



М.В. Кирчанов

Мусульманские интеллектуалы в современной Индонезии

Minbar. Islamic Studies. 2025;18(4): 845-864

DOI 10.31162/2618-9569-2025-18-4-845-864

УДК 94:323(594)

Original Paper

Оригинальная статья

Мусульманские интеллектуалы в современной Индонезии

М.В. Кирчанов^{1а}

¹Воронежский государственный университет, г. Воронеж, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>, e-mail: maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Резюме: В статье представлен анализ роли мусульманских публичных интеллектуалов в современной Индонезии. Новизна исследования состоит в комплексном изучении феномена мусульманских публичных интеллектуалов современного индонезийского социума. Методологически статья основана на принципах, предложенных в интеллектуальной истории, что позволяет воспринимать мусульманских интеллектуалов, вовлеченных в обсуждение проблем уммы, ислама и политики, как воображаемое сообщество, а их идеи – как изобретенные традиции. В статье проанализированы 1) основные направления деятельности публичных интеллектуалов в Индонезии как мусульманской стране, 2) особенности тематической направленности исследований мусульманских публичных интеллектуалов в Индонезии, 3) основные векторы и траектории возможного развития мусульманских интеллектуалов в рамках интеллектуального сообщества в Индонезии в целом. Предполагается, что мусульманские интеллектуалы вносят существенный вклад в процессы модернизации индонезийского общества, так как актуализация ими политических и социально-экономических проблем через призму ислама отражает реальные трудности и противоречия современного динамично развивающегося индонезийского социума. Основными выводами автора являются несколько положений: 1) диапазон ролей публичных мусульманских интеллектуалов в Индонезии относительно разнообразен, включая роли-статусы экспертов и аналитиков, 2) политический комментарий и анализ – основная специализация мусульманских интеллектуалов в Индонезии, 3) публичные мусульманские интеллектуалы вынуждены покидать традиционные сферы активности интеллектуалов, мигрируя в виртуальные пространства Интернета, 4) мусульманские интеллектуалы стали активными интерпретаторами светского социума, предлагая религиозное видение проблем и угроз современности, 5) вопросы ислама и развития уммы в Индонезии в целом принадлежат к числу условно допустимых и относительно табуированных тем для мусульманских публичных интеллектуалов, 6) публичные мусульманские интеллектуалы коррелируют предлагаемый ими дискурс с политическими и идеологическими предпочтениями правящих элит.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Ключевые слова: Индонезия; ислам; мусульманские интеллектуалы; публичные интеллектуалы; секуляризация; модернизм и традиционализм

Для цитирования: Кирчанов М.В. Мусульманские интеллектуалы в современной Индонезии. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(4):845–864. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-845-864

Muslim intellectuals in modern Indonesia

M.V. Kirchanov^{1a}

¹Voronezh State University, Voronezh, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>, e-mail: maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Abstract: The aim of this article is to analyze the role of Muslim public intellectuals in contemporary Indonesia. The novelty of this study lies in its comprehensive examination and analysis of the phenomenon of Muslim public intellectuals in contemporary Indonesian society. Methodologically, the article draws on principles proposed in intellectual history, allowing us to perceive Muslim intellectuals engaged in discussions on the Ummah, Islam, and politics as an imagined community, and their ideas as invented traditions. The article analyzes 1) the main areas of public intellectual activity in Indonesia as a Muslim country, 2) thematic focus of Muslim public intellectual research in Indonesia, and 3) the main vectors and trajectories of possible developments of Muslim intellectuals within the intellectual community in Indonesia in general. It is assumed that Muslim intellectuals make a significant contribution to the modernization processes of Indonesian society, since their actualization of political and socio-economic problems through the prism of Islam reflects the real difficulties and contradictions of modern, dynamically developing Indonesian society. The conclusions of the author include several provisions: 1) the range of roles of public Muslim intellectuals in Indonesia is relatively diverse, including the roles and statuses of experts and analysts, 2) political commentary and analysis are the main forms of activity of public Muslim intellectuals in Indonesia, 3) public Muslim intellectuals are forced to leave traditional spheres of intellectual activity, migrating to the virtual spaces of the Internet, 4) Muslim intellectuals have become active interpreters of secular society, offering a religious vision of the problems and threats of our time, 5) issues of Islam and the development of the Ummah in Indonesia in general are among the conditionally acceptable and relatively taboo topics for Muslim public intellectuals, 6) public Muslim intellectuals correlate the discourse they offer with the political and ideological preferences of the ruling elites.

Keywords: Indonesia; Islam; Muslim intellectuals; public intellectuals; secularization; modernism and traditionalism



For citation: Kirchanov M.V. Muslim intellectuals in modern Indonesia. *Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(4):845–864. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-4-845-864

Введение

Для современного социума характерны процессы, связанные со сменой, ревизией и пересмотром традиционных социальных ролей, которые ранее играли интеллектуальные сообщества в государствах и обществах эпохи модерна. Динамичные политические и социально-экономические трансформации и изменения рубежа XX–XXI вв. поставили перед интеллектуалами качественно и содержательно новые задачи, самым существенным образом изменив их место в обществе, вынудив последнее задуматься о предназначении интеллектуалов и необходимости или опасности интеллектуального труда. История XX века демонстрирует широкий диапазон возможных тактик и стратегий поведения интеллектуалов в самых различных политических режимах, которые могли варьироваться от открытой оппозиции тоталитарному и авторитарному правлению и его осуждения до формального, вынужденного или добровольного согласия с ним, что стимулировало различные формы лояльности, которые могли граничить с открытой поддержкой и легитимацией недемократии в интеллектуальных практиках. Во второй половине XX века, по мере углубляющейся политизации общества, в интеллектуальном сообществе генерируется новая, качественно иная по структуре и содержанию форма представленности интеллектуала в социуме.

Таковыми новыми качествами обладали публичные интеллектуалы, активно вовлеченные как в политику, так и обсуждение тех или иных проблем и задач, решением которых ранее занимался ограниченный круг интеллектуалов, близких к академическим группам. Вопросы, которые интересовали таких интеллектуалов, ранее были мало интересны широкому слою населения, но процессы модернизации и секуляризации привели к качественным изменениям в образовании и в циркуляции результатов научных исследований в обществе, что вынудило интеллектуалов отказываться от узкой корпоративной замкнутости и более активно интегрироваться в существующие общественные институты и механизмы как функционирования знания, так и его (вос)производства и перераспределения.

Ведущую роль в этих процессах играли именно публичные интеллектуалы, роль которых могла быть различной, но, тем не менее, они регулярно предлагали обществу новые идеи, выступая в качестве инициаторов общественного обсуждения тех или иных не только научных и академических, но и фактически полити-



ческих проблем. Не стал исключением из этой универсальной логики развития и мусульманский мир. Среди современных стран с преобладанием ислама особое место занимает Индонезия – крупнейшее мусульманское государство в мире. В Индонезии исторически возникла своя уникальная модель функционирования и развития интеллектуального сообщества, генезис которого был связан с активной деятельностью индонезийского национализма как основного фактора в борьбе за независимость, что привело к появлению свободного индонезийского государства.

Становление индонезийского интеллектуального сообщества в качестве самостоятельного социального и общественного актора получило развитие во второй половине XX века, когда интеллектуалы не только сформировали собственную университетскую и академическую систему, но и были вынуждены, в большей или меньшей степени, реагировать на меняющуюся политическую динамику, связанную, в том числе, и с функционированием как авторитарного режима нового порядка, так и последующим переходом к демократии, запущенным в 1998 году. Первая четверть XXI века стала для индонезийского интеллектуального сообщества важным этапом, связанным с его адаптацией к содержательно новым политическим и идеологическим условиям, а также вовлеченности в новую глобальную экономику, что привело к большей интеграции индонезийских интеллектуалов в международные культурные и академические сети.

Цель и задачи

Таким образом, в Индонезии, подобно другим странам современного мира, также получил развитие феномен публичных интеллектуалов, но доминирование ислама оказывает самое существенное влияние на эти процессы. Автор полагает, что мы можем утверждать появление в Индонезии феномена публичных мусульманских интеллектуалов, деятельность которых и будет в центре авторского внимания в представленной статье. Целью статьи является анализ явления публичных интеллектуалов в современной Индонезии. В число задач автора входит: 1) изучение основных направлений деятельности публичных интеллектуалов в Индонезии как мусульманской стране, 2) анализ тематической направленности исследований мусульманских публичных интеллектуалов в Индонезии, 3) выявление основных возможных дальнейших векторов и траекторий развития мусульманских интеллектуалов в рамках интеллектуального сообщества в Индонезии в целом.



Методология

Методологически в основе представленной статьи лежат подходы, предложенные в междисциплинарной историографии, ограниченной достижениями конструктивистского поворота первой половины 80-х годов XX века, когда в англо-американской научной литературе была предложена концепция изобретения традиций и воображения сообществ, что позволяет анализировать активность публичных интеллектуалов как своего рода функционирование интеллектуального сообщества как воображаемого, а предлагаемые идеи и концепции воспринимать в качестве изобретенных традиций. В методологическом плане изучение современного мусульманского интеллектуального сообщества в Индонезии возможно в рамках применения результатов многочисленных исследований, сфокусированных на роли и деятельности интеллектуалов в других регионах мира, несмотря на то что в центре подобных работ нередко оказываются, как правило, светские интеллектуалы.

Трансплантация подобного подхода представляется вполне оправданной и эффективной для изучения функционирования современного публичного интеллектуального мусульманского сообщества в Индонезии в силу того, что последнее, вероятно, подчинено общим законам изменения, трансформации и адаптации к социальным и культурным мутациям и переменам интеллектуальных групп в современном глобализирующемся мире, так как индонезийские религиозные интеллектуалы, действующие в рамках исламской мысли, не изолированы от мира и не пребывают в некоем внутреннем национальном вакууме, но стремятся активно использовать и ассимилировать не только идеи других мусульманских мыслителей, но и светские западные влияния, которые имеют место в интеллектуальной истории и современной динамике индонезийского общества.

Мусульманские интеллектуалы: особенности сообщества

Анализируя роль и место мусульманских интеллектуалов в современном индонезийском обществе [1], во внимание следует принимать и то, что для интеллектуального сообщества в Индонезии характерна уникальная историческая динамика [2]. Современным интеллектуалам как относительно организованной и институционализированной группе предшествовало сообщество улемов [3, р. 460], которые в XX веке оказались не в состоянии успешно конкурировать со светскими и мусульманскими интеллектуалами [4], которые были более успешны в использовании тех преимуществ, которые были открыты модернизацией и частично секуляризацией, привед-



ших к появлению новых социальных групп [5]. Поэтому, как подчеркивал Абдулрахман Вахид, «исламское интеллектуальное движение и его вклад в современное развитие ислама в Индонезии необходимо понимать стратегически» [6, р. 69]. В истории развития исламской мысли, или мусульманского интеллектуализма, выделяются четыре периода, которые включают классический период (до обретения независимости); средний период (старый порядок, 1945–1966); современный период (новый порядок, 1966–1998); постсовременный период (реформация, с 1998 г. по настоящее время).

Интеллектуальной истории первого периода присущ адаптивно-синкретический характер мусульманской мысли, второго – националистически-адаптивный, третьего – формалистско-бюрократический, четвертого – инклюзивно-плюралистский¹. На протяжении этих этапов был предложен «интеллектуальный ответ индонезийских мусульман на исламизацию знаний, который характеризуется весьма интересной динамикой как с точки зрения формы, так и реализации. С точки зрения формы одни поддерживают исламизацию знаний, другие же выступают против неё, выступая за интеграцию религиозного и общего знания. С точки зрения реализации некоторые из них осуществляются мусульманскими интеллектуалами из академических кругов исламских религиозных и общеобразовательных университетов, а некоторые – мусульманскими интеллектуалами из внеуниверситетских кругов» [7, р. 201].

Таким образом, на протяжении всех этих этапов мусульманские мыслители развивали не только традиционные для ислама концепции, но и соотносили их со светским политическим, преимущественно националистическим, дискурсом, что привело к развитию исламского интеллектуализма в условиях доминирования светских идей. Такое стало возможным в результате западного влияния, что стимулировало попытки интеграции неисламских концепций в мусульманский интеллектуальный дискурс. Комментируя попытки мусульманских интеллектуалов соединить интеллектуальные традиции Запада и Востока, Меви Эка Нурхализах признает, что «современные социальные науки в значительной степени развивались под влиянием европейской цивилизации... концепции и теории могут обладать универсальной значимостью, их исторические и конкретные проявления обусловлены временными, пространственными и культурными рамками... важно учитывать универсальную цен-

¹ Zainuddin H.M. *Peta intelektualisme Islam pasca orde baru*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://uin-malang.ac.id/r/200701/peta-intelektualisme-islam-pasca-orde-baru.html> (дата обращения: 10.10.2025).



ность Запада в отношении социальных наук... индонезийские учёные могут учиться у Запада, поскольку его глобальное влияние не отражает исключительно весь мир, а скорее является его частью»², что фактически легитимирует использование западных концепций и их интеграции в традиции мусульманского интеллектуализма в Индонезии.

Ассимиляция оксидентализма мусульманскими интеллектуалами

Применение западного опыта индонезийскими интеллектуалами связано с развитием местной формы оксидентализма, который проявляется как «общая тенденция общества и культуры или как дискурс стратегий сопротивления западной культурной гегемонии или идеологическим силам... оксидентализм, как и ориентализм, всё ещё сложно назвать эпистемологией или дисциплиной»³, но в такой ситуации индонезийские авторы признают наличие разных уровней развития, которые в современном мире стали частью глобальной иерархии. В связи с этим М. Зайнуддин подчеркивает, что «мы не можем скрывать свою слабость: мусульмане сейчас значительно отстают от Запада в науке и технологиях, но мы сами осознаём, что это интеллектуальное богатство веками взращивалось нашими мусульманскими предшественниками, а затем эксплуатировалось Западом»⁴, что, впрочем, не мешает мусульманским интеллектуалам аналогичным образом относиться к западному опыту, который им стал доступен в качестве наследия колониализма.

В целом, в рамках оксидентализма современные индонезийские интеллектуалы обращаются к «образу Запада, созданному не-западными людьми»⁵. Вместе с тем активное использование оксидентализма, с одной стороны, или попытки его ассимиляции и имитации, с другой, свидетельствуют о значительной степени интеграции индонезийских мусульманских интеллектуалов в западный эпистемологический контекст, так как применение особого оксиденталистского языка фактически становится попыткой интерпретировать мир так, как это делают западные интеллектуалы,

² Nurhalizah M.E. *Sumbangsih Intelektual Muslim di Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_sosial/sumbangsih_intelektual_muslim_di_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).

³ Nurhalizah M.E. *Membingkai Ulang Oksidentalisme*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/membingkai_ulang_oksidentalisme_ (дата обращения: 10.10.2025).

⁴ Zainuddin H.M. *Tradisi Intelektualisme Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://uin-malang.ac.id/r/131101/tradisi-intelektualisme-islam.html> (дата обращения: 10.10.2025).

⁵ Nurhalizah M.E. *Membingkai Ulang Oksidentalisme*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/membingkai_ulang_oksidentalisme_ (дата обращения: 10.10.2025).



но с той лишь разницей, что в центре внимания мусульманских авторов в Индонезии, как правило, оказываются проблемы, связанные с исламом.

В такой ситуации интеграции в интеллектуальный дискурс Индонезии, например, подверглись как классические (например, Ф. Гегель⁶), так и знаковые, но спорные фигуры западной мысли XX века, что относится к идеям М. Фуко, который интересен мусульманским индонезийским философам «критическим взглядом на то, как власть, знание и язык формируют социальную реальность и идентичность»⁷. Идеи М. Фуко представляли интерес для мусульманских интеллектуалов в Индонезии как одна из форм развития эпистемологии, что стимулировало их синтезировать западную модель рациональности с традиционными для ислама формами познания⁸.

Интеграция и дальнейшая ассимиляция западного дискурса в интеллектуальной традиции ислама в Индонезии оказались неизбежными, чему содействовало и то, что исторически мусульмане стали отставать в конкуренции с европейцами, в результате чего «исламская цивилизация столкнулась с реальностью прогресса западной цивилизации и её модернизации. Концепция современности стала источником конфликта... Принятие или неприятие модернизма – неизбежный аспект исламского дискурса»⁹, хотя второе является в большей степени исключением, так как интеллектуальная элита уммы преимущественно «принимает западные институциональные представления... так как развитие модернизма неотделимо от развития интеллектуализма в самом мусульманском сообществе» [8, р. 22]. Другим стимулом приобщения к западной модели интеллектуализма и свойственной для него эпистемологии стали процессы демократизации, которые в Индонезии начались в 1998 г., когда интеллектуалы осознали, что «демократические принципы могут быть интегрированы с ис-

⁶ Jufriyanto, *Pendekatan Dialektika Hegelian: Refleksi, Kontradiksi, dan Integrasi dalam Pengembangan Pemikiran Manusia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ukpk.or.id/pendekatan-dialektika-hegelian-refleksi-kontradiksi-dan-integrasi-dalam-pengembangan-pemikiran-manusia.html> (дата обращения: 10.10.2025).

⁷ Jufriyanto, *Michel Foucault dan Analisis Wacana: Mengungkap Kuasa, Pengetahuan, dan Identitas*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ukpk.or.id/michel-foucault-dan-analisis-wacana-mengungkap-kuasa-pengetahuan-dan-identitas.html> (дата обращения: 10.10.2025).

⁸ Jufriyanto, *Menggali Keraguan dalam Nalar Epistemologi Islam Imam Al-Ghazali: Kunci Menuju Kebenaran Hakiki*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ukpk.or.id/menggali-keraguan-dalam-nalar-epistemologi-islam-imam-al-ghazali-kunci-menuju-kebenaran-hakiki.html> (дата обращения: 10.10.2025).

⁹ Nurhalizah M.E. *Islam Transformatif: Konsep Teologi Pembebasan Bagi Masyarakat Muslim Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/islam-transformatif_konsep_tologi_pembebasan_bagi_masyarakat_muslim_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).



ламскими правовыми ценностями»¹⁰, что привело к стремительной политизации уммы и ее идеологической фрагментации.

Мусульманский интеллектуализм и модернизм

Опыт индонезийского мусульманского интеллектуального сообщества, вероятно, указывает на то, что его определенная часть сделала выбор в пользу модернизма как объекта одновременно изучения и ассимиляции, что определило новые видения проекта современности или исламского модернизма интеллектуалами как «непосредственного продолжения западной цивилизации» [8, р. 25]. В целом, современные индонезийские интеллектуалы весьма активны в освоении западного интеллектуального наследия, предпочитая, правда, интегрировать в собственный дискурс то, что, на их взгляд, имеет утилитарное значение для анализа социальной реальности ислама в Индонезии. В такой ситуации особенно востребованными оказываются идеи К. Гирца и Э. Геллнера¹¹.

Используя собственно наследие ислама и западный опыт, «мусульманские учёные в Индонезии играли важнейшую роль в формировании интеллектуального баланса между современной наукой и религиозными ценностями, принимая участие в развитии интеллектуализма, не только распространяя знания, но и интегрируя исламские ценности с современной философией»¹². Вместе с тем приоритет отдается все-таки исламским источникам и основаниям интеллектуальной традиции, хотя последняя нередко воспринимается как частный случай в рамках более широкой «концептуальной теории в социальных науках и альтернативой теологии освобождения необходимых для выявления форм угнетения в мусульманских обществах»¹³, что воспринимается не через призму ислама, но в контекстах постколониального анализа.

¹⁰ Nurhalizah M.E. *Penerapan Demokrasi dan Prinsip-Prinsip Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/penerapan_demokrasi_dan_prinsipprinsip_islam_ (дата обращения: 10.10.2025).

¹¹ Hidayat M. *Agama dalam Perspektif Antropologi Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pesantren.id/agama-dalam-perspektif-antropologi-islam> (дата обращения: 10.10.2025).

¹² Nafis A.W. *Peran Cendekiawan Muslim dalam Membangun Intelektualitas Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ukpk.or.id/peran-cendekiawan-muslim-dalam-membangun-intelektualitas-indonesia.html> (дата обращения: 10.10.2025).

¹³ Nurhalizah M.E. *Islam Transformatif: Konsep Teologi Pembebasan Bagi Masyarakat Muslim Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/islam_transformatif_konsep_tologi_pembebasan_bagi_masyarakat_muslim_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).



При этом во внимание следует принимать и то, что эта хронология в значительной степени условна, что позволяет исключить ее из общеисторического контекста, который в настоящее время определяется растущей виртуализацией ислама в обществе, где «алгоритмы диктуют людям, как исповедовать религию, а хештеги становятся новым инструментом да'ва, дискуссии о современной исламской мысли перестали быть просто элитарными академическими темами, став полем битвы идей, идентичностей и авторитетов на фоне всплеска религиозного популизма, глобальной капиталистической экономики и борьбы за представительство в социальных сетях»¹⁴, в которых на национальном уровне Индонезии мусульманские мыслители становятся столь же заметными, как и кумиры современной массовой культуры общества потребления. Поэтому на современном этапе в мусульманской интеллектуальной традиции в разной степени представлены идеи, характерные для всех четырех этапов в истории мусульманского интеллектуализма.

Интеллектуалы и политическая конъюнктура

Универсалией исламского интеллектуального дискурса стала его связь с политикой [9], что институционализировало зависимость мусульманских интеллектуалов от политической и идеологической конъюнктуры. Взаимозависимость ислама с политикой стимулировала радикализацию как интеллектуального дискурса, так и большее втягивание мусульман в политические процессы. Растущая политизация мусульманских интеллектуалов поставила перед ними вопрос о характере и сущности ислама в Индонезии. Если традиционалисты ориентировались на арабский Ближний Восток, то модернисты, наоборот, продвигали концепцию ислама Нусантары. Фиксируя такую дихотомию, индонезийский богослов Саяхудин Кафрави выделяет две формы современной исламской мысли – *al-afkār al-Islāmiyyah al-mu'āsirah u afkār al-Islām al-mu'āsirah*¹⁵, которые соответственно воспринимают мусульман как мыслящих субъектов, обладающих качествами воли и свободы, и позиционирует ислам как коллективного символического мыслящего актора.

Такое восприятие позволяет в рамках индонезийского мусульманского интеллектуального дискурса синтезировать ислам и демократию, так как «если они соот-

¹⁴ Hidayat M. *Menafsir Ulang Islam Kontemporer dalam Arus Wacana, Globalisasi, dan Dunia Digital*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pesantren.id/menafsir-ulang-islam-kontemporer-dalam-arus-wacana-globalisasi-dan-dunia-digital> (дата обращения: 10.10.2025).

¹⁵ Hidayat M. *Menafsir Ulang Islam Kontemporer dalam Arus Wacana, Globalisasi, dan Dunia Digital*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pesantren.id/menafsir-ulang-islam-kontemporer-dalam-arus-wacana-globalisasi-dan-dunia-digital> (дата обращения: 10.10.2025).



ветствуют необходимым базовым принципам: ислам лежит в основе национального права и является основной религией, не создавая законов, противоречащих принципам демократии в целом»¹⁶. Ислам получает в значительной степени инструменталистское прочтение и понимание в контекстах не только религиозной практики, но и политического процесса, так как начинает описываться через призму теологии освобождения, привнесенной из католицизма. В такой ситуации инструментализм в восприятии западного опыта отражает общие тенденции развития интеллектуальной сферы ислама, так как так оказывается «сфокусированным на практических вопросах, актуальных для современных мусульманских обществ»¹⁷.

В связи с этим Меви Эка Нурхализах указывает на значительный практический и эпистемологический потенциал теологии освобождения, полагая, что она «стала значимой концепцией в мусульманском мире, особенно среди учёных и интеллектуалов, стремящихся решить проблемы своих обществ, чтобы осмыслить вызовы глобализованного мира, став альтернативным способом бросить вызов глобальным структурам и неравенству»¹⁸. Поэтому на протяжении 2010-х гг. отношения между этими течениями в исламской индонезийской мысли были далеки от равноправных, так как интеллектуалы интерпретировали социальное и политическое, применяя разные эпистемологии. Несмотря на то, что ислам Нусантары фактически был санкционирован светскими элитами, ислам в Индонезии «находится в тени арабской культуры, скрываясь за основными религиозными движениями, организациями и институтами архипелага»¹⁹. Такой маргинальный статус не устраивает тех мусульманских интеллектуалов, которые склонны синтезировать исламский и националистический дискурс в условиях углубляющейся секуляризации, которая в индонезийских реалиях «не обязательно означает отказ от религии или даже враждебное отношение к ней. На практике секуляризм подразумевает установление границ с религией» [8, р. 25].

¹⁶ Nurhalizah M.E. *Penerapan Demokrasi dan Prinsip-Prinsip Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/penerapan_demokrasi_dan_prinsipprinsip_islam (дата обращения: 10.10.2025).

¹⁷ Nurhalizah M.E. *Menentang Wacana Islam Inklusif di Ruang Publik*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/menentang_wacana_islam_inklusif_di_ruang_publik (дата обращения: 10.10.2025).

¹⁸ Nurhalizah M.E. *Islam Transformatif: Konsep Teologi Pembebasan Bagi Masyarakat Muslim Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/islam_transformatif_konsep_tologi_pembebasan_bagi_masyarakat_muslim_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).

¹⁹ Wijaya A. *Bagaimana Sejatinya Berislam di Indonesia? (Sebuah Ringkasan Buku, "Menusantarakan Islam")*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pes.jatma-aswaja.id/bagaimana-sejatinya-berislam-di-indonesia-sebuah-ringkasan-buku-menusantarakan-islam> (дата обращения: 10.10.2025).



В конфликте между уммой и нацией такие авторы склонны выбирать вторую, но фактически при этом, продолжая оставаться мусульманами, подчеркивают, что «арабская культура маргинализировала культуру Нусантара... исламская мысль стала узколобой, эксклюзивной и идеологизированной, что делает её неспособной решать различные проблемы, существующие на архипелаге... ислам должен быть освобожден от тени арабской культуры, сект, организаций и религиозных институтов, которые служат средством выживания арабской культуры. Если ислам освободится от тени арабской культуры, культура Нусантары обретет легитимность в формировании уникального ислама Нусантары»²⁰. Таким образом, лозунги деарабизации ислама не только фактически подчеркивают примат индонезийского национализма в Индонезии, но и санкционируют национализацию ислама, что ведет к трансформации мусульманской уммы в Индонезии, к приписыванию ей признаков нации как этнического и политического сообщества одновременно.

Индонезийский национализм и мусульманский интеллектуализм

Подобная национализация ислама органически вытекает из той политической роли, которую мусульмане играли в XX веке в политических движениях, идеологический спектр которых варьировался от национализма до демократизации, так как еще в начале 1990-х гг. было высказано предположение, что «интеллектуальные группы, особенно те, которые используют религиозные знамена, были бы более эффективны, если бы открыто высказывались о будущем. Борьба за права человека, демократию и верховенство закона – это всеобщая борьба» [6, р. 69]. Вероятно, именно с демократизацией следует связывать стремление части интеллектуального сообщества деарабизировать ислам. Арабское влияние связывается ими с теми угрозами, которые, по мнению ряда индонезийских экспертов, исходят от арабского присутствия в Юго-Восточной Азии.

Меви Эка Нурхализах, например, полагает, что влияние арабского мира в Индонезии носит исключительно отрицательный характер, так как стимулирует «приток различных течений с Ближнего Востока», продвигающих идеи, исторически нехарактерные для индонезийского ислама и связанные «с исламским возрождением, часто называемым пуританским исламским движением, которое придерживается бескомпромиссной веры в абсолютизм... чьи истоки восходят к домодернистскому

²⁰ Wijaya A. *Bagaimana Sejatinya Berislam di Indonesia? (Sebuah Ringkasan Buku, "Menusantarkan Islam")*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pes.jatma-aswaja.id/bagaimana-sejatinya-berislam-di-indonesia-sebuah-ringkasan-buku-menusantarkan-islam> (дата обращения: 10.10.2025).



возрождению, представленному ваххабитским движением, и неовозрождению, связанному с салафитской общиной»²¹, отношение к которым в Индонезии формируется правящими политическими элитами и остается негативным. Современные индонезийские интеллектуалы воспринимают арабское влияние негативно потому, что оно стимулирует процессы фрагментации индонезийского общества.

По мнению некоторых авторов, растущее ближневосточное влияние «привело к появлению в Индонезии политики идентичности, основанной на таких политических идеологиях, как исламизм и национализм»²², что углубляло противоречия между модернистами и традиционалистами, исламистами и националистами, которые склонны воспринимать приоритеты развития Индонезии различно. Активными сторонниками национализации ислама являются модернисты, для которых актуализация индонезийского характера ислама фактически совпадает с модернизацией страны, что содействует мутации исламского модернизма в «попытку интегрировать западные ценности, которые широко используются во всем мире, с благородными ценностями ислама» [8, р. 26]. В такой ситуации системными основаниями как ислама, так и национализма становятся разнообразие, единство в многообразии, национализм как основа памяти и понимания истории, панчасила, которая интегрирует ценности национализма и ислама²³. Политические предпочтения последних могут быть локализованы между двумя полюсами, представленными традиционализмом и модернизмом.

Мусульманские интеллектуалы Индонезии как агенты деарабизации

В целом, мы можем выделить в актуальной интеллектуальной ситуации, сложившейся в рамках индонезийской уммы, несколько трендов, которые условно могут быть локализованы в рамках политического либерализма или фундаментализма, включая либеральный, модернистский, посттрадиционалистский и правотрадиционалистский. Правда, все они являются не более чем частными случаями развития других, претендующих на универсальность, подходов – консервативного, прогрессивного и прагматического²⁴ или фундаменталистского, либерального, марксистско-

²¹ Nurhalizah M.E. *Transformasi Gerakan Salafi di Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/transformasi_gerakan_salafi_di_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).

²² Nurhalizah M.E. *Membongkar Politik Identitas Gerakan Salafi-Wahabi*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/membongkar_politik_identitas_gerakan_salafiwahabi (дата обращения: 10.10.2025).

²³ Syam N. *Din Syamsudin Dan Islam Wasathiyah*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/opini/din_syamsudin_dan_islam_wasathiyah (дата обращения: 10.10.2025).

²⁴ Nurhalizah M.E. *Ulama Konservatif, Pragmatis, dan Progresif*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/ulama_konservatif_pragmatis_dan_progresif (дата обращения: 10.10.2025).



го и посттрадиционалистского²⁵. В целом, все эти типологии в значительной степени условны, хотя и фиксируют основные тенденции развития исламского интеллектуального дискурса, картируя последний в традиционной системе политических координат, основанной на политических предпочтениях.

Сосуществование этих тенденций актуализирует не только внутреннюю структурную гетерогенность мусульманского интеллектуального дискурса [10], но и значительный свойственный для него адаптивный потенциал [11]. Вместе с тем ни одна предлагаемая классификация в полной мере не демонстрирует гетерогенность современного мусульманского интеллектуального дискурса, так как «не отражает характер индонезийской мусульманской интеллектуальной мысли, указывая только на организационную принадлежность мусульманских интеллектуалов»²⁶ к тому или иному направлению. Все эти течения сосуществуют одновременно, хотя векторы и траектории их развития на современном этапе разнонаправленны, варьируясь между идеями, полюсами для которых могут быть исламский фундаментализм или, наоборот, принципы гражданского общества [12].

В самом общем идеологическом плане условные границы и политические расхождения между разными течениями в мусульманском интеллектуализме в современной Индонезии проходят по линии выбора идеологического ориентира, которым может быть умма или нация [13]. В основе этой оппозиции лежит отношение к арабскому наследию. Поэтому, комментируя ситуацию, Аксин Виджайа подчеркивает, что «некоторые индонезийцы гордятся своей арабской цивилизационной идентичностью, как и те, кто гордится своей сопричастностью с западной цивилизацией... некоторые из них считают себя скорее арабами, чем сами арабы, а другие – более западными, чем сами жители Запада»²⁷.

В такой ситуации если нация является парадигмой для модернистов и либералов, то умма – для консерваторов и традиционалистов, хотя такая иерархия в интеллектуальном дискурсе ислама сложилась уже к началу 1990-х гг. [14]. Эта оппозиция актуализируется и в восприятии режимов монолога и диалога в эпистемологии, в

²⁵ Nurhalizah M.E. *Problematika Tradisi dan Modernitas dalam Pemikiran Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/problematika_tradisi_dan_modernitas_dalam_pemikiran_islam (дата обращения: 10.10.2025).

²⁶ Nurhalizah M. *Eksistensi Intelektual Muslim Indonesia*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_sosial/eksistensi_intelektual_muslim_indonesia (дата обращения: 10.10.2025).

²⁷ Wijaya A. *Mengimajinasikan Masyarakat Masa Depan dalam Pandangan Epistemologi Islam Nusantara*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pes.jatma-aswaja.id/mengimajinasikan-masyarakat-masa-depan-dalam-pandangan-epistemologi-islam-nusantara> (дата обращения: 10.10.2025).



одинаковой мере применяемых мусульманскими интеллектуалами. Стратегия монолога соотносится ими с арабским влиянием, в основе которого лежит продвижение версии ислама, созданной на Ближнем Востоке, что ведет к игнорированию местных культурных и социальных реалий. Развитие ислама в режиме диалога связывается индонезийскими интеллектуалами с практиками, характерными для ислама Нусантары, в рамках чего становится заметной «суть исламских интеллектуалов, которая заключается в их способности служить нации, не будучи причисленными к какой-либо группе» [6, р. 70]. Поэтому для некоторых мусульманских интеллектуалов становится характерной определенная универсальность и стремление абстрагироваться от тем, которые могли бы стать поводом для обвинения в излишней политизации.

Неполитические интеллектуалы и исламская эпистемология

Именно поэтому в такой ситуации Мансур Хидаят подчеркивает, что «ислам – это не монолог, требующий одностороннего подчинения. Это – непрерывный диалог, в котором участвуют человек и пространство, чувства и технологии, история и надежда. Пока этот диалог длится, пока люди продолжают применять исламские ценности в своей повседневной жизни, ислам будет расти и развиваться не просто как наследие, хранимое в памяти, но как жизненный опыт, который постоянно обновляется»²⁸, что указывает на растущее влияние в современной индонезийской исламской мысли модернистских концепций, которые в большей степени начинают определять основные векторы и траектории развития мусульманского интеллектуального дискурса. Более того, в рамках индонезийского сообщества интеллектуалов нет единства мнений относительно эпистемологии изучения Корана, но при этом существует устойчивое опасение, что «понимание религиозных текстов, таких как Коран и хадисы, на текстовом уровне может привести к сектантству, эксклюзивизму и неверию за пределами своей группы»²⁹.

Подобные фобии, связанные с возможным усилением радикального ислама и легитимирующего его традиционализма, укрепляют мусульманских интеллектуалов в мысли, что само государство не только должно оставаться светским, но и стимулировать и поддерживать умеренные версии ислама, склонные к модернизму. Сторон-

²⁸ Hidayat M. *Menafsir Ulang Islam Kontemporer dalam Arus Wacana, Globalisasi, dan Dunia Digital*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pesantren.id/menafsir-ulang-islam-kontemporer-dalam-arus-wacana-globalisasi-dan-dunia-digital> (дата обращения: 10.10.2025).

²⁹ Nurhalizah M.E. *Membongkar Politik Identitas Gerakan Salafi-Wahabi*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/membongkar_politik_identitas_gerakan_salafiwahabi_ (дата обращения: 10.10.2025).



ники диалогичной модели развития исламской мысли настаивают, что их интеллектуальные практики не претендуют на статус альтернативы Корану как универсальному исламскому метатексту, но стремятся превратить создаваемый ими дискурс в «пространство для взаимодействия между откровением и реальностью, между ценностями и событиями», что превращает современный ислам в попытку «воссоздать мозаику плюралистического ислама, не стандартизировать её, а открыть пространство для *muhādatsah*³⁰ (диалога), *i'tirāf* (исповеди) и *musyārahah*³¹ (участия)»³².

Если сторонники видения ислама с уммой как системным элементом скептически или негативно относятся к попыткам национализации, то их оппоненты, наоборот, сделали ставку на антиарабскую риторику, подчеркивая, что «арабский ислам полностью игнорирует роль внешней реальности... предполагается, что арабский ислам – это стопроцентно истинный и применимый дискурс, поскольку он исходит из чистого источника – трансцендентного Бога, но в такой ситуации исламская мысль полностью оторвана от современной реальности, будучи созданной в прошлом, и эта прошлая реальность воспринимается как реальность, благословлённая Богом»³³, что, разумеется, вызывает несогласие со стороны мусульманских модернистов.

Критика умма-центризма в современном интеллектуальном дискурсе Индонезии предусматривает по умолчанию принятие светской модели развития и негативное отношение к радикальному исламу. Меври Эка Нурхализах выражает сожаление в связи с тем, что «многие индонезийские исламские партии стремятся к созданию исламского государства»³⁴, полагая, что такие идеи противоречат не только форматизированной панчасиле, но и общей логике развития Индонезии. Несмотря на наличие формальных и идеологически мотивированных разделительных линий, в рамках современного мусульманского интеллектуального дискурса в Индонезии присутствуют темы, универсальные как для консерваторов, так и для модернистов.

Среди таких проблем – вопросы прав и статуса женщин. Интеллектуальное мусульманское сообщество в контекстах восприятия этой проблемы актуализирует свой фрагментированный характер. Если консерваторы настаивают на универсаль-

³⁰ От арабского «мухадаса» (*muhādathah*). – Прим. ред.

³¹ От арабского «мушарака» (*mushārahah*). – Прим. ред.

³² Hidayat M. *Menafsir Ulang Islam Kontemporer dalam Arus Wacana, Globalisasi, dan Dunia Digital*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pesantren.id/menafsir-ulang-islam-kontemporer-dalam-arus-wacana-globalisasi-dan-dunia-digital> (дата обращения: 10.10.2025).

³³ Wijaya A. *Bagaimana Sejatinya Berislam di Indonesia? (Sebuah Ringkasan Buku, "Menusantarkan Islam")*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pes.jatma-aswaja.id/bagaimana-sejatinya-berislam-di-indonesia-sebuah-ringkasan-buku-menusantarkan-islam> (дата обращения: 10.10.2025).

³⁴ Nurhalizah M.E. *Utopia Negara Islam*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nursyamcentre.com/artikel/riset_agama/utopia_negara_islam_ (дата обращения: 10.10.2025).



ности традиционной модели, то модернисты, наоборот, пытаются гендерезировать мусульманский интеллектуальный дискурс³⁵, что, правда, пока не получило значительного развития, так как основные векторы и траектории развития мусульманского интеллектуального сообщества определяются в большей степени традиционными эпистемологическими, но не радикальными стратегиями.

Заключение

В первой четверти XXI века под влиянием процессов модернизации, секуляризации и глобализации основные векторы и тенденции развития индонезийского общества приблизились к общемировым, что привело к появлению феномена публичных интеллектуалов. Принимая во внимание специфику Индонезии как самого населённого мусульманского государства в современном мире, большинство публичных интеллектуалов не просто являются мусульманами, но и в той или иной степени актуализируют основные тенденции, характерные для функционирования индонезийского ислама не только как религии, но и важного политического фактора в развитии современного индонезийского общества. Подобно странам Запада, современные публичные мусульманские интеллектуалы в Индонезии играют несколько социальных ролей, включая роли интеллектуала-эксперта, интеллектуала-популяризатора науки, интеллектуала-комментатора и / или интеллектуала-блогера.

В условиях эрозии традиционных в нецифровых аналоговых публичных пространств в первой четверти XXI века наметились тенденции к виртуализации деятельности публичных мусульманских интеллектуалов. Критика проблем, порождённых модернизацией, стала одной из сфер деятельности и специализации публичных мусульманских интеллектуалов Индонезии, в то время как вопросы, связанные с исламом и его функционированием, в Индонезии остаются среди табуированных тем, так как высказывания и комментарии, даже для мусульманских интеллектуалов, являются не очень желательными и не приветствуются высшим мусульманским духовенством Индонезии, которое сконцентрировано вокруг крупнейших общественно-политических организаций индонезийских мусульман. В целом, публичные мусульманские интеллектуалы в Индонезии обладают меньшим пространством для возможного интеллектуального манёвра, что существенно ограничивает сферы их компетенции и возможности публичного комментирования и высказывания своего

³⁵ Jufriyanto, *Membongkar Makna Pribumisasi Alquran di Era Pos Gender: Menafsiri Kesetaraan dalam Teks Suci*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ukpk.or.id/membongkar-makna-pribumisasi-alquran-di-era-pos-gender-menafsiri-kesetaraan-dalam-teks-suci.html> (дата обращения: 10.10.2025).



мнения относительно политических проблем индонезийского общества, а их комментарии ограничены вопросами развития ислама.

Вместе с тем, несмотря на определённые ограничения, у публичных мусульманских интеллектуалов в современной Индонезии существует гораздо больше возможностей для функционирования и развития новых идей, наделения тех или иных процессов смыслами и интерпретациями, чем обладали их исторические предшественники во второй половине XX века. Таким образом, опыт развития и функционирования мусульманского сегмента в современной интеллектуальной жизни Индонезии играет значительную роль, что указывает на важность и необходимость последующего изучения социальных, культурных и политических активностей мусульманских интеллектуалов в междисциплинарном контексте.

Литература

1. Alatas S.H. *Cendekiawan dan Peranan Mereka dalam Masyarakat*. Jakarta: LP3ES; 1987. 268 p.
2. Azra A. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana; 2007. 483 p.
3. Iswanto A. Sejarah Intelektual Ulama Nusantara: Reformulasi Tradisi di Tengah Perubahan. *Jurnal Lektur Keagamaan*. 2013; 11(2):455–572.
4. Burhanudin J. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan; 2012. 481 p.
5. Latif Y. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Bandung: Mizan; 2005. 846 p.
6. Wahid A. Intelektual di Tengah Eksklusivisme. *Prisma*. 1991;3:69–72.
7. Nata A. Respons intelektual muslim Indonesia terhadap gagasan islamisasi ilmu pengetahuan dan relevansinya terhadap tantangan era milenial. *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam*. 2019;8(2):199–221.
8. Hakim M., Satibi, Rezi M. Modernisme Islam dan perkembangan intelektualisme Islam. *Jurnal Al Ashriyyah*. 2023;9(1):21–31.
9. Heryanto A. *Islam, Intelektualisme, dan Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 1999. 212 p.
10. Kuntowijoyo. *Muslim tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan; 2001. 404 p.
11. Rahman F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press; 1982. 181 p.



12. Qodir Z. Islam berkemajuan dan strategi dakwah pencerahan Umat. *Sosiologi Reflektif*. 2019; 13(2):209–233.
13. Madjid N. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan; 1991. 311 p.
14. Abdurrahman M. *Paradigma Intelektual Muslim: Pengantar Kajian Islam dan Sosial*. Jakarta: Mizan; 1990. 273 p.

References

1. Alatas S.H. *Cendekiawan dan Peranan Mereka dalam Masyarakat* [Intellectuals and Their Role in Society]. Jakarta: LP3ES; 1987. 268 p. (In Indonesian)
2. Azra A. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* [Ulama Networks: The Middle East and the Indonesian Archipelago in the 17th and 18th Centuries]. Jakarta: Kencana; 2007. 483 p. (In Indonesian)
3. Iswanto A. Sejarah Intelektual Ulama Nusantara: Reformulasi Tradisi di Tengah Perubahan [Intellectual History of Indonesian Ulama: Reformulation of Tradition Amidst Change]. *Jurnal Lektur Keagamaan* [Journal of Religious Lectures]. 2013;11(2):455–572. (In Indonesian)
4. Burhanudin J. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* [Ulama and Power: the Struggle of the Muslim Elite in Indonesian History]. Jakarta: Mizan; 2012. 481 p. (In Indonesian)
5. Latif Y. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20* [Muslim Intelligentsia and Power: Genealogy of Indonesian Muslim Intelligentsia in the 20th Century]. Bandung: Mizan; 2005. 846 p. (In Indonesian)
6. Wahid A. Intelektual di Tengah Eksklusivisme [Intellectuals in Exclusivism]. *Prisma*. 1991;3:69–72. (In Indonesian)
7. Nata A. Respons intelektual muslim Indonesia terhadap gagasan islamisasi ilmu pengetahuan dan relevansinya terhadap tantangan era milenial [The Response of Indonesian Muslim Intellectuals to the Idea of the Islamization of Science and Its Relevance to the Challenges of the Millennial Era]. *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam* [Ta'dibuna: Journal of Islamic Education]. 2019;8(2):199–221. (In Indonesian)
8. Hakim M., Satibi, Rezi M. Modernisme Islam dan perkembangan intelektualisme Islam [Islamic Modernism and the Development of Islamic Intellectualism]. *Jurnal Al Ashriyyah* [Al-Ashriyyah Journal]. 2023;9(1):21–31. (In Indonesian)
9. Heryanto A. *Islam, Intelektualisme, dan Politik* [Islam, Intellectualism and Politics]. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 1999. 212 p.



10. Kuntowijoyo. *Muslim tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* [Muslims without Mosques: Essays on Religion, Culture, and Politics within the Framework of Transcendental Structuralism]. Bandung: Mizan; 2001. 404 p. (In Indonesian)
11. Rahman F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press; 1982. 181 p.
12. Qodir Z. *Islam berkemajuan dan strategi dakwah pencerahan Umat* [Progressive Islam and the Strategy of Preaching to Enlighten the Ummah]. *Sosiologi Reflektif* [Reflective Sociology]. 2019;13(2):209–233. (In Indonesian)
13. Madjid N. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* [Islam, Modernity, and Indonesianness]. Bandung: Mizan; 1991. 311 p. (In Indonesian)
14. Abdurrahman M. *Paradigma Intelektual Muslim: Pengantar Kajian Islam dan Sosial* [Muslim Intellectual Paradigm: An Introduction to Islamic and Social Studies]. Jakarta: Mizan; 1990. 273 p. (In Indonesian)

Информация об авторе

Кирчанов Максим Валерьевич, доктор исторических наук, доцент, кафедра регионоведения и экономики зарубежных стран, факультет международных отношений, кафедра истории зарубежных стран и востоковедения, исторический факультет, Воронежский государственный университет, г. Воронеж, Российская Федерация.

About the author

Maxim V. Kirchanov, Dr. Sci. (History), Associate Professor, the Department of Regional Studies and Foreign Countries Economics, the Faculty of International Relations, the Department of History of Foreign Countries and Oriental Studies, Historical Faculty, Voronezh State University, Voronezh, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 13 октября 2025
Одобрена рецензентами: 20 октября 2025
Принята к публикации: 10 ноября 2025

Article info

Received: October 13, 2025
Reviewed: October 20, 2025
Accepted: November 10, 2025