

## **В.В. МАТЮХИН**

### **«ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ» ТУРЦИЯ**

В современном общественно-политическом дискурсе нередко можно встретить утверждение, что «мировая политика вступила в пространство постсекулярного мира» [Кукарцева, 2012], «секулярный мир стал постсекулярным» [Капуто, 2011, с. 186]. Данный тезис используется исследователями как для определения нового понимания диалектики взаимосвязи секулярного и религиозного, так и для обозначения одной из самых распространенных тенденций современного мира – усиления присутствия религии в политике.

Рост значения религиозного фактора в публичной сфере проявляется как на национальном, так и на международном уровне. В большинстве стран сегодня действуют высокополитизированные религиозные институты, движения и группы, которые ведут борьбу за повышение влияния религии в обществе и государстве. В международном масштабе всемирное оживление религии обнаруживается через расширение деятельности транснациональных религиозных акторов, стремящихся сформировать единое глобальное пространство религиозно-политических взаимосвязей. В их числе не только Римско-католическая церковь или Организация исламского сотрудничества. Большинство таких структур образовались в результате установления контактов между самостоятельно возникшими в различных уголках мира религиозными группами со схожими задачами. По этому принципу сложились католические организации, основанные на идеях теологии освобождения, исламские радикальные группировки и группы «белого арийского сопротивления» [Митрофанова, 2008, с. 115].

В последнее время наиболее заметно политическая активность религии стала проявляться в исламском мире, где существенно возросла роль политического ислама. Легализовавшиеся в период 1980–2010-х годов партии и движения с исламистской идеологией получили широкую поддержку народных масс и укрепили свой политический вес. В качестве одной из основных причин «исламского возрождения» политологи называют разочарование мусульманских обществ в западных светских идеологиях (национализме, либерализме, социализме), которые дискредитировали себя в ходе модернизации, усилив социальную напряженность и чувство несправедливости [Esposito, 1998, p. 310–312; Кудряшова, 2008, с. 154–156].

Из множества предложенных исламистским движением альтернативных секуляристским моделям политического развития – от крайне радикальных до умеренных – наиболее реалистичной и привлекательной оказалась выдвинутая исламскими модернистами<sup>1</sup> идея о возможности достижения уровня западной цивилизации (идеалов демократии, плюрализма и справедливого распределения социально-экономических благ) без исключения религии из политического пространства. Подобные умозаключения наполняются качественно новым смыслом особенно на фоне кристаллизации в самих модернизированных западных обществах представления о том, что модернизация не обязательно ведет к секуляризации, а религия никогда не утрачивала своего значения в сфере публичной политики [Berger, 1999, p. 2–3].

Одним из наиболее наглядных проявлений феномена политизации религии является опыт Турецкой Республики (ТР), где уже на протяжении более десяти лет у власти находится умеренно исламистская Партия справедливости и развития (ПСР). Ее идеология выстроена вокруг понятия «консервативная демократия», под которой понимается приверженность демократическим ценностям с сохранением религиозной идентичности. На практике это означает сочетание демократических процедур и исламской риторики. Но тотальной «клерикализации» страны, прогнозируемой кри-

---

<sup>1</sup> Наиболее удачную, на наш взгляд, типологию исламских идейно-политических течений предложила Л.Р. Полонская, которая различает такие основные направления, как традиционализм и реформаторство, подразделяя последнее на фундаментализм и модернизм [подробнее см.: Полонская, 1985].

тиками, в связи с этим не происходит, поскольку демоисламисты, как часто именуют сторонников ПСР, учитывают европеизированный и светский характер государства, закрепленный в конституции основателем республики Мустафой Кемалем (Ататюрком). Одновременно они не отказываются от реализации собственного модернизационного проекта, основными параметрами которого являются либерализация, демократизация и расширение границ участия гражданских институтов в политическом процессе. Несогласие сторонников кемализма с этим проектом вызывает ожесточенную борьбу по линии «секуляризм – исламизм», что, в свою очередь, приводит, по нашему мнению, к рождению новой реальности – «постсекулярной Турции», в которой уживаются и светские принципы, и религиозно-политическая практика.

Прежде чем перейти к доказательству данной гипотезы, следует определить, какими отличительными признаками должна обладать страна, движущаяся в направлении «постсекулярности». Для этого обратимся к концепции постсекулярного общества, разработанной Ю. Хабермасом. С его точки зрения, постсекуляризм может сложиться только в секуляризованных обществах (к которым он относит высокоразвитые европейские государства), где укоренилось представление о нормативности секулярности. В постсекулярном обществе религия утверждает свое публичное значение в сфере сознания в результате следующих факторов: появления сомнений относительно необходимости утраты религией ее значения для прогресса в культурной и общественной модернизации; существенного влияния религиозных общин в условиях мировоззренческого плюрализма относительно политической жизни, т.е. формирования общественного мнения и политической воли; возникновения проблемы совместного существования различных религий, культурных укладов жизни [см.: Хабермас, 2008 а; Хабермас, 2010; Habermas, 2006; Habermas, 2008].

Определенные Ю. Хабермасом параметры постсекулярного общества выглядят вполне актуальными для турецкого контекста, но, безусловно, с учетом местной специфики. В современной Турции религия часто используется политическими элитами (в основном, исламистскими) в качестве мощного инструмента мобилизации и консолидации общественных сил, в том числе и с целью придания дополнительного импульса процессам модернизации страны. Мнение немецкого ученого, что западноевропейский путь

развития, рационализм которого признавался некогда моделью для всего остального мира, представляется скорее исключением, чем правилом [Habermas, 2008 a], является для идеологов умеренного ислама в Турции не просто предположением, а свершившимся фактом. В этом контексте один из главных создателей политического курса ПСР И. Калын<sup>1</sup> призывает Хабермаса признать закат идеи об образцовости моделей, рожденных Просвещением. Как он утверждает, активная дискуссия о новых путях и формах развития в незападных политах свидетельствует об их укреплении в качестве самостоятельных акторов на международной арене, вследствие чего универсализм некоторых европейских ценностей, в частности секуляризма, должен быть подвергнут сомнению [Kalin, 2008].

Для Турции справедлив и тезис о росте влияния религиозных общин на формирование общественного мнения и политическую жизнь страны. Одним из ярких примеров этого является деятельность «социального» движения Ф. Гюлена<sup>2</sup>. Находящиеся в его распоряжении большие финансовые ресурсы, СМИ, частные образовательные учреждения позволяют движению выступать в роли «интерпретирующего сообщества» [Habermas, 2008 a], т.е. включаться в процесс публичного обсуждения важных политических событий посредством толкования их смысла.

Возникновение еще одного элемента постсекулярной реальности – проблемы сосуществования различных культурно-религиозных укладов объясняется прежде всего появлением на Западе обособленных анклавов выходцев из стран с доминированием традиционной культуры. Социальная напряженность, возникшая в результате сложностей их интеграции, влияет на политические предпочтения

---

<sup>1</sup> Ибрагим Калын (тур. *İbrahim Kalın*) – заместитель руководителя секретариата премьер-министра ТР, автор научных трудов по исламской философии, взаимоотношениям исламского мира с Западом и турецкой внешней политике; окончил исторический факультет Стамбульского университета, защитил докторскую диссертацию в Университет им. Дж. Вашингтона (США).

<sup>2</sup> Фетхуллах Гюлен (тур. *Fethullah Gülen*) – влиятельный турецкий исламский богослов, проповедующий познание религии и служение Аллаху путем изучения современной науки и использования достижений западной цивилизации. Идеи этого мусульманского интеллектуала активно распространяются в открытых на средства его последователей учебных заведениях в Турции и за ее пределами, в том числе и в странах СНГ. В настоящее время проживает в штате Пенсильвания (США).

граждан. В Турции же проблема культурной неоднородности существует уже давно и связана с процессами секуляризации и внутренней миграции. Кемалистская революция породила сильные различия в образах жизни между турецким городом и селом. Если в крупных городах сформировался преимущественно светский уклад, то в провинции сохранилась приверженность мусульманским традициям. Соседство двух противоположных миров привело к усилению культурного раскола внутри турецкого общества.

В качестве возможных способов разрешения мировоззренческих противоречий Ю. Хабермас предлагает обратиться к модели гражданского общества, построенного на основе гражданского равенства и дополняющих друг друга культурных различий. По мнению ученого, для реализации такой модели требуется открыть политическую систему для чужих субкультур, чтобы обеспечить их либерализацию и демократическое участие. По этому поводу на Западе продолжается активная дискуссия между сторонниками мультикультурализма, одним из главных элементов которого выступает сохранение культурной самобытности, и секуляризма с его упором на бескомпромиссную политико-культурную ассимиляцию. Немецкий социолог добавляет: в гражданском обществе должно быть убеждение в секулярной правомерности государства и нейтральности государственной власти в споре между религиозными общинами, но религиозные суждения не должны быть изгнаны со сцены публичной политической жизни [Хабермас, 2008 b].

При рассмотрении всех этих параметров через призму турецкой действительности проявляется следующая картина. Попытки светских турецких элит, как кемалистских, так и либеральных, игнорировать в течение долгого времени существование внутренних этнических и конфессиональных субкультур и насильственно интегрировать их вели к нарастанию социально-политических противоречий. В годы же правления умеренных исламистов политическая система Турции стала более открытой и гибкой вследствие двух основных обстоятельств: во-первых, консервативные слои населения перестали стесняться своего образа жизни и подвергаться давлению со стороны светской бюрократии; во-вторых, впервые в турецком обществе были запущены механизмы публичного обсуждения проблем религиозных и этнических меньшинств

и предприняты попытки их решения (к примеру, «курдская инициатива»<sup>1</sup>).

В логике Ю. Хабермаса главным критерием постсекулярности является «совмещение несовместимого», т.е. присутствие в публичной сфере и секуляризма и религии. Их сосуществование неизбежно ведет к взаимовлиянию и последующей обоюдной трансформации. В этом ракурсе интересно проверить, не привело ли в Турции «возвращение религии» к исчезновению секуляризма.

Одно из важных подтверждений функционирования в Турции принципов светского государства – сохранение преобразований в религиозной сфере, осуществленных Ататюрком. Напомним, что основная идея кемалистских реформ в 1920-е годы заключалась в установлении государственного контроля над исламом и замыкании его влияния в частной сфере. С этой целью были произведены радикальные изменения: упразднение халифата, закрытие медресе, религиозных судов и т.п. Вместо них было учреждено Управление по религиозным делам (Диянет), подотчетное канцелярии премьер-министра и ответственное за осуществление религиозных практик в обществе [Democracy, Islam and Secularism..., 2012, p. 44]. Позднее принцип секуляризма был закреплен в Основном законе 1937 г. и сохранен в действующей Конституции 1982 г. Таким образом, созданные более 80 лет назад институциональные рамки секуляризма остаются одной из основ политической системы.

Сохранять секулярные завоевания на протяжении столь длительного периода было непросто, поскольку они носили насильственный характер и встретили серьезное сопротивление сторонников исламской традиции. Иными словами, требовались силы, поддерживающие такой порядок. Сначала данная миссия была возложена на основанную самим Ататюрком Народно-республиканскую партию (НРП) (одной из «стрел» ее идеологии был провозглашен лаицизм). Но с введением многопартийности в середине XX в. и утратой НРП монополии на власть ситуация изменилась – исламская риторика стала использоваться в политических целях. Это побудило военных, ярых поклонников идей Ататюрка, встать на защиту

---

<sup>1</sup> «Курдская инициатива» («*Kürt açılımı*») – меры турецкого правительства, начатые в рамках усилий по решению курдской проблемы в 2009 г. и направленные на расширение прав и свобод курдского населения.

секуляризма. Функцию «опекуна» светского демократического режима армия выполняла до самого последнего времени, активно используя недемократические механизмы влияния и осуществляя контроль за гражданскими правительствами (через Совет национальной безопасности (СНБ), суды госбезопасности и не прямое влияние на Управление по религиозным делам) [Warhola, Bezci, 2010, p. 435]. Однако в период правления ПСР армейская верхушка в результате громких судебных процессов и реформирования структуры СНБ была переподчинена гражданским властям, что лишило ее возможности сдерживать «религиозное нашествие» исламистов в социальной и политической жизни.

С твердой позицией в поддержку сохранения светских устоев государства выступали, играя роль противовеса, представители судебной системы. Так, в 2008 г. Конституционный суд Турции едва не принял решение о закрытии ПСР и запрете на политическую деятельность для ее лидеров на основании обвинительного заключения главного республиканского прокурора Высшего кассационного суда Турции А. Ялчинкая, содержащего доказательства о превращении ПСР в «центр действий против светских устоев государства» [AKP karatilmađı, 2008]. В том же году исламисты практически добились отмены запрета на ношение мусульманского платка в публичных учреждениях, приняв большинством голосов в парламенте соответствующие поправки к статьям основного закона страны. Однако Конституционный суд отменил их действие [Türban iptal, 2008].

Усиление влияния демоисламистов обострило их антагонизм со светскими политическими силами. Угроза возможной исламизации и подрыва принципа лаицизма заставила секуляристов мобилизоваться и публично выразить свою приверженность заветам Мустафы Кемалю. В 2007 г. в различных городах Турции прошли масштабные многотысячные митинги в поддержку республики.

Наиболее убедительно в поддержку тезиса о прочных позициях секуляризма говорит и тот факт, что игнорировать его не может ни одна политическая партия, претендующая на широкую поддержку избирателей. К примеру, в ходе предвыборной кампании 2007 г. ПСР многократно приходилось заявлять о том, что она не имеет ничего против секуляризма [Rabia Karakaya, 2009, p. 138].

Признание большинством турецких граждан главенства принципа секуляризма проявилось недавно в негативной реакции

общественности на идею премьер-министра Р.Т. Эрдогана о необходимости «воспитания религиозной молодежи». Эту инициативу не поддержали даже проправительственные исламистские круги, признав, что религиозное образование не должно быть обязательным для всех и является выбором каждого человека. Примечательно, что опросы общественного мнения последних лет показывают, что всего 9% населения Турции выступают в пользу религиозного государства [Кауаоглу, 2012].

Турецкий политолог М. Хепер также считает, что угрозы секуляризму в стране не существует. Он приводит результаты социологических исследований, свидетельствующих о положительном отношении большинства населения Турции и к светскому характеру республики, и к исламу. По мнению ученого, такой «парадокс» объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, ислам продолжает занимать важное место в культурном облике турок. Во-вторых, кемализм совершил «познавательную революцию», которая научила турецких граждан думать рационально. Данный феномен отражается на политическом поведении. К примеру, члены ПСР, несмотря на свою религиозность, в управлении государством вынуждены руководствоваться светскими принципами. Примечательно также, что большинство турецких избирателей голосуют в основном за партии, которые успешны в реализации своих обещаний, независимо от их исламистской или иной направленности [Хепер, 2009, р. 415–416]. В 2011 г., вновь успешном для ПСР на парламентских выборах, 49% опрошенных сочли экономическое положение страны хорошим, а 48% – плохим, в то время как в 2010 г. это соотношение составляло 35 против 65% [On Eve of Elections., 2011].

Опасения секуляристов по поводу растущего давления консервативного мусульманского окружения на светское население в целом выглядят сильно преувеличенными. Тезис о том, что религиозная одежда женщин превратилась в символ политического ислама [Sandıkçı, Ger, 2007, р. 192], ставит под сомнение результаты опросов общественного мнения. Согласно данным 2007 г., 68% турецких женщин, носящих тюрбан, делают это с целью соблюдения исламской традиции и лишь 14,9% – для демонстрации политических предпочтений [Хепер, 2009, р. 421].

Но какими бы устойчивыми ни казались светские устои в Турции, практическое применение секуляризма создавало и создает



поводы для его резкой критики, в основе которой – сдерживание процессов демократизации, способствование политизации ислама и обострение внутривластных конфликтов [Grigoriadis, 2009, p. 1197].

Например, некоторые турецкие авторы утверждают, что сейчас принципы лаицизма находятся в кризисе, поскольку не обеспечивают «настоящего разделения» между государством и религией. Кемалистское понимание секуляризма подразумевает установление государственного контроля над религией с целью недопущения вмешательства последней в дела государства. Но под этим предлогом секуляризм часто использовался кемалистской элитой в недемократических целях. С учетом изменившегося в последнее время баланса сил в пользу консервативно настроенных социальных групп предлагается выработать «посткемалистское», т.е. более демократическое и либеральное, определение секуляризма, разрешающее присутствие религии в публичной сфере и гарантирующее нейтральное отношение государства ко всем вероучениям [Dagi, 2012 d, p. 33].

Подобные взгляды близки позиции Партии справедливости и развития. В документах правящей партии Турции секуляризм понимается как «институциональный подход и метод, гарантирующий, что государство остается нейтральным и равноудаленным ко всем религиям и идеям» [Grigoriadis, 2009, p. 1200]. Кроме того, демоисламисты заявляют, что секуляризм является «неотъемлемым условием демократии и гарантией свободы религии и совести» [Grigoriadis, 2009, p. 1201]. В предвыборной программе ПСР образца 2007 г. лаицизм определен как «освободительная модель для различных образов жизни и условие для общественного мира». Также подчеркнуто, что никто не может быть осужден за свои религиозные убеждения, равно как и государственному строю не может быть навязано религиозное видение [AKP 2007 Seçim Beyannamesi, б. г., s. 6].

В реальности же «либерально-демократическая» интерпретация лаицизма позволяет умеренным исламистам повышать роль религии в публичном пространстве. При этом, как ни парадоксально, правительство ПСР успешно использует в целях продвижения ислама уже существующие кемалистские институты, в частности Управление по религиозным делам. Его бюджет растет с каждым годом. В 2012 г. он вырос на 22,4% и составил 2,1 млрд. долл. США

(1,1% государственного бюджета). Государственные расходы на религию оказались равны совокупному бюджету четырех ведомств (Министерства по делам ЕС, иностранных дел, энергетики и природных ресурсов, окружающей среды и градостроительства) [Diyamet Bütçesi bakanlıklara..., 2011]. В 2013 г. эта цифра увеличится на 18,34% и достигнет 2,5 млрд. долл., что превышает бюджеты уже одиннадцати министерств [Diyamet bütçesi 11 bakanlığı..., 2012]. Число учащихся школ имам-хатибов с 1997 по 2010 г. увеличилось в три раза – с 65 до 200 тыс. человек [İmam hatipli sayısı..., 2011]. С другой стороны, количество мечетей в период правления ПСР умножилось незначительно – всего на 9,71% (с 2001 по 2011 г. – 82 693) [Официальный сайт Управления по религиозным делам Турции].

На фоне столь мощной поддержки со стороны государства основной религии (ислама суннитского толка) свободы других религиозных общин Турции остаются весьма ограниченными, т.е. «равноудаление» не получается. Согласно последнему докладу Еврокомиссии о прогрессе Турции за 2012 г., религиозные меньшинства подвергаются частой дискриминации и не могут полноценно осуществлять религиозные культы. К примеру, моленные дома алавитов<sup>1</sup> (*джемэви*) до сих пор официально не признаются. Обращение представителей алавитских организаций по поводу строительства в парламенте джемэви было отклонено под предлогом того, что депутаты-алавиты могут совершать религиозные обряды и в уже построенной мечети. Неравенство по отношению к алавитам и немусульманам проявляется также в финансовом обеспечении. Государство оплачивает расходы за электричество и воду только мечетям [Commission Staff Working Document..., 2012, p. 26].

Одновременно в Турции происходят процессы, свидетельствующие об ослаблении государственного контроля над религией. Монополия Диянета в осуществлении публичной религиозной деятельности оспаривается религиозными общинами, *джемаатами*.

---

<sup>1</sup> Алавиты – вторая по численности (после мусульман-суннитов) религиозная группа в Турции, обычаи и вероучение которой сильно отличаются от традиционного ислама. Общественные объединения алавитов требуют от государства обеспечения равных прав с суннитским большинством, так как из-за своих религиозных убеждений алавиты периодически подвергаются дискриминации и притеснениям в турецком обществе.

Данный факт воспринимается в Турции неоднозначно. Одни эксперты считают, что усиление влияния джемаатов может привести к фрагментации и угрожает целостности страны. Другие же убеждены, что под воздействием процессов глобализации, демократизации и модернизации мусульманские общины подверглись серьезной трансформации и стали придерживаться либеральных и умеренных подходов. В связи с этим, по мнению ряда турецких авторов, пересмотр понятия «секуляризм» будет означать процесс нормализации, защищающий турецкую демократию от маргинальных идей [Bilgili, 2011].

Распространению ислама способствует и политический курс ПСР, которая, хотя и славится прагматичностью и взвешенностью принимаемых решений, время от времени оказывается чувствительной к религиозным мотивам. Их влияние наиболее заметно проявляется в политике демоисламистов в сфере образования, экономики и социальной политики. Так, в сфере образования были предприняты попытки по снятию барьеров для поступления в высшие учебные заведения выпускников школ имам-хатибов. В экономике вводились запреты на развлечения и продукцию, которые противоречат нормам ислама: например, в день парламентских выборов вводился запрет на продажу алкоголя. В сфере социальной политики самыми запоминающимися стали инициативы по криминализации адюльтера и абортотворения.

В целом проявления турецкого исламского «мейнстрима» можно отнести к умеренным. Этому в первую очередь способствует укоренение в стране демократических институтов и ценностей, обеспечивающих открытую политическую конкуренцию исламистских и светских сил. Снижению социальной конфликтности и стягиванию политических партий к центру во многом способствовала либерализация турецкой экономики в 1980-х годах. Увеличение капитала предпринимателей – сторонников исламизма, финансировавших подготовку квалифицированных кадров через лояльные неправительственные фонды, открыло доступ к качественному образованию для консервативных слоев населения. Среди практикующих мусульман растет и число тех, кто получил светское высшее образование в престижных западных или национальных университетах (к этой когорте относятся многие функционеры ПСР). Исламская идентичность в Турции постепенно перестает ассоциироваться с отсталостью и необразованностью. Примеча-

тельно также, что уровень потребления клерикальной части общества сравнялся с уровнем потребления граждан, ведущих светский образ жизни [Başkan, 2010]. Формирование мусульманского среднего класса в Турции, не заинтересованного в жесткой конфронтации с секуляристами и участия в экстремистских организациях, привело, таким образом, к изменению социальной базы политического ислама и его дерадикализации.

Для описания турецких реалий западными политологами предлагается использовать термин «демократическая исламизация» [Purcenoks, 2012, p. 275]. Так или иначе, но происходящие изменения свидетельствуют о движении Турции в «постсекулярном» направлении, когда в светские общественные институты инкорпорируются религиозные элементы.

Однако усиление присутствия религии во всех сферах турецкого общества и, самое главное, относительно продолжительное пребывание у власти одной политической силы, имеющей исламистскую направленность (правительство ПСР руководит страной с 2002 г.), заставляет задуматься о состоянии демократии в «постсекулярной» Турции. Интерес представляет прежде всего вопрос о том, как политический ислам влияет на демократию.

Представители умеренных исламистов считают, что ответы на эти вопросы вполне очевидны. Они твердо убеждены в том, что ислам не несет никакой угрозы демократии, а, наоборот, способствует ее развитию. Уверенность политических деятелей ПСР в совместимости ислама и демократии основана на их понимании лаицизма. Как заявил премьер-министр Турции Р.Т. Эрдоган в ходе визитов в Египет и Тунис в сентябре 2011 г., светским должно быть только государство, а у индивида всегда есть выбор между верой и неверием. Мусульманин, по его мнению, может успешно управлять государством [Erdogan'dan Tunus'ta..., 2011]. Такой подход турецких исламистов к проблеме секуляризма означает, что ислам может определять политическое поведение и ценности человека, но не может выступать в качестве источника для действующей системы политической власти.

Отстаивая тезис о плодотворном воздействии ислама на демократию, умеренные исламисты часто подчеркивают, что именно под их руководством в Турции произошло ускорение процессов демократизации. В этом аспекте к заслугам ПСР чаще всего относят преобразования в рамках гармонизации турецкого законода-

тельства со стандартами Евросоюза, принятие на референдуме 12 сентября 2010 г. поправок к Конституции 1982 г., процесс общественного обсуждения проекта новой конституции, установление гражданского контроля над армией, расширение прав курдского населения страны, реформу судебной системы, усиление институтов гражданского общества и т.д. Так, например, по итогам конституционного референдума 2010 г. были существенно расширены права и свободы граждан: создан институт омбудсмена, предоставлено право физическим лицам подавать жалобы в Конституционный суд, а также появилась возможность заключения госслужащими коллективных трудовых договоров и проведения забастовок, в том числе с выдвижением политических требований.

Демократические инициативы и успехи в экономической сфере (утроение ВВП за девять лет) позволили ПСР сосредоточить в своих руках широкие властные полномочия и административные ресурсы. Такое доминирование не могло не ослабить демократический порыв исламистов. В результате, по общему мнению как сторонников, так и противников правящей партии, в политике исламистов стали проявляться тенденции к монополизации власти [Keyman, 2012 b].

Совсем недавно в турецкой публицистике появилось определение данного феномена, предложенное политологом И. Дагы, – «постмодернистский авторитаризм» [Dagi, 2012 a; 2012 b]. Он понимает его как власть, которая опирается на поддержку большинства народа, но при этом навязывает с помощью государственного механизма всему обществу свои ценности. При этом действия исламистов трактуются в категориях «нация», «цивилизация», «культура» и «мораль» [Keyman, 2012 a]. Такая политика ПСР приводит к постепенной утрате поддержки со стороны либеральных кругов [Dagi, 2012 c].

Опыт турецких исламистов свидетельствует, что религиозная направленность не мешает проводить демократические реформы и расширять права и свободы граждан до того момента, пока существует необходимость в укреплении политического влияния. После достижения этой цели возможен отход от демократического курса и дрейф в сторону авторитаризма. В частности, в качестве главной задачи для себя на ближайшую перспективу премьер-министр Эрдоган обозначил переход от парламентской к президентской форме правления. В связи с этим вопрос о влиянии

ислама на демократию в Турции по-прежнему остается открытым, хотя длительное политическое доминирование в неконсолидированных демократиях провоцирует подобные эффекты и у полностью светских политиков. Во всяком случае, не исключено, что в скором времени в «турецкой модели исламской демократии» усилится влияние институтов исполнительной власти.

Анализ проблемы «постсекулярности» на примере современной Турции дает возможность увидеть ее многоаспектность и противоречивость. Качественные изменения, связанные с переплетением традиционализма и модернизма в турецкой политике, пока не имеют точных определений. Большинство политических процессов описывается путем сравнения с предшествующим состоянием и использованием приставки «пост» – посткемализм, постсекуляризм, постисламизм. Впрочем, новая «постсекулярная» конструкция выглядит более сбалансированной и уравновешенной, чем «либеральная», поскольку обеспечивает точку равновесия между двумя реальностями – секулярной и религиозной.

## Литература

- Полонская Л.Р.* Современные мусульманские идейные течения // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики / Отв. ред. А.И. Ионова. – М.: Наука, 1985. – С. 6–26.
- Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. – М., 2011. – № 3 (82). – С. 186–205.
- Кудряшова И.В.* Нациестроительство на Ближнем Востоке: От мусульманской уммы к нации-государству? // Политическая наука. Формирование нации и государства в современном мире: Сб. науч. тр. – М.: РАН. ИНИОН, 2008. – № 1. – С. 132–166.
- Кукарцева М.* Постсекулярный мир и мировая политика // Мир и политика. – М., 2012. – № 8. – Режим доступа: <http://mir-politika.ru/1316-postsekulyarnyy-mir-i-mirovaya-politika.html> (Дата посещения: 30.10.2012.)
- Митрофанова А.* Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. – М., 2008. – № 1. – Режим доступа: [http://www.socionauki.ru/journal/files/vg/2008\\_1/religioznii\\_faktor.pdf](http://www.socionauki.ru/journal/files/vg/2008_1/religioznii_faktor.pdf) (Дата посещения: 20.12.2012.)
- Хабермас Ю.* «Постсекулярное» общество – что это? // Российская философская газета. – М., 2008 а. – № 4 (18). – С. 1–2.
- Хабермас Ю.* «Постсекулярное» общество – что это? // Российская философская газета. – М., 2008 б. – № 5 (18). – С. 1–2.

- Хабермас Ю.* Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном мир-обществе // Полис. – М., 2010. – № 2. – С. 7–21.
- AKP 2007 Seçim Beyannamesi. – 174 s. – Mode of access: [http://www.yayad.org.tr/resimler/ekler/718499c1c8cef67\\_ek.doc](http://www.yayad.org.tr/resimler/ekler/718499c1c8cef67_ek.doc) (Дата посещения: 15.12.2012.) – Турец. яз.
- AKP kapatılmadı // BBCTurkish.com. – 30.07.2008. – Mode of access: [http://www.bbc.co.uk/turkish/europe/story/2008/07/080730\\_turkey\\_akp.shtml](http://www.bbc.co.uk/turkish/europe/story/2008/07/080730_turkey_akp.shtml) (Дата посещения: 10.11.2012.)
- Başkan F.* Religious versus secular groups in the age of globalisation in Turkey // Totalitarian movements and political religions. – L., 2010. – Vol. 11, N 2. – P. 167–183.
- Berger P.* The Desecularization of the World: A Global Overview. – Wash.: Ethics and Public Policy Center, 1999. – 136 p.
- Bilgili A.* Post-secular society and the multi-vocal religious sphere in Turkey // Journal on European perspectives of the Western Balkans. – Loka pri Mengšu, 2011. – Vol. 3, N 2 (5). – P. 131–146.
- Commission Staff working document. Turkey. 2012 Progress Report / European Commission. – 10.10.2012. – Mode of access: [http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key\\_documents/2012/package/tr\\_rapport\\_2012\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2012/package/tr_rapport_2012_en.pdf) (Дата посещения: 15.11.2012.) – Турец. яз.
- Dağı İ.* İslamcıların demokrasi ile sınavı // Zaman. – İstanbul, 2012 a. – 11.12.
- Dağı İ.* Postmodern otoriterlik // Zaman. – İstanbul, 2012 b. – 14.12. – Турец. яз.
- Dağı İ.* Why Turkey's liberals criticize the AK party // Today's Zaman. – İstanbul, 2012 c. – 30.12.
- Dağı İ. (d)* Why Turkey Needs a Post-Kemalist Order // Insight Turkey. – Ankara, 2012. – Vol. 14, N 1. – P. 29–36.
- Democracy, Islam and Secularism in Turkey (Religion, Culture and Public Life). / Kuru A., Stepan A (eds.). – Columbia Univ. Press. – 2012. – 224 p.
- Diyanet bütçesi 11 bakanlığı geride bıraktı; savunmada da yüksek artış var // Bağımsız İnternet Gazetesi «T24». – 23.10.2012. – Mode of access: <http://t24.com.tr/haber/diyanetin-butcesi-11-bakanligi-geride-birakti/215871> (Дата посещения: 25.11.2012.) – Турец. яз.
- Diyanet Bütçesi bakanlıklara fark attı // Hürriyet. – 20 Ekim 2011. – Mode of access: <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/19032469.asp> (Дата посещения: 25.11.2012.) – Турец. яз.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Resmi Web Sitesi. – Mode of access: [http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel\\_tablolar/2\\_cami/2\\_1\\_cami\\_sayisi.xls](http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/2_cami/2_1_cami_sayisi.xls) (Дата посещения: 12.12.2012.) – Турец. яз.
- Erdoğan'dan Tunus'ta da laiklik mesajları! // Vatan. – 15.09.2011. – Mode of access: <http://haber.gazetevatan.com/erdogandan-tunusta-da-laiklik-mesajlari/399906/1/Haber> (Дата посещения: 12.12.2012.) – Турец. яз.
- Esposito J.* Islam and politics. – Syracuse: Univ. press, 1998. – 394 p.
- Grigoriadis I.N.* Islam and democratization in Turkey: Secularism and trust in a divided society // Democratization. – Cambridge, UK, 2009. – Vol. 16, N 6. – P. 1194–1213.
- Habermas J.* Notes on post-secular society // New perspectives quarterly. – Los Angeles, CA, 2008. – Vol. 25, N 4. – P. 17–29.

- Habermas J.* Religion in the public sphere // *European journal of philosophy*. – Berlin, 2006. – Vol. 14, N 1. – P. 1–25.
- Heper M.* Does secularism face a serious threat in Turkey? // *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*. – Durham, NC, 2009. – Vol. 29, N 3. – P. 413–422.
- İmam hatipli sayısı rekora gidiyor // *Ntvmsnbc*. – 18.01.2011. – Mode of access: <http://www.ntvmsnbc.com/id/25172645/> (Дата посещения: 26.11.2012.) – Турец. яз.
- Kalın I.* Habermas, post-secular society and Turkish secularism // *Today's Zaman*. – Istanbul, 2008. – 03.07.
- Kayaoğlu T.* Secularism in Turkey: Stronger than ever? // *Today's Zaman*. – Istanbul, 2012. – 10.04.
- Keyman F.* AK Parti postmodern otoriterlik // *Milliyet*. – Istanbul, 2012 a. – 27.12. – Турец. яз.
- Keyman F.* Demokrasiden uzaklaşan Türkiye // *Milliyet*. – Istanbul, 2012 b. – 29.12. – Турец. яз.
- On eve of elections, a more upbeat mood in Turkey // *Pew Research Global Attitudes Project*. – 2011. – June 7. – Mode of access: <http://www.pewglobal.org/2011/06/07/on-eve-of-elections-a-more-upbeat-mood-in-turkey/> (Дата посещения: 27.12.2012.)
- Pupcenoks J.* Democratic islamization in Pakistan and Turkey: Lessons for the post-Arab spring Muslim world // *The Middle East journal*. – Wash., 2012. – Vol. 66, N 2. – P. 273–289.
- Rabia Karakaya P.* The 2007 Parliamentary elections in Turkey: Between securitisation and desecuritisation // *Parliamentary affairs*. – L., 2009. – N 62 (1). – P. 129–148.
- Sandıkçı Ö., Ger G.* Constructing and representing the Islamic consumer in Turkey // *Fashion theory*. – Oxford, UK, 2007. – Vol. 11, N 2/3. – P. 189–210.
- Türban iptal // *Hürriyet*. – 5 Haziran 2008. – Mode of access: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/9108857.asp> (Дата посещения: 12.11.2012.) – Турец. яз.
- Warhola J., Bezci E.* Religion and state in contemporary Turkey: Recent developments in Laiklik // *Journal of church and state*. – Waco, TX, 2010. – Vol. 52, N 3. – P. 427–453.