
DOI: 10.31696/2618-7302-2022-4-042-052

ПРОБЛЕМЫ КРИЗИСА И УПАДКА ИНДОНЕЗИЙСКОГО ЛИБЕРАЛЬНОГО ИСЛАМА В МУСУЛЬМАНСКОМ МОДЕРНИЗМЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 2010-х — НАЧАЛА 2020-х ГОДОВ

М. В. Кирчанов¹

В статье анализируются особенности развития и основные векторы трансформации модернистских трендов в современном индонезийском исламе. Предполагается, что либеральное течение в индонезийской мусульманской общественной мысли редуцировано до рефлексий и размышлений относительно причин кризиса и несостоятельности проекта либерального ислама. Автор полагает, что кризис либерального ислама в середине 2010-х гг. не привел к его окончательному исчезновению в рамках мусульманской *уммы* в Индонезии. Показано, что либерализм в исламе стал частным случаем развития идей мусульманского модернизма. Проанализированы проблемы интеллектуальной повестки дня мусульманских либералов, особенности их восприятия собственной истории и маргинального места в современном индонезийском исламе. Автор полагает, что индонезийский политический ислам в его либеральной версии, несмотря на отсутствие институционализации и, как результат, формальную маргинальность, ищет новые формы собственной структурной самоорганизации и самопредставления в обществе. Поэтому, с одной стороны, умеренный либеральный ислам стремится использовать ресурсы модернизации и активен в освоении и использовании виртуального пространства, а с другой — тематически исламский либерализм фактически не имеет шансов стать влиятельной силой в современной умме, так как ограничен саморефлексией относительно причин собственной маргинальности и своей политической несостоятельности.

Ключевые слова: Индонезия, политический ислам, фрагментация уммы, либеральный ислам, модернизм, секуляризация, интеллектуалы, виртуализация ислама

Для цитирования: Кирчанов М. В. Проблемы кризиса и упадка индонезийского либерального ислама в мусульманском модернизме второй половины 2010-х — начала 2020-х годов. Вестник Института востоковедения РАН. 2022. № 4. С. 42–52. DOI: 10.31696/2618-7302-2022-4-042-052

PROBLEMS OF CRISIS AND DECLINE OF LIBERAL ISLAM IN INDONESIAN MUSLIM MODERNISM OF THE SECOND HALF OF THE 2010S AND BEGINNING OF THE 2020S

Maksym V. Kyrchanoff

¹ Кирчанов Максим Валерьевич, доцент Воронежского государственного университета, доктор исторических наук; maksymkyrchanoff@gmail.com.

Maksym V. Kyrchanoff, docent, Voronezh State University, Voronezh, Russia. D. Litt (History); maksymkyrchanoff@gmail.com. ORCID: 0000–0003–3819–3103

The author analyzes the features of development and the main vectors of transformation of modernist trends in contemporary Indonesian Islam. It is assumed that the liberal trend in the Indonesian Muslim public thought is reduced to debates and reflections on the causes of the crisis and the failure of liberal Islamic project. The author believes that the crisis of liberal Islam in the middle of the 2010s did not lead to its final disappearance in Muslim Ummah in Indonesia. It is shown that liberalism in Islam became a special case of the development of the ideas of Muslim modernism. The article analyzes the problems of the intellectual agenda of Muslim liberals, the peculiarities of their perception of own history and their marginal place in contemporary Indonesian Islam. The author believes that modern Indonesian political Islam in its liberal version, despite the lack of institutionalization and, as a result, formal marginality, is looking for new forms of its own structural self-organization and self-representation in society. Therefore, it is shown that, on the one hand, moderate liberal Islam seeks to use the resources of modernization and is active in the development and use of virtual space. On the other hand, the author believes that thematically Islamic liberalism actually has no chance to transform in an influential force in the modern Ummah, as it is limited by self-reflection about the reasons of its own marginality and its political failure.

Keywords: Indonesia, political Islam, fragmentation of the Ummah, liberal Islam, modernism, secularization, intellectuals, virtualization of Islam

For citation: Kyrchanoff M. V. Problems of Crisis and Decline of Liberal Islam in Indonesian Muslim Modernism of the Second Half of the 2010s and Beginning of the 2020s. Vestnik Instituta vostokovedenija RAN. 2022. 4. Pp. 42–52. DOI: 10.31696/2618-7302-2022-4-042-052

ВВЕДЕНИЕ

Индонезия занимает важное место в современном исламском мире, будучи самой населенной мусульманской страной, где доминирует суннитский ислам. Индонезийский ислам, ставший важным фактором государственной жизни, приобрел уникальные культурные особенности, определившие векторы его развития. В стране действуют исламские партии, а элиты, несмотря на светский характер государственности, вынуждены учитывать мнение лидеров уммы, в рамках которой доминирующие позиции занимают «Мухаммадия» и «Нахдлатул Улама» — крупнейшие общественные организации мусульман. В Индонезии активно развивается религиозное образование, представленное школами и университетами. Ислам, таким образом, занимает одно из центральных мест в современной политической, социальной и культурной жизни Индонезии.

Индонезийская умма политически фрагментирована. Большинство мусульман поддерживают светские партии. Их мусульманские соперники, несмотря на стабильную поддержку части населения, в 2000-е — 2010-е гг. практически утратили программные отличия от светских оппонентов, превратившись в профессиональные кадровые партии. Кроме того, мусульмане вынуждены выбирать между двумя противоположными тенденциями в развитии современного индонезийского ислама. С одной стороны, в рамках уммы заметны тенденции модернизации и адаптации к современности. Умеренные модернистские тренды доминируют в активности «Мухаммадии» и «Нахдлатул Улама», а также в контролируемых ими исламских университетах. С другой, практически сразу после начала демократизации в 1998 г. представившимся шансом воспользовались радикалы, что привело к институционализации Фронта защитников ислама, являвшегося до запрещения в декабре 2020 г. крупнейшей легальной радикальной исламистской организацией. Запрет деятельности Фронта не означал завершения истории индонезийского исламизма. В 2020–2022 гг. сторонники радикального ислама попытались создать новые

политические партии. Радикальные тренды в индонезийском исламе представлены Индонезийской народной партией да'ва, Партией уммы и восстановленной партией Машуми. На современном этапе радикальный ислам переживает процесс внутренней реорганизации и адаптации к сложившейся ситуации, связанной с зачисткой политического поля от радикалов накануне выборов 2024 г.

Проправительственные мусульманские организации и система образования стали активными участниками процессов дерадикализации и профилактики радикальных течений в умме, что в определенной степени было связано с опытом развития либерального ислама. Сторонники либерализации ислама представляли крайнее модернистское течение. Важнейшим участником этого сегмента в умме стала Сеть либерального ислама, действовавшая в 2000-е — первой половине 2010-х гг. Сеть прекратила свою активность к середине 2010-х гг., что связано с приходом нового поколения интеллектуалов и ростом консервативной альтернативы, которой либералы оказались не готовы и не в состоянии эффективно противостоять.

Состояние вакуума в либеральном компоненте уммы оказалось временным. С 2016 г. в индонезийском сегменте Интернета был запущен проект *tirto.id*, ставший реинкарнацией либерального ислама, продвигаемого новым поколением общественных активистов в несколько других формах, что отличает его от Сети либерального ислама.

Цель и задачи статьи

Целью статьи является анализ осмысления кризиса либерального исламского проекта в Индонезии в рамках интеллектуальных практик современных индонезийских мусульманских модернистов. В число задач входит изучение идеологических предпочтений мусульманских либералов на актуальном этапе, выделение особенностей функционирования либерального тренда в рамках уммы, выявление перспектив развития исламского либерализма в современном индонезийском обществе. Достижение этой цели и связанных с ней задач реализуется с привлечением источников, ограниченных по происхождению проектом *tirto.id*, вокруг которого консолидируются сторонники мусульманского либерализма, настаивающие на необходимости модернизации уммы.

Терминологический аппарат статьи

В представленной статье анализируются некоторые интеллектуальные тренды в современном индонезийском исламе. В центре авторского внимания — культурная рефлексия современных мусульманских умеренных либералов о политических и религиозных процессах в стране, точнее — о собственной маргинальности в их рамках и неспособности стать активными участниками политической жизни. Изучение подобной проблематики, вероятно, требует конкретизации терминов, используемых автором [Кирчанов, 2021с].

Под либеральным исламом понимается совокупность интеллектуальных, политических и культурных тенденций в умме, которые сводятся к пропаганде идей модернизации ислама, его либерализации, адаптации к процессам секуляризации, что мотивируется и оправдывается необходимостью увеличения реакционного (в смысле оперативной реакции на внешние и внутренние вызовы) потенциала уммы. Понятия «либеральный ислам» и «мусульманский либерализм» используются в качестве синонимов. Под либерализацией ислама автор понимает попытки некоторых прозападно ориентированных мусульманских интеллектуалов ассимилировать западные

ценности, которые ассоциируются с демократией, правами человека и защитой меньшинств, что может облекаться в достаточно широкие и «расплывчатые» концепты феминизма, толерантности и мультикультурализма.

Анализируя либеральные и модернистские тренды в современном индонезийском исламе, во внимание следует принимать и то, что в их отношении в обществе существует устойчивое предубеждение и оппозиция, представленная радикалами. Поэтому под радикальным исламом понимается совокупность течений в индонезийском исламе, сторонники которого настаивают как на необходимости сохранения традиционного ислама, так и на противостоянии попыткам его либерализации и модернизации, воспринимаемых в качестве чуждых и противоречащих исторически сложившимся нормам.

Вместе с тем автор отдает себе отчет в том, что понятия «радикальный ислам» и «исламизм» не всегда тождественны. Поэтому в качестве «родового», обобщающего или «зонтичного» определения можно применять дефиницию «политический ислам». Под последним в представленной статье понимается использование или (ре)интерпретация ислама с целью оправдания и продвижения той или иной политической программы или идеологической доктрины, что автоматически придает исламу функции легитимации или делегитимации как политических систем и режимов, действий тех или иных сил в рамках исторически сложившихся обществ в странах, где мусульмане составляют большинство населения.

ИСТОРИОГРАФИЯ

Ислам в Индонезии регулярно оказывается в центре исследований, но тематика подобных работ отличается в значительной степени односторонним характером. Как правило, историки и политологи сосредоточены на изучении проблем истории и современного состояния радикального ислама [Platzdasch, 2009]. Подобной специализации исследований содействует то, что активность радикалов не только более заметна [Pringle, 2010], чем деятельность их либеральных оппонентов [Harvey, 2011], но и представляет реальную угрозу для современного индонезийского общества [Haroro, 2014], так как исламизм отрицает центральные принципы современной светской индонезийской государственности [Hisanori Kato, 2016].

В научной литературе активность исламских радикалов [Harsono, 2019] традиционно изучается в большей степени, чем история и современное состояние либерального сегмента уммы [Künkler, 2013]. Поэтому исследования, сфокусированные на либеральном исламе, менее заметны среди статей и монографий, посвященных радикальным тенденциям. Такие факторы, как незначительная степень изученности исламского либерализма, его наличие в общественной и интеллектуальной жизни современной Индонезии [Ефимова, 2018], непрекращающаяся конфронтация между исламистами [Гаджиев, 2020] и либералами [Кирчанов, 2016], указывают на необходимость и актуальность изучения либеральных трендов в современной истории индонезийской уммы [Кирчанов, 2021a].

ПРОБЛЕМЫ КРИЗИСА ЛИБЕРАЛЬНОГО ИСЛАМА В МУСУЛЬМАНСКОМ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ДИСКУРСЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 2010-х — НАЧАЛА 2020-х гг.

Одной из первых задач *tirto.id* стало переосмысление наследия либерального ислама, что привело к попыткам найти ответы на вопросы относительно его неэффективности и неурешности в сравнении с радикальными исламистскими группами. Для дискуссий по этой

проблематике были привлечены бывшие лидеры Сети либерального ислама, в первую очередь — Улил Абшар Абдалла [Samsudin, Zakaria, 2017]. Попытки понять причины кризиса либерального ислама, существование которого некоторыми исследователями [Ali, 2005] редуцировалось до попытки институционализировать альтернативу радикальным течениям, оказались не очень успешными и продуктивными. Индонезийские интеллектуалы под западным влиянием [Bruinessen, 2013] вынуждены ограничиваться общими комментариями. Например, признается, что ислам в Индонезии пребывает в ситуации институциональной неопределенности. На это, впрочем, еще в начале 2010-х гг. указывал и голландский историк Мартин ван Брей-нессен, полагавший, что демократизация привела к кризису либерально-модернистской версии ислама, на смену которой пришли радикальные тренды, основанные на исламизме и фундаментализме [Bruinessen, 2011: 3].

Декларативные заявления, которые сводятся к тому, что «светские националистические партии снижают религиозное насилие», а «Индонезия давно известна своей синкретической формой ислама» [Bruinessen, 2011: 3], не расширили интерпретационные возможности изучения кризиса либерального исламского проекта. Вместе с тем предположения, что политическая активизация ислама в условиях демократизации привела к началу «консервативного поворота» [Bruinessen, 2013] и появлению «более жестких практик» в политическом исламе, также ограничили констатацией того, что «исламистские партии, втянутые в разжигание религиозной напряженности» [Kuipers, Nellis, Weaver, 2019], стали более заметны в Индонезии.

Поэтому даже либералы вынуждены признавать, что непродолжительная история либерального проекта испытала влияние со стороны двух упомянутых выше тенденций. На это, например, указывал признанный лидер Сети либерального ислама Улил Абшар Абдалла, которого в 2002 г. консервативно настроенные богословы приговорили к смертной казни. Улил Абшар Абдалла признает, что либералы в исламе «не были важной организацией, имели мало сторонников и не пользовались поддержкой со стороны политических партий» [Handayani, 2017]. Важность Сети, по его мнению, состояла не в ее политическом участии, но в том, что она создала возможность для размышлений и дискуссий относительно сути и будущего индонезийского ислама. Комментируя опыт развития либерального ислама, Улил Абшар Абдалла вынужденно констатировал его общее несовпадение с доминирующими тенденциями политической жизни 2000–2010-х гг., несмотря на то, что элиты декларировали свою решимость вести «борьбу с исламским радикализмом и защищать права религиозных меньшинств» [Arifianto, 2021] — либеральные мусульмане, вероятно, не входили в число первых и вторых, что и привело к их маргинализации.

Кризис либерального ислама в современной Индонезии фактически актуализировал две точки зрения на религию в общественном мнении. Маулида Шри Хандаяни полагает, что дискуссии внутри уммы могут быть сведены к двум вариантам развития ислама: во-первых, должно ли присутствие ислама быть формализовано в государственном праве; во-вторых, достаточно ли признания того, что именно ислам лежит в основе индонезийской идентичности. Падение «нового порядка» сделало возможным качественно и содержательно новый этап в этих дискуссиях, что привело к появлению либерального ислама, определяемого некоторыми авторами в качестве «довольно провокационного» течения [Handayani, 2018b].

Кризис либерального течения в исламе, которое оказалось не в состоянии предложить ответ, удовлетворивший бы большинство уммы, на два сформулированных выше вопроса, позволил некоторым экспертам утверждать, что «Индонезия не является образцом для мусульманской демократии» [Sumaktoyo, 2019]. Некоторыми аналитиками в 2019 г. прогнозировался «сдвиг в индонезийской политике, когда центр все больше будет характеризоваться религиозной

риторикой» [Kuipers, 2019]. Усиление религиозного дискурса действительно имело место, но в рамках подобной актуализации ислама не нашлось места для его либеральной версии, которая к тому времени оказалась политически маргинализированной, что сделало ее частью интеллектуальных практик.

Вместе с тем как появление, так и кризис либерального ислама вынудили индонезийских интеллектуалов задуматься не только о причинах его провала, но и о его исторических истоках. Вопросы как генезиса, так и упадка либерального ислама современными индонезийскими авторами рассматриваются комплексно. Эка Курниаван, например, полагает, что «голоса исламских группировок в последнее время как будто усилились, но, честно говоря, звучат они уже довольно давно, как в политике, так и в обществе» [Kurniawan, 2019]. Это замечание, правда, относится в первую очередь к радикалам, так как на фоне их стройного политического хора либералов практически не было слышно. Признавая определенные внешние влияния, внутренние причины, связанные, например, с мусульмано-христианским диалогом [Raditya, 2018a], воспринимались как более важные в появлении либерального ислама. Рефлексируя о причинах собственного кризиса, сторонники либерального ислама стремились легитимировать его появление деятельностью индонезийских интеллектуалов прошлого. На статус идейных предтеч либерального ислама претендовали два брата — Абдул Вадуд Карим Амрулла и Абдул Малик Карим Амрулла, известные как Авка и Хамка. Если первый стал католическим священником, то второй в 1975 г. занял пост председателя Совета улемов Индонезии, занимая до этого ведущие позиции в Машуми и Мухаммадии [Raditya, 2017].

Кризис либерального тренда в религиозной мысли Индонезии вынудил его идейных наследников во второй половине 2010-х гг. легитимировать как свое существование, так и поражение поиском идеологических предшественников, что не только легитимировало бы проект, но и наделяло его политическим смыслом. Нахождение подобных предтеч, в свою очередь, должно было укрепить образ либерального ислама как вполне нормальной, вполне легитимной части индонезийской истории идей. Именно в рамках воображения идеальной генеалогии либерального ислама в число его предшественников попали представители мусульманской экономической мысли [Dawam Rahardjo..., 2018], но проблема в том, что они вторичны для выяснения интеллектуальной археологии идей либерального ислама в сравнении с другими фигурами в истории мусульманской уммы XX века, в первую очередь Харуна Насутиона. Поэтому среди своих предшественников исламские либералы склонны видеть Ахмада Дахлана [Raditya, 2017], основателя «Мухаммадии», хотя интеграция последнего в историю либеральных тенденций в умме представляется сомнительной и спорной.

Тем не менее сторонникам либерального течения было крайне важно интегрировать Ахмада Дахлана в свою собственную историю, так как именно он «известен как реформатор ислама в Индонезии, который выдвинул на первый план разум и мысли, а не обычаи, традиции или ритуалы, которые, по его мнению, препятствовали прогрессу мусульман» [Raditya, 2018a]. Выбор либеральными мусульманами своих исторических предшественников в этом контексте не был случайным. Поэтому в их число они стремились интегрировать Махмуда Юнуса [Raditya, 2021], так как его биография отразила важнейшие моменты истории Индонезии XX века, включая антиколониальный национализм, прояпонский коллаборационизм, участие в развитии системы мусульманского образования и строительстве индонезийской государственности.

Выбор именно таких фигур, чей опыт актуализировал центральные моменты истории Индонезии, был призван показать не только неизбежность появления либерального ислама, но и его принадлежность к сложившейся традиции мусульманской мысли, а не искусственность

и привнесенность, на что указывали оппоненты либералов. Попытки современных индонезийских либералов найти своих предшественников неизбежно ставят перед ними вопрос и о причинах неуспешности либерального проекта. В качестве важнейшей причины кризиса либерального ислама (при наличии таких формально благопристойных идеологических предшественников) была признана его неспособность интегрироваться в сложившуюся систему. В такой ситуации некоторые эксперты указывают на то, что политический ислам в Индонезии, радикальный и либеральный, в одинаковой степени испытывает проблемы сотрудничества с режимом. Специфика ситуации состоит в том, что традиционно «исламские партии сигнализируют о прагматическом смещении к центру, чтобы заручиться поддержкой населения», делая это регулярно в период выборов. Либералы такую тактику проигнорировали, что и стало одной из причин их маргинализации [Priamarizki, 2013].

Неудачу либерального проекта современные индонезийские интеллектуалы склонны объяснять историческими особенностями развития ислама в Индонезии. Одна из его характеристик, по их мнению, состояла в том, что для многих мусульманских активистов «путь построения культурного ислама и поощрения нового богословия для плюралистической индонезийской исламской цивилизации, которая поглощает современные западные традиции» [Umam, 2018] оказался более предпочтительным, чем институционализация ислама в государственной системе на либеральных или консервативных началах. Поэтому либеральные интеллектуалы обращаются к наследию Ки Багуса Хадикусомо, одного из инициаторов издания Джакартской хартии. Неудачная попытка придания исламу статуса государственной религии, по мнению Петрика Матанаси, не означала кризиса политического ислама, так как «не заставила Ки Багуса отказаться от своей приверженности идеям нации и государства» [Matanasi, 2019], в чем современные либералы и видят системные препятствия для успеха либерального исламского проекта.

В рамках такой интерпретации новейшей истории ислама одна из возможных причин кризиса либерального мусульманского проекта была локализована в настороженном отношении к участию уммы в политике, сложившемся среди мусульман Индонезии, начиная с середины 1960-х гг. — в период «нового порядка» мусульманские политические активисты были использованы для институционализации авторитарного режима путем их участия в зачистке политического поля от оппонентов власти, а позднее и сами стали ее жертвами. Поэтому современными либералами часто цитируются слова Нурчолиша Маджида, одного из лидеров уммы периода «нового порядка»: «Islam, yes; Partai Islam, no!» («Исламу — да, исламской партии — нет» [Umam, 2018]), датируемые 1970 г. Эта фраза, по мнению либералов, иллюстрирует противоречия присутствия ислама в политике. Поэтому в либеральной версии истории индонезийской уммы ислам надеется характеристиками важного политического фактора, а генеалогия его либеральной версии непосредственно связывается с историей мусульманской мысли, ее причастностью к развитию национализма и неспособностью уммы достичь высокого уровня собственной консолидации.

Либералы в такой ситуации неизбежно признают свою неспособность занять место в сложившейся политической системе, полагая, что их слабостью воспользовались светские элиты, которые институционализировали ситуацию идеологической фрагментации общества, основанного на сосуществовании «консервативного ислама» и «националистического консерватизма» [Tapsell, 2019]. Такая дихотомия, которая оказалась чрезвычайно устойчивой, фактически обрекала альтернативные тренды, включая либеральный ислам, на маргинализацию. По мнению Улила Абшара Абдаллы, бывшего лидера либеральных мусульман, его гипотетический приход в активную политику фактически означал бы конец исламского либерализма, так как он не смог бы «вести себя как либеральный мыслитель, если не будет говорить на уровне научной

дискуссии, в то время как политик я должен был бы учитывать многие вещи» [Handayani, 2017a], что неизбежно привело бы к кризису и эрозии либерального дискурса в тех формах, в которых его конструировали сторонники либерального ислама.

Поэтому бывшие лидеры либерального ислама признавали и то, что воздействие либералов на политику Индонезии было крайне ограниченным и поверхностным. Например, тот же Улид Абшар Абдалла свою роль в политике описал так: «Я создал пространство для размышлений. Это все, что я на самом деле смог сделать при помощи Twitter и Facebook. Это все. Были еще и лекции. Интеллектуальными задачами являлось просто говорить и писать. Не более того. Это все, что я мог сделать, потому что у меня ничего не было» [Handayani, 2017b]. В ситуации такой фактической маргинальности и неучастия в политике кризис либерального ислама объяснялся радикальностью проекта, его несовместимостью с общими настроениями индонезийского общества, маргинальностью мусульманских либералов из Сети либерального ислама, связанной с их невключенностью в доминирующие политические тренды и фактической чуждостью им.

В 2018 г., размышляя над кризисом либерального проекта, индонезийские интеллектуалы, например Маулида Шри Хандаяни, были вынуждены констатировать, что «индонезийская политика, похоже, все больше определяется исламом», который оказался в состоянии интегрироваться в сложившуюся систему. Центральными элементами последней являются политика и умма. Вторая делает выбор в пользу ислама. В этом случае проблема состоит в том, что, по мнению некоторых индонезийских интеллектуалов, «ислам, который широко используется в обществе, превратился в своего рода памятник, он мертв и поэтому не в состоянии идти в ногу с меняющимся временем и контекстом» [Kresna, 2018]. Кроме этого, либеральными авторами было признано и то, что административно-технократический аппарат, который формирует большинство политической элиты, в той или иной степени учитывает мусульманский фактор в его традиционной версии, предпочитая радикальных либералов не замечать [Handayani, 2018a].

В этой ситуации либеральный ислам в Индонезии остался не более чем интеллектуальным проектом незначительного прозападно ориентированного меньшинства в умме. Поэтому либеральный проект исторически, политически и культурно не мог стать центральным элементом современной мусульманской мысли. Это стало следствием инструментализации веры и актуализации инструменталистских функций уммы. Последние фактически делали существование сильного либерального независимого течения ненужным и бессмысленным. Большинство светских политиков в отношении ислама настроены прагматично. Они предпочли не руководствоваться принципами ислама буквально, но лишь использовать его в качестве одного из мобилизационных ресурсов в собственных политических целях. Именно этими принципами элиты и руководствовались в своем отношении к либеральному исламу. Они понимали, что степень его используемости может быть крайне незначительной в силу неготовности общества к восприятию ислама в такой интерпретации. Эти факторы привели к кризису либерального ислама, вынудив его мигрировать из политики в сферу интеллектуальных дебатов. Поэтому присутствие либеральных мусульманских мыслителей в политической сфере 2000–2010-х гг. и без того было минимальным и, как следствие, маргинальным.

Выводы

Таким образом, активность сторонников либерализма в исламе является частным случаем модернизации. В современной идеологии модернизационного ислама в Индонезии особое внимание уделяется вопросам кризиса мусульманского либерализма. Возможные объяснения

неудачи и невозможности институционализации либерального ислама, предлагаемые его идеологическими наследниками, разнообразны. Несмотря на фактический провал эксперимента по утверждению либерального ислама, его апологеты прилагают значительные усилия, направленные на легитимацию либеральной альтернативы радикальному исламу. Поэтому особую важность обретают манипуляции, связанные с историей уммы, так как именно в прошлом сторонники исламского либерализма стремятся найти своих идеологических предшественников, легитимировав тем самым свое существование.

Либеральный ислам для 2000-х — первой половины 2010-х гг. оказался радикальным проектом. Современные мусульманские либералы признают, что общество не стремилось и не хотело воспринимать их идеи. Поэтому признается, что либеральные тенденции получили ограниченное распространение в умме, будучи востребованными почти исключительно интеллектуалами, склонными к секуляризации общества и к модернизации ислама. Поэтому неудивительно, что крупнейшие организации ислама, «Мухаммадия» и «Нахдлатул Улама», оказались оппозиционно настроены в отношении либерального проекта. Одновременное действие этих факторов привело к маргинализации либерального тренда в исламе, его миграции из сферы реальной политики (хотя в ней он был представлен минимально) в виртуальное пространство.

Активность современных либеральных мусульман в Индонезии ограничена обсуждением собственной политической, социальной, культурной и религиозной истории, редуцируемой до попыток их самоописания, точнее — оправдания как непродолжительного существования Сети либерального ислама, так и сетования относительно ее провала. Поэтому интеллектуализация и, как следствие, сужение базы стали основными тенденциями, определившими кризис и последующее падение либерального ислама. Вместе с тем современный либеральный ислам сформировал оригинальный и интересный политический дискурс, но повестка дня, предлагаемая мусульманскими либералами, в большей степени привлекательна и интересна для их светских единомышленников или для интеллектуальной части уммы, склонной к идеям исламского модернизма, что автоматически отсекает либералов как от их консервативных оппонентов, так и от аполитично ориентированного формального мусульманского большинства.

Литература / References

Гаджиев Т. Ф. Еще раз к вопросу об исламизации Индонезии [Once again to the question of the Islamization of Indonesia]. *Ислам в современном мире*. 2020. Т. 16. № 1. С. 193–210 [*Islam in the Modern World*. 2020, 16(1): 193–210] (in Russian).

Другов А. Ю. Мусульманский радикализм и терроризм в современной Индонезии [Muslim Radicalism and Terrorism in Modern Indonesia]. *Религия и общество на Востоке*. 2020. № 4. С. 230–254 [*Religion and Society in the East*. 2020, 4: 230–254] (in Russian).

Ефимова Л. М. Ислам и власть в современной Индонезии [Islam and power in modern Indonesia]. *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2018. Т. 2. № 4. С. 69–87 [*Southeast Asia: Actual Problems of Development*. 2018, 2(4): 69–87] (in Russian).

Кирчанов М. В. Либеральный ислам в современной Индонезии [Liberal Islam in Modern Indonesia]. *Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность*. 2016. № 1. С. 99–110 [*Oriens. Afro-Asian societies: history and modernity*. 2016, (1): 99–110] (in Russian).

Кирчанов М. В. Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг. [Institutionalized Forms of Radical Islam in 2010s Indonesia]. *Minbar. Islamic Studies*. 2021a. Т. 14. № 2. С. 263–283 (in Russian).

Кирчанов М. В. «Изобретенные традиции» индонезийского либерального ислама 2000-х — первой половины 2010-х годов [«Invented Traditions» of Indonesian Liberal Islam in the 2000s — the First Half of the 2010s]. *Исламоведение*. 2021b. Т. 12. № 1. С. 16–29 [*Islamic studies*. 2021b, 12(1): 16–29] (in Russian).

Кирчанов М. В. *Исламизм в современном мире*. Воронеж: Издательство «РИТМ», 2021с. 120 с. [Kirchanov M. *Islamism in contemporary world*. Voronezh: Rhythm Publ., 2021с. 120 p.]

Ali M. The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia. *American Journal of Islamic Social Sciences*. 2005, 22(1). Pp. 1–27. DOI: <http://dx.doi.org/10.35632/ajiss.v22i1.451>

Bruinessen M. van, *What happened to the smiling face of Indonesian Islam? Muslim intellectualism and the conservative turn in post-Subarto Indonesia*. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies Singapore, 2011.

Bruinessen M. van, Contemporary Developments in Indonesian Islam and the «Conservative Turn» of the Early Twenty-first Century. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the «Conservative Turn»*. Singapore: ISEAS Publishing, 2013. Pp. 1–20. DOI: <https://doi.org/10.1355/9789814414579-005>

Bruinessen M. van, The Survival of Liberal and Progressive Muslim Thought in Indonesia. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the «Conservative Turn»*. Singapore: ISEAS Publishing, 2013. Pp. 224–232. DOI: <https://doi.org/10.1355/9789814414579-011>

Haroro I. *The Charismatic Leadership Phenomenon in Radical and Militant Islamism*. Farnham: Ashgate, 2014. 258 p.

Harsono A. *Race, Islam and Power: Ethnic and Religious Violence in Post-Subarto Indonesia*. Monash: Monash University Publishing, 2019. 304 p.

Harvey C. *Muslim Intellectualism in Indonesia: The Liberal Islam Network Controversy*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. 160 p.

Hisanori Kato. *The Clash of Ijtihad Fundamentalist versus Liberal Muslims*. Lithouse: Indian Society for Promoting Christian Knowledge, 2016. 254 p.

Kuipers N., Nellis G., Weaver M. Does Electing Extremist Parties Increase Violence and Intolerance? *British Journal of Political Science*. 2019, 1. Pp. 1–8. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/S0007123419000462>

Klinkler M. *Democracy and Islam in Indonesia*. NY.: Columbia University Press, 2013. 274 p.

Platzdasch B. *Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy*. Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2009. 452 p.

Pringle R. *Understanding Islam in Indonesia: Politics and Diversity*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2010. 224 p.

Samsudin, Zakaria M. M. Controversy of the Liberal-Islamic Thought about Pluralism of Religions in Indonesia. *Tawarikh: International Journal for Historical Studies*. 2017, 9(1). Pp. 71–80.

Электронные ресурсы / Electronic sources

Arifianto A. Will Indonesia's new religious affairs minister protect religious minorities? *East Asia Forum*. 2021. January 26. URL.: <https://www.eastasiaforum.org/2021/01/26/will-indonesias-new-religious-affairs-minister-protect-religious-minorities/> (дата обращения: 21.05.2022).

Dawam Rahardjo, Sang Pemikir Ekonomi Islam (Давам Рахарджо, исламский экономический мыслитель). *Tirto*. 2018. Mei 29. URL.: <https://tirto.id/dawam-rahardjo-sang-pemikir-ekonomi-islam-cKYQ> (дата обращения: 21.05.2022).

Handayani M. S. Ulil Abshar: Soal FPI, Sikap Saya Beda dengan JIL Lain (Улил Абшар: Что касается Фронта защитников ислама, мое отношение отличается от других сторонников Сети либерального ислама). *Tirto*. 2017a. September 21. URL.: <https://tirto.id/ulil-abshar-soal-fpi-sikap-saya-beda-dengan-jil-lain-cwZS> (дата обращения: 21.05.2022).

Handayani M. S. Adian Husaini Melawan Islam Liberal (Адиан Хусайни против либерального ислама). *Tirto*. 2018a. Juni 16. URL.: <https://tirto.id/adian-husaini-melawan-islam-liberal-cMnP> (дата обращения: 21.05.2022).

Handayani M. S. Soal 212, Greg Fealy: «Islam Gagal Bersatu Jadi Kekuatan Oposisi» (Вопрос 212, Грег Фили: «Ислам не может объединиться как сила оппозиции»). *Tirto*. 2018b. Desembri 18. URL.: <https://tirto.id/soal-212-greg-fealy-islam-gagal-bersatu-jadi-kekuatan-oposisi-c8Lc> (дата обращения: 21.05.2022).

Kresna M. Ulil, JIL, dan Kritik terhadap Islam yang Maran (Улил Абшар Абдалла, Сеть либерального ислама и критика устоявшегося ислама). *Tirto*. 2018. Juni 15. URL.: <https://tirto.id/ulil-jil-dan-kritik--terhadap-islam-yang-marpan-cMcE> (дата обращения: 21.05.2022).

Kuipers N. Who's running on Islam in Indonesia? *New Mandala*. 2019. March 26. URL.: <https://www.newmandala.org/whos-running-on-islam-in-indonesia/> (дата обращения: 21.05.2022).

Kurniawan E. Indonesia's Next Election Is in April. *New York Times*. 2019. February 14. URL.: <https://www.nytimes.com/2019/02/14/opinion/indonesia-election-religion-islam-islamists.html> (дата обращения: 21.05.2022).

Matanasi P. Ki Bagus Hadikusumo, Pendukung Keras Piagam Jakarta (Ки Багус Хадикусумо, стойкий сторонник Джакартской хартии). *Tirto*. 2019. November 4. URL.: <https://tirto.id/ki-bagus-hadikusumo-pendukung-keras-piagam-jakarta-cq7q> (дата обращения: 21.05.2022).

Priamarizki A. Can Indonesia's Islamists stay competitive? *East Asia Forum*. 2013. February 1. URL.: <https://www.eastasiaforum.org/2013/02/01/can-indonesias-islamists-stay-competitive/> (дата обращения: 21.05.2022).

Raditya I. Willy Amrull Sang Pendeta, Adik Buaya Hamka (Пастор Вилли Амрулл, брат Буя Хамки). *Tirto*. 2017a. Maret 25. URL.: <https://tirto.id/willy-amrull-sang-pendeta-adik-buaya-hamka-clvm> (дата обращения: 21.05.2022).

Raditya I. Kiai Dahlan dan Muhammadiyah: Usaha Melumat Kejumudan Umat (Кьяни Дахлан и Мухаммадия: усилия по сокращению влияния уммы). *Tirto*. 2017b. November 18. URL.: <https://tirto.id/kiai-dahlan--muhammadiyah-usaha-melumut-kejumudan-umat-cAcw> (дата обращения: 21.05.2022).

Raditya I. Memadukan Wahyu dan Akal: Berislam ala Harun Nasution (Сочетание Откровения и Разума: Ислам в стиле Харуна Насутиона). *Tirto*. 2018a. Mei 15. URL.: <https://tirto.id/memadukan-wahyu-dan-akal-berislam-ala-harun-nasution-cKrv> (дата обращения: 21.05.2022).

Raditya I. Pergolakan Pemikiran Islam: Keresahan-Keresahan Ahmad Wahib (Переворот исламской мысли: тревоги Ахмада Вахиба). *Tirto*. 2018b. Maret 31. URL.: <https://tirto.id/pergolakan-pemikiran-islam--keresahan-keresahan-ahmad-wahib-cGJD> (дата обращения: 21.05.2022).

Raditya I. Mahmoeed Joenoes, Tokoh Pendidikan Islam dari Tanah Datar (Махмуд Джунус, лидер исламского образования из Танах Датар). *Tirto*. 2021. Januari 12. URL.: <https://tirto.id/mahmoed-joenoes-tokoh-pendidikan-islam-dari-tanah-datar-cDiz> (дата обращения: 21.05.2022).

Sumaktoyo N. How 'moderate' are Indonesian Muslims? *New Mandala*. 2019. March 27. URL.: <https://www.newmandala.org/how-moderate-are-indonesian-muslims> (дата обращения: 21.05.2022).

Tapsell R. The polarisation paradox in Indonesia's 2019 elections. *New Mandala*. 2019. March 22. URL.: <https://www.newmandala.org/the-polarisation-paradox-in-indonesias-2019-elections/> (дата обращения: 21.05.2022).

Umam Z. K. Nurcholish Madjid, Anak Gontor yang Besar sebagai Pembaru Islam (Нурчоллиш Маджид, сын Гонтора, выросший исламским реформатором). *Tirto*. 2018. Mei 26. URL.: <https://tirto.id/nurcholish--madjid-anak-gontor-yang-besar-sebagai-pembaru-islam-cKvy> (дата обращения: 21.05.2022).