

## ИСТОРИЯ ИСЛАМА КАК ОБЪЕКТ ПОЛИТИКИ ПАМЯТИ В ИНДОНЕЗИИ

М. В. КИРЧАНОВ<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup>Воронежский государственный университет, пл. Университетская, 1, 394000, г. Воронеж, Россия

Анализируется восприятие истории мусульманского сообщества в современной индонезийской политике памяти. Впервые в отечественной историографии рассматриваются особенности исторической политики памяти в современной Индонезии. Новизна исследования состоит в интеграции индонезийской проблематики в контекст современных междисциплинарных мемориальных исследований. Определяются ключевые субъекты политики памяти в Индонезии в реалиях ревизии истории политического ислама во второй половине XX в. Рассматривается активность средств массовой информации как основных инициаторов ревизии истории, критики старых исторических нарративов и формирования нового мемориального канона истории индонезийского ислама. Анализируются попытки ревизии истории ислама, в том числе новые интерпретации деятельности мусульманских активистов, которые внесли вклад в национальное движение. Рассматриваются противоречия исторической политики как формы интеграции истории индонезийского политического ислама XX в. в контекст современного светского мемориального канона. Предполагается, что попытки конструирования истории политического ислама в современной коллективной индонезийской памяти являются компромиссными. Автор показывает, как интеллектуалы ассимилируют историю ислама, интегрируя ее в актуальный мемориальный канон. Отмечается, что в рамках политики памяти подвергаются ревизии идеологически и политически спорные моменты, связанные с историей радикального политического ислама, которые в ранней модели национальной памяти были маргинализированы и принудительно забыты. Современные манипуляции с исторической памятью анализируются как попытки достижения мемориального компромисса между светскими интеллектуалами и представителями мусульманской общины.

**Ключевые слова:** историческая политика; политика памяти; Индонезия; умма; национализм; секуляризм; интеллектуалы; партия «Машуми»; Исламское государство Индонезия; исторический ревизионизм.

## ІСТОРЫЯ ІСЛАМУ ЯК АБ'ЕКТ ПАЛІТЫКІ ПАМ'ЯЦІ Ў ІНДАНЕЗІІ

М. В. КІРЧАНАЎ<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Воронежскі дзяржаўны ўніверсітэт, пл. Універсітэцкая, 1, 394000, г. Воронеж, Расія

Аналізуецца ўспрыманне гісторыі мусульманскай супольнасці ў сучаснай інданезійскай палітыцы памяці. Упершыню ў беларускай гістарыяграфіі разглядаюцца асаблівасці гістарычнай палітыкі памяці ў сучаснай Інданезіі. Навізна артыкула заключаецца ў інтэграцыі інданезійскай праблематыкі ў кантэкст сучасных міждысцыплінарных мемарыяльных даследаванняў. Вызначаюцца ключавыя суб'екты палітыкі памяці ў Інданезіі ў рэаліях рэвізіі гісторыі палітычнага ісламу ў другой палове XX ст. Разглядаецца актыўнасць сродкаў масавай інфармацыі як асноўных ініцыятараў рэвізіі гісторыі, крытыкі старых гістарычных наратываў і фарміравання новага мемарыяльнага канона гісторыі інданезійскага ісламу. Аналізуецца спробы рэвізіі гісторыі ісламу, новыя інтэрпрэтацыі дзейнасці мусульманскіх актывістаў, якія зрабілі ўнёсак у нацыянальны рух. Разглядаюцца супярэчнасці гістарычнай палітыкі як формы інтэграцыі гісторыі інданезійскага палітычнага ісламу XX ст. у кантэкст сучаснага свецкага мемарыяльнага канона. Мяркуецца, што спробы канструявання гісторыі палітычнага ісламу ў сучаснай калектыўнай інданезійскай

### Образец цитирования:

Кірчанаў МВ. Гісторыя ісламу як аб'ект палітыкі памяці ў Інданезіі. *Часопіс Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Гісторыя*. 2022;3:82–92.  
<https://doi.org/10.33581/2520-6338-2022-3-82-92>

### For citation:

Kyrchanoff MW. The history of Islam in Indonesian politics of memory. *Journal of the Belarusian State University. History*. 2022;3:82–92. Belarusian.  
<https://doi.org/10.33581/2520-6338-2022-3-82-92>

### Автор:

**Максим Валерьевич Кирчанов** – доктор исторических наук; доцент кафедры регионоведения и экономики зарубежных стран факультета международных отношений, доцент кафедры истории зарубежных стран и востоковедения исторического факультета.

### Author:

**Maksim W. Kyrchanoff**, doctor of science (history); associate professor at the department of regional studies and foreign countries economics, faculty of international relations, and associate professor at the department of history of foreign countries and Oriental studies, faculty of history.

памяці з'яўляюцца кампраміснымі. Аўтар паказвае, як інтэлектуалы асімілююць гісторыю ісламу, інтэгруючы яе ў актуальны мемарыяльны канон. Мяркуецца, што ў рамках палітыкі памяці падвяргаюцца рэвізіі ідэалагічна і палітычна спрэчныя моманты, звязаныя з гісторыяй радыкальнага палітычнага ісламу, якія ў ранняй мадэлі нацыянальнай памяці былі маргіналізаваны і прымукова забыты. Сучасныя маніпуляцыі з гістарычнай памяццю аналізуюцца як спробы дасягнення мемарыяльнага кампрамісу паміж свецкімі інтэлектуаламі і прадстаўнікамі мусульманскай абшчыны.

**Ключавыя словы:** гістарычная палітыка; палітыка памяці; Інданезія; мусульманская супольнасць; нацыяналізм; секулярызм; інтэлектуалы; партыя «Машумі»; Ісламская дзяржава Інданезія; гістарычны рэвізіянізм.

## THE HISTORY OF ISLAM IN INDONESIAN POLITICS OF MEMORY

M. W. KYRCHANOFF<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Voronezh State University, 1 University Square, Voronezh 394000, Russia

The article analyses the perception of the history of the Muslim community in the modern Indonesian politics of memory. For the first time in Belarusian historiography, the features of the historical politics or the politics of memory in modern Indonesia are considered. The novelty of the article lies in the integration of Indonesian issues into the contexts of modern interdisciplinary memorial studies. The key subjects of the politics of memory in Indonesia are determined in contexts of the revision of the history of political Islam in the second half of the 20<sup>th</sup> century. The activity of the media is considered as the main form of the revision of history, criticism of old historical narratives and the formation of a new memorial canon of the history of Indonesian Islam. Attempts to revise the history of Islam are analysed, including new interpretations of Muslim activists, who impact participated in the national movement. The author analyses the contradictions of historical politics in the context of integration of the history of Indonesian political Islam of the 20<sup>th</sup> century into the secular memorial canon. It is assumed that attempts to construct the history of political Islam in the modern collective Indonesian memory have a compromise character. The author shows how intellectuals assimilate the history of Islam, integrating it into the current memorial canon. It is noted that within the framework of the politics of memory, ideologically and politically controversial points related to the history of radical political Islam, which in the early model of national memory were marginalised and forgotten. Modern manipulations with historical memory are analysed as attempts to achieve a memorial compromise between secular intellectuals and representatives of the Muslim community.

**Keywords:** historical politics; politics of memory; Indonesia; Ummah; nationalism; secularism; intellectuals; Masyumi; Islamic State of Indonesia; historical revisionism.

### Уводзіны

**Фармуляванне праблемы.** Гістарычная навука традыцыйна развіваецца ў палітычнай і ідэалагічнай сістэмах каардынат, знаходзячыся ў залежнасці ад палітыкі кіруючых эліт. На працягу XX ст. гістарычныя даследаванні маглі цэнзуравацца элітамі, таму гісторыкі аказваліся ахвярамі аўтарытарных рэжымаў, а даследаванні былі інтэграваны ў ідэалагічныя дыскурсы. У пачатку XXI ст. сітуацыя пачала мяняцца ў сувязі з тым, што традыцыйныя механізмы ўплыву на гісторыкаў перасталі ў поўнай меры задавальняць эліт. Нямецкі гісторык Ю. Шэрэр, каменціруючы сітуацыю, адзначае, што канцэпты «гістарычная палітыка», «палітыка мінулага», «палітыка ідэнтычнасці», «палітыка памяці», «культура памяці», «культура гісторыі» [1] сталі больш прыдатнымі для апісання мутацыі сацыяльнай ролі гісторыі і памяці ў палітычных прасторах, у якіх на змену ўмяшанню і цэнзураванню даследаванняў прыйшоў змястоўна іншы механізм, вядомы як гістарычная палітыка, або палітыка памяці, – сукупнасць розных прыёмаў і практык, з дапамо-

гай якіх эліты імкнуцца ўніверсалізаваць пэўныя інтэрпрэтацыі гістарычных падзей у грамадстве. Таму эліты прапануюць сучасным грамадствам, на думку балгара-амерыканскай даследчыцы М. Тодаравай, успрымаць праблему гісторыі і памяці ў розных аспектах агульнай, сацыяльнай, калектыўнай ці народнай памяці [2], што істотна ўплывае на склад удзельнікаў, якія вызначаюць развіццё гістарычнай палітыкі. Асноўнымі суб'ектамі палітыкі памяці з'яўляюцца эліты і прафесійныя супольнасці гісторыкаў, інтэграваныя ва ўзнаўленне афіцыйных гістарычных наратываў і іх распаўсюджванне ў грамадстве пры дапамозе сродкаў масавай інфармацыі, якія сталі новымі актарами ў фарміраванні памяці, прасоўваючы ідэалагічна матываваныя інтэрпрэтацыі мінулага, што адпавядаюць запытам як эліт, так і грамадства. Таму палітыка памяці, на думку сучаснага расійскага гісторыка А. Мілера, з'яўляецца непазбежнай, як і палітызацыя гісторыі, таму што «няма супольнасцей, якія так ці іначэй не рэгулявалі б гэтую сферу»<sup>1</sup> [3, с. 7]. Адною з краін,

<sup>1</sup>Тут і далей пераклад наш. – М. К.

якая з пэўным спазненнем уключылася ў правядзенне ўласнай гістарычнай палітыкі, стала Інданезія. Найноўшая гісторыя дзяржавы абцяжарана момантамі, што пастаянна траўміруюць грамадства. Інданезія не дасягнула кансэнсусу адносна эмацыянальна значных сюжэтаў, звязаных з фактамі палітычнага гвалту, прымусу і масавымі забойствамі, што робіць ужыванне метадаў гістарычнай палітыкі фактычна непазбежным.

**Мэта і задачы артыкула.** Мэтай артыкула з’яўляецца выяўленне асаблівасцей палітыкі памяці ў кантэксце гісторыі мусульманскай супольнасці Інданезіі ў сучасным ідэалагічным дыскурсе СМІ, якія сталі асноўнымі ўдзельнікамі розных культурных практык, накіраваных як на прапрацоўку мінулага, так і на актуалізацыю і візуалізацыю ў грамадскіх і культурных прасторах калектыўнага траўма, звязаных з гісторыяй ісламу. Задачай артыкула з’яўляецца вывучэнне наступных пытанняў:

- месца ісламу ў сучасных мемарыяльных практыках Інданезіі;
- спроб персаналізацыі гісторыі ісламу праз рэактуалізацыю ролі мусульманскіх багасловаў, чыя спадчына ў перыяд «новага парадку»<sup>2</sup> была прызнана непажаданай;
- агульнай рэвізіі гісторыі ісламу ў кантэксце фарміравання новага мемарыяльнага канона;
- інтэрпрэтацый палітычна і ідэалагічна абцяжараных момантаў гісторыі ісламу ў Інданезіі, у тым ліку спадчыны палітычнай партыі «Машумі» і спроб ператварэння краіны ў ісламскую дзяржаву.

**Матэрыялы і метады даследавання.** У метадалагічным плане аўтар артыкула абавязваецца на міждысцыплінарны патэнцыял даследаванняў нацыяналізму, інтэлектуальнай і культурнай гісторыі, мяркуючы, што маніпуляцыі з фактамі мінулага, якія вызначаюцца як частка палітыкі памяці ў Інданезіі, звязаны з працэсамі развіцця інданезійскага нацыяналізму, уключаючы ўяўленне супольнасцей і вынаходства традыцый<sup>3</sup>. Гэта фактычна немагчыма без рэгулярных «экспансій» інтэлектуалаў у гісторыю, успрымаемую імі ўтылітарна ў якасці эфектыўнага рэсурсу нацыянальнай кансалідацыі і палітычнай мабілізацыі.

Таму асноўнымі ўдзельнікамі палітыкі памяці ў сучаснай Інданезіі з’яўляюцца інтэлектуалы, якія трансліруюць свае погляды з дапамогай СМІ. У кантэксце палітычных і ідэалагічных пераваг гэтыя інтэлектуалы могуць належаць да розных

страт інданезійскага грамадства. Ва ўмовах значнай палітызацыі ісламу і яго ператварэння ў рэальны фактар уплыву ў інданезійскай палітыцы пасля 1998 г. у працэсы рэвізіі гісторыі мусульманскай супольнасці аказаліся ўцягнутымі не толькі грамадскія дзеячы і прадстаўнікі палітычнага класа, але і супрацоўнікі як свецкіх, так і ісламскіх універсітэтаў. Тое, што іслам з’яўляецца рэлігіяй большасці жыхароў Інданезіі, аўтаматычна прывяло да ўключэння ў спробы рэвізіі яго гісторыі і фарміравання новага мемарыяльнага канона саміх мусульман – ад ісламскіх філосафаў і тэолагаў да ўмераных і радыкальных прыхільнікаў палітычнага ісламу.

**Гістарыяграфія.** Праблемы інданезійскай гістарычнай палітыкі як адной з незаходніх версій палітыкі памяці ў постсавецкай гістарыяграфіі не атрымалі значных адлюстравання і развіцця, параўнальных з увагай, якая надаецца практыкам і стратэгіям палітычна і ідэалагічна матываванай прапрацоўкі мінулага ў Цэнтральнай і Усходняй Еўропе. Праблемы інданезійскай гістарычнай памяці і гістарычнай палітыкі не вывучаны належным чынам і ў замежнай гістарыяграфіі, дзе большасць прац па дадзенай тэме сфакусіраваны на праблемах 1965 г. [4] у кантэксце палітычнага гвалту і сучасных рэфлексій адносна гэтых падзей [5]. У такой сітуацыі значная частка даследаванняў засяроджаны на праблемах асэнсавання падзей 1965 г. у розных мемарыяльных культурах [6] у катэгорыях калектыўнай траўмы і пераадолення посттраўматычнага сіндрому [7]. Значная ўвага ў гістарыяграфіі нададзена змене лакалізацыі прастораў функцыянавання гістарычнай памяці [8]. Аналагічная тэндэнцыя характэрна і для інданезійскай гістарыяграфіі, дзе гістарычная траўма 1965 г., якая прывяла да ўсталявання аўтарытарнага рэжыму «новага парадку», знаходзіцца ў цэнтры даследаванняў, сфакусіраваных на гісторыі памяці [9] і трансфармацыях камемаратыўнай культуры [10] ва ўмовах дэмакратычнага транзіту [11]. У расійскай гістарыяграфіі праблемы інданезійскай гістарычнай памяці і палітыкі ў кантэксце мемарыяльнай культуры не атрымалі значнай увагі [12]. Менавіта таму актыўнасць інданезійскіх інтэлектуалаў у сферы гістарычнай палітыкі, традыцыя інданезійскага постсавецкай гістарыяграфіі, нязначная колькасць даследаванняў, засяроджаных на палітыцы памяці ў Інданезіі, сведчаць не толькі аб актуальнасці, але і аб неабходнасці вывучэння дадзенай праблематыкі.

## Вынікі і іх абмеркаванне

**Іслам як аб’ект палітыкі памяці ў Інданезіі.** На працягу другой паловы XX ст. у краіне дамінаваў

тып гісторыі, створанай для легітымацыі грамадзянскай нацыі-дзяржавы, што мінімізавала ролю

<sup>2</sup>«Новы парадок» (*Orde Baru*) – выраз, які выкарыстоўваецца для характарыстыкі аўтарытарнага палітычнага рэжыму генерала Сухарта ў Інданезіі сяродзіны 1960-х – канца 1990-х гг.

<sup>3</sup>Уяўленне супольнасцей і вынаходства традыцый – міждысцыплінарныя тэорыі ў гуманітарных навуках, якія тлумачаць працэсы развіцця нацыяналізму і з’яўлення нацый у кантэксце палітычнай мадэрнізацыі і сацыяльна-культурнага канструктывізму.

мусульманскай супольнасці. У сучасных інтэлектуальных рэаліях Інданезіі назіраецца тэндэнцыя да паступовай адмовы ад такога выключна дзяржаўна-нацыянальнага ўспрымання гісторыі. Палітыка памяці, на думку расійска-амерыканскага гісторыка і метадолага навукі М. Копасава, прадугледжвае «ідэалагізацыю і інструменталізацыю гісторыі» [13, с. 69–70]. Таму СМІ актыўна ўцягваліся ў «прапрацоўку гісторыі», якая выявілася ў спробах прыняць удзел у фарміраванні новага мемарыяльнага канона, у папулярызацыі гісторыі інданезійскай мусульманскай супольнасці і ў вяртанні імёнаў інтэлектуалаў, якія па палітычных і ідэалагічных матывах былі маргіналізаваны ў ранніх версіях гістарычнай памяці.

Беларускі філосаф П. Баркоўскі, каменціруючы асаблівасці сучаснай інтэлектуальнай сітуацыі, указвае на важнасць працэсу дэканструкцыі, што дазваляе інтэлектуалам «крытыкаваць і нанова вызначаць тыя сэнсы, якія намі страчваюцца ў выніку дэпалітызацыі палітычнага свету, праз дэкультуралізацыю культуры і нігілізацыю мыслення ў найноўшым грамадстве» [14, с. 96]. У інданезійскай інтэлектуальнай сітуацыі такім універсальным сэнсам стала гісторыя мусульманскай супольнасці, вобразы якой інтэлектуалы «вынаходзяць» у сучаснай палітыцы памяці. Працэсы мадэрнізацыі, якія пачаліся ў Інданезіі ў 1998 г., дазволілі ісламу ператварыцца ў важны фактар унутранай палітыкі, уплыў якога працягвае расці, асабліва напярэдадні выбараў 2024 г.<sup>4</sup>

У рамках памятных падзей, прысвечаных 75-й гадавіне незалежнасці краіны, 23 жніўня 2020 г. інтэлектуалы падкрэслівалі асаблівую ролю ісламу як «самага каштоўнага дару Алаха для Інданезіі»<sup>5</sup>, што фактычна стала заклікам да легітымацыі гісторыі мусульман у гістарычным уяўленні і прапановай рэвізіі найноўшай гісторыі інданезійскага ісламу для вызначэння яго новага месца сярод іншых інданезійскіх гранд-наратываў палітычнай і культурнай ідэнтычнасці. Іншыя «вялікія наратывы» інданезійскай гістарычнай памяці прадстаўлены некалькімі ідэямі, у тым ліку прызнаннем прыкрытэту свецкага і часткова этнічнага нацыяналізму ў якасці асноўнага фактару развіцця Інданезіі як дзяржавы і інданезійцаў як нацыі і палітычнай супольнасці. Такія наратывы фарміруюць аснову нацыяналістычнага канона ў той час, як іншыя (негатыўнае стаўленне да каланіялізму, непрыманне палітычнага рэгіяналізму, прыкрытэт тэрытарыяль-

нага адзінства, развіццё антыкітайскіх фобій) маюць другараднае значэнне. Характэрна, што ў другой палове XX ст., асабліва пасля 1965 г., інданезійскі нацыяналізм не звяртаўся да ісламу і звязанай з ім рэлігійнай легітымацыі. Таму пераход эліт да палітыкі памяці стаў фактычна спробай перагледзець гэтыя пераважна грамадзянскія падставы ідэнтычнасці, дапоўніўшы іх ісламам.

Рэвізіянізм займае асобае месца ў інданезійскай палітыцы памяці. Каменціруючы рэвізіянізм як форму функцыянавання гістарычных ведаў, гісторык і былы прэзідэнт Амерыканскай гістарычнай асацыяцыі Дж. Макферсан падкрэслівае, што «рэвізія з'яўляецца жыццёвай асновай гістарычнай навукі. Гісторыя ўяўляе сабой бесперапынны дыялог паміж сучаснасцю і мінулым. Інтэрпрэтацыі мінулага могуць мяняцца з прычыны знаходжання новых гістарычных фактаў, з'яўлення актуальных пытанняў да ўжо адкрытых фактаў, паляпшэння нашага бачання мінулага... Не існуе адзінай, вечнай і нязменнай «ісціны» пра падзеі мінулага і іх значэнне» [15, р. 1]. Сучасныя спробы перагляду мемарыяльнага канона ў Інданезіі, які склаўся ў папярэднія гады, сведчаць менавіта пра яго рэвізію, на што паказвае рост колькасці новых інтэрпрэтацый, заснаваных на перагледзе ранейшых форм апісання і тлумачэння гісторыі і адмове ад іх.

Напрыклад, М. Субарка, адзін з сучасных інданезійскіх інтэлектуалаў, ставіць пытанне наконт магчымасці аддзялення рэлігіі ад ідэалогіі і палітыкі. Адказваючы на згаданае пытанне, ён паказвае на тое, што гэта фактычна немагчыма<sup>6</sup>. У такой сітуацыі інданезійскія інтэлектуалы, усведамляючы ролю ісламу ў гісторыі краіны, прыходзяць да разумення таго, што змястоўна і канцэптуальна новая версія памяці без актуалізацыі вопыту ісламу будзе няпоўнай. Таму праявай найноўшай легітымацыі ісламскага фактару ў гісторыі Інданезіі стала тое, што на пачатку 2020-х гг. мясцовыя СМІ аказаліся актыўна ўцягнутымі ў кампанію па рэвізіі вобразаў бацькоў-заснавальнікаў сучаснай дзяржаўнасці. Гэта выявілася ў прасоўванні наратываў, якія актуалізавалі дачыненне Сукарна, Хаты і іншых палітыкаў да мусульманскай супольнасці<sup>7</sup>. Такія формы гістарычнай нарацыі фактычна ўзмацнялі тэндэнцыю да рэабілітацыі ісламу як фактару палітыкі ў Інданезіі ва ўмовах імкнення эліт да падтрымкі секулярнай мадэлі развіцця. Рост радыкальных ісламскіх плыней і тое, што «ісламізм як ідэалагічная пазіцыя трансфармуецца ў палі-

<sup>4</sup>Ahmad Hidayah. Menanti Peran Partai Islam di 2024 [Electronic resource]. URL: <https://www.pinterpolitik.com/ruang-publik/menanti-peran-partai-islam-di-2024> (date of access: 29.07.2022)

<sup>5</sup>Joko Sadeo. Hijrah Islam Indonesia [Electronic resource]. URL: <https://www.republika.co.id/berita/qfi70d318/hijrah-islam-indonesia> (date of access: 29.07.2022)

<sup>6</sup>Muhammad Subarkah. Islamofobia, Antipolitisasi Masjid: Islam Politik dan Ritual [Electronic resource]. URL: <https://www.republika.co.id/berita/p7ozmz385/islamofobia-antipolitisasi-masjid-islam-politik-dan-ritual> (date of access: 29.07.2022).

<sup>7</sup>Wahyu Suryana. Soekarno, Negara, dan Islam dalam Pandangan Prof Abdul Mu'ti [Electronic resource]. URL: <https://www.republika.co.id/berita/qn9md430/soekarno-negara-dan-islam-dalam-pandangan-prof-abdul-muti> (date of access: 29.07.2022).



тычныя ідэі і стратэгіі, ад дэмакратычных да недэмакратычных»<sup>8</sup>, стымулюе сучасных інданезійскіх інтэлектуалаў рэфлексаваць адносна гістарычнага досведу мусульманскай супольнасці ў краіне, што ператварае гісторыю ісламу XX ст. у падставу для палітычных маніпуляцый гістарычнай памяці. На актуальным этапе СМІ, якія больш актыўна і свабодна, чым акадэмічныя гісторыкі, адчуваюць сябе ў пытаннях гістарычнага рэвізіянізму і перагляду гістарычнай памяці, сталі асноўнымі ўдзельнікамі гістарычнай палітыкі як палітыкі рэвізіі і фарміравання новай версіі нацыянальнай памяці.

**Дзеячы ісламскага руху ў гістарычнай палітыцы Інданезіі.** На думку брытанскага сацыёлага Э. Сміта, «нацыі ствараюцца ў гістарычным уяўленні» [16, р. 60], што ў сучасных рэаліях ператварае розныя інтэрпрэтацыі фактаў мінулага ў эфектыўны інструмент кантролю гістарычнай памяці не толькі з боку прафесійных гісторыкаў, але і новых актараў, прадстаўленых грамадскімі актывістамі і СМІ (у якасці іх трыбуны).

Інтэрнэт-выданне «Tirto» у канцы 2010-х – пачатку 2020-х гг. апублікавала серыю матэрыялаў, прымеркаваных да юбілеяў падзей, якія мелі дачыненне да гісторыі мусульманскай супольнасці, з мэтай пачаць рэвізію некаторых спрэчных момантаў яе мінулага. Намаганнямі інданезійскіх мусульманскіх актывістаў былі зроблены спробы вярнуць у канон гістарычнай памяці фігуру другога міністра рэлігіі М. Расджыдзі<sup>9</sup>, які на працягу 1945–1946 гг. спрабаваў інстытуцыяналізаваць інданезійскую мадэль адносінаў паміж свецкай дзяржавай і ісламам. Што тычыцца Х. Насутыёна, іншай не менш спрэчнай фігуры ў гісторыі інданезійскага ісламу, вызначанага як «праваднік духу сучаснасці»<sup>10</sup>, інтэлектуалы падкрэсліваюць, што яго рэпутацыя як «рэфарматара ісламу, які высунуў на першы план розум і думкі, а не звычаі, традыцыі ці рытуалы, што, на яго думку, тармазілі прагрэс мусульман»<sup>11</sup>, прывяла да таго, што традыцыяналісты імкнуліся выцесніць яго постаць з гістарычнай памяці. Іншым стымулам, які садзейнічаў маргіналізацыі Х. Насутыёна ў 1970–90-я гг. быў яго статус фактычна «настаўніка рэфарматараў ісламу»<sup>12</sup>. Гэта прымусіла значную частку мусульман выказаць нязгоду з прапанаванымі ім праектамі рэформ. Сучаснымі ісламскімі актывістамі палітыкі памяці,

якія імкнуцца стварыць новы вобраз мусульман-актывістаў, значная ўвага надаецца спадчыне М. Расджыдзі. Мяркуюцца, што ён зрабіў унёсак у развіццё ідэнтычнасці, «адданай прынцыпам ісламу і нацыі»<sup>13</sup>. На думку сучасных інтэлектуалаў, напамін пра другога міністра рэлігіі актуалізаваў родавыя траўмы ранняй палітычнай гісторыі інданезійскай нацыі, таму што багаслоў ужо ў 1960-я гг. «знайшоў падабенства з арыенталісцкім падыходам, у якім празмерна падкрэсліваліся адрозненні паміж мусульманскай абшчынай мінулага і сучаснасцю»<sup>14</sup>. Такое ўспрыманне ісламу ў інданезійскіх рэаліях сутыкнулася з рэакцыяй з боку прадстаўнікоў розных плыней у мусульманскай супольнасці. Калі спробы дэмаркацыі ісламу ў 1960–70-я гг. здаваліся надзвычай радыкальнымі, то ў 2000–2010-я гг. ва ўмовах глабалізацыі інданезійскага інтэлектуальнага дыскурсу гэта ідэя была прачытана па-новаму. М. Расджыдзі не толькі быў прызнаны супярэчлівай фігурай у гісторыі ісламу, яго ідэалагічныя спадчыннікі і апаненты сфарміравалі розныя інтэрпрэтацыі яго месца ў гісторыі, асноўнымі матывамі якіх стала маргіналізацыя ці рэактуалізацыя. Падобныя мемарыяльныя практыкі не выключалі спробы выцесніць асобу тэолага з канона гістарычнай памяці, дзе яго месца занялі іншыя палітыкі, больш лаяльныя да рэжыму.

Прычынай забывання сталі выступленні М. Расджыдзі з крытыкай «секулярызацыі ў дыскурсе нацыяналізму»<sup>15</sup>, што супярэчыла канону памяці, які фарміраваўся ў 1980–90-я гг. З гэтай прычыны ступень значнасці большасці фігур у інтэлектуальнай гісторыі інданезійскага ісламу XX ст. у актуальнай гістарычнай памяці падвяргаецца пераацэнцы. Гэта адносіцца і да спадчыны Н. Маджыда. Для сучасных інданезійскіх інтэлектуалаў асноўная цяжкасць у лакалізацыі Н. Маджыда ў сімвалічных прасторах памяці складаецца ў тым, што ён належаў да «...новага пакалення сантры, інтарэсы якіх круціліся вакол духу сучаснасці і былі больш зменлівыя. Ён адрозніваўся ад сваіх папярэднікаў, якія групаваліся ў партыі. Новыя сантры прыйшлі ў палітыку без амбіцый, спрабуючы самі ўліцца ў розныя групы. Іх рух гуртаваўся вакол інтэлектуальнай і культурнай сфер»<sup>16</sup>. Цяжкасці інтэграцыі Н. Маджыда ў канон гістарычнай памяці былі звязаны з тым, што дзякуючы яго дзейнасці інданезійскія мусульмане

<sup>8</sup>Tahun Kekuasaan Jokowi: Mengapa Islamis Kesulitan Menghadapinya? [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/7-tahun-kekuasaan-jokowi-mengapa-islam-is-kesulitan-menghadapinya-gkzg> (date of access: 29.07.2022).

<sup>9</sup>*Ismail al-'Alam*. Modernisme Islam Berasas Filsafat, Warisan H. M. Rasjidi untuk Umat [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/modernisme-islam-berasas-filsafat-warisan-hm-rasjidi-untuk-umat-f9Di> (date of access: 29.07.2022).

<sup>10</sup>*Iswara N. Raditya*. Memadukan Wahyu dan Akal: Berislam ala Harun Nasution [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/memadukan-wahyu-dan-akal-berislam-ala-harun-nasution-cKpv> (date of access: 29.07.2022).

<sup>11</sup>Ibid.

<sup>12</sup>Ibid.

<sup>13</sup>*Ismail al-'Alam I*. Modernisme Islam Berasas Filsafat...

<sup>14</sup>Ibid.

<sup>15</sup>Ibid.

<sup>16</sup>*Fadrik Aziz Firdausi*. Nurcholish Madjid & Sekularisasi: Dua Sisi yang Kerap Disalahpahami [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/nurcholish-madjid-sekularisasi-dua-sisi-yang-kerap-disalahpahami-eha7> (date of access: 29.07.2022).

апынуліся ў «пастцы ідэалагічнага абсалютызму і страцілі дынаміку свайго развіцця»<sup>17</sup>.

Н. Маджыд, «ідэалагічнае дзіця Машумі»<sup>18</sup>, аказаўся надзвычай супярэчлівай фігурай для сучасных гістарычных спекуляцый у рамках новай палітыкі памяці. Інданезійскім інтэлектуалам вельмі складана знайсці кампраміс па пытанні яго ўнёску ў мадэрнізацыю ісламу. Фактарам фрагментацыі гістарычнай памяці з'яўляецца тое, што ўзначаленая Н. Маджыда Ісламская студэнцкая асацыяцыя была не проста «ўплывовай мадэрнісцкай ісламскай арганізацыяй», але фактычна аказалася «адным з прывадных колаў рэжыму Сухарта», таму што яго ідэі «нельга аддзяліць ад мовы ўлады, якую тэхнакратыя Сухарта выкарыстоўвала для праектаў развіцця»<sup>19</sup>. Несумненны ўклад Н. Маджыда ў гісторыю ісламскага мадэрнізму і факты пацверджанага супрацоўніцтва з рэжымам Сухарта вымушаюць інтэлектуалаў шукаць кампраміс паміж спадчынай аўтарытарызму і мусульманскім актывізмам, які суадносіцца з дэмакратычнымі і грамадзянскімі тэндэнцыямі. Фігуры культурных і інтэлектуальных лідараў мусульманскай супольнасці<sup>20</sup> адносяцца да ліку цэнтральных герояў сучаснай інданезійскай палітыкі памяці, паколькі іх дзейнасць успрымаецца ў кантэксце правядзення сімвалічных межаў паміж традыцыяналізмам і мадэрнізмам у культурным і палітычным вопыце нацыі.

**Рэвізія гісторыі ісламу ў інданезійскай палітыцы памяці.** Сучасная акадэмічная гістарыяграфія ў Інданезіі, з аднаго боку, развіваецца ў рамках адкрытай мадэлі, што прымусіла гісторыкаў аказацца пад уплывам розных метадалогій, якія ўзніклі пераважна ў англа-амерыканскай гістарычнай навуцы. З другога боку, на думку расійскага гісторыка і даследчыка метадалогіі гістарычных ведаў М. Крома, для развіцця гістарычнай навукі характэрна «дэканструкцыя базавых паняццяў, на якіх будавалася канцэпцыя гісторыі, што паставіла сучасных даследчыкаў у няпростое становішча: яны могуць распрацоўваць прыватныя сюжэты, карыстаючыся мовай крыніц для фарміравання наратыву, але ім бракуе паняццёвага апарату для сур'ёзных абагульненняў» [17, с. 110]. У сучаснай Інданезіі канцэпцыя гісторыі як мінулага ў другой палове XX ст. фарміравалася ў свецкай сістэме каардынат і адштурхоўвалася ад запатрабаванняў палітычнага і грамадзянскага нацыяналізму. У пачатку XXI ст. канцэпцыя гісторыі саступіла сваё месца канцэпцыі

памяці, а рэактуалізацыя ісламу стымулявала адначасова рэвізію гісторыі і памяці, ператварыўшы мусульманскую супольнасць у актыўнага ўдзельніка стварэння як гістарычнага, так і мемарыяльнага наратыву.

У значнай ступені аналагічная сітуацыя ў першай чвэрці XXI ст. назіралася з інданезійскай гістарыяграфіяй. Гэта прывяло да страты ёй лідарства ў стварэнні гістарычнай памяці. Таму актуальная інданезійская палітыка памяці накіроўваецца палітычна матываванымі грамадзянскімі актывістамі, якія фарміруюць грамадскую думку адносна гістарычнага мінулага пры дапамозе СМІ. Менавіта праз СМІ, уцягнутыя ў найноўшыя маніпуляцыі гістарычнай памяццю, лапальныя інтэлектуалы намагаюцца сканструяваць вобраз XX ст. як мяжы паміж рознымі версіямі гістарычнага досведу. Менавіта ў гэтых умовах у гістарычнай памяці становіцца больш прыкметнай спадчына мусульманскіх дзеячаў, якія раней не прымаліся грамадствам і таму былі маргіналізаваны. Умяшанне інтэлектуалаў у палітыку «прапрацоўкі мінулага» ў сучаснай Інданезіі носіць рэвізіянісцкі характар, што дазваляе ліберальнай плыні мусульманскай супольнасці прапаноўваць новыя інтэрпрэтацыі свецкага досведу, паслядоўна прасоўваючы секулярызацыю як ідэалогію абнаўлення і крытыкуючы секулярызм як, на іх погляд, закрытую ідэалагічную мадэль<sup>21</sup>.

Гэтыя тэндэнцыі спалучаюцца са спробамі агульнай візуалізацыі ісламу ў гісторыі Інданезіі. Напрыклад, гісторыя мусульманскай супольнасці ў актуальнай палітыцы памяці ў Інданезіі сінтэзуецца з гісторыяй «левых»<sup>22</sup>, што адначасова рэабілітуе іслам як прагрэсіўную і сучасную дактрыну і актуалізуе гетэрагеннасць палітычнай гісторыі Інданезіі. Сучасныя інданезійскія інтэлектуалы ў спробах выпрацаваць кампрамісны канон гістарычнай памяці самі змушаны прызнаваць, што актывісты мусульманскага руху ў мінулым часта практыкавалі маніпуляцыі з гістарычнымі фактамі, выцягваючы з памяці мусульман адны падзеі і падмяняючы іх іншымі, выгаднымі толькі ім, інтэрпрэтацыямі. Напрыклад, спрабуючы пераадолець такія крайнасці гістарычнага ўяўлення, некаторыя сучасныя мусульманскія аўтары прызнаюць, што лідары інданезійскай мусульманскай супольнасці самі вінаваты ў скажэнні гісторыі. Так, на XVII Кангрэсе Мухамады ў Джокьякарце ў 1928 г. К. Х. Ібрагім, галава арганізацыі, распарадзіўся прыбраць фатаграфію

<sup>17</sup>Fadrik Aziz Firdausi. Nurcholish Madjid & Sekularisasi...

<sup>18</sup>Ibid.

<sup>19</sup>Zacky Khairul Umam. Nurcholish Madjid, Anak Gontor yang Besar sebagai Pembaru Islam [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/nurcholish-madjid-anak-gontor-yang-besar-sebagai-pembaru-islam-cKvy> (date of access: 29.07.2022).

<sup>20</sup>Shubhi Abdillah. Mohammad Natsir: Putra Tulen Modernisme Islam di Indonesia [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/mohammad-natsir-putra-tulen-modernisme-islam-di-indonesia-d7gj> (date of access: 29.07.2022).

<sup>21</sup>Shubhi Abdillah. H. M. Rasjidi: Modernis Jago Polemik yang Menentang Sekularisasi [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/hm-rasjidi-modernis-jago-polemik-yang-menentang-sekularisasi-d9ig> (date of access: 29.07.2022).

<sup>22</sup>Beggy Rizkiyansyah. Goyang Sneevliet: Kisah Sarekat Islam tanpa Islam [Electronic resource]. URL: <https://www.republika.co.id/berita/pfrna3385/goyang-sneevliet-kisah-sarekat-islam-tanpa-islam> (date of access: 29.07.2022).

Х. А. Дахлана – заснавальнік руху<sup>23</sup>. Гэты прыклад актуалізуе існаванне шматлікіх гістарычных памяцей сярод мусульман. Таму сама мусульманская версія гістарычнай памяці не можа быць прызнана кансалідаванай, бо ў ёй не склаўся ўласны мемарыяльны канон.

У сучасным гістарычным уяўленні мусульманскай супольнасці гэты эпізод гісторыі інданезійскага ісламу, калі лідар распаўсюдзіў прыбраць партрэт свайго папярэдніка, прачытваецца ў канструктывісцкім кантэксце і ўспрымаецца як праява схільнасці інданезійскіх мусульман прымаць актыўны ўдзел у канструяванні ідэнтычнасці, маргіналізуючы адны моманты і акцэнтуючы ўвагу на іншых. Калі некаторыя постаці гісторыі ўспрымаюцца супярэчліва для інтэграцыі ў мемарыяльны кампрамісны канон гістарычнай памяці, то М. Юнус, адзін са стваральнікаў сучаснай сістэмы мусульманскай адукацыі, наадварот, пазіцыянуецца як дзеяч, закліканы прымірыць ісламістаў і свецкіх нацыяналістаў<sup>24</sup>, таму што яго актыўнасць у сферы развіцця мусульманскай асветы ў 1930-я гг. пераследвалася галандскімі ўладамі. Гэты эпізод спрыяў інтэграцыі яго спадчыны як у свецкі, так і ў ісламскі канон гістарычнай памяці. А. Дахлан, заснавальнік Мухамадыі<sup>25</sup>, таксама інтэгруецца ў канон памяці, паколькі яго дзейнасць успрымаецца ў аднолькавай ступені нармальнай для свецкіх нацыяналістаў і прымальнай для мусульман.

Прысутнасць падобнага наратыву ў сучаснай інданезійскай гістарычнай палітыцы актуалізуе значны патэнцыял рэвізіянізму, схільнасць інтэлектуалаў пераглядаць ранейшыя наратывы, пры дапамозе якіх канструявалася гісторыя мусульманскай супольнасці. Разам з тым іх наяўнасць у актуальнай гістарычнай памяці ўказвае і на тое, што яна функцыянуе ў рамках канфрантацыйнай мадэлі і да дасягнення мемарыяльнага кампрамісу, да якога змаглі прыйсці еўрапейскія краіны, яшчэ далёка. Спроба стварыць ісламскі праект у радыкальнай форме ў канцы 1940-х гг. і наступныя тэндэнцыі імплементацыі ісламу як асновы рэжыму з боку мусульманскіх актывістаў, на думку сучасных прыхільнікаў дасягнення мемарыяльнага кампрамісу ў яго ісламскай версіі, актуалізавалі супярэчнасці інстытуцыяналізацыі нацыянальнага праекта, калі ідэнтычнасць новай дзяржавы была вымушана фарміравацца ва ўмовах адначасовага ўзаемадзеяння «мноства інтарэсаў нацыяналістаў, рэлігійных груп і камуністаў»<sup>26</sup>.

**Новыя інтэрпрэтацыі дзейнасці партыі «Машумі» ў палітыцы памяці Інданезіі: ад рэвізіі да спроб сімвалічнай рэабілітацыі.** Калектыўная памяць, як мяркуе адзін з заснавальнікаў навуковага аналізу гістарычнай палітыкі польскі гісторык Р. Траба, не толькі адлюстроўвае «пэўную палітычную кан'юнктуру, апавядае пра даўно мінулыя падзеі» [18, с. 52], але і актуалізуе іх значэнне для сучасных палітычных спрэчак. Неадназначным момантам у вопыце інданезійскага палітычнага ісламу ў XX ст., што атрымаў дыяметральна супрацьлеглыя інтэрпрэтацыі ў розных версіях гістарычнай памяці, з'яўляецца дзейнасць партыі «Машумі» (гістарычна самай уплывовай і значнай мусульманскай палітычнай партыі Інданезіі, забароненай у 1960 г.), якая адначасова актуалізуе ўдзел мусульман у нацыяналістычным руху і моманты іх калабарацыянізму ў перыяд японскай акупацыі<sup>27</sup>. Гэтая сітуацыя ў інданезійскіх рэаліях культуры памяці не абцяжарана палітычна і ідэалагічна, як у гістарычнай памяці еўрапейскіх краін.

Гісторыкі, як мяркуе ўкраінская даследчыца І. Калеснік, знаходзяцца «...ў сілавым полі палітыкі і ўлады. Адны... свядома абслугоўваюць запатрабаванні ўлады... Іншыя не дэманструюць адкрыта свае палітычныя перавагі... Некаторыя свядома адхіляюцца ад... дзяржаўных інстытутаў» [19, с. 9–10]. На сучасным этапе, калі значнасць акадэмічных інтэлектуалаў слабее, усе гэтыя тры стратэгіі паводзін актуалізуюцца ў Інданезіі свецкімі і мусульманскімі актывістамі як асноўнымі актарамі палітыкі памяці, якія пачынаюць выкарыстоўваць іх для перагляду стэрэатыпаў, адным з якіх у інданезійскім выпадку стала гісторыя партыі «Машумі».

У рамках новай гістарычнай палітыкі прасоўваецца пазітыўны вобраз партыі «Машумі» як не толькі рэлігійнай, але і нацыяналістычнай арганізацыі, што ў цэлым інтэгруецца ў спробы лакалізаваць досвед машумістаў у вялікіх наратывах гістарычнага ўяўлення ў Інданезіі з мэтай недапушчэння наступнай маргіналізацыі і забыцця гэтай фактычна ісламісцкай партыі. Для сучасных грамадстваў, у тым ліку для Інданезіі, характэрны розныя мадэлі ўспрымання мінулага. Апошняе, на думку беларускага гісторыка А. Ластоўскага, можа трактавацца «як нешта негатыўнае, як цяжар і адхіленне ад “нармальнага” шляху», што ставіць перад грамадствам і элітамі задачы «развіцця са спадчынай і пераадолення негатыўнага досве-

<sup>23</sup>Iswara N. Raditya. Saat K. H. Ibrahim Perintahkan Copot Gambar K. H. Ahmad Dahlan [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/saat-kh-ibrahim-perintahkan-copot-gambar-kh-ahmad-dahlan-cyjq> (date of access: 29.07.2022).

<sup>24</sup>Iswara N. Raditya. Mahmood Joenoes, Tokoh Pendidikan Islam dari Tanah Datar [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/mahmood-joenoes-tokoh-pendidikan-islam-dari-tanah-datar-cDiz> (date of access: 29.07.2022).

<sup>25</sup>Iswara N. Raditya. Kiai Dahlan & Muhammadiyah: Usaha Melumat Kejumudan Umat [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/kiai-dahlan-muhammadiyah-usaha-melumat-kejumudan-umat-cAcw> (date of access: 29.07.2022).

<sup>26</sup>Iswara N. Raditya. KH Anwar Musaddad: Anti-Makar, Menolak Negara Islam [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/kh-anwar-musaddad-anti-makar-menolak-negara-islam-cl7D> (date of access: 29.07.2022).

<sup>27</sup>Ivan Aulia Ahsan. Masyumi dan Ilusi Persatuan Umat Islam [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/masyumi-dan-ilusi-persatuan-umat-islam-czHP> (date of access: 29.07.2022).



ду, выпраўлення ўласнай траекторыі развіцця» [20, с. 37]. Інданезійская палітыка памяці вырашае аналагічныя задачы.

Робяцца спробы сфарміраваць кампрамісны канон гістарычнай памяці, у рамках якога партыя «Машумі» ўяўляецца як «знак адзінства мусульман і адзіны палітычны форум для мусульман, якія дзесяцігоддзямі спрабавалі пераадолець супярэчнасці, канфлікты і рознагалосці»<sup>28</sup>. Фарміраванне новага гістарычнага іміджу партыі ў гістарычнай палітыцы стала вынікам «імкнення да тэрапеўтычнай карэкцыі сучаснасці шляхам парушэння мінулага досведу і яго трансфармаванага пераходу да сучаснага» [21, с. 420], якая характэрна для грамадстваў у стадыі мадэрнізацыі як палітычных асноў, так і прынцыпаў гістарычнай памяці. Такая новая версія гісторыі партыі «Машумі», якая прэтэндуе на ўніверсальнасць, фактычна з'яўляецца спробай сфарміраваць новы наратыў, замяніўшы ім больш раннія інтэрпрэтацыі. Акрамя гэтага, тэндэнцыі да рэабілітацыі партыі «Машумі» адлюстроўваюць і змененую палітычную дынаміку, звязаную з ростам ісламісцкіх тэндэнцый у жыцці інданезійскага грамадства. Маніпуляцыі са спадчынай партыі ў інданезійскай палітыцы памяці абцяжараны і наяўнасцю левых тэндэнцый у яе ідэалогіі<sup>29</sup>, што аўтаматычна актуалізуе калектывныя траўмы, звязаныя з рэпрэсіямі камуністаў і левых мусульман у сярдзіне 1960-х гг.

**Ісламская дзяржава Інданезія ў гістарычнай палітыцы як месца памяці і калектывная траўма.** Яшчэ адным стымулам для фрагментацыі гістарычнай памяці ў Інданезіі і далейшых маніпуляцый з гісторыяй стала спроба стварэння ў 1949 г. Ісламскай дзяржавы Інданезіі<sup>30</sup>, што ў сучасных рэаліях абцяжарана не толькі гістарычнымі, але і палітычнымі супярэчнасцямі, якія спрыяюць узнікненню сярод інтэлектуалаў розных версій памяці – ад свецкай нацыяналістычнай да альтэрнатыўнай мусульманскай. Калі першая асуджае ісламскую дзяржаву і ўспрымае яе ў катэгорыях здрады і сепаратызму, то другая, наадварот, імкнецца рэабілітаваць праект радыкальных ісламістаў. Таму ў сучасных інданезійскіх «бітвах за гісторыю», якія разгарнуліся ў электронных СМІ паміж грамадзянскімі актывістамі, чые схільнасці вар'іруюцца ад лібералізму да рэлігійнага фундаменталізму,

становяцца прыкметнымі з'явы, вызначаныя ірландскім гісторыкам Дж. Коаклі як «супярэчнасці паміж акадэмічнымі і палітычнымі матывацыямі ў вывучэнні мінулага» [22, р. 532]. Ператварэнне як іміджу Ісламскай дзяржавы Інданезіі, так і яе спадчыны ў аб'ект палітыкі памяці становіцца больш прыкметным у спробах рэвізіі рэпутацыі яе стваральніка Картасавір'е<sup>31</sup> з мэтай далейшай інтэграцыі ў вялікія наратывы інданезійскага гістарычнага ўяўлення не як маргінала, але як фігуры, раўназначнай бацькам-заснавальнікам сучаснай інданезійскай дзяржаўнасці. Актуальныя спробы лакалізацыі вопыту Ісламскай дзяржавы Інданезіі як праекта радыкальнага палітычнага ісламу ў гістарычнай памяці фактычна сталі праявай рашучай рэвізіі мемарыяльнай культуры і таго кампраміснага канона памяці, у якім для радыкалаў не было месца. Гэтыя тэндэнцыі актуалізуюць пагрозы і рызыкі фрагментацыі мемарыяльных практык інданезійскіх інтэлектуалаў, што фактычна можа прывесці да інстытуцыяналізацыі ў гістарычнай памяці вобразу Ісламскай дзяржавы Інданезіі як змястоўнай і сутнаснай альтэрнатывы свецкаму праекту, які сучасная палітыка памяці не толькі абслугоўвае, але і легітымлізуе само яго існаванне. На думку балгарскага культуролога Я. Івановай, у сучаснай інтэлектуальнай сітуацыі не толькі грамадства становіцца асноўным спажывцом памяці, але і сама дзяржава выкарыстоўвае механізмы ўспамінання і забывання як індикатары ўласнага развіцця, выбіраючы паміж гераічнай і траўматычнай мадэлямі памяці [23]. Гісторыя інданезійскай мусульманскай супольнасці ў рамках такой палітыкі памяці інтэгруецца менавіта ў дзве гэтыя мадэлі гераізацыі ці амнезіі. Таму некаторыя сучасныя інданезійскія аўтары спрабуюць падвергнуць рэвізіі ісламскую дзяржаву ў кантэксце гісторыі Інданезіі, таму што само паняцце «ісламская дзяржава», на іх думку, абцяжарана недарэчнымі блізкаўсходнімі арабскімі алузіямі.

Як мяркуе І. Арданарэсвары, сама ідэя трансфармацыі Інданезіі ў ісламскую дзяржаву была глыбока дэмакратычнай<sup>32</sup>, паколькі менавіта іслам быў перашкодай на шляху да інстытуцыяналізацыі аўтарытарнага рэжыму, супраць якога не змаглі нічога зрабіць ні нацыяналісты, ні камуністы, ні лібералы. Акрамя гэтага, у імкненні карэкціраваць сучасную гістарычную памяць спроба абвясчэн-

<sup>28</sup> Beggy Rizkiyansyah. 7 November 1945: Islam Politik dan Lahirnya Partai Masyumi [Electronic resource]. URL: <https://www.republika.co.id/berita/phtia8385/7-november-1945-islam-politik-dan-lahirnya-partai-masyumi> (date of access: 29.07.2022).

<sup>29</sup> Shubhi Abdillah. Jalan Modern Abu Hanifah, 'Orang Kiri' di Partai Masyumi [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/jalan-modern-abu-hanifah-orang-kiri-di-partai-masyumi-dZyj> (date of access: 29.07.2022).

<sup>30</sup> Ісламская дзяржава Інданезія (*Negara Islam Indonesia*, NII) – радыкальны палітычны праект ісламістаў у Інданезіі. Аб стварэнні краіны было абвешчана 7 жніўня 1949 г. Ісламская дзяржава кантралявала нязначныя тэрыторыі краіны, аспрэчвала легітымнасць улады Сукарна і Сухарта. Лідар дзяржавы Картасавір'е быў расстрэляны ў 1962 г. Ісламская дзяржава Інданезія цалкам ліквідавана пасля прыходу да ўлады генерала Сухарта.

<sup>31</sup> Petrik Matanasi. Kececewaan Kartosoewirjo yang Memicu Proklamasi NII [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/kececewaan-kartosoewirjo-yang-memicu-proklamasi-nii-cQxD> (date of access: 29.07.2022).

<sup>32</sup> Indira Ardanareswari. Sirajuddin Abbas dan Jalan Demokratis Negara Islam di Indonesia [Electronic resource]. URL: <https://tirto.id/sirajuddin-abbas-dan-jalan-demokratis-negara-islam-di-indonesia-dK4r> (date of access: 29.07.2022).



ня ў Інданезіі ісламскай дзяржавы ўспрымаецца як гістарычна непазбежны і прагрэсіўны факт, які садзейнічаў нацыянальнай і вызваленчай барацьбе. Першыя сур'ёзныя спробы рэвізіі ролі Картасавір'ё і яго фактычнай рэабілітацыі ў інданезійскай палітыцы памяці былі зроблены ў сярэдзіне 2010-х гг., калі А. Азра публічна аб'явіў негатыўныя ацэнкі дзейнасці ініцыятара абвясчэння ісламскай дзяржавы няправільнымі, указваючы на тое, што паражэнне радыкальнага ісламскага праекта да пачатку 1960-х гг. было прадвызначана толькі палітычнымі фактарамі<sup>33</sup>, але не выцякала з папярэдняй логікі гістарычнага працэсу.

Таму, разважаючы аб спецыфіцы гістарычнай памяці, некаторыя сучасныя інданезійскія інтэлектуалы спрабуюць падвергнуць рэвізіі папярэднія інтэрпрэтацыі, мяркуючы, што стварэнне ісламскай дзяржавы стала «спробай Картасавір'ё дапамагчы

суверэнітэту Рэспублікі Інданезія»<sup>34</sup>. Таму ў сучасных «бітвах за гісторыю» ў Інданезіі становяцца прыкметнымі спробы прадставіць Картасавір'ё не як маргінала і рэлігійнага фанатыка, а як палітыка, які «валодаў даволі моцнай харызмай, быў прыхільнікам антыкаланіяльнай ісламскай палітычнай ідэалогіі, успрымаў іслам у якасці адзіна магчымага шляху развіцця»<sup>35</sup>. На сучасным этапе функцыянавання гістарычнай палітыкі некаторыя інтэлектуалы, інтэрпрэтуючы гісторыю ісламскай дзяржавы, імкнуцца перагледзець сутнасць і характар гэтага палітычнага эксперымента, вызваліўшы яго магчымыя інтэрпрэтацыі ад палітычных і ідэалагічных клішэ. Таму спроба стварэння Ісламскай дзяржавы Інданезіі трактуецца як праява жадання і імкнення часткі мусульманскіх нацыяналістаў зрабіць Інданезію не толькі фармальна незалежнай, але і фактычна ісламскай дзяржавай.

### Заклучэнне

Гістарычная палітыка ў Інданезіі, як і ў іншых краінах, не з'яўляецца тоеснай інданезійскай акадэмічнай гістарыяграфіі і суадносіцца з ёй толькі ў тым сэнсе, што прафесійныя гісторыкі вымушаны ці добраахвотна ўдзельнічаюць у санкцыяніраваных і кантралюемых дзяржавай кампаніях як па рэвізіі гісторыі, так і па інтэграцыі гістарычнай памяці. Апошняя тэндэнцыя праяўляецца ў санкцыяніраванні элітамі новага мемурыяльнага канона як нормы публічнага калектыўнага ўспаміну, з аднаго боку, і акадэмічнай інтэрпрэтацыі тых ці іншых падзей, звязаных з гісторыяй інданезійскага ісламу, – з другога.

Палітыка памяці ў Інданезіі актуалізуе сваю функцыю як функцыю крыніцы новых сэнсаў і адначасова рэвізіі старых інтэрпрэтацый і значэнняў, якія маглі прыпісвацца раней падзеям, звязаным з гісторыяй інданезійскага ісламу ў XX ст., але ва ўмовах змены палітычнай і ідэалагічнай сітуацыі страцілі сваё значэнне. Палітыка мінулага, асноўнай прасторай якой сталі СМІ, візуалізуе і актуалізуе тыя моманты ў гістарычным досведзе мусульманскай супольнасці, якія раней маглі падвяргацца наўмыснай маргіналізацыі, будучы аб'ектамі санкцыяніраванай дзяржавай амнезіі, накіраванай на забыццё і выцясненне з канона нацыянальнай ідэнтычнасці тых момантаў, якія маглі б паставіць пад сумненне легітымнасць афіцыйнага рэжыму.

Гістарычная палітыка стала формай уяўлення супольнасцей і вынаходніцтва традыцый. Таму адны групы маглі маргіналізавацца і дэманізавацца, выцясняючыся з гістарычнай памяці, паколькі іх прысутнасць была непажаданай для палітычных эліт.

Іншыя супольнасці, наадварот, гларыфікаваліся, а іх вобразы выкарыстоўваліся для фарміравання санкцыяніраванага дзяржавай канона гістарычнай памяці. Гісторыя інданезійскай мусульманскай супольнасці ў найноўшых мадыфікацыях палітыкі памяці падвяргаецца маніпуляцыям у рамках гэтых двух стратэгій, што ў інданезійскіх палітычных рэаліях абцяжарваецца адначасовым функцыянаваннем некалькіх версій гістарычнай памяці, якія легітымізавалі розныя інтэрпрэтацыі гісторыі.

У Інданезіі адначасова існуюць і функцыянуюць розныя версіі гістарычнай памяці – свецкая нацыяналістычная, секулярная ліберальная і мусульманская. Дзве апошнія, пачынаючы з сярэдзіны 1960-х гг., падвяргаліся мэтанакіраванай маргіналізацыі, а пачатак дэмакратычнага транзіту ў 1998 г. вымусіў інданезійскае грамадства пачаць «прапрацоўку мінулага», што стымулявала развіццё грамадзянскай нацыі. Інданезійцы як палітычная нацыя мелі вострую патрэбу ў сімвалічных формах легітымацыі ва ўмовах значнай фрагментацыі сацыяльных, культурных і інтэлектуальных прастораў краіны. Розныя сегменты інданезійскага грамадства кантралююцца лібераламі (свецкія ўніверсітэты, акадэмічныя часопісы, арганізацыі грамадскіх актывістаў) і ісламістамі (мячэці, рэлігійныя школы, школы-інтэрнаты і ісламскія ўніверсітэты). Гэтая дыхатамія ва ўмовах фактычнай фрагментацыі памяці сведчыць аб важнасці і неабходнасці кансалідацыі грамадства, якое імкнецца да дасягнення кампраміснага мемурыяльнага канона. Фарміраванне кампраміснага канона мемурыяльных сацыяль-

<sup>33</sup>Azyumardi Azra. Kartosuwiryo dan NUU: Kajian Ulang [Electronic resource]. URL: <https://www.republika.co.id/berita/n1ywjy/kartosuwiryo-dan-nuu-kajian-ulang-2> (date of access: 29.07.2022).

<sup>34</sup>Nurul Diva Kautsar. Menilik Sejarah Negara Islam Indonesia, Jejak Politik Kartosuwirjo di Tanah Pasundan [Electronic resource]. URL: <https://www.merdeka.com/jabar/menilik-sejarah-negara-islam-indonesia-jejak-politik-kartosuwirjo-di-tanah-pasundan.html> (date of access: 29.07.2022).

<sup>35</sup>Ibid.

ных і культурных практык на працягу 2000–2010-х гг. было абцяжарана складанасцямі лакалізацыі ў гістарычнай памяці спрэчных момантаў, звязаных з гісторыяй мусульманскай супольнасці. Сучасная гістарычная памяць у Інданезіі з’яўляецца фрагментарнай, а інтэлектуалы і грамадскія актывісты, уцягнутыя ў працэсы інтэрпрэтацыі і рэінтэрпрэтацыі мінулага, не змаглі дасягнуць кампрамісу ў пытаннях гісторыі радыкалізацыі мусульман, іх спроб паставіць пад сумненне факт лідарства свецкага нацыяналізму. Палітычна нязручная памяць аб рэпрэсіях і гвалце (мусульман над камуністамі і свецкага рэжыму як «накіраванай дэмакратыі» Сукарна, так і «новага парадку» Сухарта над ісламістамі) істотна запавольвае працэсы генезіса новай культуры гістарычнай памяці.

Такім чынам, больш чым за 20 гадоў правядзення гістарычнай палітыкі, сфакусіраванай на кансалідацыі грамадства і дасягненні мемарыяльнага кампрамісу паміж палітычнымі элітамі і мусульманамі як ахвярамі прымусу і гвалту, Інданезія набыла ўнікальны досвед правядзення ўласнай палі-

тыкі памяці. Дасягненне мемарыяльнага кампрамісу аказалася немагчымым без актуалізацыі ў прасторах памяці траўматычнага вопыту гісторыі мусульманскай супольнасці. Гэтым на старонках СМІ займаюцца інтэлектуалы як асноўныя ўдзельнікі «баёў за гісторыю». Актыўнасць інтэлектуалаў у палітыцы памяці важная, але на сучасным этапе яна абмежавана спробамі з дапамогай гістарычнага рэвізіянізму прапанаваць новыя інтэрпрэтацыі тых момантаў гісторыі мусульман, якія ў папярэднія гады фрагментавалі грамадства.

Менавіта таму інданезійская мадэль гістарычнай палітыкі заснавана на адначасовым узаемадзеянні ідэалагічна супрацьлеглых тэндэнцый – палітызацыі і ідэалагізацыі мінулага ў нацыяналістычнай сістэме каардынат, нейтралізацыі знешніх фактараў у спробах генерываць кампрамісныя версіі гістарычнай памяці ў імкненні актуалізаваць прынцыпы агульнаграмадзянскага прымірэння, што гіпатэтычна можа ператварыць палітычную нацыю і мусульманскую супольнасць у раўназначных калектывных актараў як гісторыі, так і палітыкі памяці.

### Бібліяграфічныя спасылкі

1. Шерпер Ю. Германия и Франция: проработка прошлого. *Pro et contra*. 2009;3–4:89–108.
2. Todorova M. *Bones of contention: the living archive of Vasil Levski and the making of Bulgaria's national hero*. Budapest: Central European University Press; 2009. 600 p.
3. Миллер А. Россия: власть и история. *Pro et contra*. 2009;3–4:7–11.
4. Chandra S. New findings on the Indonesian killings of 1965–1966. *The Journal of Asian Studies*. 2017;76(4):1059–1086.
5. Parahita GD, Yulianto VI. The treachery on YouTube: the politics of memory on new media in Indonesia. *Archipel*. 2020;90:47–73.
6. Espena D. Remembering 1965: Indonesian cinema and the «Battle of history». *Asian Studies: Journal of Critical Perspectives on Asia*. 2017;53(1):39–65.
7. Bubandt N. Ghosts with trauma: global imaginaries and the politics of post-conflict memory. In: Hedman E, editor. *Conflict, violence, and displacement in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press; 2018. p. 275–302.
8. Ikhwan Y, Yulianto VI, Parahita GD. The contestation of social memory in the new media: a case study of the 1965 killings in Indonesia. *Austrian Journal of South-East Asian Studies*. 2019;12(1):3–16.
9. Adam AW. Beberapa catatan tentang historiografi Gerakan 30 September 1965. *Archipel*. 2018;95:11–30.
10. Budiawan. *Mematahkan pewarisan ingatan wacana anti-komunis dan politik rekonsiliasi Pasca-Soeharto*. Jakarta: ELSAM; 2004. 291 p.
11. Budiawan. When memory challenges history: Public contestation of the Past in Post-Soeharto Indonesia. *Southeast Asian Journal of Social Science*. 2000;28(2):35–57.
12. Кирчанов МВ. «Проработка прошлого» в Индонезии: трудности и сложности «вспоминания» массовых убийств 1965–1966 гг. в контексте конкурирующих исторических памятей коллективных представлений о прошлом. В: Кирчанов МВ, редактор. *Acta Orientalia Voronensia. Воронежское востоковедение*. Воронеж: Издательский дом ВГУ; 2016. с. 86–101.
13. Копосов Н. Исторические понятия в мире без будущего. В: Гаррета Г, Дюфо Г, Пименова Л, редакторы. *Как мы пишем историю*. Москва: РОССПЭН; 2013. с. 57–93.
14. Баркоўскі П. Інтэлектуальны маніфест: тут і цяпер. *Палітычная сфера*. 2013;2:94–97.
15. McPherson J. Revisionist historians. *Perspectives on History*. 2002;41(6):1.
16. Smith AD. Nationalism and the historians. *International Journal of Comparative Sociology*. 1992;33(1–2):58–80.
17. Кром М. Использование понятий в исследованиях по истории допетровской Руси В: Гаррета Г, Дюфо Г, Пименова Л, редакторы. *Как мы пишем историю*. Москва: РОССПЭН; 2013. с. 94–125.
18. Траба Р. Польские споры об истории в XXI веке. *Pro et contra*. 2009;3–4:43–64.
19. Колесник І. Український історик і влада. *Ейдос*. 2017;9:9–24.
20. Ластоўскі А. Прапрацоўка камуністычнага мінулага ў Славакіі. *Палітычная сфера*. 2016;1:37–55.
21. Кръстев Д. Канон и/или агон. В: Вачева А, Чобанов Г, съставители. *Култура и критика. Част 3. Краят на модерността?* Варна: LiterNet; 2003. с. 416–449.
22. Coakley J. Mobilising Past: nationalist images of history. *Nationalism and Ethnic Politics*. 2004;10(4):531–560.
23. Иванова Е. *Минало несвършващо*. София: Нов български университет; 2011. 231 с.

## References

1. Scherrer J. [Germany and France: Vergangenheitspolitik]. *Pro et contra*. 2009;3–4:89–108. Russian.
2. Todorova M. *Bones of contention: the living archive of Vasil Levski and the making of Bulgaria's national hero*. Budapest: Central European University Press; 2009. 600 p.
3. Miller A. [Russia: power and history]. *Pro et contra*. 2009;3–4:7–11. Russian.
4. Chandra S. New findings on the Indonesian killings of 1965–1966. *The Journal of Asian Studies*. 2017;76(4):1059–1086.
5. Gilang Desti Parahita, Yulianto VI. The treachery on YouTube: the politics of memory on new media in Indonesia. *Archipel*. 2020;90:47–73.
6. Espena D. Remembering 1965: Indonesian cinema and the «Battle of history». *Asian Studies: Journal of Critical Perspectives on Asia*. 2017;53(1):39–65.
7. Bubandt N. Ghosts with trauma: global imaginaries and the politics of post-conflict memory. In: Hedman E, editor. *Conflict, violence, and displacement in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press; 2018. p. 275–302.
8. Ikhwan Y, Yulianto VI, Parahita GD. The contestation of social memory in the new media: a case study of the 1965 killings in Indonesia. *Austrian Journal of South-East Asian Studies*. 2019;12(1):3–16.
9. Adam AW. Beberapa catatan tentang historiografi Gerakan 30 September 1965. *Archipel*. 2018;95:11–30.
10. Budiawan. *Mematahkan pewarisan ingatan wacana anti-komunis dan politik rekonsiliasi Pasca-Soeharto*. Jakarta: ELSAM; 2004. 291 p.
11. Budiawan. When memory challenges history: Public contestation of the Past in Post-Soeharto Indonesia. *Southeast Asian Journal of Social Science*. 2000;28(2):35–57.
12. Kyrchanoff MW. «Working out of the Past» in Indonesia: difficulties and complexities of the «remembrance» about the 1965–1966 massacres in the context of competing historical memories and collective representations about past. In: Kyrchanoff MW, editor. *Acta Orientalia Voronensia. Voronezh Oriental Studies*. Voronezh: Publishing house of Voronezh State University; 2016. p. 86–101. Russian.
13. Kuposov N. [Historical concepts in a world without a future]. In: Garreta G, Dyufu G, Pimenova L, editors. *Kak my pishem istoriyu* [How we write history]. Moscow: ROSSPEN; 2013. p. 57–93. Russian.
14. Barkowski P. [Intellectual manifesto: here and now]. *Palitychnaja sfera*. 2013;2:94–97. Belarusian.
15. McPherson J. Revisionist historians. *Perspectives on History*. 2002;41(6):1.
16. Smith AD. Nationalism and the historians. *International Journal of Comparative Sociology*. 1992;33(1–2):58–80.
17. Krom M. [The use of concepts in research on the history of pre-Petrine Russia]. In: Garreta G, Dyufu G, Pimenova L, editors. *Kak my pishem istoriyu* [How we write history]. Moscow: ROSSPEN; 2013. p. 94–125. Russian.
18. Traba R. [Polish disputes about history in the 21<sup>st</sup> century]. *Pro et contra*. 2009;3–4:43–64. Russian.
19. Kolesnyk I. [Ukrainian historian and government]. *Ejdos*. 2017;9:9–24. Ukrainian.
20. Lastowski A. [Studying the communist past in Slovakia]. *Palitychnaja sfera*. 2016;1:37–55. Belarusian.
21. Krystev D. Canon and / or agon. In: Vacheva A, Chobanov G, compilers. *Kultura i kritika. Chast 3. Krajat na modernostta?* [Culture and criticism. Part 3. The end of modernity?]. Varna: LiterNet; 2003:416–449. Bulgarian.
22. Coakley J. Mobilising Past: nationalist images of history. *Nationalism and Ethnic Politics*. 2004;10(4):531–560.
23. Ivanova E. *Minalo nesv'rshvashto* [The past is not ending]. Sofia: New Bulgarian University; 2011. 231 p. Bulgarian.

Артыкул паступіў у рэдкалегію 26.05.2022.  
Received by editorial board 26.05.2022.