемое Джакартой решение вопроса о роли и месте ислама в современных моделях государственности может стать примером для других представителей мусульманского мира.

### 1

Республика Индонезия – островное государство, располагающееся на обширном Индонезийском (Малайском) архипелаге и прилегающих островах. Территория страны занимает 17 804 крупных и мелких остров-

ных образований. Такая географическая специфика постоянно генерирует центробежные тенденции, несущие угрозу политическому единству и территориальной целостности страны. По численности населения – 264 миллиона (2017) – Индонезия занимает четвёртое место в мире. Она является полиэтничным и многоконфессиональным государством. Исследователи насчитывают здесь от 100 до 367 больших и малых народов, причём все этносы проживают преимущественно компактными группами на исконной территории.

С конфессиональной точки зрения основная масса индонезийцев – 87,2% – исповедует ислам. Индонезия, таким образом, занимает первое место в мире по численности мусульманского населения. Среди остальных жителей присутствуют христиане (протестанты – 5,7%, католики – 3,1%, приверженцы прочих христианских деноминаций – 1,1%), а также индуисты (1,7%), буддисты (0,7%), конфуцианцы (0,8%), анимисты (0,5%). Отсюда следует важнейшая задача политической системы – гарантировать территориальную целостность государства, национальное единство, религиозную гармонию, внутриполитическую стабильность.

К началу процесса модернизации на рубеже XX века в индонезийском обществе сложились устойчивые самобытные представления о взаимоотношениях религии и власти. В их основе лежала автохтонная традиция сакральности власти, сформировавшаяся на основе теистических верований и деревенско-общинной социальной структуры. Главной функцией верховной власти считалась фокусировка в едином центре всех противоречивых и разнонаправленных тенденций, имеющихся в стране, и их урегулирование посредством взаимных компромиссов в интересах сохранения равновесия в природе и социуме [Ефимова 1992: 16].

В первые века новой эры народы Индонезийского архипелага подверглись индуистским и буддийским религиозно-культурным воздействиям, принёсшим с собой синкретизм, плюрализм и веро-

терпимость. Автохтонные теистические воззрения органично сочетались с ведическим постулатом о единстве верховного Абсолюта, многообразии путей его восприятия и служения ему. Главная задача «богачаря» заключалась в противодействии темным хаотическим силам, стремившимся разрушить сакральный порядок природы и космоса, общества и государства. В этой связи на монарха возлагались жреческие обязанности. Политическая власть стала восприниматься как следствие личной харизмы. В XV–XVI веках индианизированные элементы политической культуры стали вырождаться, начались процессы десакарализации монарха.

Исламизация Индонезийского архипелага, инициированная в X–XI веках, протекала на протяжении нескольких столетий. Распространение новой религии происходило мирно, вдоль торговых путей, соединявших Индийский и Тихий океаны, слабо проникая в глубинные области больших островов. Прибывая в разные части региона, ислам наслаивался на местные религиозные и культурные обычаи и традиции, смешиваясь с ними в различных пропорциях. Первоначально он приходил преимущественно из Индии, причём уже в модифицированных формах, адаптированных к цивилизации, существовавшей в Южной Азии. Это облегчало восприятие новой конфессии теми народами, которые ранее испытали на себе влияние индуистско-буддийских религиозных и культурных представлений. В последующий период усилилось влияние более чистых форм ислама, проникавших непосредственно с Ближнего Востока.

Глубина воздействия новой религии была наибольшей в отношении этносов, совсем не подвергшихся влиянию индуизма и буддизма или испытавших его в незначительной степени, а также тех народов, которые знакомы с исламом в его наиболее чистых арабских формах. Между тем в среде населения, которое до исламизации в течение тысячелетия развивалось в русле индианизированной традиции, он подвергся значительной модификации. При-

общение к исламу практически каждой из многочисленных этнических групп региона происходило не путём прямого копирования, а посредством творческого переосмысления религиозных воззрений, приспособления их к конкретным условиям, собственному историческому опыту. Под слоем внешней мусульманской религиозности сохранялась приверженность многим индуистско-буддийским и автохтонным нормам, ценностям и взглядам.

Такая специфика исламизации архипелага способствовала формированию умеренных взглядов у основной массы мусульман, неприятия фанатизма и экстремизма как чуждых элементов для синкретических верований, доминировавших среди большей части народов Индонезии. В результате индонезийская концепция о сакральной природе и сущности политической власти приобрела внешне исламизированную форму, в рамках которой сохранялись два основных подхода:

– доисламского, сформировавшегося на основе автохтонных традиций теизма и деревенско-общинной социальной структуры с элементами индуистско-буддийских общественных представлений;

– мусульманского, базирующегося на шариатских нормах, Коране и Сунне, идеалах исламского государственного права.

Основанный преимущественно на доисламских традициях подход предполагал примат государства над сферой религии. Он вытекал из представлений о личной харизме как источнике власти. Соответственно, харизматичный правитель мог выступать в качестве высшего авторитета как в светских, так и в религиозных вопросах. Доисламская модель допускала конфессиональный плюрализм, синкретизацию, характеризовалась конфессиональной толерантностью. Верховная политическая власть рассматривалась как главный гарант мирных взаимоотношений между последователями разных верований.

Исламский подход, напротив, предполагал примат религии над государством. Политическая власть в данном случае приобрела лишь функции контроля за неу-

коснительным исполнением догматов, зафиксированных в Коране и Сунне. Все другие учения объявлялись неправовыми. Функции надзора за правильным выполнением религиозных предписаний осуществляли священнослужители [Ефимова 1992: 25–26]. Исламская теократия предполагала включение религиозных деятелей в руководство страны. Султаны, возглавлявшие индонезийские исламизированные государства, не обладали глубокими знаниями мусульманской доктрины и нуждались в помощи богословов-улемов (название признанных и авторитетных знатоков теоретических и практических сторон ислама). В результате в политической культуре Индонезии сложилась традиция сотрудничества политической власти и ислама [Prajuli 2017: 6]. К тому же религиозные деятели пользовались непререкаемым авторитетом у верующих и могли служить проводниками воли правителей среди народных масс [Schwan 2005: 45]. Тем не менее в критические моменты индонезийской истории улемы не упускали случая захватить в свои руки власть.

Противоборство двух подходов пронизывало всю историю Индонезии после исламизации. В то же время с конца XV – начала XVI века местные этносы постепенно оказались в сфере влияния европейской цивилизации. Экономическое и политическое господство Нидерландов, а также последовавшие за ним капиталистическая трансформация индонезийского общества и модернизация его политической культуры привели к знакомству с западными государственно-политическими моделями и институтами, их активному заимствованию. Однако этот процесс не влек за собой отказ от традиционных взглядов на неразрывность религиозной и государственной сфер. Модернизация осуществлялась путём синтеза европейских государственно-политических концепций с традиционными представлениями. При этом продолжали сохраняться различия между исламским и неисламским подходами к характеру и формам взаимоотношений религии и политики.

Вытекавший из западной либерально-демократической модели секуляризм воспринимался большей частью индонезийской общественности отрицательно. Он связывался с «бездуховностью и материализмом» Запада. Секуляризм рассматривался как чуждый индонезийской политической культуре постулат. Религии отводилась важная роль в государственно-политической системе, её институтах и механизмах функционирования. Принцип нераздельности религии и политики оставался преобладающим.

В идеологии национально-освободительного движения XX века сложились три основные модели будущей национальной государственности – светская (секуляристская), исламская и традиционалистская, базирующаяся на доисламских нормах. Первую выдвигали идеологи коммунистического течения, руководствовавшиеся атеистическим марксистско-ленинским мировоззрением. Странники мусульманского национализма выступали за создание демократического государства, построенного на установлениях ислама. Они подчёркивали, что подлинная независимость, равенство, братство, освобождение от угнетения возможны только на пути религии. Течение национализма, не выступавшее под знаменем ислама, которое часто именуют светским, не соответствует западным взглядам на секуляризм. Его сторонники придерживались доисламского подхода к взаимоотношениям религии и политики. Для них были характерны представления о едином верховном Абсолюте при параллельном признании многообразия путей его постижения. Из этого вытекало широкая веротерпимость при положительном отношении к принципу нераздельности веры и политики, а также неприятие религиозного фанатизма и претензий какой-либо конфессии на приоритетное положение. Этот подход имел много преимуществ. Он не противоречил принципу конфессионального плюрализма и равноправия верований, но при этом сохранял возможность апеллировать к религиозным чувствам масс, в первую очередь мусульманского населения страны, для социально-политической мобилизации.

Противоборство исламского и неисламского национализма и их государственных моделей окрашивало национально-освободительное движение на заключительном этапе борьбы за независимость страны. Оно продолжилось и при разработке основ государственности Республики Индонезия. Сама идея сохранения тесных связей между религиозной и политической сферами возражений не вызывала. Центром дискуссии стал вопрос о статусе ислама. Противоречия были урегулированы на основе формулы пяти принципов индонезийской государственности Панчасила. В соответствии с ней взаимоотношения религии и политики определялись признанием высшего единого божественного всемогущества (на иностранном языке оно часто переводится как вера в единого бога, монотеизм, единобожие, что несколько искажает смысл индонезийской формулы). Панчасила были включены в преамбулу конституции независимой Индонезии в качестве философской основы государственности.

Отмеченный принцип соответствует доисламским религиозным представлениям и не противоречит мусульманским догматам. Последние трактуют Аллаха как неперсонафицированное неантропоморфное представление о божестве, верховном Абсолюте. В этой связи представители мусульманских кругов согласились поддержать Панчасилу при условии присоединения к принципу признания высшего единого божественного всемогущества слов об обязательности для всех мусульман руководствоваться установлениями ислама во всех сферах жизни. Договорённость нашла отражение в документе, получившем название Джакартская хартия.

Выдвинутое дополнение имело значимые юридические и политические последствия. Из него вытекало, что даже формальное признание принадлежности к мусульманскому вероисповеданию обязывало бы всех членов уммы неукоснительно руководствоваться шариатом, в том числе при разработке конституции и правовых норм. Такое обязательство, в свою очередь, вело бы к признанию приоритета ислама в об-

щественно-политической жизни, поскольку в Индонезии мусульмане составляют подавляющее большинство жителей.

Противники исламизации видели в предложенном дополнении скрытую уловку, и при принятии конституции в 1945 г. в интересах сохранения единства и целостности островного, полиэтничного и многоконфессионального государства из преамбулы была исключена фраза об обязательности для мусульман придерживаться шариата. Джакартская хартия не получила юридического статуса и осталась историческим документом периода подготовки независимости.

Принцип признания высшего единого божественного всемогущества утверждает религиозную основу национальной государственности. Индонезийская специфика состоит в том, что она не соотносится ни с одной конфессией, в том числе и с исламом. Провозглашается равенство всех признанных в стране религий (ислама, католицизма, протестантизма, буддизма, индуизма, конфуцианства), свобода вероисповедания. Таким образом, в Индонезии нет официальной или государственной религии. Мусульманские круги неоднократно поднимали вопрос о признании Джакартской хартии источником права, стремясь подготовить юридическую базу для исламизации страны и завоевания политической власти. Однако основная часть индонезийских мусульман оказалась вполне удовлетворённой первым принципом Панчасила в его конституционной формулировке. В большинстве своём они не поддерживают идею радикальной исламизации государства и общества. Тем не менее горячие дискуссии по вопросам трактовки Панчасила и интерпретации её первого принципа религиозности не утихают и сегодня.

Статья 29 Конституции 1945 г. также декларирует, что индонезийская государственность базируется на религиозной основе, гарантирует свободу вероисповедания и отправления культов. Однако её текст исключает свободу совести и атеизм. Закреплённые в 1945 г. формулировки преамбулы и ст. 29 сохранялись без существен-

ных изменений в последующих версиях основного документа 1949 и 1950 годов. В 1959 г. страна вернулась к Конституции 1945 года, которая, с небольшими поправками, внесёнными в начале XXI века, действует по сей день. Положения, определяющие роль и место религий, в том числе ислама, в государственно-политической системе страны, остались в неприкосновенности.

Традиционные для индонезийской политической культуры представления о государстве как регулирующем центре межконфессиональных отношений воплощаются в деятельности национального министерства религии. В его структуре имеются подразделения, занимающиеся вопросами всех признанных конфессий, но основное внимание уделяется исламу. Специальные отделы ведают мусульманским образованием и организацией паломничества к святым местам в Саудовскую Аравию, сбором и распределением религиозного налога — закята, управлением вакуфным (принадлежащим мусульманской общине) имуществом.

Несмотря на провозглашённое равноправие всех официально признанных религий, министерство неизменно возглавляют представители исламского вероисповедания. По мнению многих немусульман, ведомство в основном сосредоточено на поддержке ислама и его пропаганде. Развитие мусульманского образования, поощрение деятельности исламских организаций и учреждений нередко происходит в ущерб другим религиозным общинам.

Влияние ислама прослеживается и в правовой сфере. В Индонезии параллельно общегражданской системе правосудия создана система шариатских судов. К ним относятся суды кади при мечетях, окружные шариатские суды и Верховный шариатский суд. На Яве и Калимантане сфера их юрисдикции ограничена решением брачно-семейных отношений, в остальных местностях дополнена разбором тяжб о наследстве, а также вопросов, связанных с вакфами — средствами либо имуществом, пожертвованными отдельными лицами или государством на религиозные и благотворительные цели.

Единственным регионом, в котором центральное правительство разрешило введение шариатских судов и исламского законодательства в полном объёме, стала провинция Аче на севере Суматры. Это было сделано по президентскому декрету № 11 от 2003 года. Местные власти приняли три соответствующих закона. Они регулируют взаимоотношения противоположных полов, запрещают употребление алкогольных напитков и азартные игры. *Эти законы, однако, не касаются христиан и приверженцев иных религий.* С 2005 г. в ряде районов провинции действовала исламская «полиция нравов», следившая за соблюдением в публичных местах исламских установлений и запретов, но в 2008 г. она в массе своей была распущена.

Кроме того, принятое в 1974 г. законодательство разрешает государственную регистрацию брака только после того, как он был оформлен в соответствии с религиозными правилами. Общих гражданских правил бракосочетания для всех жителей страны не существует.

Конституция не провозглашает также отделения религии от школы. Закон 1989 г. о системе национального образования гласит, что её преподавание обязательно на всех ступенях от начальных до высших учебных заведений. В 2007 г. президент страны подписал Закон о национальном образовании, на основании которого учащийся может потребовать религиозного обучения одной из шести официально признанных конфессий. Подавляющее большинство общеобразовательных учебных заведений по всей стране с помощью министерства религии организует преподавание ислама. Однако главную роль в деле мусульманского просвещения играет самостоятельная специализированная система религиозного образования [Ефимова 2016].

### Э

Значительное влияние на роль и место ислама в государственно-политической жизни оказывает такой фактор, как степень и глубина исламской религиозности. Хотя подавляющее большинство населе-

ния Индонезии мусульмане, между ними наблюдаются значительные расхождения в уровне религиозного рвения, понимании догматики и культа. В результате истинно правоверных в стране не более 60%, а наиболее ревностных 20–30% [Ефимова 1992: 47]. Это сказывается на политическом поведении членов уммы. Религиозные политические доктрины не всегда определяют идейные симпатии многих мусульман, но апелляция к исламским социальным ценностям и морально-этическим установлениям находит отклик среди подавляющего большинства. Тем самым ислам приобретает значение одного из важнейших параметров общественно-политической жизни страны. В сочетании с социально-классовыми, региональными, этническими и другими видами дифференциации индонезийского общества исламизированная форма социально-политических и идеологических установлений тех или иных группировок нередко служат эффективным средством мобилизации масс. Общие для всех типов религиозного сознания исламские ценности позволяют находить точки соприкосновения между различными идейно-политическими подходами. Это в полной мере проявилось в процессе складывания партийной системы. Большинство возникших в Индонезии после обретения независимости политических партий строило свои идеологические платформы на основе конфессионального мировоззрения, прямо или косвенно включая в программные документы религиозные традиции и установления, опираясь в своей агитационно-пропагандистской деятельности на конфессиональные организации и институты, нормы и отношения. В то же время индонезийскую умму ослабляет отсутствие внутреннего идейно-политического единства. Исламские политические партии – неизменный элемент политической системы страны. Однако на разных этапах развития государства их число, политические предпочтения и ориентации радикально менялись, что не могло не сказываться на характере и степени их воздействия на политический процесс.

Партийная система Индонезии начала формироваться уже в первые месяцы независимого развития. Декрет 1945 г. о введении многопартийной системы предоставил многочисленным и разнообразным идейно-политическим группировкам возможность для выражения собственных интересов в борьбе за власть. Именно в этот период начали складываться важнейшие политические партии, отражавшие интересы основных социальных групп и идейных течений. Уже 7 ноября была образована мусульманская партия «Машуми» (Консультативный конгресс индонезийских мусульман), в которую вошли практически все исламские организации и группировки страны. Они включали в себя представителей интеллигенции, получившей, наряду с европейским, и исламское образование, часть немногочисленной национальной буржуазии; массовую базу составило крестьянство. Однако последовавшая затем внутривнутрипартийная борьба привела к выходу из состава «Машуми» уже в 1945 г. небольшого Союза за исламское воспитание, в 1947 году – Индонезийского исламского союза (Сарекат Ислам Индонезия), а в 1952 году – религиозно-просветительной организации «Нахдатул Улама». Все три стали самостоятельными политическими объединениями – «Перти», «Сарекат Ислам Индонезии» (ПСИИ) и «Нахдатул Улама» (НУ). Таким образом, в стране до 1960 г. действовали четыре исламские партии.

В первых всеобщих выборах 1955 г. приняли участие более 30 политических партий, в том числе все вышеупомянутые исламские силы. Избирательная кампания и голосование выявили четыре крупнейшие партии, среди которых две были мусульманские. Больше всего голосов набрала «Машуми», на третьем месте по общему числу сторонников оказалась НУ. При этом за все четыре исламские партии проголосовало лишь около 40% всего населения, хотя приверженцы ислама составляли тогда почти 90% населения.

Особенность исламских партий состоит в том, что руководящие посты в них в центре и на местах занимают религиозные дея-

тели. Вместе с тем, поскольку в исламе отсутствует институт рукоположенного духовенства, то к таковым может относиться любой представитель уммы, какова бы ни была его профессиональная деятельность, если общественность признаёт его авторитет в вопросах исламской доктрины. Таким образом, представительство партийных лидеров во властных структурах тоже можно рассматривать как включение ислама в политику.

Первостепенное значение для характеристики взаимоотношений ислама и власти имела природа политического режима в стране. В период антиколониальной войны против попыток Нидерландов восстановить господство в Индонезии (1945–1949) и после установления либеральной демократии (1950–1959) исламские партии «Машуми» и «Нахдатул Улама» оказывали значительное влияние на внутреннюю и внешнюю политику страны. Лидеры «Машуми» не раз возглавляли республиканское правительство, представители НУ занимали ответственные министерские посты и неизменно пост министра религии, влияя на духовную жизнь индонезийской уммы. Однако действие в стране норм и принципов либеральной демократии, установление широкого политического плюрализма способствовали уменьшению влияния религии как таковой на политику. Партии использовали преимущественно нерелигиозные формы и методы политической борьбы и мобилизации масс. Главными средствами служили политическое маневрирование, формирование парламентских коалиций, кампании в прессе. Блокирование нередко осуществлялось на непринципиальной компромиссной основе для достижения конкретной цели. Оно могло происходить между партиями и группировками, придерживавшимися прямо противоположных идеологий – в этом случае апелляция к религиозному мировоззрению оказывалась неуместной. Политическая сфера и борьба не были идеологизированы. Амбиции разных слоёв и групп индонезийского общества находили разнообразные демократические каналы для

выражения и согласования. В результате ислам был отеснён на периферию общественной жизни, в сферу морали и нравственности.

В рамках авторитарной системы «направляемой демократии» (1959–1965) роль ислама и мусульманских партий значительно сократилась. Президент Сукарно в 1959–1960 годах провёл реорганизацию партийной системы и установил контроль над всеми, в том числе исламскими, политическими организациями. Официально были признаны десять партий, в том числе НУ, ПСИИ и «Перти». Выступившая против «направляемой демократии» «Машуми» была распущена.

В стране была принята национальная идеология, в основу которой легла Конституция 1945 года, принципы Панчасила и учение президента Сукарно об «индонезийском социализме». Это означало отказ от идейного плюрализма и установление контроля властей над партийно-политической жизнью. Партиям и организациям было предписано привести свои программные документы в соответствие с основными постулатами национальной идеологии. Однако линия на вытеснение ислама из политики не проводилась. Мусульманским партиям и организациям не воспрещалось выражать в своих программах наряду с Панчасила приверженность религиозным установлениям. В свою очередь, президент Сукарно стремился сохранить за собой широкие возможности для идейного маневрирования и апеллировать к мусульманским кругам в собственной политической игре. В этой связи он нередко сам прибегал к исламским концепциям и сохранил право за мусульманскими группировками обращаться к религии для защиты своих интересов, в то же время прося их не ставить под угрозу национальное единство и целостность страны.

Ислам был включён в систему «направляемой демократии». Предложенная президентом концепция НАСАКОМ призвала к единству трёх основных идейных течений – национализма, религии и коммунизма. При этом главная роль среди

конфессий отводилась исламу. Политические партии были объединены в Национальный фронт, в котором среди религиозных партий центральная роль отводилась «Нахдатул Улама». При этом вся общественно-политическая жизнь и деятельность находилась под строгим контролем властей, опиравшихся на поддержку армии. Любая выходящая за установленные рамки активность пресекалась как антинациональная и подрывающая политическую стабильность.

В 1965 г. «направляемая демократия» президента Сукарно была сметена армией, установившей военно-бюрократический режим «нового порядка» во главе с генералом Сухарто (1966–1998). В первые месяцы после смены власти религиозные круги пытались утвердить ислам в качестве идейной основы формировавшегося режима, стремясь под этим лозунгом обеспечить для себя путь к участию в управлении страной. Между тем военные увидели в них опасного политического соперника и начали предпринимать меры по установлению контроля над общественной сферой и индонезийской уммой. Была подтверждена верность Конституции 1945 г. и принципам Панчасила в качестве неизменной основы индонезийской государственности. Авторитарный режим генерала Сухарто стремился обозначать себя как «демократия Панчасила».

Левые партии были запрещены. Оставшиеся политические организации в 1973 г. были насильственно объединены в Партию единства и развития (ПЕР), в которую вошли четыре ранее существовавшие мусульманские партии (в 1968 г. вместо «Машуми» военные разрешили создать партию «Пармуси»), и Демократическую партию Индонезии (ДПИ), включившую в себя пять различных по характеру объединений. Их деятельность осуществлялась под жёстким контролем правительства. Обеим партиям отводилась только декоративная роль в парламенте и других представительных органах власти. Они были отсечены от масс. В частности, им запрещалось иметь отделения за пределами цен-

тров провинций и работать в сельской местности, где проживала основная часть населения. Создание новых партий было запрещено. В 1983 г. была введена единая и единственная идеология Панчасила, отражавшая правительственную интерпретацию пяти принципов. Она была навязана в том числе Партии единства и развития. Использование мусульманских символов не разрешалось.

Ислам был вытеснен из политической сферы, деятельность партий, которые ранее обеспечивали коммуникации между политической системой и мусульманским обществом, оказалась под жёстким контролем властей. В этих условиях оппозиционные режиму настроения начали принимать форму выступлений под лозунгами ислама. Многие мусульманские религиозные и политические деятели активно участвовали в протестных акциях. В такой обстановке Сухарто предпринял меры по обеспечению более плотного контроля властей над религиозными кругами и привлечению наиболее авторитетных и влиятельных их представителей и интеллигенции в лояльные режиму исламские организации. Была создана Индонезийская ассоциация исламской интеллигенции и сформирован Индонезийский совет улемов (ИСУ).

ИСУ стал неполитической зонтичной структурой для мусульманских организаций, служившей инструментом координации многочисленных объединений и групп в Индонезии. В то же время его главной задачей было держать их под контролем властей. ИСУ был призван разъяснять верующим правительственную политику, служить приводным ремнём от государства к мусульманской общине [Bruinessen 2018: 10]. Заниматься политической деятельностью ассоциации было запрещено.

После падения авторитарного режима и перехода к демократическим реформам (с 1998 года) в стране произошёл стремительный рост политической активности. Началось бурное партийное строительство, появление на политической арене наряду с уже устоявшимися огромного числа мел-

ких организаций, быстро возникавших и тут же исчезающих. Руководящее ядро исламских партий в центре и на местах по-прежнему составляла религиозная элита — богословы и наставники, главы суфийских орденов, религиозно-просветительских объединений, которые стали привлекать своих учеников и последователей в новые политические организации.

Ислам снова занял важное место в политике. Демократические реформы создали широкие возможности для самостоятельной деятельности религиозных организаций. Вместе с тем оказалось, что достаточно умеренная степень воздействия ислама на политическое поведение индонезийских мусульман практически не изменилась. Об этом свидетельствовали электоральные результаты. В частности, на выборах 1999 г. только три исламские партии прошли в парламент, набрав совокупно 29% голосов избирателей. В 2004 г. за прошедшие в парламент 4 исламские партии проголосовали 32,5%. К очередным выборам 2009 г. исламские партии пришли в состоянии упадка и разброда, четыре наиболее влиятельные из них получили только 24,1% голосов, а ещё две не смогли преодолеть избирательный барьер в 2,5%. Схожая ситуация повторилась в 2014 году, когда пять исламских партий, прошедших в парламент, совокупно получили 31,5% голосов. Для участия в выборах 2019 г. было зарегистрировано 14 политических партий, среди них — четыре мусульманские, зарекомендовавшие себя как авторитетные политические представители индонезийской уммы. Вместе с тем её раздробленность продолжает сохраняться и даже углубляться.

Между тем в 2000-х — 2010-х годах наметилась идеологическая конвергенция различных политических сил в Индонезии. Исламские и неисламские партии практически перестали отличаться друг от друга, поскольку первые апеллируют к националистическим, а последние — к религиозным чувствам населения. Избиратели-мусульмане становятся всё более рациональными, исламские взгляды не доминируют в их выборе, и они редко следуют советам рели-

гиозных наставников. Исламские партии Индонезии стали терять популярность в связи с тем, что им не удаётся решить проблемы верующих, которые вместо политических сил вынуждены обращаться за помощью к общественным организациям [Другов 2015].

Это привело к возрастанию значения ИСУ, который не являлся политической организацией. Тем не менее он начал претендовать на роль одного из важнейших игроков на политической арене страны. В 2000 г. состоялся VI Национальный конгресс ИСУ, на котором было торжественно провозглашено, что Совет прекращает быть «слугой правительства» и становится «слугой мусульманской общины — уммы». Тем самым организация декларировала, что она перестала предоставлять религиозную легитимацию политике властей, сосредоточившись на поддержке, защите и выражении интересов народа [Schwan 2013: 60–61]. В новой внутривнутриполитической обстановке ИСУ поначалу стал более независим от государства и попытался проводить собственную линию во взаимоотношениях с мусульманскими организациями страны и уммой в целом. Он стал активно действовать в социальной, экономической и политической сферах.

ИСУ издавал фетвы, предупреждения, советы, рекомендации и другие религиозные заключения по актуальным политическим, экономическим, морально-этическим вопросам (вплоть до экологических). К тому же он стал экономически независим от властей, получив в свои руки источник огромных доходов за счёт монополизации сертификации халяльной продукции. К этому следует добавить и контроль за исламским банкингом. Тем более что ИСУ выпустил в 2003 г. фетву о запретности обычных банков для мусульман. Для того чтобы не потерять клиентуру, традиционные финансовые организации стали открывать исламские окна или отделения и приглашать в качестве консультантов-гарантов халяльности членов Совета. ИСУ стал выпускать фетвы по вопросам исламских финансов, страхования и других фи-

нансовых продуктов в таком количестве, что с ними приходилось считаться Центральному банку Индонезии и министерству финансов. Государственные органы не могли выдавать лицензии на деятельность исламских банков без соответствующего сертификата мусульманской организации. Клиенты начали придавать большое значение фетвам ИСУ в финансовой сфере [Ichwan 2013: 71–74]. Совет практически стал идеологическим монополистом, единственным интерпретатором ислама, верховным контролёром жизни индонезийской уммы.

В первые годы периода реформ власти были заняты перестройкой общественно-политической системы в демократическом духе и в интересах внутривнутриполитической стабилизации. Правящие круги, как и в прежние времена, считали представителями уммы исламские партии. В то же время падение их поддержки среди избирателей и усиление ИСУ как защитника и руководителя индонезийской уммы заставило власти обратить более пристальное внимание на его деятельность и принять меры по контролю за ней. В 2014 г. президент Юдойоно подписал закон, по которому право официальной сертификации продукции халяль переходило к государству. За ИСУ оставалась функция определения халяльности продукта. Доходы организации уменьшались, а рычаги контроля взяло в свои руки правительство, что увеличивало зависимость ИСУ от властей.

Большое значение приобретает ислам в ходе борьбы за власть даже между политиками и группировками, не имеющими прямого отношения ни к религиозной деятельности, ни к мусульманским политическим кругам. В Индонезии он стал использоваться как эффективный инструмент в политическом соперничестве. Главная критика идёт не по вопросам программы соперничающих сторон, а облекается в форму оценки отношения к исламу. Против обвинений с этих позиций никто не осмеливается выступать, а критикуемая сторона обязана доказать свою приверженность защите религии. Использованию ислама в

политической борьбе способствовали рост его значения на международной арене в целом, а также усиление радикальных группировок как внутри Индонезии, так и в мировой умме.

В преддверии президентских выборов 2019 г. подобная тактика применялась к выдвинувшему свою кандидатуру на второй срок действующему президенту Джоко Видодо. Он был известен как националист и демократ, поэтому политические соперники стали обвинять его в секуляризме и недостаточном рвении в защите ислама. В этой связи Джоко Видодо пригласил председателя правления ИСУ улема Маруфа Амина баллотироваться с ним в паре на пост вице-президента. Наблюдатели отмечают, что эта коалиция отражает традиционный симбиоз двух основных течений в индонезийской политике – национализма в лице Джоко Видодо и ислама в лице Маруфа Амина [Kassim 2018].

Последний, ранее считавшийся выразителем взглядов консервативных кругов, для увеличения популярности среди большинства избирателей, придерживающихся умеренных исламских взглядов, стал проповедовать концепцию «ислама среднего пути» (вассатийя ислам – Wasatiyyah Islam) как для индонезийских мусульман, так и для мировой уммы [Ma'ruf Amin КН 2018]. Таким образом, религиозные представления как действенный инструмент политического противоборства и мобилизации масс весьма разнообразно и гибко используются как мусульманскими священнослужителями, так и политиками, опирающимися на националистическую идеологию. Это отражает устойчивую традицию индонезийской политической культуры, неразрывно связанную с историческим развитием и цивилизационной спецификой народов этой страны.

\* \* \*

Государственно-политическая система Республики Индонезия – страны с самым большим в мире числом мусульман – даёт пример сочетания религиозных, в том числе мусульманских, традиций и современ-

ных общемировых стандартов. Это не светское, не секуляристское, но и не исламское государство. Изучение истории складывания и последующего развития индонезийской государственности, эволюции в её рамках взаимоотношений ислама и политики приводит к выводу, что наиболее важную роль здесь играет переплетение ряда объективных и субъективных факторов.

В первую очередь принципиально важное значение сохраняет культурно-цивилизационная специфика, сложившаяся на протяжении столетий и сегодня определяющая уровень исламизации религиозного сознания индонезийских народов. Большую роль играют также географический и религиозно-демографический факторы — стремление власти сохранить территориальную целостность и внутривнутриполитическую стабильность в островном, полиэтничном и многоконфессиональном государстве.

Эволюция характера и степени влияния ислама на политику происходит также под влиянием конкретно-исторической обстановки в стране, изменения политических режимов, внутривнутриполитического противоборства. В исламе отсутствует институт рукоположенного духовенства, что играет на руку и религиозным, и политическим деятелям при выборе инструментов конку-

рентной борьбы — мобилизации масс под лозунгом защиты религии и обвинения политических соперников в недостаточной приверженности ей. Роль ислама в политике возрастает, когда закрываются другие каналы для выражения групповых интересов или социально-политического протеста. Она снижается при отсутствии внутренней сплочённости исламской уммы, конкуренции между исламскими партиями, организациями и лидерами.

Пример Индонезии интересен ещё тем, что ислам в этой стране носит преимущественно умеренный характер, хотя присутствуют и радикалы. Апеллируя к своей самобытной цивилизационной специфике, Индонезия противопоставляет стремлению исламистов-фундаменталистов навязать мусульманскому миру стандарты, модели и доктрины ближневосточной арабо-исламской модели развития, воплощённой в так называемом «халифатистском проекте» и выдвигаемой ими концепции «исламского государства», которую они считают единственно правильной и тем самым игнорируют культурно-цивилизационные особенности, имеющиеся у неарабских мусульманских народов, многообразие культурно-исторического и политического развития мусульман.

## Список литературы

- Другов А.Ю. Индонезия: выборы 2014 г. // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2015. № 2. С. 100–110.
- Ефимова Л.М. Мусульманское образование в современной Индонезии // Ислам в современном мире. 2016. № 12(1). С. 221–236. DOI: 10.20536/2074-1529-2016-12-1-221-236
- Ефимова Л.М. Религиозные традиции в политической жизни современной Индонезии (1965–1992 гг.). М.: МГИМО, 1992. 296 с.
- Сюкиййнен Л.Р. Российская власть и ислам // Отечественные записки. 2003. № 5(14). URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/rossiyskaya-vlast-i-islam>
- Bruinessen van M. Comparing the governance of Islam in Turkey and Indonesia. Diyanet and the Ministry of Religious Affairs. S. Rajaratnam school of international studies Singapore. Working paper No. 312. 2018. 19 p.
- Ichwan Nur Moch. Ulama State and Politics: MUI after Suharto // Islamic Law and Society. 2005. Vol. 12. No. 1. P. 45–72.
- Ichwan Nur Moch. Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy // in van Martin (ed.) Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “Conservative Turn” / ed. by M. van Bruinessen. Institute of Southeast Asian Studies. 2013. P. 60–104.
- Kassim Yang Razali. Ma'ruf Amin: Jokowi's Secret Weapon? RSIS Commentaries. 2018. URL: [https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/maruf-amin-jokowis-secret-weapon/#.W-aDkiWg\\_IU](https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/maruf-amin-jokowis-secret-weapon/#.W-aDkiWg_IU) (дата обращения: 20.12.2018).

Ma'ruf Amin KH. Emergence of Wasatiyyah Islam: Promoting 'Middle Way' Islam and Socio-Economic Equality in Indonesia. RSIS Commentaries. 2018. URL: [https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/emergence-of-wasatiyyah-islam/promoting-middle-way-islam-and-socio-economic-equality-in-indonesia/#.WaA9VWg\\_IU](https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/emergence-of-wasatiyyah-islam/promoting-middle-way-islam-and-socio-economic-equality-in-indonesia/#.WaA9VWg_IU) (дата обращения: 20.12.2018).

Prajuli Wendy Andhika. Islamic ideas versus secularism. The core of political competition in Indonesia. International Institute for Asian Studies. The Newsletter 76. 2017. URL: <https://iias.asia/the-newsletter/article/islamic-ideas-versus-secularism-core-political-competition-indonesia> (дата обращения: 20.11.2018).

# ISLAM AND POLITICS IN A MUSLIM SOCIETY

## THE RECORD OF INDONESIA

LARISA EFIMOVA

MGIMO University, Moscow 119454, Russia

### Abstract

At present the Islamic community – ummah is searching for a modern Islamic political identity. Traditional Muslim legal doctrine does not offer the only and definite form of the state, the political organization and functioning of government structures, but sets general guidelines where different options are possible. And there arises a theoretical question – what are factors that determine a particular version of the state-political system in a particular Muslim society, legal forms of interrelations between religion and politics, their complicated evolution in a specific country and time context. This article is aimed at finding out of the factors, which form models of state-political systems, interaction between religion and government, the role of Islam in politics on the example of the Republic of Indonesia, which has a very flexible and effective model of relations between Islam and the state. The study of the origin and development of Indonesian statehood, the evolution within its framework of relations between Islam and politics leads to the conclusion that the most important role here is played by the interweaving of a number of objective and subjective factors: cultural and civilizational specificity that has developed over the centuries and determines the level of Islamization of religious consciousness, which is reflected in the political culture; geographical and religious demographic factors. The evolution of the nature and extent of the influence of Islam on politics also depends of the influence of the specific historical situation in the country, changes in political regimes, and internal political confrontation. The role of Islam in politics grows when other channels are closed for the expression of group interests or social and political protest and decreases due to the absence of internal cohesion of the Islamic Ummah, competition between Islamic parties, organizations and leaders. The example of Indonesia is interesting because by appealing to distinctive civilizational specifics, the country opposes the efforts of Islamist fundamentalists to impose the standards of the Middle Eastern Arab-Islamic development model, the so-called “Caliphate project,” the concept of an “Islamic state,” ignoring the cultural and civilizational features of non-Arab Muslim peoples, the diversity of cultural, historical and political development of Muslims.

### Keywords:

Indonesia; Islam; Ummah; politics; Islamic society; religious consciousness; Islamic parties.

### References

Bruinessen van M. (2018). *Comparing the governance of Islam in Turkey and Indonesia. Diyanet and the Ministry of Religious Affairs*. S. Rajaratnam school of international studies Singapore. 2018 Working paper No. 312. 19 p.

- Drugov A.YU. (2015). Indoneziya: vybory 2014 g. [Indonesia: 2014 elections]. *Vostok. Afro-Aziatskiye obshchestva: istoriya i sovremennost'*. No. 2. P. 100–110.
- Ichwan Nur Moch. (2005). Ulama State and Politics: MUI after Suharto. *Islamic Law and Society*. Vol. 12. No. 1. P. 45–72.
- Ichwan Nur Moch. (2013). Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy. In Bruinessen van M. (ed.) *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*. Institute of Southeast Asian Studies. P. 60–104.
- Kassim Yang Razali. (2018). *Ma'ruf Amin: Jokowi's Secret Weapon?* RSIS Commentaries. URL: [https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/maruf-amin-jokowis-secret-weapon/#.W-aDklWg\\_IU](https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/maruf-amin-jokowis-secret-weapon/#.W-aDklWg_IU) (date of access 20.12.2018).
- Ma'ruf Amin KH. (2018). *Emergence of Wasatiyyah Islam: Promoting 'Middle Way' Islam and Socio-Economic Equality in Indonesia*. RSIS Commentaries. URL: [https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/emergence-of-wasatiyyah-islampromoting-middle-way-islam-and-socio-economic-equality-in-indonesia/#.WaA9VWg\\_IU](https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/emergence-of-wasatiyyah-islampromoting-middle-way-islam-and-socio-economic-equality-in-indonesia/#.WaA9VWg_IU) (date of access 20.12.2018).
- Prajuli Wendy Andhika. (2017). *Islamic ideas versus secularism. The core of political competition in Indonesia*. International Institute for Asian Studies. The Newsletter 76. URL: <https://iias.asia/the-newsletter/article/islamic-ideas-versus-secularism-core-political-competition-indonesia> (date of access 20.11.2018).
- Syukiyaynen L.R. (2003). Rossiyskaya vlast' i islam. [Russian power and Islam]. *Otechestvennyye zapiski*. № 5 (14). URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/rossiyskaya-vlast-i-islam>
- Yefimova L.M. (1992). *Religioznyye traditsii v politicheskoy zhizni sovremennoy Indonezii (1965–1992 gg.)* [Religious Traditions in the Political Life of the Contemporary Indonesia (1965–1992)]. Moscow: MGIMO. 296 p.
- Yefimova L.M. (2016). Musul'manskoye obrazovaniye v sovremennoy Indonezii. [Muslim education in modern Indonesia]. *Islam v sovremennom mire*. No. 12(1). P. 221–236. DOI: 10.20536/2074-1529-2016-12-1-221-236