Массимо Розати

Турецкая лаборатория: локальная современность и постсекулярное в Турции

ХОРОШО известно, что Турция — это страна, находящаяся в состоянии перемен. Являющийся предметом обсуждения и полемики транзит от кемалистской идеологии к посткемалистской оказывает сильное влияние на самые разные уровни и области национальной жизни Турции[1]. Западнический образ кемалистского проекта модернизации начинает уступать дорогу альтернативным формам и пониманиям современности. Хотя процесс либерализации начался в 1980-х, при правительстве Тургута Озала, лишь в 1990-е либерализация публичной сферы и политической жизни столкнулась с централистскими доктринами кемалистской идеологии, в частности, с пониманием публичного пространства как однородного, и начала порождать альтернативные интерпретации национализма и секуляризма[2]. Интеллектуалы и колумнисты ежедневно открыто обсуждают кемалистское наследие, вопросы о том, как адаптировать к местному контексту западную современность, как сохранить и актуализировать части оттоманского наследия, как таким образом переформатировать и секуляризм, и национализм, чтобы учесть сотни свойственных турецкому контексту различий — религиозных, культурных и этнических[*]. Эти дебаты становятся

---

[1] См. *Gülalp H.* AKP's Conservative Democracy: A Post-Kemalist Liberalism? //Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Hilton San Francisco & Renaissancean Parc 55 Hotel. San Francisco, CA, 2004. *Dagi I.* Why do we need a post-Kemalist Republic? //Today's Zaman, 21/2 , 2011.

[2] *Dressler M.* Public-Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf: Turkish Secularism Revisited //Comparative Secularism in a Global World. Eds. L. E. Candy and E. S. Hurd. Houndmills: Palgrave, 2010. P. 121 – 141.

[*] Данная статья написана по итогам научного семинара «Множественные современности и глобальное постсекуляр-ное общество», который прошел 4 – 6 мая 2011 года в Университете Тор Вергата (Рим). Английская версия данной статьи появится в сборнике: Multiple Modernities and Postsecular Societies / Eds. Massimo Rosati and Kristina Stoeckl. Farnham:Asgate, 2012 (Forthcoming). Права на публикацию статьи предоставлены издательством Ashgate.

все более интенсивными после общих выборов, состоявшихся в июне 2011 года, и накануне обещанного написания новой конституции. Излишне говорить, что переход от кемалистской Турции к посткемалистской является крайне противоречивым и воспринимается как угроза кемалистской чувствитель-ности. В различных областях — от международных отно-шений (министр иностранных дел Ахмет Давутоглу является рафинированным интеллектуалом и теоретиком цивилизаций[3]) до телевизионных мыльных опер и художественной литературы — проявляется этот поиск Тур-циией самой себя. Весьма интересно, как этот процесс влияет на баланс сил между светскими и военными властями, государством и гражданским обществом, центром и периферией (культурной, этнической, религиоз-ной и порой географической). Хотя довольно трудно предсказать, к чему приведут эти процессы, вполне можно представить, что они продолжат ставить под вопрос образ кемалистской Турции и способствовать формированию альтернативной современности, некоей формы локальной современности, если использовать выражение Нилюфер Гёле[4].

Учитывая обилие литературы о Турции, посвященной политическим, конституционным и философским аспектам происходящих в ней процессов, я хотел бы посмотреть на эти процессы под другим углом зрения, а именно в перспективе культурного анализа изменений, имеющих место в символическо-ценностной системе современной Турции. На уровне динамики основной турецкой системы ценностей можно наблюдать процесс плюрализации образа современности, трансфор-мации понятия и практики секуляризма и, прежде всего, процесс складывания постсекулярного общества. Переход от кемалистской Турции к посткемалистской не только отражается, но и совершается в ходе борьбы за символы. Я рассмотрю три символа, выражающих разные взгляды на современность и секуляризм:(1)

---

[3] *Davutoglu A.* AlternativeParadigms. Lanham:University Pressof America, 1993. *Davutoglu A.* CivilizationalSelf-Perception//Divan. 1997. Vol. 1.

[4] *Göle N.* Manifestationsof the Religious-Secular Divide:Self, State, and the Public Sphere // Comparative Secularism in a Global Age. Eds. L. E. Cady, E.S. Hurd. New York: Palgrave-Macmillan, 2010. P. 41 – 53.

старый символ, претерпевающий транс-формацию, (2) возникающий новый символ и3) древний символ, находящийся между прошлым и будущим. Каждый из них является противоречивым, поскольку — общим, как нередко бывает с символами. Борьба вокруг этих символов создает тот контекст, в котором ныне происходит реконфигурация современности, альтерна-тивной кемалистскому ее пониманию — идеологически западническому, но фактически далеко не всегда. После рассмотрения этих символов я постараюсь сделать из турецкого случая более общие выводы относительно смысла и формирования постсекулярного общества.

Спорные символы

Мустафа Кемаль Ататюрк:
старый символ, претерпевающий трансформацию

В центре турецкой системы ценностей нет другого образа, сравнимого с образом основателя современной Турецкой республики[5]. Как справедливо замечает Эсра Озюрек[6], любой приезжающий в страну сразу встречается с образами Ататюрка как в Стамбуле, так и везде:в аэропортах и на улицах, в публичных помещениях и в частных магазинах, на монетах и банкнотах. Образы Ататюрка, прежде всего статуи (создание которых регламентировано до деталей), являются неотъемлемой частью кемализма как государственной доктрины, у которой есть священные тексты, ритуалы и паломничества, святыни и праздники[7]7. Однако следует отметить, что в нынешнем контексте происходит прогрессивная трансформация иконографии Ататюрка, а также смысла этого могущественного, общепризнанного и практически

[5] *Shils E.* Center and Periphery. Essays in Macrosociology. Chicago: Chicago University Press, 1975; *Mardin S.* Center-Periphery as a Concept for the Study of Social Transformation //Religion, Society, andModernity inTurkey. New York:SyracuseUniversity Press, 2006

[6] *Özyürek E.* Nostalgia for the Modern. StateSecularismandEveryday Politics in Turkey. Durham and London: Duke University Press, 2006.

[7] *Jenkins G.* Political Islam in Turkey. Houndmills: Palgrave, 2008. P. 81; *Meeker M. E.* Once There Was, Once There Wasn't. National Monuments and Interpersonal Exchange // Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. Ed. S. Bozdoğan, R. Kasaba. Seattle and London: University of Washington Press, 1997. P. 157 – 191.

неоспоримого символа, который защищен и законом, и морально принуждающей силой общественного мнения.

Существуют три основных типа телесной репрезентации Ататюрка: как солдата, как государственного деятеля и как человека из народа[8]. Однако если первые два являются частью традиционной республиканской иконографии и символизируют идеал независимой нации, объединенной под знаменем с шестью стрелами (национализм, республиканизм, популизм, лаицизм, трансформационизм, государственничество — ядро правого корпоративистского понимания общества с харизматическим лидером[9]), то третий — это результат процесса трансформации, который начался в 1990-е годы. Вместо представления Ататюрка в облике героя-победителя[10], новые коммерциализированные образы Ататюрка на разных носителях (стикеры, постеры, майки, пепельницы, зажигалки и сотни других предметов) миниатюризируют его образ и часто изображают его как простого человека «со своей социальной жизнью и желаниями»[11], который сохраняет тот же западный стиль и вкусы (шляпа, одежда), но проникает в иное пространство. Если монументальные образы солдата и государственного деятеля находятся в основном в публичном пространстве улиц, площадей, общественных мест, то новые миниатюризированные и «гуманизированные» образы Ататюрка присутствуют «в частных делах, в домах и, что более важно, на теле частных людей, то есть вне прямой юрисдикции государства. В таких мини-атюризированных формах изображения Ататюрка, хотя и оставаясь иконами государства, становятся частью буржуазной, домашней сферы субъекта»[12]. В домах образы Ататюрка соседствуют со свадебными фотографиями, и их также можно видеть в маленьких парикмахерских или аптеках. Этот процесс миниатюризации и в каком-то смысле приватизации образа лидера не только

---

[8] *Özyürek E.* Nostalgia for the Modern. P. 96.

[9] *Parla T., Davison A.* Corporatist Ideology in Kemalist Turkey. Progress or Order? New York: Syracuse University Press, 2004.

[10] *Giesen B.* Triumph and Trauma. Boulder-London: Paradigm Publishers, 2004.

[11] *Özyürek E.* NostalgiafortheModern. P. 105.

[12] Ibid.

является частью более широкого процесса коммодификации жизненных стилей и символов идентичности[13]13, но также выражает, согласно некоторым интерпретаторам, приватизацию секуляризма, возвращение секуляризма в частную сферу под натиском ислама, присутствие которого в публичной сфере усиливается. «Мой Ататюрк» со мной дома, на работе, в машине или на моем теле — как символ ностальгии по современности, вопреки «вашим хиджабам»[14].

Однако трансформация этого могущественного символа сказанным не ограничивается. Он выражает не только триумфалистскую кемалистскую идеологию, включающую секуляризм; или, в своей миниатюризированной и приватизированной форме, — предполагаемую нынешнюю слабость секулярной, «белой» Турции в сравнении с Турцией мусульманской, «черной»[15]15. Образ Ататюрка — это символ столь священный, неприкосновенный и общераспространенный, что в последние десятилетия даже исламские движения старались его реинтерпретировать и присвоить. Так, например, во время празднования 75-летия Республики в 1998 году правящая тогда исламистская Партия благоденствия демонстрировала изображения, на которых Ататюрк участвует в публичной молитве, воздевая руки, или его изображения рядом с женой Латифе в головном платке. А недавно, в октябре 2010 года после месяцев споров, президент Гюль отмечал основание Республики Турция объединенным приемом, тогда как в предыдущие годы приемов было два. После своего избрания в 2007 году Гюль всегда давал два отдельных приема:один — для военных и правительственных чиновников, а другой, вечером, — для журналистов, представителей НПО, художников и прочих. На второй приходили супружеские пары, и женщины были либо в

---

[13] *Navaro-Yashin Y.* Facesof the State: Secularism and Public Lifein Turkey. Princeton: Princeton University Press, 2002.

[14] *Özyürek E.* Nostalgia for the Modern. P. 99.

[15] «Под черными турками понимаются те анатолийцы и румелийцы (с Балкан), которые были исключены из политической и экономической системы, а под белыми турками — те, кто определял эту систему» (*Yavuz M.H.* Secularism and Muslim Democracy in Turkey. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 309, n. 31).

платках, либо без платков. Однако в 2010 году он соединил эти два приема, а несколькими днями позже его супруга, которая носит головной платок, в таком виде официально принимала представителей Германии, спускаясь по красному ковру и приветствуя турецких солдат. Вводя головной платок в публичное пространство, Гюль старался сделать помещения, связанные с памятью Ататюрка (такие как дворец Долмабахче, где Ататюрк умер в 1938 году и где проводятся официальные приемы), открытыми для религиозных маркеров; он старался отделить память об Ататюрке от кемализма и кемалистского понимания секуляризма. Недавно в интервью один из членов Saadet Partisi (Партии счастья — преемницы исламистского движения Неджметтина Эрбакана) сказал мне, что если бы Ататюрк сейчас был жив, то он стал бы членом Saadet Partisi! Эти примеры показывают, насколько почитаема и неприкосновенна его память, даже когда ее присваивают не-кемалистские группы и когда начинается демифоло-гизация этой фигуры, о чем свидетельствуют недавно изданные биографии и их обсуждения[16].

Грант Динк: возникающий символ

Грант Динк — турецко-армянский журналист, основатель и директор турецко-армянского еженедельника «Agos», который имел целью исцелить разорванную турецкую память об истреблении армян. Его застрелили 19 января 2007 года среди бела дня за пределами редакции. Убийцей был молодой турецкий националист, вскоре арестованный. Однако спустя четыре года семья Динка, его друзья и общественное мнение все еще ждут справедливости:фактически, никто не знает, кто вооружил молодого националиста, хотя турецкая полиция и другие структуры несут за это ответственность, потому что были предупреждены о планах убить Динка, но его не защитили. Убийство Динка — это часть более сложной картины,

[16] *Hanioglu M. S.* Ataturk: An Intellectual Biography. Princeton: Princeton University Press, 2011.

отражающей стремление неких глубинных сил дестабилизировать ситуацию в стране и стимулировать новое военное вмешательство для восстановления принципов кемализма (в связи с этим говорят о тайной организации «Эргенекон»). Похороны Динка превратились в массовую демонстрацию антикемалистской Турции за свободу, равенство и справедливость. Каждый год 19 января тысячи людей собираются у редакции «Агоса», чтобы вспомнить Динка и принесенную им жертву, а также потребовать справедливости.

Вокруг фигуры Динка сегодня формируется целый ряд символов (прежде всего, белый голубь, теперь воспроизведенный, например, в Мерсине, в посвященном памяти Динка публичном парке) и ритуалов, соединяющих весьма различные сектора гражданского общества:этнические, культурные и религиозные меньшинства (прежде всего армянские и курдские); представителей основного суннитского ислама, которые разделяют антикемалистские чувства; левые политические партии и движения, профсоюзы и активистов, борющихся за гражданские права. Динк становится символом плюралистической, демократической Турции, твердо ориентированной на права человека и космополитические ценности, но также не отрицающей ценности культурных и религиозных различий и особенностей. «Друзья Динка» — это чаще всего секулярные левые; однако сам Динк хотя и не был особым поклонником религиозных ритуалов, но хорошо понимал значение религий для индивидуальной и коллективной жизни и рассматривал их как часть плюралистического публичного пространства. Фигура Динка становится символом Турции, стремящейся к такой демократизации, которой соответствует секуляризм не как самоуверенная и агрессивная форма репрессивного контроля и приватизации религий, а как условие равного доступа всех культур и вер в публичное пространство. Память о Динке является вызовом, прежде всего, для секулярного национализма. С социологической точки зрения, Динк репрезентирует не героя-победителя, такого как Ататюрк, а процесс

социального конструирования жертвенности, который видоизменяет отношение между центром и периферией, перемещая категории, в прошлом относящиеся к маргиналиям, в центр общества и изменяя сам этот сакральный центр[17]. С социологической точки зрения, крайне интересным представляется тот факт, что память о Динке принимает в высшей степени ритуалистическую форму:ежегодное воспоминание рядом с редакцией «Агоса» является пространственной формой временно́го, «неофициальным святилищем»[18], которое спонтанно возникло вскоре после того, как он был убит. Как мне говорили в интервью друзья Динка в «Агосе», посредством ритуального события воспоминания пространство перед зданием, где находится редакция газеты, помещение редакции, а теперь и сам Фонд Гранта Динка становятся священным пространством. Объем статьи не позволяет мне развить здесь эту идею; скажу лишь, что существует своего рода «грамматика» священных пространств, которые связаны с ритуалом и с сакральным, а также с функциями, которые они выполняют. Грубо говоря, священные пространства (неофициальные постсекулярные святилища в том числе) имеют четыре черты. Это функция ориентации, способность отражать трансцендентный и более совершенный порядок, быть местом встречи человека и сакрального и, наконец, содержать в себе и репрезентировать (всегда отчасти) сакральное. Более подробный анализ, который выходит за пределы настоящей статьи, показал бы, что временно́е святилище, которое возникло в связи с воспоминанием о Динке, в точности соответствует этой грамматике и что через ритуальные действия формируется новый сакральный символ, связанный с памятью о Динке.

---

[17] См. *Giesen B.* Triumph and Trauma.

[18] *Kong L.* Global Shifts, Theoretical Shifts: Changing Geographies of Religions // Progress in Human Geography. 2010. March. P. 1–22; *Della Dora* Sacred Space: Experiments in the Field // Journalof Geography in Higher Education. 2011. May. P. 163 – 184.

Айя София: мерцание постсекулярного святилища

С недавнего времени, после так называемого пространственного поворота, развивается методология изучения городских святилищ[19], целью которого является исследование того, насколько сакральные пространства соответствуют утверждению добродетели уважения к религиозному плюрализму. Постсекулярные святилища — это те городские пространства, где религиозные ритуалы способствуют общественной солидарности в космополитических социопространствах (sociospaces). В Турции есть одно историческое святилище, которое особенно интересно в качестве возможного кандидата на роль постсекулярного святилища. Его история не является уникальной для Турции, есть и другие святилища с подобной историей[20], но нет ни одного, которое имело бы такой же художественный и символический масштаб. Я говорю об Айя София, или Святой Софии, в Стамбуле. Построенная византийским императором Юстинианом I Великим между 532 и 537 годами, эта церковь была посвящена Софии, под которой понимался Христос как воплощенное Слово, или как воплощенная Премудрость. После того как она выполняла функцию кафедрального собора Константинополя в течение 1123 лет, ей пришлось служить мечетью Айя София 481 год, чтобы затем, в 1934 году, стать музеем. Она была превращена в музей самим Ататюрком. Айя София — это не только удивительный архитектурный памятник и часть общечеловеческого наследия, но и многослойный религиозный символ, застывшая память разных религиозных сообществ.

Один из уроков Мориса Хальбвакса состоит в том, что воспоминания всегда партикулярны, так как память — это обязательно память какой-то

---

[19] См. *Greve A.* Sanctuaries of the City:Lessons from Tokyo. Farnham: Ashgate, 2011; *Beaumont J., Jedan C., Molendijk A. L.* Exploring the Postsecular. The Religious, the Political, and the Urban. Leiden-Boston: Brill, 2010; *Knott K.* The Locationof Religion. A Spatial Analysis. London: Equinox Publishing Ltd., 2005.

[20] Другой пример — храм Христа Спасителя в Хоре (Kariye Camiiили Kariye Kilisesi), в Стамбуле.

группы, а в современных обществах много разных групп[21]. Святая София, визан-тийская церковь, — это святое место, которое находится в средоточии памяти православных христиан; Айя София, мечеть, — святое место, о котором помнят мусульмане. В наши дни — это прекрасная пространственная манифеста-ция кемалистского понимания секуляризма:превращение ее в музей означало нейтрализацию религиозных различий и конфликтов, изгнание их из публичного пространства и тран-сформацию в эстетические различия, предназначен-ные для туристов и любителей искусства. В то же время Айя София — это перекаемый символ. Если кемалисты хотят оставить ее национальным музеем, то православные христиане хотят снова открыть ее как место христианского религиозного культа, а мусульмане — как культа мусульманского. Однако есть и другая, четвертая, группа — не такая многочисленная, но включающая Гранта Динка и состоящая из людей, которые приветствовали бы превращение Айя Софии в мультирелигиозное святилище, в символ многоконфессиональной страны. Колумнисты, ученые и отдельные политические деятели предлагают такое решение:открыть это помещение для христианского богослужения по воскресеньям и для мусульманского — по пятницам, а в остальное время — для посетителей. Если оставить в стороне технические детали, то в данном случае мы имеем дело с иным пониманием секуляризма. Нынешний статус Айя Софии как музея отражает секуляризм, понятый как приватизация религии и как контроль государства в отношении религиозных символов, то есть это та форма секуляризма, которая характерна для турецкой государственной традиции. Те православные и мусульмане, которые хотят добиться открытия Айя Софии только для одной религии, мечтают о том, чтобы превозмогла какая-то одна память, тогда как те, кто думает о мульти-религиозном святилище, выполняющем разные функции — среди них есть православные, мусульмане и секуляристы, — видят в нем символ иного

[21] *Halbwachs M.* TheCollectiveMemory. New York:ColophonBooks, 1950; Halbwachs M. OnCollectiveMemory. Chicago:TheUniversity of ChicagoPress, 1992.

понимания секуляризма. Опять же я не могу здесь вдаваться в детали, но скажу, что нынешнее состояние и будущее Айя Софии имеет очень важное символическое значение — конечно, для Турции, но также и для мультикультурной и мультирелигиозной Европы[22].

Альтернативные современности и постсекулярное в Турции

Трансформация иконографии Ататюрка и официальных политических церемоний, посвященных его памяти (таких как приемы во дворце Долмабахче или в Аниткабире, мемориале Ататюрка в Анкаре), возникновение нового символа, такого как фигура Гранта Динка, споры вокруг статуса Айя Софии, — все это свидетельства, помимо прочего, серьезной ревизии кемалистского понимания секуляризма. Однако в соответствии с каузальным пониманием ритуала, согласно которому ритуал является не только выражением верований, но и их генератором[23], я считаю, что церемонии, которые устраиваются в память об обретении Независимости, об основании Республики или в день кончины Ататюрка, и церемонии, которые происходят в годовщины смерти Динка, также оказывают влияние на изменения как в основной ценностной системе турецкой коллективной идентичности, так и в понимании секуляризма. Айя София — это символ разделенной памяти, но в принципе, если учитывать различные позиции в полемике о ее статусе, — возможный символ иного понимания секуляризма[24]. Изменения в телесной репрезентации Ататюрка и в использовании публичных мест, связанных с его памятью, свидетельствуют о новом балансе между кемалистской памятью и суннитской мусульманской культурой прежде всего. Грант Динк, символ до сих пор спорный в силу

[22] Таково же было и мнение Динка (см. его статью в еженедельнике «Agos», 7 июля 2006 г.).
[23] См. *Rosati M.* Ritualand the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religionand the Self. Farnham:Ashgate, 2009.
[24] Статус Айя Софии в настоящее время не рассматривается, однако это вопрос, который время от времени становится предметом обсуждения.

кемалистской вражды к меньшинствам, становится символом иного взгляда на национальную идентичность, открытого к правам мень-шинств и к куль-турным и религиозным различиям. И новая память об Ататюрке, и память о Динке принимают форму ритуала — такого ритуала, который имеет все черты литургического ритуала[25], так как: эти акты воспоминания совершаются в святых — хотя и не в религиозном смысле — местах, которые являются настоящими святилищами; они совершаются регулярно; они соответствуют определенному протоколу, имеют некую структуру, сложившуюся с годами, но способную поддерживать равновесие между каноническими и самореферентными смыслами; и они производят пер-формативные эффекты.

Общий эффект этих ритуалистических перфор-мансов состоит в том, что они являются вызовами основной кемалистской ценностной системе. Как уже говорилось, этот процесс начался в 1980-е, корни свои имел в 1950-х, после конца однопартийной системы, и получил новый импульс сначала в 1990-е, а затем в период правления Партии справедливости и развития (*Adalet ve Kalkınma Partisi — AK Parti*). *AK Parti* — ключевой актор для понимания современных перемен в Турции и нынешних дебатов вокруг идеи секуляризма[26]. Его можно рассматривать как последний (временный) результат процесса либерализации, начатого Озалом, и (временный) результат процесса преобразования Национального мировоззренческого движения (National Outlook Movement — Milli Gorus). Под воздействием структурных факторов (политическое участие, неолиберальная экономическая политика и расширение рынка), а также в силу собственных усилий (реинтерпретация религиозной традиции) *AK Parti* совершила

[25] О различии между литургическими и мистическими ритуалами см. *Rosati M.* Ritualand the Sacred.

[26] См. *Tepe S.* Beyond Sacred and Secular. Politicsof Religion in Israel and Turkey. Stanford: Stanford University Press, 2008; *Yavuz M. H.* Secularism and Muslim Democracy in Turkey; *Cizre U.* Secular and Islamic Politics in Turkey. The making of the Justice and Development Party. London: Routledge, 2008; *Hale W. M., Ezbudun E.* Islam, Democracy and Liberalism in Turkey. The Riseof the AKP. London: Routledge, 2009.

переход от исламского сламистского движения к партии, которая консервативна с точки зрения социальной морали (и религиозно вдохновлена в своем видении гендерных ролей, семейной жизни и т. п.), близка к рейгановско-тэтчеровской идеологии неолиберализма в смысле дерегулирования экономики и вполне привержена языку прав человека[27]. Хотя чаще она выглядит как ориентированная на modus vivendi, все же *AK Parti* озабочена тем, чтобы наводить мосты не только между Турцией и Европой, но и между различными секторами турецкого общества:кемалистами и исламистами, курдами и турками, турками и армянами, суннитами и алавитами, мусульманами и другими религиозными меньшинствами. Трудно сказать, правы ли те эксперты, которые считают, что *AK Parti* движима прагматическими соображениями и не имеет видения будущего Турции. Мне представляется, что было бы странным включаться в весьма рискованный политический процесс так называемой «демократической открытости» (которая касается решения курдского вопроса, но и других меньшинств, а также согласования культурных и религиозных различий), не имея такого видения. В последние годы создается впечатление, что способность *AK Parti* демократизировать страну была преувеличена, и многие сокрушаются по поводу ослабления ее изначальной реформистской позиции. В деятельности правительства обнаружились ограничения и противоречия, а также проявления авторитаризма по отношению к СМИ и нерешительность в том, что касается «демократической открытости». Однако очевидно, что главным препятствием для дальнейшей демократизации страны все еще является кемалистская оппозиция.

Что касается секуляризма, то здесь позиция *AK Parti* и близких к правящей партии интеллектуалов[28] однозначна:секуляризм является неотъемлемой составляющей наследия Ататюрка, интегральной частью

---

[27] *Yavuz M. H.* Secularism and Muslim Democracy in Turkey; *Cizre U.* Secular and Islamic Politics in Turkey.

[28] См. *Karasipahi S.* Muslims in Modern Turkey. Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals. London:I . B. Tauris, 2009.

турецкой идентичности, принципиальным конституцион-ным принципом и, прежде всего, необходимым условием совместной жизни. Однако жить вместе нужно, сохраняя различия. Другими словами, позиция AK Parti однозначна также и в смысле оспаривания кемалистского толкования секуляризма.

Полезным в данном случае является различие между французским лаицизмом, с одной стороны, и религиозной свободой, существующей в англо-американском контексте, — с другой[29]. В первом случае разделение религии и политики, обычно в ситуации религиозной монополии, означает контролирование религии и изгнание ее из публичной сферы:это форма антирелигиозного секуляризма, толерантного из чувства долга, но по меньшей мере скептического, когда речь идет о ценности религий. Во втором случае религиозная свобода имеет целью защиту религий, обычно в ситуации религиозного плюрализма, от государственного вмешательства и побуждает религии раскрывать свою способность генерировать социальный капитал в публичной сфере. В зависимости от нескольких других переменных, таких как религиозный плюрализм, доктринальные представления и т. п., этот тип разделения может оцениваться с точки зрения самих религий, целостность которых предпола-гается защищать от разлагающих эффектов более непосредственного вовлечения в мирские и политические дела. В принципе приведенный выше аргумент может быть серьезной причиной того, чтобы секуляризм был принят с религиозной точки зрения[30].

Турецкий случай — особенно интересный и сложный. Тип секуляризма, который был свойственен кемалистским элитам на разных этапах истории республики — в период однопартийной системы (1924—

[29] *Yavuz M. H.* Cleansing Islam from the Public Sphere and the February 28 Process // Journal of International Affairs. 2000. 54. P. 21 – 42; *Yavuz M. H.* Secularism and Muslim Democracy in Turkey; *Diotallevi L.* Church-State relations in Europe and the crisis of the «European model» // Religion and Democracy in Contemporary Europe / Eds. G. Motzkin and Y. Fisher. London: Alliance Publishing Trust, 2008. P. 125 – 139.

[30] *TaylorCh.* Modesof Secularism//SecularismanditsCritics. Ed. R. Bhargava. Oxford: Oxford University Press, 1998.

1950), в период многопартийности (1950— 1983), в годы неолиберальной революции (1984—1999) и, наконец, в последний период правления *AK Parti* — представляет собой ясный пример самоуверенного, воинствующего, всеобъемлющего, или метафизического (говоря словами Ролза), секуляризма. В Турции государственный секуляризм на самом деле может быть понят как форма колонизации жизненного мира политической системой[31], нацеленной на репрессирование религиозных и культурных различий — которые воспринимаются как угроза целостности государства и республики — ради создания однородного публичного пространства[32]. Секуляризм принял форму (и до сих пор принимает в значимых секторах политической и культурной системы) якобинского лаицизма, тесно связанного с нисходящим процессом нациестроительства, что долгое время в соответствующей специальной литературе понималось как единственный и едва ли не «естественный» путь модернизации и демократизации страны[33]. В свете старых теорий модернизации, часто связанных с ортодоксаль-ными теориями секуляризации, даже авторитарные аспекты кемализма находили оправдание с точки зрения теорий опекунской демократии (tutelary democracy)[34].

Концепция Хабермаса о колонизации жизненного мира особенно уместна при осмыслении этого процесса секуляризации как создания препятствий для религиозного влияния на различные сферы:образование, экономику, семью, дресс-коды, языковые выражения, повседневные практики, касающиеся почти всех аспектов жизни. Как процесс колонизации секуляризм в Турции означал не просто разделение политики и религии и нейтральность государства, но и создание средств контроля религии (ислама)

---

[31] *Habermas J.* The Theory of Communicative Action. Cambridge: Polity, 1984.

[32] *Yavuz M. H., Esposito L.* (eds). Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement. Syracuse: Syracuse University Press, 2003; *Parla T., Davison A.* Corporatist Ideology in Kemalist Turkey; *Meeker M.E.* Once There Was, Once There Wasn't. National Monuments and Interpersonal Exchange // Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. Ed.S. Bozdoğan, R. Kasaba. Seattle and London:University of Washington Press, 1997. P. 157 – 191.

[33] *Berkes N.* The Development of Secularism in Turkey. New York: Routledge, 1998; *Lerner D.* The Passing of Traditional Society. Free Press:Glencoe, 1958; *Lewis B.* The Emergence of Modern Turkey. Oxford: Oxford University Press, 2002.

[34] *Parla T., Davison A.* Corporatist Ideology in Kemalist Turkey. P. 4.

двумя путями:через конструирование восточного «другого», с одной стороны, и через формирование национального ислама посредством Директората по религиозным делам, — с другой[35]. Lailik в Турции подразумевает как разделение, так и контроль[36]. На мой взгляд, общей, но в то же время наиболее характерной чертой усилий кемализма, направленных на создание секулярного национального государства, был «скептицизм, или страх общества»[37], понятого как нечто принципиально аномическое. Однако в современной Турции существуют и иные взгляды на секуляризм. Согласно Явузу, в секуляристском лагере в настоящее время можно различить три позиции:(1) жесткую кемалистскую версию воинствующего секуляризма (самоуверенного, метафизического); (2) «консервативное турецко-мусульманское понимание секуляризма как контролирования религии; (3) либеральную концепцию секуляризма с акцентом на отделении политики от религии (свобода религии)»[38]. Первая версия не оставляет места для какой-либо религиозной традиции в любой форме, вторая версия дает место суннитскому исламу, но при этом игнорирует народный ислам тарикатов[39], алавитов[40] и другие религиозные меньшинства[41], тогда как третью версию «защищают стамбульский большой бизнес, некоторые политики и алавитская община»[42].

Как я буду подчеркивать ниже, я скептически отношусь к такому описанию ситуации. Согласно самому распространенному мнению, Турция будет двигаться, или должна будет двигаться, от наступательного кемалистского секуляризма к пассивной форме секуляризма, и это различие

---

[35] *Yavuz M. H.* Secularism and Muslim Democracy in Turkey.
[36] *Davison A.* SecularismandRevivalisminTurkey. New Haven: Yale, 1998.
[37] *Yavuz M. H., Esposito L.* (eds). Turkish Islam and the Secular State. P. xxiii.
[38] *Yavuz M. H.* CleansingIslam. P. 153.
[39] См. *Özdalga E.* The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey. Surrey: Curzon, 1998; *Özdemir A., Frank K.* Visible Islam in Modern Turkey. Houndmills: Palgrave / MacMillan Press, 2000.
[40] См. *Clarke G. L.* The World of the Alevi. New York: AVC Publications, 1999; *Shankland D.* The Alevisin Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition. London: Routledge, 2003.
[41] См. *Kieser H. -L.* (ed). Turkey Beyond Nationalism. Towards Post-NationalistsIdentities. London: I. B. Tauris, 2006.
[42] *Yavuz M. H.* Cleansing Islam. P. 153.

параллельно различию между секуляризмом как всеобъемлющей доктриной и секуляризмом как нейтраль-ностью в условиях сосуществования различных мировоз-зрений. Меня это мнение не очень убеждает. Если все это так, значит Турция, так сказать, «просто» движется от одной западнической модели современности к другой, от Франции (хотя кемалистская модель секуляризма и не была французской, официально Франция была образцом и источником вдохновения) к Англии. Несмотря на то, что мне такой маршрут нравится, я не думаю, что он соответствует действительности. На мой взгляд, Турция интересна (теоретически, социологически и, может быть, также с нормативной точки зрения) именно потому, что она переживает нечто вроде «локальной современности», идет альтернативным путем к упорядочению отношений между политикой и религией, религией и обществом, опираясь на свои собственные ресурсы и свое оттоманское прошлое. Мне представляется, что Турция с помощью своих политических и культурных посткемалистских, но также и постисламистских элит[43] старается трансфор-мировать hüzün (чувство «глубокой духовной утраты», согласно Орхану Памуку, истинная душа Стамбула[44]) в позитивный ресурс, чтобы создать новую современность и найти новый способ отношения к религиям (во множественном числе) в постсекулярную эпоху.

Процесс изменений, имевший решающее значение для перехода от секулярной Турции к постсекулярной, шел волнами, начиная с 1980-х. Реформистская политика Тургута Озала была ориентирована на экономическую, социальную и политическую либерализацию. На самом деле уже в 1960-х новая буржуазия стала выражать сомнение относительно того понимания модернизации, которое было свойственно гражданско-военной бюрокра-тии. Однако именно в годы правления Озала прочная кемалистская железная клетка стала ослабевать, а «новый анатолийский бизнес-класс

[43] См. *Karasipahi S.* Muslimsin Modern Turkey.
[44] См. *Isin E. F.* TheSoulof aCity:Hüzün, Keyf, Longing // Orienting Istanbul / Eds.D. Göktürk, L. ysal, I. Türeli. London:Routledge, 2010. P. 35–50.

вместе со стамбульс-кими предпринимателями усилились»[45]. Этот процесс, описанный здесь почти в «марксистских» терминах, открыл — по удачному выражению Мардина — новые пространства возможностей, прежде всего, в экономическом секторе, но также и в социальной и политической сферах. Особенно важной, с социологической точки зрения, была роль, которую играли медийные сети[46], движение Саида Нурси[47] ранее и движение Фетуллаха Гюлена позднее[48], в открытии новых публичных сфер (во множественном числе[49]) для религиозных влияний и в локальной контекстуализации современности.

Вопреки раннесовременным теориям модернизации в данном случае процесс модернизации (например, либерализации в экономической сфере) не подразумевал ни секуляристского тренда, ни реактивного сопротивления современности, но был созданием гибридных форм жизни, практики и верований. Заполняя брешь, образовавшуюся в результате появления этих новых возможностей, созна-тельные *мусульмане*[50] инициировали в пу-бличных сферах обсуждение нового понимания справедливости и совре-менности. Социологи, и здесь нужно упомянуть, прежде всего, пионерскую и авторитетную работу Нилюфер Гёле, сегодня могут дать нам детальное, информативное и впечатляющее описание социокультурных практик, которые, создавая напряжение в турецком обществе, трансформируют его на молекулярном уровне. Религиозное образование и проблема головных платков —

---

[45] *Yavuz M. H.* Secularism and Muslim Democracy in Turkey. P. 16; см. также *Tuğal C.* Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism. Stanford: Stanford University Press, 2009.
[46] *Yavuz M. H., Esposito L.* Turkish Islam and the Secular State (ch. 5).
[47] *Mardin S.* Religion and Social Change in Modern Turkey. The case of Bediüzzaman Said Nursi. New York: State University of New York Press, 1989.
[48] *Yavuz M. H., Esposito L.* Turkish Islam and the Secular State.
[49] *Çinar A.* Modernity, Islam, and Secularism in Turkey. Bodies, Places, and Time. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008; *Grigoriadis N.* Trials of Europeanization. Turkish political Culture and the European Union. Houndmills: Palgrave / Macmillan, 2009.
[50] *Yavuz M.H.* SecularismandMuslimDemocracy in Turkey.

это, возможно, наиболее явные и известные из соответствующих феноменов[51]. С социологической точки зрения, постсекулярное в Турции проявляется, на мой взгляд, в таких вещах, как открытие мусульманских кафе, где мужчины и женщины обсуждают гендерные роли, как литература, в которой описываются новые образы женщин и мужчин, как архитектура и музыка, в которых рационалистические и идеальные типы сочетаются с исламским возрождением, и т. п.[52]

Турция и множественные современности: к общему определению постсекулярного

В республиканский период в Турции по-разному решался вопрос о соотношении религии (религий), политики и общества. Хотя меня в данном случае интересуют нынешние процессы, происходящие в турецком контексте, я уверен, что турецкий опыт позволяет сделать более общие выводы, касающиеся соотношения современности (современностей) и религии (религий). В прошлом происходящее в Турции рассматривалось в свете старых теорий модернизации и секуляризации, но сейчас, когда кризис старых теорий модернизации сопровождается кризисом ортодоксальных теорий секуляризации[53]53, мы можем извлечь из турецкого опыта нечто, имеющее отношение к возможным новым путям интерпретации отношения между современными обществами и религиями. Пытаясь обобщить высказанные ранее соображения, можно сказать, что, начиная с 1923 года, в Турции имели место три различные формы соотношения религии (религий) и

---

[51] *Göle N.* The Forbidden Modern. Ann Arbor:The University of MichiganPress, 1996; Göle N., Amman L. Islam in Public. Turkey, Iran, andEurope. Istanbul: IstanbulBilgiUniversity, 2006; *Özdalga E.* TheVeilingIssue; *Çinar A.* Modernity, Islam, and Secularism in Turkey.

[52] *Yavuz M. H.* Islam Political Identity in Turkey. Oxford: Oxford University Press, 1998; *Kömeçoğlu U.* New Sociabilities: Islamic Cafés in Istanbul // Islam in Public. Turkey, Iran, and Europe. Ed. N. Göle, L. Ammann. Istanbul: Bilgi University Press, 1996; *Çayir K.* Islamic Novels: A Path to New Muslim Subjectivities // Islamin Public. Turkey, Iran, and Europe.

[53] *Beckford J.A.* Social Theory and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (ch. 2); Davie G. The Sociology of Religion. London: Sage, 2007 (ch. 3).

секулярной политики:(1) взаимное непризнание религиозной и секулярной форм жизни; (2) авторитарная секулярная политика versus религия (религии); (3) патерналистская доместикация религии (религий) со стороны политики. Хотя история, конечно, гораздо более сложна, чем эта схема, я бы сказал, что взаимное непризнание было основной формой соотношения секулярной политики и религии (религий) в 1923 – 1950 годы, авторитарная политика имела место в 1950 – 1980 годы, когда, столкнувшись с авторитарными кемалистскими элитами, религии стали играть демократизаторскую роль, а патерналистская форма — в 1980 – 2000 годы, в период создания исламско-турецкого синтеза. Период с 2000 года и по настоящее время характеризуется двусмысленным и неопределенным процессом создания постсекулярной современности.

В конце нашего путешествия в Турцию, слишком короткого, чтобы учесть всю сложность этой удивительной страны, мое теоретическое предположение состоит в том, что, возможно, следует попытаться извлечь из турецкого случая четырехчастную модель с целью анализа соотношения религии (религий) и секулярной политики, аналитическая полезность которой должна быть проверена на других примерах в других контекстах. Эмпирически она создается путем обобщения турецкого опыта, теоретически же — через сосредоточение внимания на месте и роли идеи рефлексивности как в религиозном, так и в секулярном мировоззрении. У меня нет сейчас возможности в полноте описать тот путь, которым я пришел к анализу этих двух измерений — религиозной рефлексивности и рефлексивности секулярной современности, а именно реконструировать прочтение западной современности, предложенное двумя очень разными (но, на мой взгляд, дополняющими друг друга) авторами: Хабермасом и Зелигманом[54]. С теоретической точки зрения, достаточно сказать, что четырехчастная модель является результатом скрещивания этих двух измерений:рефлексивной

[54]*Rosati M.* Postsecular Modernities:A. Sociological Reading, доклад, прочитанный на ежегодной конференции Британской социоло-гической ассоциации в Бирмингеме (unpublished. 2011).

способности западной современности и рефлексивной способности религиозных тради-ций. Рефлексивность современности означает способность рационально обсуждать аргументированные утверждения (validity claims), способность, понимаемая как единствен-ный источник легитимности социального и политического порядка, и такая способность, которую современность должна реализовать и в отношении утверждения самого разума, чтобы вполне удовлетворить потребность в смысле и функциональные потребности современных обществ.

В том, что касается религии, эта рефлексивная способность современности проявляется в отказе посредством разума от имперских претензий и в отказе от саморазрушительного секуляризма. Взаимное признание разумом и верой ограничений друг друга привело Хабермаса к определению постсекулярного как процесса *взаимодополнительного обучения* со стороны веры и разума, религиозного и секулярного мировоззрений[55]. С другой стороны, рефлексивность религиозных традиций, понятие, восходящее к категориям Зелигмана, означает способность религиозных традиций иметь дело с современностью, понятой как цивилиза-ция, не отказы-ваясь от своих особенностей, не прибегая к ассимиляции, но находя внутренние, специфически религиозные ресурсы для того, чтобы артикулировать принципиальную позицию, предполагающую толерантность и плюрализм. Рефлексивность религии означает признание религиозных различий как явных и внутренне обоснованных практик индивидов и групп и утверждение «принципиальной толерантности», способной признавать внутреннего и внешнего «другого», опираясь не на либеральные, а на собственно религиозные основания.

Моя мысль заключается в том, что рефлексивность современности, с одной стороны, и рефлексивность религий, с другой, суть два определяющих

[55]*Habermas J.* On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion // Political Theologies. Public Religions in a Post-secular World. Ed. H. De Vries, L. E. Sullivan. New York: Fordham University Press, 2006. P. 251 – 260.

измерения идеи постсекулярного общества, по крайне мере, с социополитической точки зрения. Но это только один аспект. На самом деле, это не только два определяющих измерения идеи постсекулярных обществ, но также и два конститутивных измерения и даже условия реальных постсекулярных социальных практик. Грубо говоря, можно сказать, что высшие уровни рефлексивности современности и религиозной рефлексивности запустят процесс взаимного обучения секулярной и религиозной форм жизни, что в свою очередь творчески даст жизнь гибридным социальным практикам, перестроит границы между двумя доменами, сделает предметом обсуждения идентичности, роли и пространства и т. д. Постсекулярные формы жизни зависят от постсекулярных социальных практик, что в свою очередь зависит от уровней рефлексивности современности и религий. На основе этих двух переменных мы имеем четыре возможных типа взаимоотношения между современностью и религиями.

Саморефлексивность религий	
Авторитарные современности B	Постсекулярное C общество
	Саморефлексивность

	Современностей
A	D
Взаимное непризнание	Патерналистское усмирение религии

Первый вариант (A) обозначает такое положение дел, которое я называю «взаимным непризнанием», напоминающим первую фазу теорий секуляризации, когда ожидалось, что традиционные религии исчезнут с современного горизонта, а наука заменит их как новая вера, и когда религии пребывали в состоянии войны с основными культурными и социополитическими чертами современности. Это положение дел соответствует постреволюционной Франции, но также и нынешним спорам между неоатеистами и религиозными интегралистами, которых объединяет одна и та же картезианская тревога. В Турции этому соответствует «золотой век» кемалистской республики, период однопартийной системы между 1923 и 1950 годами. В такой ситуации невозможен никакой процесс взаимного обучения.

Второе положение дел (B) — это совсем другая картина. Здесь мы имеем низкий уровень рефлексивности современности и сравнительно высокий уровень рефлексивности религиозной. Я называю такую ситуацию «авторитарной современностью», поскольку в данном случае религиозные движения приобретают демократизирующую ориентацию по отношению к большому обществу. Классический пример — «Солидарность» в ольше. Требуя религиозной свободы, социальные движения прокладывают путь к другим категориям прав. Нередко, говоря о религиозных правах, они сознательно усваивают язык прав человека, переосмысленный изнутри собственного языка, и защищают не только права католицизма, ислама или

других традиций, выступая против авторитарных, но вполне модернизированных режимов. Усвоение дискурса прав человека свидетельс-твует о том, что религиозные движения способны вступать в публичную сферу и отстаивать свое право быть в ней акторами, не отказываясь от своих символов и знаков, но и не обособляясь в некие «освобожденные зоны»[56], отделенные от современного общества. В этой ситуации религии находятся на периферии, но стремятся проникнуть во враждебный центр, тогда как в ситуации А они не обязательно находятся на периферии социальной системы. В Турции ситуация В соответствует фазе между 1950 и 1980 годами, когда религия (здесь суннитский ислам) обрела политическую репрезентацию в демократической партии и стала двигаться к центру турецкой символической системы.

Третья возможность (D) представляет собой противоположную ситуацию. Здесь мы имеем сравнитель-но высокий уровень рефлексивности современности, но низкий уровень рефлексивности религиозной. Я бы назвал это состоянием патерналистского усмирения религии. Такое состояние типично для контекстов, характеризую-щихся сильной религиозной монополией, которая заставляет секулярных акторов стратегически взаимодейс-твовать по крайне мере с основной религиозной традицией. В этой ситуации секулярные силы вместо конфронтационного подхода выби-рают путь инструмен-тализации основной религиозной традиции, чтобы использовать ее функциональным образом. Это и не априорное отвержение религии, и не искреннее ее признание, но инструменталистская эксплуатация ее ресурсов (интеграционных, идентификационных и т. д.). Религию рассматривают не как религию, то есть искренно, а как функциональный ресурс. С другой стороны, религиозная рефлексивность очень низка, потому что религиозные акторы мечутся между радикальным отказом иметь какое-либо дело с секулярным миром, с одной стороны, и готовностью быть

[56] *Roy O.* TheFailureof PoliticalIslam. Cambridge, Mass.: Harvard Uni-versity Press, 1994.

использованными в обмен на публичное признание — с другой. В Турции это соответс-твует фазе между 1981 и 2000 годами, когда секулярные политики эксплуатировали, прежде всего, суннитский ислам в националистических целях, в виде турецко-исламского синтеза, и когда партия Рефах выбрала конфронтационный подход в отношении светского государства.

Рассмотрим теперь четвертую возможность (C), указывающую на постсекулярную ситуацию. Она в каком-то смысле противоположна ситуации A и указывает на то, как должны встретиться две разные ситуации, чтобы актуализировалось постсекулярное общество. В таком обществе должны соприсутствовать в высокой степени рефлексивные современные социальная, культурная и политическая подсистемы, с одной стороны, и в высокой степени рефлексивные религиозные социальные и политические домены, с другой. Это единственная возможность запуска плодотворного процесса взаимного обучения. Общество должно быть, по выражению Дэйви, «вполне современным и вполне религиозным»[57]. Излишне говорить, что такая конфигурация входит в противоречие с «ортодоксальными» теориями секуляризации. В то же время соприсутствие в публичной сфере высоко рефлексивных современных структур и высоко рефлексивных религиозных акторов означает, что идея постсекулярного общества имеет мало общего с идеей десекуляризованного общества[58]. Если же это не так, тогда понятие постсекулярного общества утратит смысл аналитического инструмента для рассмотрения обществ, которые никогда не были вполне секуляризованы или в которых религии всегда были публичными религиями в смысле Казановы (в таких, например, как Италия или Испания[59]). Мы должны освободиться от

[57] *Davie G.* The Sociology of Religion. P. ix.
[58] *Berger P.* The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Washington: Eerdmans Publishing, 1999.
[59] *Thiebaut C.* Secularizing traditional Catholicism: Laicism and laïcité // Philosophy & Social Criticism. 2010. March. 36. P. 365 – 380 (special issue on Postsecularism and Multicultural Jurisdictions. Reset-Dialogues İstanbul Seminars 2008 – 2009).

представления, что постсекулярная эпоха — это обскурантистское возвращение в Средние века.

Говоря более аналитически, постсекулярная ситуация требует:

1) рефлексивности, исторического сознания и деятельностного измерения, то есть трех черт, свойственных любой осевой цивилизации[60];

2) соприсутствия секулярного и религиозного мировоззрений;

3) деприватизации религиозных движений, притя-зающих на публичное признание в качестве общин веры, которые придерживаются особых систем верований и практик;

4) выраженного религиозного плюрализма (который обеспечивают не только так называемые новые рели-гиозные движения, но и традиционные религии), который побуждает религиозные движения к усилению своей рефлексивности и исключает монополизм;

5) секулярных граждан и групп, которые, словами Хабермаса, «сходу не исключают возможности присутст-вия истины в религиозных концепциях мира и не оспаривают права своих верующих сограждан вносить в публичную дискуссию свой вклад, выраженный на религиозном языке»[61];

6) нового введения подлинных осевых представле-ний как выражения сакрального; сакральное не может быть выражено в одних только гражданских символах (флаг, конституция, политические религии и проч.) и не может принимать исключительно имманентные формы.

Если эти условия будут выполнены, тогда в принципе новые постсекулярные социальные практики могут генерировать гибридные формы жизни как на социальном, так и на политическом уровне. На социологическом уровне постсекулярные практики могут сформировать новые отношения между полами и ролями, новое понимание публичного и приватного, общепринятые коды приличия и т. д. На политическом и конституционном уровне они могут породить новые институциональные

---

[60] Axial Civilizations and World History. (Eds. Arnason J. P., Eisenstadt S. N., Wittrock B.). Brill: Leiden-Boston, 2005.

[61] *Habermas J.* On the Relations Between the Secular Liberal state and Religion. P. 260.

порядки, более или менее отличающиеся от либеральных. Это по определению открытый процесс, очень сильно зависящий от контекста, так что невозможно описать или предсказать его в подробностях. С уверенностью можно сказать лишь то, что он будет работать как потенциальный множитель форм, которые может принять современность. Результа-том постсекулярных социальных практик будет не только множество современностей, но и альтернативные формы современности, или «локальные современности»[62]. Более того, формирование постсекулярного общества предполагает серьезную реконфигурацию отношения между центром и периферией и умножение центров при сложных отношениях между ними и их отношений к множественным перифериям. На мой взгляд, Турцию можно рассматривать как лабораторию, в которой генерируется постсекулярное общество и локальная форма современности[63].

Перевод с английского под редакцией
Александра Кырлежева

---

[62] *Göle N.* Interpénétrations. L'Islam et l'Europe. Paris: Galaade Éditions, 2005; *Eisenstadt S.N.* Comparative Civilizations and Multiple Modernities, 2 Vol. Leiden: Brill, 2003; *Taylor Ch.* Two Theories of Modernity // Alternative Modernity. Ed. D. P. Gaonkar. Durham and London: Duke niversity Press, 2001.

[63] Такой же точки зрения, судя по всему, придерживается и Э. Ф. Кейман, который пишет, что «Турцию можно описать как постсекулярное общество. Конечно, постсекулярное общество — это не какая-то онтологическая тотальность, а „возникающая реальность", находящаяся в процессе формирования. Это значит, что эмпирически и нормативно Турция остается секуляризованным социальным порядком, но таким, в котором религиозные мировоззрения и убеждения продолжают наращивать свою силу и влияние, формируют и трансформируют религиозную идентичность и признание» (*Keiman E. F.* Assertive Secularism in Crisis: Modernity, Democracy, and Islam in Turkey // Comparative Secularism in a Global Age / Eds. L. E. Cady, E.S. Hurd. Houndmills: Palgrave / Macmillan, 2010. P. 155). Излишне говорить, что процесс формирования постсекулярного общества не является мирным; наоборот, он часто является весьма конфронтационным. И прежде всего, имея в виду, что постсекулярное связано с рефлексивностью, нужно сказать, что проявления деструктивности и конфликт — это обязательные составляющие процесса роста сознания. Об этом см. Göle N. «The Disruptive Visibility of Islam in the European Public Space: Political Issues, The oretical Questions» (paper delivered at the «Centre for the Study and Documentation of Religions and Political Institutions in Post-secular Society», University of Rome Tor Vergata, 28 April 2011).

Библиография

Axial Civilizations and World History / Eds. J.P. Arnason, Sh. N. Eisenstadt, B. Wittrock. Brill: Leiden-Boston, 2005.

Exploring the Postsecular. The Religious, the Political, and the Urban / Eds. J. Beaumont, C. Jedan, A. L. Molendijk. Leiden-Boston: oBrill, 2010.

Beckford J. A. Social Theory and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Berger P. The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Washington: Eerdmans Publishing, 1999.

Berkes N. The Development of Secularism in Turkey. New York: Routledge, 1998.

Çayir K. Islamic Novels: A Path to New Muslim Subjectivities // Islam in Public. Turkey, Iran, and Europe. Istanbul: Bilgi University Press, 1996.

Çinar A. Modernity, Islam, and Secularism in Turkey. Bodies, Places, and Time. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Cizre U. Secular and Islamic Politics in Turkey. The making of the Justice and Development Party. London: Routledge, 2008.

Clarke G. L. The World of the Alevi. New York: AVC Publications, 1999.

Dagi I. Why do we need a post-Kemalist Republic? //Today's Zaman, 21 , 2011.

Davie G. The Sociology of Religion. London: Sage, 2007.

Davison A. Secularism and Revivalism in Turkey. New Haven:Yale, 1998.

Davutoglu A. Alternative Paradigms. Lanham: Universi-ty Press of America, 1993.

Davutoglu A. Civilizational Self-Perception // Divan. Vol. 1. 1997.

Della Dora Engaging Sacred Space: Experiments in the Field // Journal of Geography in Higher Education. 2011. May.

Diotallevi L. Church-State relations in Europe and the crisis of the «European model» // Religion and Democracy in Contemporary Europe / Eds. G. Motzkin and Y. Fisher. London: Alliance Publishing Trust, 2008.

Dressler M. Public-Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf: Turkish Secularism Revisited // Comparative Secularism in a Global World / Eds. L. E. Candy and E. Sh. Hurd. Houndmills: Palgrave, 2010.

Eisenstadt S. N. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. 2 Vol. Leiden:Brill, 2003.

Giesen B. Triumph and Trauma. Boulder-London: Paradigm Publishers, 2004.

Göle N. «The Disruptive Visibility of Islam in the European Public Space: Political Issues, Theoretical Questions» (paper delivered at the «Centre for the Study and Documentation of Religions and Political Institutions in Post-secular Society», University of Rome Tor Vergata, 28 April 2011).

Göle N. Interpénétrations. L'Islam et l'Europe. Paris: Galaade Éditions, 2005.

Göle N. Manifestations of the Religious-Secular Divide: Self, State, and the Public Sphere // Comparative Secularism in a Global Age / Eds. L. E. Cady, E.S. Hurd. New York: Palgrave-Macmillan, 2010.

Göle N. The Forbidden Modern. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

Göle N., Amman L. Islam in Public. Turkey, Iran, and Europe. Istanbul: Istanbul Bilgi University, 2006

Greve A. Sanctuariesof theCity:LessonsfromTokyo. Farnham:Ashgate, 2011.

Grigoriadis N. Trials of Europeanization. Turkish political Culture and the European Union. Houndmills: Palgrave / Macmillan, 2009.

Gülalp H. AKP's Conservative Democracy: A Post-Kemalist Liberalism? // Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Hilton San Francisco & Renaissance Parc 55 Hotel. San Francisco, CA, 2004.

Habermas J. On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion // Political Theologies. Public Religions in a Post-secular World / Eds. H. de Vries, L.E. Sullivan. New York: Fordham University Press, 2006.

Habermas J. The Theory of Communicative Action. Cambridge: Polity, 1984.

Halbwachs M. On Collective Memory. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Halbwachs M. The Collective Memory. New York: Colophon Books, 1950.

Hale W. M., Ezbudun E. Islam, Democracy and Liberalism in Turkey. The Rise of the AKP. London: Routledge, 2009.

Isin E. F. The Soul of a City: Hüzün, Keyf, Longing // Orienting Istanbul / Eds. D. Göktürk, L. Soysal, I. Türeli. London: Routledge, 2010.

Jenkins G. Political Islam in Turkey. Houndmills: Palgrave, 2008.

Karasipahi S. Muslims in Modern Turkey. Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals. London:I. B. Tauris, 2009.

Keiman E. F. Assertive Secularism in Crisis: Modernity, Democracy, and Islam in Turkey // Comparative Secularism in a Global Age / Eds. L.E. Cady, E.S. Hurd. Houndmills: Palgrave / Macmillan, 2010.

Turkey Beyond Nationalism. Towards Post-Nationalists Identities / Ed. H.-L. Kieser. London:I. B. Tauris, 2006.

Knott K. The Location of Religion. A Spatial Analysis. London: Equinox Publishing Ltd., 2005.

Kömeçoğlu U. New Sociabilities: Islamic Cafés in Istanbul//Islam in Public. Turkey, Iran, and Europe / Eds. N. Göle, L. Ammann Istanbul:Bilgi University Press, 1996.

Kong L. Global Shifts, Theoretical Shifts: Changing Geographies of Religions // Progress in Human Geography. 2010. March.

Lerner D. The Passing of Traditional Society. Free Press: Glencoe, 1958.

Lewis B. The Emergence of Modern Turkey. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Mardin S. Center-Periphery as a Concept for the Study of Social Transformation / /Religion, Society, and Modernity in Turkey. New York: Syracuse University Press, 2006.

Mardin S. Religion and Social Change in Modern Turkey. The case of Bediüzzaman Said Nursi. New York: State University of New York Press, 1989.

Meeker M. E. Once There Was, Once There Wasn't. National Monuments and Interpersonal Exchange // Rethinking Modernity and National Identity in Turkey // Esd. S. Bozdoğan and R. Kasaba. Seattle and London: University of Washington Press, 1997.

Navaro-Yashin Y. Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Özdalga E. The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey. Surrey: Curzon, 1998.

Özdemir A., Frank K. Visible Islam in Modern Turkey. Houndmills: Palgrave / MacMillan Press, 2000.

Özyürek E. Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey. Durham and London: Duke University Press, 2006.

Parla T., Davison A. Corporatist Ideology in Kemalist Turkey. Progress or Order? New York: Syracuse University Press, 2004.

Rosati M. Postsecular Modernities: A Sociological Reading, paper delivered at the annual BSA Conference, Birmingham; unpublished. 2011.

Rosati M. Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self. Farnham:Ashgate, 2009.

Roy O. The Failure of Political Islam. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Shankland D. The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition. London: Routledge, 2003.

Shils E. Center and Periphery. Essays in Macrosociology. Chicago: Chicago University Press, 1975.

Taylor Ch. Modes of Secularism // Secularism and its Critics / Ed. R. Bhargava. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Taylor Ch. Two Theories of Modernity // Alternative Modernity / Ed.D.P Gaonkar. Durham and London: Duke University Press, 2001.

Tepe S. Beyond Sacred and Secular. Politics of Religion in Israel and Turkey. Stanford: Stanford University Press, 2008.

Thiebaut C. Secularizing traditional Catholicism: Laicism and laïcité // Philosophy & Social Criticism. 2010. March. 36. (special issue on Postsecularism and Multicultural Jurisdictions. Reset-Dialogues İstanbul Seminars 2008 – 2009).

Tuğal C. Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism. Stanford: Stanford University Press, 2009.

Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement / Eds. . H. Yavuz, L. . Syracuse: Syracuse Univer-sity Press, 2003.

Yavuz M. H. Cleansing Islam from the Public Sphere and the February 28 Process // Journal of International Affairs. 2000. Vol. 54.

Yavuz M. H. Islam Political Identity in Turkey. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Yavuz M. H. Secularism and Muslim Democracy in Turkey. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.