

УДК 297.32

ДОДХУДОЕВА Лола Назаровна — к.и.н., главный научный сотрудник Института языка, литературы, востоковедения и письменного наследия АН РТ (734025, Республика Таджикистан, г. Душанбе, пр. Рудаки, 21, lola.dodkhudoeva@gmail.com)

## КОНСТИТУЦИОННЫЙ СЕКУЛЯРИЗМ: СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ И ПОИСК ОТВЕТОВ

**Аннотация.** В статье рассматриваются современные вызовы конституционному секуляризму как ядру программы модернизации, внедренной в страны с длительной религиозной традицией и социально-политическими моделями, отличными от западноевропейской. Рассмотрены подходы к разрешению проблемы рассогласования мусульманской культуры и секулярной социально-политической структуры и варианты применения этих подходов в различной социальной реальности.

**Ключевые слова:** конституционный секуляризм, парламент, суверенитет, правосознание, идентичность, фикх ал-акаллийат

Модернизационный проект, внедренный в страны мусульманского Востока как следствие европейской колонизации, принес целый ряд новых социально-политических концептов, на которых стала выстраиваться новая историческая реальность. Важнейшим из них стало понятие «национальное государство», ключевыми элементами которого признаются конституция, парламент, политические партии, пресса.

Безусловно, политикообразующим и отправным для общественного развития каждого создаваемого государства в этом списке явилась конституция — новая для подавляющего большинства молодых национальных государств форма фиксации своеобразия устанавливаемого политического строя и общественного устройства. Все другие концепты соподчинены ей как инструменту регуляции таких жизненно важных для государства вопросов, как суверенность, правосудие и правосознание, идентичность и пр. Поскольку в основе такого рода конституционализма лежит секуляризм, утверждающий принципы нерелигиозности происхождения государства, свободы мировоззренческого выбора и самовыражения, недискриминации (равноправия) по принципу убеждений, новый феномен государственного правового регулирования получил название «конституционный секуляризм». Не будет преувеличением утверждать, что обобщенное воздействие этого феномена способствовало кардинальной трансформации мировосприятия, что, по существу, определило и продолжает определять своеобразие развития как мусульманского мира, так и всей мировой цивилизации.

В данной работе делается попытка рассмотреть основной постмодернистский вызов конституционному секуляризму, внедренному в мусульманскую среду, сложившуюся на основе длительной письменной религиозно-правовой традиции и своеобразных социально-политических моделей, сформированных в рамках различных исламских конфессий и направлений, отличных от западноевропейской, на которой выстроен секуляризм.

Выдвижение в центр общественной жизни одного доминирующего — секулярного — конструкта закреплялось в конституциях подавляющего большинства национальных государств, появившихся на карте мира в эпоху секуляризма<sup>1</sup>. Для формирования отношений политики и религии в этом случае в качестве основополагающих выступали два фундаментальных принципа — свободы совести и светскости государства, которые совместно с принципом верховенства права носят политико-

---

<sup>1</sup> Одним из самых ярких исключений является Израиль, где основой регуляции социальных вопросов признана Тора и «выдающаяся политическая роль, которую сыграл иудаизм в попытках Израиля продвигнуться по пути конституционализма исходя из его идентичности как еврейского и демократического государства, что провозглашено в Декларации независимости государства 1948 г.» [Mancini, Rosenfeld 2014: XVI].

правовой характер [Таранюк 2013]. Государственный – секулярный – закон признавался «законом для всех» и «на всех». Эпоха глобализма выдвинула среди прочих и теорию мультикультурализма; концептуальный стержень этой парадигме развития придавала идея общего блага, суммарного для всех компонентов многосоставного общества, а инструментом достижения этой цели признавалось взаимодействие представленных в обществе элит.

Стремительно меняющаяся социальная реальность Постмодерна приносит все новые свидетельства того, что многие фундаментальные политико-правовые нормы и представления различных религий могут не совпадать или даже вступать в противоречие с принципами, лежащими в основе закрепившихся социальной структуры и форм политической регуляции национального секулярного государства, создавая тем самым острейшие вызовы конституционному секуляризму. В условиях трансформации онтологических и эпистемологических характеристик современного мира процесс реполитизации религии индуцирует десекуляризацию общественной жизни, ярко демонстрируя невозможность существования идеально гомогенизированного общества, нивелировавшего социокультурные, религиозные различия его граждан. Поиск ответа на новые вызовы в этих условиях приобретает особую остроту и в национальных государствах, имеющих длительную историю бытования ислама, и в равной мере в странах Запада, ставших местом проживания значительного числа трудовых мигрантов – мусульман<sup>1</sup>.

Проблема расхолаживания культуры как основы формирования идентичности и мировосприятия и установившейся социально-политической системы создает ощутимые риски для сохранения стабильности и устойчивости государственного развития. Чаще всего линия конфликта находится в сфере одновременной имплементации гражданских свобод и обязанностей и религиозных норм и прав человека, имеющего и гражданскую, и религиозную идентичность. Если для одних индивидов и групп конституционные границы религиозного самовыражения вполне достаточны, то для других такой подход абсолютно неприемлем. Самым частым обвинением в адрес конституционного секуляризма в целом ряде стран становится упрек в ограничении права верующих на более широкую представленность в публичной сфере [Rawls 2005].

Новые концепты соразвития и множественности идентичности, порожденные глобализмом, заставляют отказаться от слишком статичных для нашей бурной эпохи дефиниций моделей государства, таких как «светская», «теократическая», «конфессиональная». Исследователи пришли к выводу, что более точным определением характера государственного устройства могло бы стать указание на преобладающий в социально-политической жизни государства тип мировоззрения; в таком случае модель государства может определяться либо как светски ориентированная, либо клерикально ориентированная [Таранюк 2013: 6]. Хотим отметить, что последнее определение вряд ли приемлемо для мусульманских стран, особенно в случае доминирования в них суннизма, которому не свойственно понятие клира. Вероятно, применительно к таким государствам лучше подойдет определение «религиозно/исламски ориентированное» в случае представленности как иных религиозных групп, так и иных мусульманских конфессий. В отношении к странам, известным многосоставным сообществом, таким как, к примеру, Индия, по-видимому, возможно включить в определение типа государственности их ориентированность на коммунализм.

Один из ключевых признаков конституционного секуляризма – юридическая обособленность религии от политики – означает их взаимное невмешательство, отрицающее дискриминацию по принадлежности к религии и различным мировоззренческим убеждениям [Пчелинцев 2012: 23]. Выступая гарантом осуществления этих принципов, секулярное государство, тем не менее, не рассматривает свободу вероисповедания как «единственную закрепленную конституционно, или как самую приоритетную» [Grimm 2009: 2374]. Государственное регулирование чревато возможным ограничением одних свобод в целях достижения той же свободы для

<sup>1</sup> Значительные проблемы возникают в рамках конституционного секуляризма и у представителей иных религий, однако этот аспект проблемы выходит за рамки данной работы.

представителей других религий<sup>1</sup> или во благо сохранения других свобод. Чем более плюралистично и мультиконфессионально общество, тем острее ощущается необходимость полной нейтральности государства в религиозной сфере.

Рассматривая проблему в свете соотношения особенностей мусульманской культуры и архитектуры государственной власти в рамках конституционного секуляризма, следует отметить ряд значительных расхождений в понимании сущностных категорий на этих двух правовых площадках.

Важнейшее различие проявляется в понимании сущности государства. Если в исламской традиции государство – представительский орган Бога, то секуляризм рассматривает государство как детище человека, что и предполагает возможность «взаимной автономии» государства и религии. Соответственно, если конституционный секуляризм утверждает внерелигиозную парадигму формирования власти, права и государственной идеологии, то божественность происхождения государства в исламской традиции ставит власть, право и государственную идеологию в прямую зависимость от Божественного Откровения. Это базовое различие порождает еще одно, не менее важное. Оно раскрывает тот факт, что основой развития ислама во все времена оставались не институциональные, а харизматические связи; история ислама свидетельствует, что его развитие не проходило в рамках государственного регулирования. Не последним в ряду расхождений в понимании роли государственного регулирования и нормативных стандартов, закрепленных в концепции конституционного секуляризма, и мусульманских социально-политических представлений является факт коренного различия в самих подходах к вопросу религиозности. Если в европейских секулярных сообществах принадлежность к некоей религиозной системе взглядов и практике воспринимается и интерпретируется исключительно как предмет личного выбора индивидуума [Додхудоева 2015], то в исламской традиции религия несет в себе огромный общинный заряд, определяя жизнь человека прежде всего как члена коллектива, разделяющего со своими единоверцами единое мировоззрение и ритуальную практику, единый образ жизни. Нередко такое различие в подходах к религиозности воспринимается мусульманами как радикальный индивидуализм, близкий к самосакрализации (*self-sacralization*).

Полное отделение религии от государства ни в одной стране не произошло, да и не могло произойти; в каждой из них религия была в большей или меньшей мере была перемещена из публичной сферы в центре политического поля в маргинальную позицию, в область личностных отношений и частной жизни, а служители культа оказались под более или менее строгим контролем государственных секулярных структур. Такое положение характерно не только для мусульманских стран. В мусульманской же среде «процесс секуляризации не смог изменить мировоззрения мусульман, <...> оно динамично возобновлялось не только в индивидууме, но и в семье или в традиционных малых группах» [Yavuz 1997: 65]. По мысли ряда исследователей, «поскольку секуляризм не отделил религию и политику, а скорее выдвинул религию в подчиненную позицию на государственном поле», это неизбежно привело к «политизации ислама и борьбе между секуляристами и исламистами за контроль над государством» [Davutoglu 2000: 189].

Таким образом, в мусульманских сообществах в рамках конституционного секуляризма на протяжении всего XX в. по существу закреплялось существование двух параллельных миров, двух идентичностей, двух систем легитимации: официальной секулярной, направленной вовне, на отношения с официальным миром, и традиционной исламской, существовавшей внутри семьи/общины и «обслуживавшей» ее/их внутренние нужды. Секулярный конституционализм по существу превратился в «идеологию-спутник, в нечто вечно “рядом стоящее”» [Пастухов 2013: 11].

По мнению большинства аналитиков, неуклонно множась попытки религиозно ориентированных групп и отдельных граждан реализовать свое стремле-

<sup>1</sup> Так, известны попытки придать большие права религии титульной нации в свете национальной идеи [Таранюк 2013: 11] и проявления агрессивной секуляризации, помноженной на предпочтение религии, имеющей глубокие исторические корни в государстве [Mancini, Rosenfeld 2014: XV].

ние к более свободному самовыражению в публичной сфере в рамках конституционного секуляризма в подавляющем большинстве случаев нельзя признать успешными [Hirschl, Shachar 2014]. Среди детерминантов такого положения можно назвать и жесткое закрепление за религиозной практикой лишь частной сферы; и алармические настроения и общества, и государственных структур, ответственных за поддержание порядка; и риски, порождаемые ростом религиозного радикализма, религиозного миссионерства; и другие причины, несущие в себе расходящиеся траектории развития государства и общества, чреватые как внутренними общественными разломами, так и к серьезными геополитическими последствиями.

Анализ реального положения в сфере гарантий реализации свободы вероисповедания, внешних религиозных проявлений в публичной сфере, механизмов и ответственности государственной религиозно-экспертной как одной из форм обеспечения конституционных норм в различных государствах мира позволил выявить различные варианты форм взаимодействия религии и государства, сформированные, как правило, особенностями тех форм секуляризма, которые закрепились в том или ином государстве [Мчедлова 2011; Таранюк 2013]. Эти варианты, по мнению ряда ученых, можно свести к двум основным подходам к решению проблемы наиболее полного религиозного самовыражения в условиях конституционного секуляризма. Первый состоит в признании и государственной поддержке многообразия социорелигиозного опыта граждан (многообразие во включении – *diversity in inclusion*). Второй допускает создание и внедрение в социальную практику комплекса норм социополитической регуляции, по существу альтернативных государственным законам. Он получил название конкурирующего негосударственного права (*non-state law as competition*) [Hirschl, Shachar 2014].

Многочисленные исследователи проблемы реализации религиозных прав в рамках конституционного секуляризма сходятся в одном: оба подхода, спонтанно сложившиеся в социальной практике многих секулярных государств, чрезвычайно непросты в исполнении, поскольку связаны с большими рисками дестабилизации общественной жизни. Тем не менее, как показывает практика, именно к этим двум подходам фактически сводится все многообразие средств и инструментов, к которым прибегают доминирующие элиты подавляющего большинства стран мира для сохранения баланса между принципами конституционного секуляризма и религиозными нормами.

Первый, инклюзивный путь избрала Российская Федерация, история которой сохранила уникальный опыт непосредственного взаимодействия с мусульманскими народами. Россия развивает и обогащает наработанную традицию со-бытия с народами разной религиозной идентичности в весьма непростых условиях грандиозной социополитической трансформации, массовой трудовой миграции и нарастающей пропаганды экстремистских идей в киберпространстве [Sykiäinen 2015].

Иная ситуация сложилась в большинстве стран Европы, имевших в своей истории жесткое противостояние с мусульманским миром. С момента появления первых волн массовой трудовой миграции в опустошенную Первой мировой войной Европу здесь складывался многомерный евроислам, вобравший в себя и отказ от модернизации, и «селективное отбрасывание отдельных предметов и инноваций современности при полномерном использовании других инновационных гаджетов» [Antoun 2008: 6], и признание необходимости включения в современную социальную реальность мусульманского мира отдельных идей и концепций, выработанных в недрах западноевропейской цивилизации.

Сегодня мусульманские иммигранты – «альтернативная идентичность, принадлежащая эстерриториальной исламской нации – умме» [Roy 2004: 157] – во многих странах Запада воспринимаются как «параллельное культурно гомогенное сообщество» [Пинюгина 2009: 328]. К 1990 г. интеллектуалами евроислама выработан комплекс правовых норм – фикх ал-акалийат (право/закон меньшинства), действующий в среде мусульман Европы с начала XXI в. как своего рода альтернативная система закона, фиксирующая определенную степень автономии секулярного государства и его граждан – выразителей исламской социополити-

ческой модели. Введение в социальную жизнь евроислама этих правовых норм вызвало бурную критику и со стороны классических 'улама', отмечавших несоответствие этого феномена классическим правовым установкам, и со стороны приверженцев конституционного секуляризма, увидевших в нем покушение на самую основу конституционализма – принцип верховенства государственного закона [Таха 2013].

Как видим, сам выбор подходов к решению проблем наиболее полной реализации религиозных прав в условиях конституционного секуляризма в значительной степени обусловлен историческим опытом, характером культурного взаимодействия разных христианских церквей с исламом в более ранние исторические периоды [Мчедлова 2015; Талина, Асонов 2015].

Нельзя недооценивать и своеобразие современного ислама. Анализ трансформации ислама в эпоху глобализма заставил говорить о появлении «нового ислама» как «современного социального феномена, продукта и составной части тенденций глобализации, в которых теологическая составляющая – не продуцент, а повод и средство», предлагая «диагностировать» этот феномен, «исследуя не теологию, а социологию происходящего в каждом конкретном месте и в определенный период ныне развивающихся в мире процессов» [Кисриев 2012: 109].

Изучение форм идентичности мусульман многих стран оставляет впечатление, что в основе их самопрезентации – в большей степени социокультурная, чем собственно религиозная ориентация [Esposito, Fasching, Lewis 2008]. В этом смысле результаты ряда исследований современной исламской среды [Esposito, Mogahed 2007] смыкаются с выводами, сделанными М. Мчедловой на российском материале. Она указывает: «Причисление себя к определенному религиозному течению, прежде всего, традиционно представляемого институционализированными конфессиями и оказавшего влияние на историческое становление <...> общества, играет роль устойчивого идентификационного основания, а не религиозной ориентации как таковой. <...> Повышение потребности в устойчивых культурно-цивилизационных характеристиках в жизни индивида и общества, вызванное современными реалиями, предопределило опору на религиозные основания как на глубинный, устойчивый фундамент, не поддающийся быстрому размыванию, как идеологические или политические характеристики. Непосредственно это проявляется в акцентации в повседневной жизни фактора конфессиональной принадлежности к религиям, под воздействием которых во многом сложилась национальная культура, государственность и образ жизни, а не как возрастающая религиозная активность населения и его возврат к вере» [Мчедлова 2009: 79].

Как и все остальные республики бывшего Советского Союза, Россия вступила на путь демократического развития в 1990-х гг., «не имея положительного опыта в области юридического гарантирования прав человека в сфере религии» [Пчелинцев 2012: 13]. Развитие теоретического религиоведения и его практического воплощения, прежде всего в сложении основ и механизмов государственной религиоведческой экспертизы как важнейшего инструмента осуществления государственного контроля в сфере реализации права на свободу совести, на всем постсоветском пространстве происходит одновременно со становлением демократических государств.

Принимая во внимание сложившуюся геополитическую реальность, следует признать, что избранный инклюзивный подход к реализации религиозных прав граждан в условиях конституционного секуляризма в России сопряжен с определенными рисками и проблемами. Однако в равной степени очевидно и то, что, учитывая, с одной стороны, качественную трансформацию общемировых тенденций развития, а с другой – особенности социокультурного наследия народов России, вобравшего в себя два взаимодополняющих потока восприятия смысла – религиозный и секулярный, разработка и внедрение новых управленческих стратегий, учитывающих разноуровневое взаимодействие различных политико-правовых культур, становится реальным ответом на вызовы современности.

**Список литературы**

- Додхудоева Л.Н. 2015. Постсекуляризм: «текущая современность», индивидуализированное общество и «новый ислам». — *Гуманитарные науки в Сибири*. № 2. С. 115-120.
- Кисриев Э.Ф. 2012. Арабские революции в глобализирующемся мире и «новый ислам». — *Протестные движения в арабских странах, предпосылки, особенности, перспективы*. Материалы круглого стола. М.: URSS. С. 104-110.
- Мчедлова М.М. 2009. Роль религии в современном обществе. — *Социологические исследования*. № 12. С. 77-84.
- Мчедлова М.М. 2011. *Место религии в социально-политическом процессе: цивилизационные основания и современные тенденции*: автореф. дис. ... д.полит.н. М. 53 с.
- Мчедлова М.М. 2015. Ислам и единство российского общества: современность и исторический опыт. — *Ислам в современном мире*. Т. 6. № 1. С. 93-103.
- Пастухов В.Б. 2013. У конституционной черты... Вызовы и ответы российского конституционализма. — *Полис*. № 1. С. 7-32.
- Пинюгина Е. 2009. Новые подходы к интеграции мусульман в Великобритании и ФРГ. — *Мир ислама. История. Общество. Культура*. Материалы международной исламоведческой научной конференции. М. С. 328-333.
- Пчелинцев А.В. 2012. *Свобода вероисповедания и религиозные объединения в Российской Федерации*: автореф. дис. ... д.ю.н. М. 57 с.
- Талина Г., Асонов Н. 2015. Религиозный фактор в процессе модернизации Российского государства. — *Власть*. № 8. С. 151-154.
- Таранюк Ж.П. 2013. *Религия и политика: трансформация институциональных форм взаимодействия*: автореф. дис. ... к.полит.н. М. 31 с.
- Antoun R. 2008. *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic, Jewish Movements*. N.Y.: Rowman and Littlefield. 484 p.
- Davutoglu A. 2000. Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization. A Comparative Analysis. — *Islam and Secularism in the Middle East* (ed. by J.L. Esposito, A. Tatimi). N.Y.: Columbia University Press. 214 p.
- Esposito J. L., Mogahed D. 2007. *Who Speaks for Islam? What a Billion of Muslims Really Think?* N.Y.: Gallup Press. 230 p.
- Esposito J.L., Fasching D. J., Lewis T. 2008. *Religion and Globalization: World Religions in Historical Perspective*. Oxford: Oxford University Press. 609 p.
- Grimm D. 2009. Conflicts between General Laws and Religious Norms. — *Cardozo Law Review*. Vol. 30. No 6. P. 2369-2382.
- Hirschl R., Shachar A. 2014. The Constitutional Boundaries of Religious Accommodation. — *Secularism in an Age of Religious Revival* (ed. by S. Mancini, M. Rosenfeld). Oxford: Oxford University Press. P. 175-191.
- Mancini S., Rosenfeld M. 2014. Introduction. — *Secularism in an Age of Religious Revival* (ed. by S. Mancini, M. Rosenfeld). Oxford: Oxford University Press. P. I-XXI.
- Rawls J. 2005. *Political Liberalism*. Expanded ed. N.Y.: Columbia University Press. 324 p.
- Roy O. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. N.Y.: Columbia University Press. 349 p.
- Sykiainen L. 2015. Is Sharia Compatible with Contemporary Russian Law? — *Working papers by Basic Research Program*. Series: Law .WP BRP 49/LAW/ 15 p.
- Taha D. 2013. Muslim Minorities in the West: between Fiqh of Minorities and Integration. — *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*. Vol. 1. P. 1-36. Доступ: <http://www.ejime1.uzh.ch/en.html>
- Yavuz H. 1997. Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey. — *Contemporary Politics*. Vol. 30, No 1. P. 63-82.

## CONSTITUTIONAL SECULARISM: CONTEMPORARY CHALLENGES AND SEARCH OF COPING WITH SITUATION

**Abstract.** The article highlights the contemporary challenges to the constitutional secularism as a core of modernization program enrooted into countries with long-term religious traditions and with socio-political models different to the West European one. The author examines approaches to the solution of problems of mismatching the Muslim culture and secular socio-political structure and their use in the various social realities.

**Keywords:** constitutional secularism, parliament, sovereignty, sense of justice, identity

---

НОЧВИНА Белла Анатольевна — к.и.н., доцент кафедры культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова (603155, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Минина, 31а; bella.nochvina@mail.ru)

## ВЫЗОВЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ В КОНЦЕПЦИИ СОВРЕМЕННОГО КАТОЛИЦИЗМА

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме эволюции социального учения католической церкви в условиях глобализации. Современное состояние католической церкви характеризуется потерей своего влияния в западных странах и одновременно ростом популярности в странах третьего мира. Избрание новым римским папой аргентинского кардинала Бергольо стало знаковым событием в истории католической церкви. Современный католицизм демонстрирует не только качественные изменения концепции христианского социализма, но и возросшую активность в решении глобальных проблем человечества, усиление своего влияния как актора мировой политики.

**Ключевые слова:** католицизм, глобализация, христианский социализм, экология, традиционализм

Современный постбиполярный мир характеризуется не только ростом влияния негосударственных акторов мировой политики, но и эволюцией доктрин традиционных религиозных организаций. Пытаясь вернуть свой пошатнувшийся авторитет, современная Римская католическая церковь стремится к роли миротворца, верховного арбитра, призывающего всех к примирению, сдержанности, сохранению «цивилизации любви». Обновленная концепция христианского социализма направлена на решение глобальных проблем человечества. Ее ключевыми тезисами являются уважение и сохранение цивилизационного разнообразия и социальная и экономическая справедливость в масштабах всего мира. Кризис традиционных ценностей в странах Европы и Северной Америки заставил современный католицизм искать опору своему влиянию в странах Южной Америки, Юго-Восточной Азии, а также в некоторых государствах Африки. Снятие запрета богослужения на национальных языках позволило католической церкви расширить круг своих приверженцев, качественно обновить состав священнослужителей и, главное, обозначить себя как один из идеологических центров нового формирующегося мультиполярного мира. Хотя отношение официальной доктрины современного католицизма с такими направлениями, как «теология освобождения», остается весьма спорным и дискуссионным, большинство исследователей справедливо отмечают, что сегодняшний успех католической церкви связан, прежде всего, с качественным обновлением концепции христианского социализма.

Новый этап в эволюции концепции христианского социализма связан с деятельностью папы Иоанна Павла II. По его распоряжению папский совет «Справедливость и мир» унифицировал и систематизировал основные идеи социального учения католической церкви, начиная от энциклики Льва XIII «*Rerum novarum*» 1891 г. В 2004 г. появился Компендиум социального учения Церкви — сжатый свод социальной доктрины католицизма. В нем указывается, что незыблемыми принципами