
О. Л. ПЕТРОВА

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВЛАСТИ В ИНДОНЕЗИИ: ИСПЫТАНИЕ РАЗВИТИЕМ

Понятие власти в яванской культуре отличается от классического христианского понимания. Согласно представлениям, доминирующим в яванской и балийской культуре, власть является атрибутом святых государей, феодальных правителей, колониальных администраторов, деспотичного высшего начальства. Народ ощущал власть в виде строгих указов и предписаний, спускаемых сверху. Повседневный опыт сообщал яванцам веру в то, что источник власти, питающий этих неординарных высокопоставленных людей, был наследием, божественным установлением или непостижимым историческим обстоятельством, событием, воспринимать которое следовало как неизбежность.

В статье рассматривается вопрос, как менялось это представление с ходом времени, сменой элиты и приходом демократии.

Ключевые слова: *Индонезия, культура и религия, секты, власть, элита, демократия, традиции.*

Дихотомия политической модели

Понятие власти в яванской культуре отличается от классического христианского понимания. В христианстве власть рассматривалась как величайшая жертва и тяжкое бремя. В политической философии раннего христианства власть пребывала в двух мирах, которые традиционно взаимно исключали друг друга: «Град Божий и град земной», согласно Блаженному Августину (Августин 1998). При этом власть относится к категории трансцендентного явления и является одним из проявлений иного мира в земном мире. Согласно представлениям, доминирующим в яванской и балийской культуре, власть является атрибутом святых государей, феодальных правителей, колониальных администраторов, деспотичного высшего начальства. По словам индонезийского исследователя Кунчаранинграта, народ ощущал власть «в виде строгих указов и предписаний, спускаемых сверху. Повседневный опыт сообщал яванцам веру в то, что источник власти, питающий этих неординарных высокопоставлен-

ных людей, был наследием, божественным установлением или непостижимым историческим обстоятельством, событием, воспринимать которое следовало как неизбежность» (Koentjaraningrat 1985: 290).

В период существования империи Карла Великого политическое устройство общества проводилось в соответствии с сотериологическими целями (искупление и спасение человека). Однако в дальнейшем по мере эрозии религиозности имперский идеал начинает доминировать над богословским учением об искуплении (Тайван 2001: 151).

Монархия как модель власти была в равной степени характерна как для Европы, так и для Азии. На европейское понимание сущности власти большое влияние оказали воззрения Н. Макиавелли и Т. Гоббса. Современная теория власти в Европе рассматривает данный феномен как функцию управления. Государственная власть трактуется как право, которое делегируется населением избранному правителю. В европейской политической концепции власть также представляется как разновидность социальной модели взаимоотношений, как коммуникативная функция. В то же время исламу присущи более архаичные черты по сравнению с христианством по вопросу монархического политического устройства.

Иудеи связывали с приходом Христа тысячелетнее царство Мессии. Однако христианский идеал находится в трансцендентной сфере будущего. Дохристианские религии связывали учение об искуплении с потусторонним миром: ветхозаветный идеал – долголетие патриарха и многочисленное потомство.

Ислам подчеркивает цель правильного устройства земного существования. Не рождение Пророка, а создание государства легло в основу мусульманского летоисчисления.

Таким образом, соединялись город-государство (*Мадина* – араб. «город»), Пророк и его учение. Мухаммад своей *хиджрой* (переселение из Мекки в Медину) подтверждал желание народа установить царство Божие на земле (Mortimer 1982: 34).

Пророк Мухаммад возвестил миру о новом знании об Аллахе. При этом иерархия базовых ценностей выглядела как «Аллах – посланник Аллаха – умма Аллаха». Возникновение уммы как социальной организации ознаменовало становление структуры господства и подчинения при абсолютном характере верховной власти – Аллаха. По мере развития общины и создания из арабских племен единого государства и общества возникали законы, и община постепенно превращалась в довольно сложную государственную и

социальную структуру. В то же время в XIX–XX вв. под воздействием усиливающегося влияния Запада на мусульманский мир в исламе стали проявляться реформаторские тенденции, которые по-прежнему опирались на абсолютизацию *уммы*.

Традиционными носителями религиозного знания в исламе были *улемы* – ученые богословы.

Ученые-богословы, исследуя Коран, Сунну и политическую историю, сохраняли идеальный образ мусульманской государственности. Согласно богословскому учению, *умма*, то есть исламская община, принадлежит Богу. Коран провозглашает Бога истинным сувереном и лишает монарха полновластия. Враги *уммы* становятся врагами Бога. Если правитель воспринимается *уммой* как враг, то он может быть свергнут (Rizvi 1985: 108).

Один из духовных отцов позднего индонезийского мусульманского модернизма Шах Вали Аллах (1703–1762) утверждал, что государство – особый тип отношений между различными группами. Разные группы населения взаимодействуют для воплощения в жизнь пяти мудростей (*хикма*). При этом образуется единая общность, имеющая духовную сущность. Благодаря этому государство способно преодолеть кризисы, раздоры, эпидемии.

Коран предписывает существование общественного договора между правителем и *уммой*. Классические типы общественного договора (Ibn Khaldun 1958: 428–429):

1) *бай'а*, или клятва верности, приносимая народом после принятия решения о передаче власти *улами*, вождями, военачальниками в интересах мусульман;

2) при халифате *'Умара* власть наследовалась согласно воле предшествующего халифа;

3) решение *шурь* (консультативного совета) считается разновидностью общественного договора, который существовал при халифах *'Усмани* и *'Али*;

4) как правило, считается законным насильственный захват власти человеком, который обладает необходимыми качествами, соответствующими достоинству халифа, наследника Пророка.

Любая из процедур обретения власти должна быть принята народом. Население выражает свое отношение, воздавая халифу почет и уважение.

На протяжении веков сохранялась память о договоре между правителем и народом, между разными группами в пределах *уммы* как основе политического устройства. Юридический акт (договор)

со временем стал основой религиозного модернизма. При этом идея общественного договора стала питательной почвой рационализма, отвергавшего мистицизм монархии.

Персидский идеал мусульманского монарха – *имама* органично вписался в контекст политической культуры индуизированного малайского мира.

По мере того как деградировал суфизм, уступая место рациональности, менялось и мистическое содержание власти монарха. Прежде чем принять демократический идеал, необходима была переходная стадия эволюции, то есть рационализация идеи священного царства в исламе. В то же время принятию ислама и его политической культуры в Индонезии предшествовало сочетание индуистской и исламской культур и доиндуистских автохтонных верований.

В рассуждениях Вали Аллаха формируется образ желательного правителя. Ключевые фигуры в политическом устройстве – наместник-*имам* и его помощники. Помощники *имама* должны отличаться справедливостью (*'ادل*), выполнять свои обязанности с совершенством и точностью. Они не должны проявлять неподчинение *имаму* ни гласно, ни тайно. В противном случае *имам* должен сместить такого наместника. Не следует назначать наместников из числа людей, которых трудно сместить, например родственников правителя (Ghazi 1949: 95).

Рассуждения Вали Аллаха касаются как внутригосударственного уровня, так и уровня вселенского политического устройства. Основным критерий жизнеспособности державы – боеспособная армия и население, способное содержать такую армию.

Мир ислама – расширяющийся мир, в котором государство – лишь одна из частей расширяющегося универсума. Гарантом упорядоченности исламской Вселенной становится халифат.

В отличие от *имама*, управляющего *мадиной*, халиф является высшим духовным авторитетом. При необходимости он должен чуть ли не силой навязывать исламский религиозный императив.

Установление халифата преследует несколько целей. В их числе (*Ibid.*):

1) та часть целей, которая сформулирована политической наукой (*сиясат аль-мадина*), то есть национальная оборона, судебная система и т. д.;

2) область *милла*, или религия в смысле ритуала и возвышение исламской веры (*дин*) над другими религиями. Халиф назначается для достижения этих двух целей. Послушание *имаму* равносильно послушанию Пророку.

Халифом не может быть немусульманин, халифа-вероотступника следует свергать силой.

Умственно ущербным нельзя доверять руководство и распоряжение государственным имуществом.

Халифом не может быть женщина, потому что она считается менее способной в умственном и физическом плане.

Халиф должен быть свободным, а не рабом, поскольку раб не может дать законного свидетельства и поскольку он презрен.

Халиф должен быть смелым и мужественным. Он должен обладать ясным суждением и способностью своевременно вынести верное решение. Его репутация должна быть вне подозрений, и ему должна быть свойственна справедливость (*'ادل*).

Халиф не должен иметь больших пороков (*каба'ур*) и обязан остерегаться меньших грехов (*сагха'ур*). Халиф должен быть ученым, достигшим звания *муджтахид*, поскольку возрождение религиозных наук, присоединение к Добру и запрещение Зла не может претворять не-*муджтахид*.

Самоназвание малайского государства – *Кераджаан* (*kerajaan*). Конфикс *ke-an* обрамляет корень *raja*, который означает «правитель». Слово «царство», которым обычно пользуются при переводе, следует понимать как «Царствие Божие». Царство мыслится как феномен учения об искуплении, внутри которого жизнь равна *сламету* – состоянию спасенности. Раджа оказывается в центре политического бытия.

Традиционный правитель в государстве-литургии выставлял напоказ религиозные символы власти – *крис*, зонтик, парад, войска, созерцательную позу и т. п. С принятием ислама главы *негары* (*государства*) приобретают важнейшее орудие власти – закон *шари'а* (*шариата*). *Шари'а* является инструментом согласия, договора *уммы* (Тайван 2001: 160).

Малаккский кодекс «Унданг-унданг Мелака», наоборот, гласит, что правящий султан *негары* «обладает (*тетрипуаи*) законом». *Рипуа*, употребляемое с префиксом *ber-*, означает такое состояние человека, при котором он имеет известную предельную полноту сущности. *Веррипуа* – это женатый мужчина, а женщина – замужняя.

Когда раджа *тетрипуаи* (имеет) Закон, то в понимании малайца Закон – составная часть правителя. У филиппинских таусугов традиционный вождь – *дату* одновременно и обладатель Закона (*Сара*), и сам является Законом – «Сара» (Тайван 1982: 162–163).

Подобно тому как *секти* до известного предела наследуются, Закон, учрежденный наследником Искандера Великого (Александр

Великий) и переданный первому малаккскому правителю султану Мухаммад-шаху, нисходит от поколения к поколению внутри правящего дома вплоть до последнего султана. Однако Закон не может существовать сам по себе, без раджи: он – атрибут правителя. «Хикаят Паханг» описывает султана Паханга как «сеющего» исламское и обычное право, тогда как суматранский «Хикаят кетурунан Раджа Негри Дели» утверждает, что закон *шари'а*, равно как церемониал (*милла*), покоится в деснице царя (Milner 1985: 26).

Малайско-индонезийский раджа царствует в ритуализованном мире, где главное – раздача титулов. Ранние исламские шахи, султаны, халифы малайско-индонезийских *негар* все еще являются традиционными *девараджами*. Первый правитель Малакки в «Малайских летописях» («Седжарах Мелаю») описывается как буддистский *бодхисаттва* – предшественник индуистского *девараджи*.

Правители Малакки активно проповедовали ислам. «Седжарах Мелаю» описывает султана Мухаммада-шаха как новообращенного, повелевшего всем людям Малакки, независимо от степени знатности, стать мусульманами. Малаккский султан упоминается в качестве вероучителя других малайских князей и наставника их в вере Мухаммада.

При знакомстве с историей раннеисламских *негар* Малайи и Индонезии бросается в глаза обильное употребление красочных и «грандиозных» титулов исламского Средневековья, вплоть до имени «халиф».

Вторым предметом совместного богословия немусульман и индуистов малайского мира был суфизм. Эзотерическое учение мусульманских отшельников-визионеров было близко аристократическому индуизму, практиковавшему мистику. При этом раджам особенно импонировала суфийская теория «совершенного мужа» в связи с ее близостью к буддистскому учению о *бодхисаттве* (Milner 1985: 29–30).

Раджи, видимо, были также заинтересованы в получении сверхъестественной силы, которая исходила от мусульманского Бога.

Малайским обществам маргинального, периферийного ислама Юго-Восточной Азии известны полумифические, а также исторические личности, от которых ведется счет родства. У таусугов Южных Филиппин это Саид Абу Бакр, у магинданао – Шариф Мухаммад Кабунгсуан, у яванцев – Сунан Калиджага. Суть его подвига – девственная чистота, подлинная глубина и непоколебимость внутреннего мира. Все, что происходит во внешнем мире и в окру-

жающем его обществе, является следствием аскетического совершенства внутреннего «Я» Сунана Калиджага.

В первой половине XVI в. князьки прибрежных *негар* вдоль северной части Явы – Бантама, Чиребона, Демака, Джапары, Тубана, Гресика, Сурабаи один за другим стали переходить в ислам. Таким образом, отпадение княжеств от религии государства означало, что столица империи, двор ее правителя могли остаться без государства, вассалов и подданных.

Обретшие независимость *негары* соперничали между собой, пока в третьем десятилетии XVI в. не поднялся Демак, подчинив и воссоздав аграрный анклав в глубине острова. Но аграрная провинция восстала против центра. Новая столица утвердилась в Матараме – недалеко от современной Джокьякарты. Новой империи удалось подчинить недавние независимые прибрежные *негары*. Так утвердился мусульманский наследник древнего Маджапахита – яванское государство Матарам.

Сунан Калиджага жил в этот период безвременья, когда древняя индуистская цивилизация уходила в прошлое, а новая культура ислама только появлялась. По легенде, Калиджага стал мусульманином, никогда не изучая Корана. Он не слышал звуков молитвы и никогда не видел мечети. Калиджага пришел к исламской вере йогической асаной. Он достиг просветления бесконечным созерцанием потока реки (река в индуистской традиции – кровеносные сосуды Матери-Земли, дающие жизнь и плодородие). В индо-яванской культуре Калиджага является ипостасью Вишны. Калиджага, сын маджапахитского вельможи, был вором и кутилой. Вместе с тем индо-яванская, равно как и индо-балийская традиция, считает порок Калиджаги признаком его дремлющего *секти* (Akkeren 1970: 90).

В эгалитарной индонезийской архаике стремление присвоить чужое добро могло появиться только у редких индивидов, это была скорее психическая патология – клептомания. Отклонение индивида от психосоциальной средней нормы вносило его в разряд людей, обладающих особой магической энергией.

Миф о культурном герое свидетельствует, что ислам на Яве был синтезирован с индуистской традицией и принят на условиях автохтонного по отношению к новому вероисповеданию культурного элемента.

Для яванцев мистические упражнения – это не путь из мира, а временный уход, имеющий целью обрести духовную силу для дальнейшей борьбы в миру. Это совершенствование внутреннего

мира ради того, чтобы очистить внешний мир. Яванские полуисторические легенды повторяют один и тот же сюжет о том, как лишенный трона правитель отправляется на вершину горы, где он предается созерцанию. Набравшись духовного могущества, он возвращается и совершает успешные военные действия против своих врагов.

В соответствии с традицией культурного героя Сукарно (президент Индонезии в 1945–1967 гг.) также совершает свой аскетический подвиг – *семади*, чтобы получить царственное *секти*. Этим подвигом стали его тюремные сроки: в 1929–1932 гг., когда он был осужден голландскими колониальными властями за политическую деятельность, и в 1933 г., когда был сослан без суда на остров Флорес, откуда его освободили японцы в 1942 г. Помимо этого, Сукарно приписывали сверхъестественные качества. Он не отрицал эти мистические силы, но писал о них в своей автобиографии вроде как «в третьем лице»: «Мои дед с бабушкой верили, что во мне живет сверхъестественная сила. Если кто в деревне заболел или имел гнойную рану, старики звали, чтобы я зализывал пораженный участок тела больного. Как ни странно, но исцеление не заставляло себя ждать. Бабка заметила также, что у меня был дар ясновидения, однако эта моя способность исчезла к тому времени, когда во мне обнаружился ораторский талант» (Sukarno... 1965: 27). О своем происхождении Сукарно писал: «Я – сын балийской матери из касты брахманов. Мать – Идаю – была высокого происхождения. Последний правитель Сингаджди приходился дядей моей матери. Отец же был родом с Явы. Полное его имя – Радэн Сукеми Сосродихарджо. Радэн – это аристократический титул, означающий “господин”. Отец вел свое происхождение от султанов Кедири» (*Ibid.*: 19). Получалось, что у Сукарно были все признаки благословения неба (*секти*).

Политическая философия Сукарно

В полном соответствии с традицией Сукарно воспринимал власть как функцию правителя индуистского государства-литургии не править, а царствовать. Таким образом, смысл и секрет управления государством понимался им не в практическом управлении и динамизме решений, а в царственном манипулировании атрибутами божественной власти. Сукарно сам поддерживал образ правителя начиная с фундаментальных основ – претензий на благородное происхождение и приобретение *секти*.

Образ божественного государя Сукарно воплощал традиционными атрибутами дворца раджи – *кратона*. Но центральное место

в его государстве-литургии принадлежало президентскому Слову. Это было чарующее *ланго*. Сила ораторского таланта Сукарно была феноменальной. По свидетельству современников, его речи приводили народ в экстаз.

Хотя Сукарно посещал мечети, совершал паломничество к святым местам ислама, но, по мнению некоторых ученых, он был не столько правоверным, сколько номинальным мусульманином. «По моему разумению, свобода человечества означает прежде всего свободу религиозного пути», – пишет Сукарно в своей автобиографии (Sukarno... 1965: 74). Последняя его фраза звучит как: «Путей много». По ней обычно узнают представителя религиозного направления, именуемого «прияйи». Слово *periai* означает «человек знатного происхождения», «государственный служащий», «придворный», «чиновник». Стержень религии *прияйи* – мистицизм, эстетизм и иерархичность рангов. Большое значение имеют *lahir* – внешние проявления, движения, жесты, речи, отражающие внутреннюю, духовную жизнь индивида – *batin*. Строгие законы этикета, формы языка, приверженность к утонченным (*alus*) видам классического искусства, таким как *ваянг* и придворные танцы, не только выражают, но и поддерживают религиозную ориентацию *прияйи*. *При-яйи* часто состоят в мистических братствах, собирающихся для совместных медитаций и бесед на религиозные темы, в том числе и вне ислама.

По мнению ряда исследователей, Сукарно правильно было бы считать приверженцем рафинированного индуизма яванско-балийского толка. Его религиозную принадлежность раскрывает смысл приведенной фразы о свободе. В целом понимание свободы у Сукарно соответствовало европейской демократической модели свободы вероисповедания.

Многообразие проявлений человеческих навыков и способностей, а также религиозного поведения в Индонезии обозначается словом *jury*.

Первоначальное значение *jury* – «выступ скульптурной группы, архитектурной формы» или «угол многоугольника». Многоугольные формы в культуре индуизированных Явы и Бали восходят к магической пентаде или более полной октогональной «розе ветров», которую на Бали называют *нава сангга*, а на Яве – *мончопат* (Akkeren 1970: 7–10). В архитектуре она представлена «квадратными храмами» Центральной и Восточной Явы, такими как Боробудур или Каласан, в которых выступы в форме ризалитов, всефасад-

ность архитектурных форм – не что иное, как манифестация «центра и углов» буддизма вайроочаны (пять будд соответствуют осознаваемым аспектам реальности). Толкование *juru*, как видим, – это «выступ», «угол» божественной первосущности Будды или Шивы. Отсюда богословский индонезийский перевод христианского «Спаситель» – *Juru Selamat*. В нем Христос – эманация Единого Бога, то есть видимая Его ипостась, и вместе с тем сочетание Его человеческой природы и Бога, несущего специфическое, неземное состояние – *selamat*.

Для индуиста *Juru Selamat* – не христианский Бог-Спаситель, а образ Шивы. В той мере, в какой он понимается как часть, как «выступ» или «угол» единой индуистской Первосущности, яванские *абанган* или *прияйи* склонны произносить фразу «путей много». Таким образом, смысл терпимости в религиозном вопросе следует понимать не далее этого предела. Американский антрополог и социолог Клиффорд Герц разделял яванцев по религиозному признаку на три основные группы: сантри, абанган и прияйи. Сантри (белые) – ревностные мусульмане, среди которых много торговцев, образующих нередко особые поселения или кварталы в городах. Сантри сравнительно немного. Большинство яванцев входит в группу абанган (красные). Они не соблюдают правил шариата, многие не посещают мечеть, едят свинину. В сословии прияйи (дворянство) в наибольшей мере сохранились индо-яванские традиции. В литературе XVIII – начала XIX в. наблюдался возврат к индо-яванской сюжетности и мифологии (так называемое яванское возрождение), при официальном признании ислама (Оглоблин б. г.).

С достижением независимости применительно к экономике Индонезии происходит столкновение двух подходов или моделей развития, которые имеют своих сторонников и выразителей среди политической и партийной элиты. Причем это столкновение политическое, оно не сводится к интересам тех или иных групп, но связано с вопросами типа, целей, стратегии развития страны и ее места в мире в долгосрочной перспективе. Сторонники первого пути («прагматики») предлагают заимствование западных стратегий развития, прежде всего американской. Представители второго пути («солидаристы») отдают предпочтение особой самобытной индонезийской модели. Ярким представителем первой модели считается М. Хатта (уроженец Суматры), а второй – президент Сукарно (представитель Явы).

В индонезийской традиции Сукарно явлен миру как культурный герой Калиджага (один из девяти святых ислама). После про-

возглашения независимости (1945 г.) в Индонезии появилось несколько партий, в том числе Коммунистическая, политические объединения мусульманского и христианского толка.

Сукарно пользовался поддержкой бюрократии и политических партий. Вся система отношений президента и его команды, сформированной из бывших соратников по борьбе за власть среди военно-бюрократической элиты, наложила свой отпечаток на облик политического режима Сухарто. Постоянная тенденция к дезинтеграции формировавшихся политических движений и опора на армию усиливали позиции последней. Не оказывая прямого давления на президента (а иногда оказывая), представители армейских высших кругов могли тем не менее высказать недовольство кадровыми решениями власти (Другов 1997: 222).

В то же время особенности политической психологии и политического поведения допускали проявления общественного неповиновения в тех случаях, когда нарушались патерналистские традиции. Таким образом, при сохранении внешней стабильности были возможны различные формы конфликтного взаимодействия в виде крестьянских волнений, выступлений рабочих, студентов.

Сукарно стремился к объединению политических сил, но для их успешной интеграции было необходимо создать единую формулу. Ею стала политическая философия Сукарно «Панча Сила», которую он создавал с 1927 г. и обнародовал в 1945 г.

«Панча Сила» представляет собой пять принципов политического построения государства: национализм, интернационализм, демократия, социальное благосостояние и вера в Единого Бога. После провозглашения независимости Индонезии последний в этом ряду принцип – религиозный – был передвинут на первое место.

Сукарно в разные исторические периоды по-разному трактовал перечисленные принципы. Он попеременно придавал им то общеполитический, то философский смысл.

В начале 50-х гг. в ходе зарубежной поездки он посетил Гейдельбергский университет. Его выступление в университете о «Панча Сила» впоследствии получило название «Гейдельбергский катехизис». В нем Сукарно показал, что политика для него – это часть религиозного мирозерцания (Penders 1974: 154–155).

Сукарно придерживался точки зрения, что существует принципиальное различие между экономическим, индустриальным и военным могуществом Запада и моральными устоями, на которых основывается цивилизация Востока. Объясняя различия между ев-

ропейским явлением национализма и индонезийским национализмом, Сукарно акцентировал внимание на том, что государство или нация существуют благодаря духовной и моральной мощи. Новый тип внешней политики страны определяется частично геополитическими, частично географическими факторами, но и в известной мере характером индонезийского народа.

Сукарно стремился доказать, что индонезийское государство строится на этических принципах. В выступлении в Гейдельберге он подчеркивал: «...сила идеи превосходит все остальные силы, и все нации во все времена признавали такой порядок вещей, устанавливая духовный и моральный порядок. Однако вы часто отступаете от этого порядка, давая ему материалистический поворот, так что возникает конфликт между принципом и практикой. Мы в Индонезии твердо придерживаемся принципов Панча Сила. Мы можем быть последовательны в своей политике даже тогда, когда не принимаем чью-либо сторону, потому что наши идеалы значимее реалистических целей... То, что мы провозглашаем, – не теоретическая идея, а исповедание веры» (Penders 1974: 154–155).

Для Индонезии духовный и моральный порядок – это литургическое утверждение центра Космоса, гармонии макро- и микрокосма. Сукарно всегда стремился утвердить место Индонезии в мировой политике. Такой манифестацией индонезиоцентризма стала Бандунгская конференция 1955 г., переименование Индийского океана в Индонезийский, организация Азиатских олимпийских игр.

Почему «Панча Сила» состоит именно из пяти принципов, Сукарно объяснил следующим образом: «В исламе пять столпов веры. У человека по пять пальцев на каждой руке. У нас пять органов чувств. Даже героев “Махабхараты” – пятеро. Так же и число принципов, на которых зиждется наше государство, – пять» (Sukarno... 1965: 199). Индуистский характер основных принципов государства был с подозрением воспринят мусульманской оппозицией. Один из главных оппонентов Сукарно в период 1953–1954 гг. Сутарджо доказывал, что понятие «единобожие», выраженное в концепции «божественной любви», неприемлемо для мусульманина. В исламе доминирует понятие абсолютной трансцендентности Бога.

«Национализм» звучит по-явански как «panunggalan kawula Gusti», что в обратном переводе означает «слияние Бога с его рабами». А «социальная справедливость», по мнению Сутарджо, в данном значении деревенской взаимопомощи или внутрисемейного идеала, является вовсе не исламским, а индо-яванским прин-

ципом (Anshari Saifuddin 1985: 223). Политическая философия Сукарно формировалась под влиянием его личных религиозных взглядов. При этом он опирался на популярные интеллектуальные течения своего времени. Восприятие европейских элементов и марксизма нашло своеобразное отражение в политической философии Сукарно. Он воспринимал марксизм как религиозно-интеллектуальное течение – *алиран*.

В отличие от дуалистической европейской системы мышления, традиционное индонезийское мировоззрение сводит все в божественный центр бытия. Эта парадигма лежит в основе политической философии Сукарно. Как центр политического бытия, он объединял все течения политической мысли в собственной персоне. Поэтому в понимании марксизма Сукарно не оставалось места классовой борьбе и конфликтному противоборству различных социальных групп.

Если на Западе классовая борьба соответствует представлению о разделении властей и противоборстве различных групп общества, то традиционное индонезийское сознание исходит из гармонизации противоположностей, фокусируя их в одном центре и обращаясь к божественной Первосущности макрокосма. Всякое проявление различий общественно-политических процессов сознание индустров воспринимает не как процесс, а как статическое состояние. При этом всякое разнообразие – это лишь *jurii*.

Яванско-балийская политическая культура была эффективна в периоды объединения разных этносов, национальных, религиозных, экономических и социальных групп, в то же время она не решала задач экономического и социального строительства.

Сукарно опирался на культурную парадигму кругового нерасширенного воспроизводства, которая развивалась в статическую религиозную систему (община). Эта ставка на сознание рисопроизводящего населения внутренней Индонезии вызывала недовольство со стороны торгово-промышленных слоев, городского населения, мусульман-сантри сельских районов, вестернизированной части интеллектуальной элиты. Лидер, выражающий настроения этой части общества – вице-президент М. Хатта, подал в отставку 1 декабря 1956 г. Его уход символизировал конец парламентской демократии в Индонезии. М. Хатта являлся тем политическим деятелем, который мог удерживать Сукарно от непродуманных решений и опрометчивых шагов.

Уход важной политической фигуры М. Хатта и появление нового поколения политических фигур 1945 г., таких как Субандрио (министр иностранных дел Индонезии в 1957–1966 гг.) и Хайрул Салех (в 1960 г. стал председателем Временного народного кон-

сультативного конгресса, а в 1963 г. – третьим заместителем премьер-министра), знаменовали новую политическую линию «Консепси пресиден», предлагавшей не схему развития, а концепцию инволюционной инновации.

Сукарно при решении возникающих конкретных проблем обращался к принципу «Панча Сила» – демократии (муфакат), но трактовал его как *готонг-ройонг* – концепцию сотрудничества (взаимопомощи). С этой целью Сукарно предлагал привлечь к решению текущих проблем все слои общества, включая армию, крестьян, представителей национальных меньшинств и религиозных лидеров, студентов и т. д. Это, в свою очередь, вызывало протест со стороны мусульманской партии Машуми и Католической партии страны, выступавших против стагнации экономики в результате регресса.

Концепция *пермуфакатан* развивалась в продолжение центрального принципа «Панча Сила». Ее отличительной особенностью являлось то, что она не разделяла западную парламентскую демократию, поскольку европейская традиция основывалась на «тирании большинства». Вместо нее Сукарно предложил концепцию *мушаварах* – консультации и согласования позиций до полного консенсуса (*муфакат*) (Sukarno 1965: 198).

Индонезийская система консенсуса представлялась в форме «розы ветров» – *мончопат*. Основными «лучами» должны были стать три основных политико-религиозных направления: националисты, коммунисты и мусульмане. Концепция Сукарно постепенно оформилась в формулу *НАСАКОМ*, в которой *НАС* означало националистов, *А* (*агама*) – мусульман, *КОМ* – коммунистов.

Провозгласив доктрину *НАСАКОМ*, Сукарно последовал традиции государственной церемонии. При этом он распределил статусные роли-места в церемониале власти для националистов, коммунистов и мусульманских лидеров.

Национальная партия Индонезии воспринималась яванским деревенским населением как религиозно-политическое объединение. Задача НПИ состояла, по мнению Сукарно, в мобилизации силы духа – *секти*.

Однако культурная традиция сакральности верховной власти в долгосрочной перспективе создает проблемы для смены состава элит и создания политического многообразия.

От власти армии к демократии

В период военно-авторитарного правления Сухарто (1966–1998 гг.) сложилась новая национальная элита. Военные занимали

особое положение в жизни общества, являясь по существу аппаратом власти. Общественная функция армии соответствовала философии Вали Аллаха о том, что армия обеспечивает жизнеспособность державы.

Становление элиты в индонезийском обществе изначально связано с задачами общенациональной мобилизации, сочетанием интересов региональных элит и различных конфессий. Это отчасти и индуистская традиция проводить параллели «воины – правитель». Каста военных (кшатрии) отличается определенными характеристиками, они педантичны, исполнительны, подчиняются приказам, могут жестко обеспечивать исполнение принятых решений. Военные выполняют специфическую роль, организуя систему администрации в национальном масштабе, обеспечивая единство страны. При «новом порядке» военная элита занимала особое место в политике и экономике страны. Армии принадлежали многие коммерческие и промышленные предприятия. Несмотря на то что большинство офицерского корпуса исповедовало ислам, оно не разделяло радикальных исламистских воззрений. Высшими ценностями для них оставались государственность, единство и национализм.

В период репрессивного режима президента-генерала Сухарто ситуация альтернативного выбора модели развития вряд ли существовала. Баланс социально-классовых сил в условиях неограниченной политической власти военной элиты в то время исключал какую-либо действительную альтернативу политическому курсу Сухарто. Реальный исторический процесс характеризовался ускоренным развитием капитализма с высокими темпами роста до 7 % в год (Другов и др. 2011: 163). В соответствии с рекомендациями американских советников экономический курс ориентировался на производство товаров и услуг, не отказываясь от экспорта природных ресурсов, но основывая стратегию развития Индонезии на производящих секторах экономики. Это впоследствии привело к повышению образовательного уровня населения страны, появлению новой системы ценностей и сторонников либерализма в предпринимательской элите. Традиционное стремление молодежи занять посты на государственной службе сменялось заинтересованностью получить работу в частном секторе экономики.

Характер изменений и сложившихся в ходе этого процесса взаимодействия военно-бюрократической элиты и власти в Индонезии при «новом порядке» определяется прежде всего становлением современных производительных сил, образованием новых социально-экономических укладов и усилением взаимосвязи между ними.

В то же время структура власти сохранила зачаточные черты Средневековья и воспроизвела феодально-патерналистский тип отношений.

Серьезным испытанием для национального самосознания и психологии военных Индонезии стал азиатский экономический кризис 1997–1998 гг., приведший к падению «нового порядка» и последующим реформам, изменившим юридический статус военной касты. Отрицательным образом сказалось также военно-политическое поражение в борьбе с сепаратистами Восточного Тимора (Другов и др. 2011: 176).

После 1998 г. индонезийская элита стала преобразовываться. В ней развивались различные субкультуры, связанные с выполнением определенных функций. В политическую, экономическую, культурную жизнь вовлекались широкие социальные слои. Таким образом формировались управленческая, военная, партийная, религиозная, творческая элиты. Вместе с тем деление элиты происходило не только по профессиональному, но и по этническому и религиозному признакам.

Несмотря на то что представители генералитета периода Сухарто сохранили свои позиции в политической жизни страны, постепенно стал складываться новый слой политических деятелей, деловых людей, ученых и военных. В связи с избранием нового курса развития на демократизацию произошла трансформация элиты. Вместе с тем формирование привилегированного слоя политической элиты происходило в условиях межпартийных компромиссов, создания коалиций, заключения сделок по распределению постов и портфелей.

Существенную роль в управлении, особенно на региональном уровне, играют религиозные элиты, прежде всего мусульманские. Среди наиболее влиятельных религиозных организаций следует отметить мусульманские Мухаммадия, Нахдатул Улама (Союз мусульманских богословов), Партию единства и развития, Партию национального возрождения, Партию звезды и полумесяца, Партию справедливости и процветания.

После падения «нового порядка» Индонезия приступила к процессу демократизации. Однако отношение к демократии в среде элиты далеко не однозначно. Больше других от демократии выиграли мусульманские партии, поскольку смогли незамедлительно воспользоваться свободной пропагандой исламских ценностей и законов шариата (Мосяков 2007: 213).

По сравнению с мусульманскими партиями, имеющими в своем распоряжении стройную систему взглядов и представлений, светские партии проигрывали в разработке и формулировании своих программных документов. Они делали ставку на партийных лидеров и их популярность в обществе.

После вынужденной отставки Сухарто в мае 1998 г. предпринимательская и мусульманская элиты получили шанс прийти к власти. На посту президента Сухарто сменил тогдашний вице-президент и бывший успешный инженер крупной германской авиационной компании Бахаруддин Юсуф Хабиби. Он обладал широким кругозором, современным политическим мышлением и был способен на проведение реформ. Вместе с тем представители военной и региональной элиты не смогли простить ему его близость к Сухарто (до 1998 г.) и решение о предоставлении независимости Восточному Тимору. Подвергшись критике со всех сторон, Хабиби снял свою кандидатуру в день голосования.

На президентских выборах победил яркий представитель мусульманской элиты Абдуррахман Вахид, который находился у власти недолго (до 2001 г.). Хотя правительство А. Вахида (как и правительство Б. Ю. Хабиби) немало сделало на пути реформирования прежней системы, индонезийское общество не смогло разглядеть видимых улучшений и ожидаемых преобразований (особенно в экономике и политике). Президент был вынужден уйти в отставку в результате импичмента. Уже тогда активной поддержкой индонезийского народа пользовалась Мегавати Сукарнопутри (дочь первого президента страны Сукарно, которая в 1999–2001 гг. занимала должность вице-президента). С ней незримо присутствовала харизма ее отца, что дало людям надежду, когда в 2001 г. она стала первым президентом-женщиной. Однако на фоне политики ее отца в политике Мегавати народ не видел четкой идеологии. Ее критиковали за нерешительность и бездействие в важных политических вопросах.

В 2004 г. президентские выборы проводились по новым правилам. Если ранее главу государства выбирал Народный консультативный конгресс, то теперь президент избирается всеобщим голосованием.

Приход в политику предпринимательской субэлиты после 2004 г. сопровождался соперничеством между традиционной военной элитой и отчасти мусульманской субэлитой. Тот факт, что ни одна из политических партий не получала большинства голосов в результа-

те парламентских выборов, свидетельствовал о разобщенности элит. Избранный в 2004 г. президент Сусило Бамбанг Юдойоно представлял интересы военной элиты, но его Партия демократов получила на парламентских выборах всего 7,5 % голосов. Это вынуждало президента-генерала идти на компромиссы с другими политическими силами при распределении постов в правительстве. В то же время его вице-президент Юсуф Калла представлял интересы предпринимательской субэлиты и сам являлся крупнейшим предпринимателем и представителем клана Калла в Южном Сулавеси, доминирующего в строительной отрасли и судоходстве. Представитель группы Бакри (господствующие позиции в телекоммуникации, добывающей отрасли, инфраструктуре и недвижимости) Абуризал Бакри возглавил в 2009 г. Голкар, одну из крупнейших партий страны.

Важнейшей особенностью формирования индонезийской модели элиты после 2004 г. стала высокая степень «приватизации» партийных и государственных институтов династиями влиятельных лиц. Так, в Партии демократов на ведущие посты в разное время выдвигались сын и свояк президента, а в партии кандидата на пост президента в 2009 г. ДПИБ, дочери бывшего президента Сукарно М. Сукарнопутри на ведущих постах состоят ее дочь, племянник, а ранее – и ныне покойный муж. В политической партии «Голкар» сын и младший брат вице-президента и лидера партии Ю. Калла баллотировались на выборах в парламент.

Партийно-политические династии в элитах постепенно аккумулируют богатство и власть. Жизненный уровень бюрократической элиты заметно отличается от положения масс населения в Индонезии. Несмотря на то что в политику идут успешные предприниматели, проблема коррупции и использование государственных постов в личных целях в интересах своих компаний остается достаточно острой проблемой. Этому вопросу было посвящено международное совещание высших чиновников Азиатско-Тихоокеанского региона, прошедшее в Джакарте 7 мая 2014 г.

Занимая позиции десятой экономики в мире, Индонезия стремится играть важную роль в мировой политике. Индонезиоцентризм проявил себя в период правления Сукарно на волне успеха Бандунгской конференции 1955 г. и сохраняет свои позиции во внешнеполитической философии всех слоев и групп элиты. В 2005 г. в Индонезии прошли торжества по случаю 50-летнего юбилея Бандунгской конференции стран Азии и Африки.

В то же время отношение к процессам глобализации в индонезийской элите настроено. Несмотря на то что страны ЮВА демонстрируют чрезвычайно широкий спектр форм, методов, уровней адаптации к глобализации (восприятия и противостояния), вопрос об альтернативах глобализации, позволяющих сохранить национальные особенности в условиях нарастающей универсализации технологий развития, продолжает оставаться актуальным.

Глобализация экономики привела к сужению возможностей использования традиционных форм государственного контроля над деятельностью транснациональных корпораций и вынудила государства модернизировать или адаптировать эти формы к потребностям глобализации. В настоящий период происходят активное согласование, навязывание и столкновение национальных интересов Индонезии, направленные на формирование новой, относительно стабилизированной системы управления ее состоянием. Согласно мнению президента Юдойоно, высказанному им в 2007 г. новостному изданию «Kompas», «ни одна нация не может изолироваться от себе подобных, но помните: глобализация вредоносна. Кто-то жаждет доминировать. Кто-то ищет максимальной выгоды. Кто-то стремится к чрезмерной власти». В другой речи он высказался несколько мягче: «...наша нация должна использовать возможности, возникающие в этих условиях. Мы должны стать передовой, конкурентоспособной нацией, восприимчивой к новому... Международное партнерство насущно необходимо, дабы человечество преодолело нескончаемые вызовы – неравномерность развития, бедность, несправедливость, угнетение, конфликты, природные бедствия, инфекционные болезни, терроризм, изменения климата и т. д.».

С оценкой Юдойоно перекликается официальное решение высшего органа государства Народного консультативного конгресса от 2000 г.: «Глобализация в политической, экономической, социальной и культурной областях может принести пользу индонезийской нации, однако, если не проявить надлежащей бдительности, она способна отрицательно воздействовать на существование нации как таковой» (Putusan 2000: 62).

Современная ситуация

Из всего вышеизложенного складывается весьма сложная и пестрая картина. Традиционные представления трансформировались в течение столетий, укореняясь в сознании индонезийцев, сдвигаясь поверх европейским налетом демократии и свободы.

На данный момент большинство проблем возникают на стыке относительно новых для индонезийского народа отношений с властью. Но рассмотрим все по порядку.

Политическая культура здесь рассматривается как взаимоотношения трех составляющих: власти, общества и индивида. Для правильного функционирования такой системы требуется ясные представления каждой из сторон о своем месте и обязанностях в системе. Если хоть одна деталь этих отношений работает неправильно, то страдает весь механизм. А в многонациональной Индонезии помимо главного механизма существуют еще тысячи микро-механизмов, таких как взгляды на вопросы людей разных этносов и разных религий.

В настоящее время в Индонезии на равных существуют три структуры: религия, наследие прошлого (культура) и современность. Каждая из этих структур имеет свое видение происходящего и свои интересы, которые не всегда совпадают. Разумеется, каждый человек сам решает, с чем соглашаться, а от чего защищаться, но последствия таких выборов отразятся на ситуации в целом.

Есть мнение, что индонезийская культура не может сосуществовать с идеей гражданского общества. Демократия подразумевает политическую борьбу, а также наличие активных действий со стороны народа (избирателей), но, как оказалось, индонезийцы не в полной мере понимают, что за этим стоит. Они отличаются спокойным нравом, желанием «плыть по течению», стремлением к гармонии и спокойствию, они непривычны к состязательности и гласности, что является основополагающими факторами демократии. Поведение индонезийцев во многом обусловлено тропическим климатом и культурным наследием предков, передаваемым из поколения в поколение на генетическом уровне. Психологически крестьяне считали свою жизнь тяжким бременем и безропотно делали свою работу. Они не думали о будущем, а жили здесь и сейчас. Аристократия и чиновничество тоже не думали о будущем, но они считали, что, оставаясь на своем месте, можно, заискивая перед верхами, облегчить себе тяготы жизни. После Второй мировой войны эти взгляды смешались и стали представлять нечто среднее. Но до сих пор невысокие требования индонезийского крестьянина к жизни находят свое отражение в обществе. Счастья может достичь лишь тот, кто находится в гармонии с окружающим миром. В обществе поощряются принципы «умей распознавать косвенные признаки, умей прочитывать намеки» и «лучше уступить, чем вя-

зываются в конфликт» (*tanggap ing sasmita, lantip ing panggraita, ewuh pakewuh, legawa*) (Липилина 2009: 331). А торговля и предпринимательство не сочетаются с высокодуховными установками, однако в то же время в нескольких регионах Явы (а также Суматры и некоторых других островов) существует мусульманско-предпринимательская культура.

Из мистического отношения к власти, о котором говорилось ранее, вытекают два интересных следствия – высокие ожидания от правителя (при этом народ предпочитает бездействовать даже в тех случаях, когда проблему можно решить без вмешательства «верхов») и правовой нигилизм в тех случаях, когда власть не оправдывает ожиданий. Например, после ряда стихийных бедствий в Индонезии в 2000-х гг. в некоторых слоях населения предположили, что президент Сусило Бамбанг Юдойоно (президент РИ в период 2004–2014 гг.) лишился благодати неба. Подобное повторилось в 2014 г., когда Юдойоно повторно обвинили в ряде катаклизмов, таких как вулканическая активность и землетрясения. Некоторые даже пытались связать катастрофы с началом и концом президентского срока Юдойоно. В подобном вполне могут обвинить президента, так как неблагоприятие страны – один из признаков утраты *секти* (благодати неба) (Palace... 2014).

В период своего президентства Юдойоно совершил еще один промах, цели и причины которого довольно туманны, но этот пример четко показывает, что народ помнит о неприкосновенности и божественности обладателей *секти*. На обсуждение в парламенте был вынесен законопроект о процедуре назначения главы особого округа Джокьякарты, С. Б. Юдойоно заявил, что сохранение там монархии противоречит принципам демократии и конституции страны. В Джокьякарте находится резиденция султана и его семьи. Наследственный султан пользуется особым отношением и привилегиями, народ видит в нем полумистическую фигуру, которая по наследству занимает пост губернатора. Вмешательство президента в дела сакральные было воспринято негативно. Сотни жителей Джокьякарты вышли на улицы, протестуя против подобного заявления Юдойоно. Президенту пришлось оправдываться по телевидению, однако этот случай сильно омрачил его репутацию и надолго запомнился всем участникам (SBY... 2010).

Несмотря на оптимистичную оценку демократии С. Б. Юдойоно 16 августа 2010 г.: «В то время как многие демократии в мире разрушились или стали неустойчивыми, индонезийская демокра-

тия, напротив, становилась более стабильной и укоренялась еще глубже. Более того, если в других частях мира конфликты обостряются, на архипелаге упрочились мир и единство» (State... 2010: 13), оставленный предыдущими периодами истории феномен «отчуждения» власти все еще живет в сознании индонезийцев. Невидимая перегородка отделяет людей от правительства, и, несмотря на то, что теперь люди играют известную роль в формировании этого самого правительства, они все еще не ощущают своей причастности к этому. Люди не понимают или не хотят понимать, что они не только «подвластные», но и «власть дающие».

Всех президентов Индонезии (после 1998 г.) часто и активно критикуют, упрекая в бездействии и отсутствии стратегии развития, в неспособности решать поставленные задачи. Эти обвинения не лишены оснований, и здесь всплывает еще одна черта современной Индонезии. Со всем своим разнообразием, социальным расслоением и противоречиями, программы политических партий будто писались по одному шаблону (не считая религиозных). В них не отражается ничего из вышеперечисленного, они не обладают индивидуальностью. Ни одна из программ не отстаивает позиции определенных групп и слоев общества, не объединяет вокруг себя значащую часть населения (Липилина 2009: 336). Также замечено, что индонезийцы персонифицируют власть, не ощущая корреляцию между партией и ее кандидатом, что ярко видно на примере выборов С. Б. Юдойоно, когда партия набрала 7,5 % голосов избирателей, а кандидат – 33,5 % в июле и 61 % в сентябре (2004 г.).

Индонезийская традиционная философия и гражданское общество действительно трудносочетаемы, но подобный путь модернизации прошло большинство наций. Индонезия просто пришла к этому этапу чуть позже, не исключено, что одной из причин стал колониальный период. Голландские власти намеренно сохраняли наиболее консервативные элементы общественных и властных отношений. Голландцы также заложили часть фундамента будущей коррупции, внедрив капиталистические отношения, отчуждая производителя от продукта его труда, но не делая его свободным и минимизируя заинтересованность в производительности этого труда. Таким образом, был усвоен урок: благосостояние возникает не в результате собственных усилий, а за счет обладания индивидом власти или его приближенности к источнику власти (Feith 1962: 16).

Согласно социологии итальянского ученого В. Парето, элита (от франц. *elite* – лучшее, избранное) – это социальная группа, за-

нимающая господствующее положение в социальной и политической сферах. Ее члены выделяются в обществе своим привилегированным положением. В то же время Парето разделяет понятие элиты на тех, кто поднялся на вершину профессиональной иерархии, и тех, кто относится к правящему слою общества (Институт... 2006: 70). Применительно к Индонезии элиту составляют те, кто оказывает существенное влияние на принятие решений, на формирование общественного мнения и самосознание общества. Социальный статус индивида исторически был связан со степенью близости к власти, лояльности, принадлежности к ближайшему окружению правителя.

В доколониальный период элита на Яве рекрутировалась в основном из аристократии, представлявшей собой социальный слой прислуги, приближенной к правителю и занимающейся сбором подати с населения в пользу дворца. В колониальную эпоху роль элиты мало изменилась, за исключением того, что она стала выполнять функции сбора повинностей с сельского населения в пользу колониальной администрации.

Особенности отношений между властью и элитой складывались под влиянием патриархальных традиций Средневековья. Элита должна была беспрекословно подчиняться воле верховного правителя. От этого зависели привилегии, богатство, личное благосостояние и оказываемые почести.

Культурные традиции, сложившиеся в доколониальный и колониальный исторические периоды, сохранили свое влияние и в годы «направляемой демократии» президента Сукарно (1959–1965 гг.) и репрессивного режима генерала Сухарто (1966–1998 гг.).

Своеобразие и уникальность индонезийской элиты проявляется в традиционной политической культуре. Отношение масс населения к верховной власти в лице президента и правительства традиционно почтительное, в то время как к парламентской элите отношение выражается формулой «Пяти Д»: «*datang, duduk, dengar, diam, duit*» («пришел, посидел, послушал, промолчал, получил (гонопар)») (Другов и др. 2011: 169).

Следует отметить, что значительная часть населения Индонезии, разочаровавшись в идеалах демократии, с ностальгией вспоминает период «сильной власти» и надеется на возможность «возрождения» армии в качестве стержня политической системы. Об этом свидетельствует избрание на пост президента генерала С. Б. Юдойоно в 2004 г. и возвращение на политическую арену ге-

нералов Виранто и П. Субиянто. Число желающих передать власть армии не убывает, а растет. Стоит ли напоминать, что правление армии не было «идеальным порядком» и гарантий, что завтра не ты окажешься «врагом народа», никто дать не мог. Однако армия действительно считает нынешнее правительство коррумпированным и слабым, что может побудить военных вновь взять все в свои руки; об этом предупредил министр обороны Индонезии Ювоно Сударсоно (Липилина 2009: 339).

Двойное отношение к глобализации и США в целом проявляется как внутри страны, так и во внешней политике. Антиамериканские настроения, во многом вызванные претензиями США на мировое господство, уже стали частью политической культуры. Это дало стимул внутренней «защите» от глобализации, которая часто выражается в исламизме и имеет своей целью защиту национальной культуры. Но этот механизм – определенно не выход, и не представляется ни продуктивным, ни перспективным. Глобализация все больше представляется как данность, которую нужно подстраивать под себя, а не бороться с ней.

Во внешней политике присутствует некая напряженность и осторожность в общении с США. Избрание президентом Барака Обамы было благотворно воспринято индонезийским народом, но эта эйфория не отключила здравый смысл и полностью не развеяла внутреннее опасение и недоверие.

Вот что сказал Юдойоно о внешней политике и глобализации в речи 16 августа 2010 г.: «Мы понимаем, что в XXI в. недостаточно проводить независимую и активную политику. Политика должна быть независимой, активной и восприимчивой к новому, мы должны быть более ориентированы на возможность эпохи G-20, эпохи глобализации. Настал момент, когда достижения, продукция, культура и идеи Индонезии постепенно становятся частью глобальной динамики. Мы прежде всего должны продолжать последовательную, независимую и активную внешнюю политику, не поддающуюся воздействию интересов других стран и остающуюся прочно укорененной в наших фундаментальных национальных принципах и интересах» (State... 2010: 28).

Несмотря на все, что уже пережила Индонезия, она целенаправленно идет по своему пути «индонезийской демократии» и «индонезийской глобализации». И пусть этот путь виден нечетко даже для правительства, но что-то побуждает двигаться вперед. Индонезия находится в переходной стадии, когда полученное но-

вое еще «переваривается», чтобы найти свое место в сложном механизме. Национальная идея все еще жива и, как клей, удерживает кажущиеся неподходящими части. Клятва молодежи (октябрь 1928 г.) хорошо отражает то, что актуально и сейчас: все население архипелага принадлежит к единой индонезийской нации, Индонезия является для него единственной родиной, а индонезийский язык – единственный национальный язык. «Единство в многообразии» – не просто лозунг на государственном гербе, а высшая ценность. Главный вопрос, на который пока еще нет ответа: как долго еще просуществует эта идея? Будем надеяться, что долго, и что не найдется силы, способной разорвать склеенные детали единого и такого разного механизма.

Литература

Августин (Блаженный Августин). 1998. *Творения* / сост. С. И. Еремеев. Т. 3. *О граде Божием*. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998.

Другов, А. Ю. 1997. *Индонезия: политическая культура и политический режим*. М.: ИВ РАН.

Другов, А. Ю., Малетин, Н. П., Новакова, О. В. (ред.). 2011. *Элиты стран Востока*. М.: Ключ-С.

Институт стратегических оценок и анализа. 2006. *Вестник Аналитики* 1(23).

Липилина, И. Н. (ред.). 2009. *Губеровские чтения*. Вып. 1. *Юго-Восточная Азия: историческая память, этнокультурная идентичность и политическая реальность*. М.: Ключ-С.

Мосяков, Д. В. (гл. ред.). 2007. *Юго-Восточная Азия в 2006 году. Актуальные проблемы развития*. М.: ИВ РАН.

Оглоблин, А. К. Б. г. Некоторые аспекты традиционной социализации детей у яванцев. URL: <http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000022/st002.shtml> (дата обращения: 01.05.14).

Тайван, Л.-Г. 2001. *Восточная мистерия. Политика в религиозном сознании индонезийцев*. М.: Вост. лит-ра РАН.

Тайван, Л. Л. 1982. Вопросы политической культуры филиппинских мусульман в зарубежных исследованиях. *Политическая культура стран ислама*. Вып. 2. М.: Вост. лит-ра РАН, с. 162–163.

Akkeren, F. van. 1970. *Sri and Christ. A Study of the Indigenous Church in East Java*. London.

Anshari Saifuddin. 1985. Islam of the Panca Sila as the Basis of the State. In Ibrahim, A., Siddique, S., Hussain, Y. (comp.), *Readings on Islam in South-East Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Feith, H. 1962. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. New York.

Ghazi, M. A. 1949. *State and Politics in the Philosophy of Shah Wali Allah. Islam: State and Society*. London.

Khaldun Ibn. 1958. *Muqaddimah*. 3 vols. London.

Koentjaraningrat. 1985. Javanese Forms for God and Supernatural Beings and the Idea of Power. In Ibrahim, A., Siddique, S., Hussain, Y. (comp.), *Readings on Islam in South-East Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Milner, A. C. 1985. *Malay Kingship in a Burmese Perspective. Patterns of Kingship and Authority in Traditional Asia*. London; Sydney.

Mortimer, R. 1982. Class, Social Cleavage, and Indonesian Communism. In Benedict, A. (ed.), *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate. Interim Report Series. Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program*. Ithaca.

Palace Says SBY does not Bring Bad Luck. *The Jakarta Post*. 2014. URL: <http://www.thejakartapost.com/news/2014/01/27/palace-says-sby-does-not-bring-bad-luck.html> (дата обращения: 01.05.14).

Penders, C. L. M. 1974. *The Life and Times of Sukarno*. Kuala Lumpur.

Putusan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia. Sidang Tahunan 7–18 Agustus 2000. Jakarta, 2000.

Rizvi, S. A. A. 1985. Kingship in Islam: Islamic Universalism through the Caliphate. In Mabbett, I. (ed.), *Patterns of Kingship and Authority in Traditional Asia*. London, pp. 108–30.

SBY dukung Sri Sultan sebagai gubernur. *BBC News Indonesia*. 2010. URL: http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2010/12/101202_sbyyogya (дата обращения: 16.12.10).

State Address by the President of the Republic of Indonesia on the Occasion of the Proclamation of Independence of the RI before the Joint Plenary Session of the House of Representatives of the RI and Regional Representatives Council of the RI, Jakarta, 16 August 2010. Secretariat of the RI.

Sukarno: An Autobiography As told to Cindy Adams. New York: Bobbs-Merrill Company, Inc., 1965.