Секуляризм традиционно считается сугубо западным феноменом, который впоследствии получил распространение по всему миру. Соответственно, секуляризм очень часто отождествляется с теми формами, которые он принял в западных странах, в частности с французской и американской моделями. Однако РАДЖИВ БХАРГАВА, один из ведущих специалистов по данной проблеме, директор Центра изучения развивающихся обществ (Нью-Дели, Индия), предлагает пересмотреть такую точку зрения. Он призывает внимательно взглянуть на незападные формы секуляризма, в частности на индийскую модель, которая вполне может стать ответом на те вызовы, с которыми сталкивается современный секуляризм и которые заставляют многих исследователей говорить о его очевидном кризисе.

Мы предлагаем беседу с РАДЖИВОМ БХАРГАВОЙ об индийской модели секуляризма.

Раджив Бхаргава

Индийская модель секуляризма: контекстуальность и принципиальная дистанция

Rajeev Bhargava

Indian Model of Secularism: Contextualism and Principled Distance

Rajeev Bhargava — Senior Research Fellow and Director at the Centre for the Study of Developing Societies, Delhi. rajeevbhargava@csds.in

Secularism is often reduced to its western forms — be it French or American model. Rajeev Bhargava in his interview invites us to revise this perspective. He proposes to look more closely at non-western forms of secularism, f. e. at its Indian model that might give clues to the solution of many problems of contemporary secular societies, which are, as it is often claimed, in crisis. Two basic features of Indian model are outlined: contextualism and principled distance.

Keywords: secularism, crisis of secularism, religion in India, religious pluralism.

В последние годы все чаще говорят о «кризисе секуляризма», все больше тех, кто пытается поставить под сомнение сам принцип отделения государства от религии и религиозных организаций. Причем это в равной степени касается как России, так и многих других стран. Действительно ли секуляризм переживает кризис? Или вы не согласны с таким диагнозом?

Раджив Бхаргава: На мой взгляд, говорить о кризисе секуляризма как такового едва ли оправданно. Скорее сегодня мы имеем дело с кризисом тех моделей секуляризма, которые сложились в ряде западных обществ, а затем были перенесены в иные культурные и исторические контексты. Соответственно, для меня упоминаемый кризис секуляризма — это повод уйти от доктрин, вытекающих из опыта светских государств Запада, и сконцентрироваться на анализе нормативных практик иных государств, в частности, обратиться к опыту Индии. Сделав это, мы сможем взглянуть на секуляризм иначе: мы увидим его как особую морально-этическую позицию, направленную не против религии, но против религиозной гомогенизации и институализированного (меж- и внутриконфессионального) доминирования. Моя позиция такова: из всех доступных нам вариантов секуляризм остается самым лучшим инструментом для работы с усиливающимся религиозным многообразием и теми проблемами, которые это многообразие порождает.

Не могли бы Вы пояснить, что имеется в виду под внутриконфессиональным доминированием?

В самом общем смысле внутриконфессиональное доминирование — это неравноправие людей внутри конфессий, обусловленное, например, кастовой принадлежностью человека или же гендерными признаками. Здесь нет простого решения, так как вмешательство в эти вопросы будет однозначно расценено как нарушение свободы вероисповедания, что недопустимо. Однако в идеале светское государство должно стремиться к смягчению подобного доминирования.

Вы говорите о кризисе западных моделей секуляризма. Исследователи выделяют две основные модели — французскую и американскую. В чем, на Ваш взгляд, заключаются недостатки каждой из них?

Я начну свой ответ с указания на то, что, согласно доминирующему самоосознанию западного секуляризма, секуляризм — это универсальная доктрина, требующая жесткого отделения церкви/религии от государства во имя индивидуалистически понятых нравственных и этических

ценностей. Как вы правильно указываете, это гегемонистское самоосознание принимает две формы: одна вытекает из идеализированной американской модели, вторая — из столь же идеализируемой французской модели.

Рассмотрим для начала идеализированную французскую модель. Согласно этой модели, государство должно быть отделено от религии, но при этом оно сохраняет за собой право вторгаться в дела религии. Религия же лишена всякого права вмешиваться в дела государства. Короче говоря, отделение представляет собой *одностороннее исключение*. Государство может вмешиваться в дела религии –мешать ей или, наоборот, помогать, — но главное в таком вмешательстве — демонстрация своей власти над религией. Данная модель была выработана в ответ на чрезмерное господство Церкви, она стимулирует открытое неуважение к религии, а ее единственная цель — не дать религиям захватить контроль над светскими порядками.

Данная модель вполне подходит для того, чтобы решить проблему внутрирелигиозного доминирования, так как она уравнивает всех граждан перед законом и не допускает никаких исключений, подразумевая под ними покушение на светский порядок. Однако она бессильна в борьбе против межрелигиозного доминирования, когда члены одного религиозного сообщества дискриминируют и притесняют членов другого религиозного сообщества.

Но почему? Этот тезис не совсем понятен...

Дело в том, что в европейском обществе вопросы радикальной личной свободы и гражданского равенства были подняты уже *после* утверждения религиозной гомогенности. До этого же государство в союзе с церковью занималось массовыми гонениями на людей, вера которых отличалась от веры правителя. Да, проводилась политика толерантности, однако, как известно, она соседствовала с неравенством, с унизительным и практически незаметным существованием меньшинств на самой окраине общественной жизни. Либеральная демократизация и сопровождающая ее секуляризация помогли многим гражданам в европейских странах, исповедующим религии, отличные от христианства, добиться ряда гражданских прав, однако этот набор прав до сих пор не включает в себя межконфессиональное равенство и не предотвращает дискриминацию и неравноправие по религиозному признаку.

Напротив, данная модель вполне совместима с этнорелигиозными предрассудками в среде большинства.

Эти предрассудки дают о себе знать, в частности, в тех трудностях, с которыми сталкиваются мусульмане. Например, в Британии религиозные общины контролируют треть начальных школ, однако просьбы выделить государственное финансирование мусульманским общинам зачастую отклоняются. В какой-то момент в стране было всего 2 мусульманские школы, 2 000 школ под покровительством Римско-католической церкви и 4 700 — под покровительством церкви англиканской. Аналогичные проблемы существуют и в других странах Европы. Кроме того, данные предрассудки проявляются в неспособности многих государств Западной Европы решить проблему хиджабов (Франция), разобраться с требованием мусульман построить мечети и проводить соответствующие их вере ритуалы (Германия, Италия), получить нормальные кладбища (Дания). Исламофобия захватывает воображение общества в нескольких западных странах (вспомним полемику вокруг карикатур в Дании), и крайне маловероятно, что граждане-мусульмане будут и дальше терпеть неудобства только из-за принадлежности к своему религиозному сообществу.

Некоторые группы внутри европейских обществ — и среди правых, и среди левых — склоняются в пользу французской модели, поскольку придерживаются мнения, что «ислам — это проблема» и что единственный способ эту проблему решить — привлечь силовые методы государства. Но это тупик, так как подобные меры никак не затрагивают официальные и неофициальные христианские институты этих обществ. Кроме того, всякая попытка дальнейшего вмешательства в дела религий, скорее всего, натолкнется на противодействие не только со стороны мусульман, но и немусульман тоже. Так что использование французской модели чревато проблемами.

А что касается американской модели?

Идеализированное американское самоосознание секуляризма воспринимает отделение как *взаимное исключение*. Ни государству, ни религии не положено вмешиваться в дела друг друга. Предполагается, что взаимное исключение необходимо, чтобы разрешать конфликты между различными ответвлениями христианства, поддерживать некое равенство между ними,

но самое главное — обеспечивать гражданам свободу создавать и поддерживать свои религиозные объединения. Считается, что без взаимного исключения невозможна свобода вероисповедания и прочие более общие гражданские свободы. Подобное жесткое или «совершенное отделение», как называл его Джеймс Мэдисон, должно происходить на трех отдельных уровнях: 1) целей, 2) институтов и кадров, 3) права и государственной политики. Первый и второй уровни гарантируют нетеократический статус государства и отсутствие государственной религии. Третий уровень обеспечивает ситуацию, при которой у государства ни с какой религией нет ни хороших отношений (например, государство не может оказывать религиозным объединениям никакой специальной помощи), ни плохих. В круг полномочий государства не входит вмешательство в религиозные вопросы даже в тех ситуациях, когда некоторые ценности (например, равенство), провозглашаемые государством, грубо игнорируются той или иной религией. У Конгресса нет права осуществлять законодательную деятельность по вопросам, связанным с религией.

Подобное невмешательство обосновывается тем, что религия — это дело особое, частное (негосударственное). И если в сфере религии что-то не так, то и разбираться с этим подобает лишь тем, у кого есть специальные полномочия. Именно это, согласно такой точке зрения, и есть свобода вероисповедания.

На мой взгляд, подобная модель секуляризма способствует пассивному уважению религии со стороны государства. У этой модели есть некоторые ресурсы для борьбы с межконфессиональным доминированием (например, она неизбежно приводит к отделению любой, некогда господствовавшей религии от государства), но она полностью бессильна в плане борьбы против внутриконфессионального доминирования. Ввиду того что государство неспособно поддерживать свободу и равенство внутри конфессий, оно вынуждает людей порывать со своими религиями вместо того, чтобы добиваться внутриконфессионального равенства изнутри.

Но если отвлечься от того, что Вы называете «идеализированным самосознанием западного секуляризма», то у западных государств есть вполне конкретные позитивные результаты

использования описываемых Вами моделей. Почему Вы обращаете свою критику именно на это «идеализированное самосознание», а не на конкретные практические результаты?

Дело в том, что господствующее понимание западного секуляризма вытекает именно из идеализированного самосознания, олицетворенного в двух описанных выше моделях, а не из анализа лучших достижений западных государств, будь то США или Франция. Я полагаю, что это господствующее понимание а) затрудняет осознание наличия альтернативных моделей, выработанных в иных локальных контекстах; б) оказывая воздействие как на политиков, так и на граждан, оно искажает наше восприятие реальных действий западных и незападных государств. Более того, в) оно скрывает разнообразные проявления меж- и внутри- конфессионального доминирования, легко фиксируемые в реальной жизни большинства западных государств. Но самое главное — именно такое понимание секуляризма распространилось по всему миру и стало причиной неверного понимания ценности светских государств. Соответственно, моя цель — вытеснить это понимание, эти модели или как минимум вернуть их в свой конкретно-исторический контекст.

Вы пытаетесь противопоставить западным моделям секуляризма индийскую модель. Но есть такое расхожее понимание, согласно которому светскость и секуляризм — это сугубо западные феномены, вытекающие из особенностей христианской культуры с ее делением на мирское и духовное. Поэтому, если мыслить в данной логике, никакой секуляризм, в частности, в Индии невозможен. Согласны ли Вы с такой логикой?

Нет, на мой взгляд, она ошибочна. Если рассматривать секуляризм как атеизм, как зависимость мира от деятельности человека, то в индийской культуре можно обнаружить один из самых древних в мире примеров атеизма. Ведь буддизм, если смотреть на него с этой стороны, не верит ни в какого «Теоса», то есть Бога. В джайнизме также отсутствует понятие Бога. То есть

в смысле наличия ритуалов буддизм едва ли можно назвать атеизмом, поскольку у атеизма есть определенное устоявшееся значение. Однако даже ритуальная составляющая в индийской культуре достаточно специфична: если взглянуть на ведическую культуру, то там есть идея жертвоприношения — ритуального жертвоприношения. Это жертвоприношение не подразумевает никакого вовлечения божества. А если и подразумевает, то все равно — его основная цель заставить бога дать вам то, что вы хотите и в чем нуждаетесь в этом посюстороннем мире. Так что вся этика индийской культуры как этика самореализации в этом мире, исходя из вполне распространенных пониманий секулярного, вполне секулярна. Так что едва ли в индийской культуре отсутствуют предпосылки для секуляризма.

Неужели индийская модель секуляризма может быть радикально иной?

Есть самая общая абстрактная концептуальная структура секуляризма, подразумевающая отделение государства от религиозных объединений. Это вполне универсальная структура, понятная и работающая в любых культурных контекстах. Сегодня она становится неотъемлемой составляющей демократии. Однако всегда важен контекст: эта концептуальная структура, будучи воплощенной в конкретных исторических обстоятельствах, обязательно приобретет свои особенности. Соответственно, видов секуляризма будет множество, секуляризм не может быть единым повсюду. Пора отказаться от тезиса о том, что современность одна, процесс модернизации один, и рано или поздно нас всех в него затянет. Да, мы, действительно, пользуемся самолетами, эти самолеты одинаковы и у американцев, и у французов, и у индийцев. Но это техника, в других областях жизни все иначе. Даже Макдональдс везде разный. В Индии бифбургеры (бургеры с говядиной) недопустимы, вместо них продают бинбургеры (бобовые бургеры).

Каковы отличительные особенности индийской модели секуляризма?

Индийская модель может быть выведена из лучших аспектов межобщинных практик, а также из индийской Конституции, если ее правильно проинтерпретировать. Дело в том, что

в Индии изначально существовало огромное количество религиозных сообществ, движений и т. д. Это привело к тому, что был выработан концептуальный ответ не только на проблему внутрирелигиозных, но также и межрелигиозных конфликтов. При этом я не утверждаю, что остальным странам следует слепо копировать эту модель, скорее речь идет о том, чтобы максимально пристально ее изучить.

У индийской модели есть ряд ярких отличительных особенностей, которые сегодня приобретают особую актуальность. Во-первых, религиозный плюрализм в Индии — это не внезапно возникший фактор, он существует изначально. Собственно, отталкиваясь от него, данная модель и складывается. Индийский секуляризм всегда был самым тесным образом переплетен с религиозным многообразием.

Во-вторых, она ориентирована на множественные ценности: свобода и равенство понимаются в ней не в узком индивидуалистическом смысле, но в самом широком значении, подразумевающем относительную автономию религиозных сообществ, равенство статуса в обществе, а также другие базовые ценности, например, мир и терпимость разных общин по отношению друг к другу. В ней находится место не только для права личности исповедовать любую религию, но также для права религиозной общины учреждать и поддерживать образовательные учреждения, необходимые для ее выживания и поддержания соответствующих религиозных традиций.

В-третьих, ввиду того что индийский секуляризм возник в ситуации мультиконфессионального общества, он нацелен на решение проблем не только внутри-, но и межконфессионального доминирования.

В-четвертых, эта модель не возводит стену между государством и религией. Разумеется, определенные границы есть, но они вполне проницаемы. Это позволяет государству вмешиваться в дела религий, сдерживать или поощрять их, при этом не управляя ими и не уничтожая их. Роль государства может быть разной: оно может помогать образовательным учреждениям религиозных общин на беспристрастной основе или вмешиваться в дела религиозных организаций, которые отказываются признавать равное достоинство и равный статус за некоторыми из представителей своей или чужой религии (например, отмена касты неприкасаемых или разрешение всем, независимо от касты, посещать индуистские храмы,

а в перспективе корректирование полового неравенства), на основе более тонкого понимания принципа равной заботы и уважения всех индивидов и групп. Короче говоря, эта модель трактует отделение не как строгое исключение или строгий нейтралитет, а скорее как то, что я называю «принципиальной дистанцией», которую следует отличать от одностороннего исключения, взаимного исключения или строгого нейтралитета или взаимного невмешательства.

В-пятых, данная модель не подразумевает никакой враждебности по отношению к присутствию религии в публичном пространстве. Хотя государство и не ассоциируется ни с конкретной религией, ни с религией как таковой, существует официальное, а значит, и публичное признание религиозных общин.

В-шестых, данная модель показывает, что нам не нужно выбирать между активной враждебностью и пассивным безразличием или же между неуважительной неприязнью и уважительным безразличием. Можно найти нечто среднее: испытывать необходимую неприязнь, если она не исключает активного уважения. Государство может вмешиваться, чтобы накладывать запрет на некоторые практики, но лишь до тех пор, пока оно демонстрирует уважение к иным формам религиозной практики общин и открыто их поддерживает.

В-седьмых, не зацикливаясь с самого начала на индивидуальных или групповых ценностях, не устанавливая жестких границ между публичным и частным, индийский конституционный секуляризм позволяет принимать решения по данным вопросам или в рамках открытого процесса демократической политики, или с помощью контекстуальной полемики в суде.

В-восьмых, ориентация на множественные ценности и верность принципу принципиальной дистанции означает, что государство пытается поддерживать баланс между различными, порой противоречащими друг другу, но в равной степени важными ценностями. В результате индийский секуляризм в его идеализированном виде получается более контекстуальным, более чувствительным к специфике ситуации, более предрасположенным к политическим компромиссам. В этом смысле он отличается от западной модели, представляющей собой скорее отвлеченную научную доктрину, выдуманную идеологами и навязанную политическими деятелями.

Грубое и схематичное определение индийского секуляризма таково: государству надлежит держаться на принципиальной

дистанции от любых публичных или частных, ориентированных на индивида или на группу религиозных институтов во имя в равной степени значимых (иногда вступающих друг с другом в противоречие) ценностей: мира, посюстороннего блага, достоинства, свободы и равенства (во всех их сложных индивидуалистических и неиндивидуалистических версиях). Стало быть, индийский секуляризм — это этически чуткое, компромиссное согласие между разными группами и разными ценностями.

Выше речь шла о светском государстве, а как насчет общества? Насколько в Индии актуальна хабермасовско-ролзовская проблематика «постсекулярного общества» и «публичного использования разума»? Стоит ли там вопрос о допустимости религиозной аргументации в публичных дискуссиях?

Да, это очень острая проблема. Но здесь опять же нет никакой однозначности, никаких окончательных ответов. Всегда важен контекст — иногда мы пытались не замечать религиозные обоснования и полагались только на светские, но бывали ситуации, когда делать это становилось трудно и нам приходилось обращаться к религиозным обоснованиям. Я считаю, что все граждане должны иметь возможность получить то обоснование, которое им наиболее удобно. Нужно религиозное — пусть получат религиозное. Верующие получат религиозное обоснование, а не исповедующие ни одну из религиий — секулярное. Не забывайте, что в Индии основной конфликт — это не религиозное обоснование против нерелигиозного, но скорее борьба разных религиозных обоснований. Однако здесь нет никакого окончательного решения — все зависит от контекста, секуляризм всегда должен быть контекстуальным. Нельзя навязывать решения людям, если они не согласны им подчиняться. Если для согласия не годится только один тип обоснования, то почему бы не попробовать найти множество таких обоснований.

Предположим, кто-то в Индии скажет: наше государство является светским в силу исконной индуистской толерантности. Что ж, пока он верит в необходимость светского государства, хоть и совсем не по светским причинам, то я не против. Однако

если подобное обоснование окажется вписано в Конституцию, тогда я стану возражать, потому что в этом случае индуистское обоснование станет единственно возможным.

Вы говорите о «принципиальной дистанции» и «контекстуальном секуляризме» как отличительных особенностях индийской модели секуляризма. Не могли бы Вы подробнее пояснить, что это значит?

Моя общая идея такова: нельзя слепо следовать правилам и общим абстрактным принципам. Жизнь сложна. Поэтому «контекстуальный секуляризм» и тезис о «принципиальной дистанции» подчеркивают подлинную сложность жизни, не сводимую ни к каким наборам правил и принципов, представляющимся нам абсолютными. Всегда приходится подстраиваться.

Как я говорил выше, в господствующем на Западе понимании секуляризма отделение государства от церкви означает либо взаимное, либо одностороннее исключение. Идея «принципиальной дистанции» по-другому раскрывает метафору отделения. Она признает разрыв между государством и религией на уровне целей и институтов, но не превращает его в фетиш на уровне государственной политики и права. Давайте вспомним, что политический секуляризм — это этика, отношение которой к религии сходно с отношением к религии теорий, выступающих против несправедливых ограничений свободы, не имеющего морального оправдания неравенства и межобщинного доминирования и эксплуатации. Однако секуляризм, основанный на идее принципиальной дистанции, не поддерживает просвещенческое понимание религии. Он учитывает интерес людей выстраивать отношения с чем-то или с кем-то высшим по отношению к ним, например, с богом, и отдает себе отчет в том, что этот интерес находит свое выражение в личной вере и чувствах, равно как и в социальных практиках, выплескивающихся в публичное пространство. Кроме того, он признает, что религия — это живая традиция, а не только способ самоидентификации людей. Но при этом секуляризм подчеркивает, что даже если окажется, что одна религия истинна, а остальные ложны, это не дает «истинной» доктрине или религии права навязывать себя людям, ее не исповедующим. Не является

эта истинность также основанием для дискриминации по вопросу равного распределения свобод и других ценных ресурсов.

Теперь, что же именно имеется в виду под принципиальной дистанцией? Данная политика предполагает гибкий подход к вопросу включения/исключения религии и вмешательства/невмешательства государства, зависящий на уровне права и политики от конкретного контекста, характера или текущего состояния соответствующей религии. Вмешательство должно соответствовать принципам светского государства, то есть принципам, которые вытекают из приверженности ценностям свободы, равенства, мира, терпимости. Это значит, что религия может вмешиваться в дела государства, если такое вмешательство способствует упрочению ценностей, неотъемлемых от секуляризма. Например, граждане вполне могут поддерживать общеобязательный государственный закон исходя исключительно из религиозных обоснований, но только в том случае, если данный закон совместим с ценностями свободы и равенства. Точно так же государство может вмешиваться или не вмешиваться в дела религии в зависимости от того, продвигаются данные ценности или нет. Государство, вмешательство или невмешательство которого подчиняется описанной выше логике, как раз и будет государством, соблюдающим принципиальную дистанцию. Это — одна из основополагающих особенностей принципиальной дистанции.

Такую политику следует отличать от жесткого нейтралитета, то есть от идеи, согласно которой государство может помогать или мешать религиям лишь в одинаковой степени; и если оно станет вмешиваться в дела одной религии, то должно точно так же вмешаться и в дела других. Здесь уместно ввести различие, прекрасно сформулированное американским философом Рональдом Дворкиным: различие между равным отношением и отношением ко всем как к равным.

Принцип равного отношения в соответствующем политическом смысле требует, чтобы государство обходилось со всеми своими гражданами одинаково, например, в вопросе распределения ресурсов или предоставления возможностей. Принцип отношения к людям как к равным, в свою очередь, предполагает, что ко всем людям или группам относятся с одинаковой заботой и уважением. И здесь уже возможно как одинаковое отношение, так и избирательное. Подобная дифференциальность ни в чем не противоречит требованию отношения ко всем как к равным.

Это еще одна отличительная особенность того, что я называю «принципиальной дистанцией».

Что имеется в виду под дифференциальным, избирательным подходом и почему он не противоречит принципу отношения ко всем как к равным?

Многие религиозные группы хотят быть освобожденными от некоторых практик, навязываемых государством. Требование невмешательства со стороны государства обосновывается тем, что данные практики принуждают верующих к тому, что запрещено их религией или не позволяет им делать то, что их религия считает обязательным. Например, сикхи-полицейские требуют освободить их от выполнения закона об обязательном ношении каски и полицейского дресс-кода, чтобы носить предписанные религией тюрбаны. Иудеи не хотят подчиняться инструкциям военно-воздушных сил, которые не дают им носить кипы. Мусульманки требуют, чтобы государство не мешало им носить чадру, предписанную религией. Иудеи и мусульмане требуют, чтобы по воскресеньям не закрывали магазины, поскольку в их религиях это не принято. Избирательный подход предполагает, что нечто, запрещенное или ограниченное для всех, может быть разрешено для меньшинств в силу того особого статуса или значения, которое это для них имеет.

Для многих республиканских или либеральных теорий подобная избирательность становится проблемой в силу их простой и в чем-то абсолютистской морали, придающей чрезмерное значение какой-то одной ценности, например, равному обращению или равной свободе. Однако в логике принципиальной дистанции религиозные группы вполне могут требовать, чтобы государство не вмешивалось в их дела или чтобы оно, наоборот, вмешивалось с целью оказать им помощь в получении того, что другие группы получают и так благодаря своему высокому социальному статусу в политическом сообществе. Государство может предоставлять служителям церкви право проводить бракосочетания, признаваемые законом, вводить свои правила получения развода, правила, регулирующие отношения разведенных супругов, составление завещаний, наследование собственности после смерти владельца, решение гражданских споров и даже установление прав собственности.

Однако еще раз подчеркну, что принципиальная дистанция — это не политика невмешательства, когда государство просто предоставляет религиям возможность делать то, что они хотят. Она может подразумевать более основательное вмешательство государства в дела одной религии, чем другой, учитывая конкретный контекст существования рассматриваемых религий. Так, например, для продвижения некоторой ценности, неотъемлемой от секуляризма, может потребоваться больше вмешательства в дела одной религии по сравнению с другой. Предположим, мы хотим продвигать ценность социального равенства. Данная ценность подрывается кастовой иерархией. Значит, государству следует вмешиваться в дела выстроенного на кастовой системе индуизма гораздо больше, чем в дела, скажем, ислама или христианства. Но если государство решит защищать свободу вероисповедания, защищать идею многообразия религий, тогда в дела христианства и ислама ему придется вмешиваться гораздо больше, чем в дела индуизма.

Как видно, никакие абстрактные нормативные принципы тут не работают, невозможно решить заранее, воздерживается ли государство от вмешательства в дела религии или же оно собирается вмешиваться в дела религий в равной степени. Все зависит от контекста. Единственная константа — это требование того, чтобы отношения между государством и религиями регулировались непривязанными к конкретной религии мотивами, соответствующими светскими ценностями и принципами. Разная степень вмешательства государства в дела разных религий не обязательно влечет за собой непременный отход от секуляризма. Индийский секуляризм не хочет стричь всех под одну гребенку.

Более того, требование дифференцированного подхода обусловлено еще и тем, что ценности секуляризма не всегда хорошо сочетаются друг с другом. Напротив, зачастую между ними возникают конфликты. Именно по этой причине необходим постоянный учет контекста, постоянный компромисс. Например, контекстуальный секуляризм признает напряжение между личными и групповыми правами, между ценностями равенства и свободы и т. д. Это напряжение едва ли можно разрешить с опорой на какой-то общий абстрактный принцип. Скорее проблему следует решать по очереди в каждом конкретном случае, для чего будет всегда требоваться поиск компромисса между противоборствующими требованиями. Может оказаться, что результат не удовлетворяет полностью ни ту ни другую сторону, но все же он будет признан сторонами приемлемым.

Говоря о «принципиальной дистанции» и «контекстуальной светскости», Вы говорите скорее об идеальном типе индийской светскости, но если говорить о реальности, то действительно ли в Индии все так гладко?

Демократия вообще не лишена проблем. Случается всякое — и постоянно приходится договариваться, исправлять ошибки, идти на компромиссы. Так что все отнюдь не так гладко. Например, в 70 — 80-х годах было известное дело Ша Бано (*Shah Bano*). Мусульманка Ша Бано подала иск против собственного мужа, который решил с ней развестись. Согласно исламским законам — или скорее, согласно некоторому пониманию этих законов — муж обязан выплачивать бывшей жене алименты в течение очень непродолжительного срока. После этого он оказывается совершенно свободен и уже не имеет перед ней никаких обязательств. Женщина подала заявление в суд, заявив, что подобный порядок выплаты алиментов будет означать для нее неизбежную нищету. Суд встал на ее сторону и постановил, что бывший супруг обязан выплачивать алименты пожизненно. Затем — в 1985 году — Верховный суд одобрил это решение. Это положительный пример действий государства, направленных на нивелирование внутрирелигиозного доминирования: то есть в данном случае доминирования мусульманских мужчин над женщинами. Однако ортодоксальные мусульмане не согласились с этим решением, посчитав его нарушением своих прав. Началась активная политическая агитация вокруг этого вопроса. И здесь парламент встал на сторону ортодоксов: в 1986 году был принят закон («Закон об исламских женщинах: защита прав на развод»), согласно которому мусульманки выводились из-под общеиндийских законов и лишались права притязать на пожизненные алименты — они должны были жить по исламским законам[1]. И вот это уже пример прямой противоположности тезису о «принципиальной дистанции». Государство вмешалось, но не для уменьшения, а наоборот — повышения внутрирелигиозного доминирования.

1. Впоследствии Верховный суд после разбирательств по поводу конституционности данного закона утвердил такое понимание, которое было достаточно благоприятно для разведенных женщин. — *Примеч. ред.*

Еще одна проблема заключалась в том, что сам Верховный суд в своем решении допустил ошибку. Вместо того чтобы строить свою аргументацию исходя из светской логики, он допустил осуждение ислама за плохое обращение с женщинами, тем самым спровоцировав столь болезненную реакцию. Получается, что государство вмешалось во внутрирелигиозные дела и создало угрозу религиозной свободе.

А каким было бы правильное решение суда, если мыслить в логике «принципиальной дистанции»?

Он должен был сказать, что у нас есть закон и иск был подан на основании индийского права. Индийский суд — светский институт, и светская логика в нем превыше всего, поэтому обратиться в него может любая женщина, независимо от своего вероисповедания. Соответственно, заявление Ша Бано должно быть удовлетворено, и она должна получать причитающиеся ей деньги.

То есть требование «принципиальной дистанции» было нарушено?

Да. Принцип был нарушен, потому что получилось нарушение свободы вероисповедания. Кроме того, следует всегда стремиться к уменьшению внутрирелигиозного доминирования. Равноправие женщин крайне важно. Так что, с одной стороны, важна свобода вероисповедания, а с другой — равноправие женщин. И если сложилась ситуация, при которой женщина из мусульманской среды говорит, что хочет быть свободна от закона, написанного мусульманскими ортодоксами, правительству следовало бы сказать: хорошо, мы на вашей стороне, мы не станем поддерживать ортодоксов. В такой позиции нет ничего антиисламского, ведь речь идет о выборе между двумя мусульманами. А для принятия правильного решения требуется всего лишь заглянуть в конституцию, если конституция соответствует стремлениям ортодоксальных мусульман, то в этом нет никакой проблемы. Но зачем издавать закон, противоречащий конституции и развязывающий руки ортодоксам?

Беседовал Дмитрий Узланер