



ИСЛАМ И ФИЛОСОФИЯ
Ответственный за рубрику: *Смирнов А.В.*
© Исламоведение. 2021. Т. 12, № 2 (48)

ISLAM AND PHILOSOPHY
Person in charge of the section: *Smirnov A.V.*
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2021. Vol. 12,
№ 2 (48)

DOI: 10.21779/2077-8155-2021-12-2-91-112

УДК 23

Содержание статьи

Информация о статье

*Л.Н. Додхудоева*¹ Введение
Критика идей секуляризма
сегодня: смещение критериев
истинности, поиск нового
познавательного
инструментария
Конституционный секуляризм и
религия: ключевые концепты и
проблемы
Ислам после секуляризма: в
поисках собственной
модерности
Заключение

Поступила в редакцию: 13.03.2021.
Передана на рецензию: 18.03.2021.
Получена рецензия: 11.04.2021.
Принята в номер: 19.04.2021.

Секуляризм и ислам: к истории взаимодействия

Центр письменного наследия при Президиуме Национальной академии наук Республики Таджикистан; lola.dodkhudoeva@gmail.com

Повестка глобального исламского дискурса в период 1399–1435 г. х. / 1979–2014 гг. формируется под воздействием как эндогенных, так и экзогенных факторов. Трансформация социальных, политических, религиозных детерминант, изменения в интерпретации локальной и глобальной истории заставили переосмыслить целый ряд доктрин и стратегий, доминировавших в мировом теоретическом пространстве и социально-политических практиках. Глубокий анализ реализации теории модерна и доктрины секуляризма поставил вопрос о нахождении адекватного интерпретационного инструментария в выявлении сегодняшних тенденций мировой истории.

В исламском интеллектуальном пространстве ответом на изменения глобального миропорядка стал поиск модели «исламской модерности». Осмысление глобальных вызовов способствовало эволюции исламской духовно-правовой традиции, обеспечив ей возврат в публичное пространство в эпоху постсекулярности в обновленном качестве, без излишней сакрализации символического капитала ислама. На этой основе сформировался т. н. «новый ислам», представляющий новые подходы к вопросам самоидентификации, политического лидерства и гендера и пр.

Ключевые слова: *постсекуляризм, самоидентификация, политическое лидерство, исламская модерность, символический капитал, «новый ислам».*

¹ *Лола Назаровна Додхудоева* – ведущий научный сотрудник Центра письменного наследия при Президиуме Национальной академии наук Республики Таджикистан, кандидат исторических наук.

DOI: 10.21779/2077-8155-2021-12-2-91-112

UDC 23

Content of the article

Information about the article

*L.N. Dodkhudoeva*²

Introduction.

Criticism of the ideas of secularism today: changing the criteria of truth, the search for new cognitive tools.

Constitutional secularism and religion: key concepts and problems.

Islam after secularism: in search of its own modernity.

Conclusion.

Received: 13.03.2021.

Submitted for review: 18.03.2021.

Review received: 11.04.2021.

Accepted for publication:

19.04.2021.

Secularism and Islam: Some Results of Interaction

Center of Written Heritage at the Presidium of the National Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan; lola.dodkhudoeva@gmail.com

The agenda of the global Islamic discourse of the 15th century of hijra (third quarter of the 20th – early 21st century) is formed under the influence of both endogenous and exogenous factors. The transformation of social, political, and religious determinants, as well as changes in the interpretation of local and global history, caused a rethinking of a number of doctrines and strategies that dominated the world's theoretical space and socio-political practices. An in-depth analysis of the realization of the theory of modernity and the doctrine of secularism raised the question of finding adequate interpretation tools in highlighting the current tendencies of world history. The search for a model of “Islamic modernity” in the Islamic intellectual space is a response to the changes in the global world order. Understanding global challenges has contributed to the evolution of an Islamic spiritual and legal tradition ensuring its return to the public space in the era of post-secularism in a renewed quality, without excessive sacralizing the symbolic capital of Islam. On this basis, the so-called “New Islam” has taken shape representing new approaches to the issues of self-identification, political leadership, gender, etc.

Keywords: *post-secularism, self-identification, political leadership, Islamic modernity, symbolic capital, “new Islam”*.

Введение

Повестка глобального исламского дискурса в период 1399–1435 г. х. / 1979–2014 гг. формируется под влиянием как эндогенных (внутренних), так и экзогенных (внешних, миросистемных) факторов. Одна из ключевых тенденций глобального развития на протяжении практически двух столетий – поиск ответов на глубинную трансформацию социальных, политических, религиозных компонентов общественно-политической жизни с революционными изменениями в глобальном гуманитарном знании. Причины таких изменений коренятся в глубоком пересмотре подходов к интерпретации локальной и глобальной истории и переосмыслении целого ряда доктрин и стратегий, закрепившихся на предыдущем историческом этапе как доминирующие в теоретическом пространстве и в социально-политических практиках как бывших колоний, так и глобального Запада.

Проблема поиска своей модели модерности оказалась в фокусе глобального постколониального дискурса, коррелируя в его поле с такими доктринами, как *модерн, постмодерн, домодерн, демократизация, секуляризация, десекуляризация, постсекуляризация, постколониальность*. Без учета трансформации этих доктрин и

² *Lola Nazarovna Dodkhudoeva* – Ph.D. (History), leading researcher, Center of Written Heritage at the Presidium of the National Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan.

стратегий, инструментальной политики глобального Запада, изменения международного миропорядка анализ эволюции публичной сферы исламского мира, актуализации в обновленном виде классической исламской концептосферы и формирования на этой основе своей модели модерности фактически не представляется возможным. Разносторонний анализ этого комплекса проблем, сопряженный с критикой теории модерна и поиском адекватного интерпретационного инструментария текущего процесса международной политики, – в фокусе глобального дискурса.

В государствах, которые обрели статус независимых в конце Второй мировой войны, к 1980 г. проживало почти 40 % населения мира (порядка 1 780 млрд чел.) [30, с. 133]. Это свидетельствует о том, что процесс деколонизации имел глобальный масштаб, поэтому необходимо исследовать связанные с ним проблемы.

В годы антиколониальной борьбы (1945–1960) и в постколониальный период (с 1960-х) представители интеллектуального сообщества колоний в Азии, Африке и Латинской Америке, а также члены многочисленных наднациональных политических групп и движений из числа мигрантов из этих колоний, проживающих ныне в бывших метрополиях, пытались найти способ приостановить деформацию собственной культурной идентичности, сохранить и упрочить свой культурный генотип, освободившись от диктата колониализма в интеллектуальной сфере.

Особую популярность во всех бывших колониях имел призыв искоренить следы колониального «интеллектуального рабства» [38; 43; 44]. На этом этапе глобальной истории «ценности самовыражения» настойчиво вытесняли в общественном сознании колонизованных народов «ценности выживания», что активизировало поиски своей модели модерности.

К настоящему времени сформирован немалый корпус литературы по данной проблематике, правда, в большей мере связанной со странами Африки и Латинской Америки. Нарастает научный потенциал в сфере изучения глобального имперско-колониального прошлого, последствий колонизации на примерах разных стран, выявлена необходимость анализа внутренней колонизации [25].

Деколонизация сознания в исламских странах или в сообществах на глобальном Западе в западноевропейской и в русскоязычной научной литературе менее изучена, чем тот же процесс в других регионах мира.

В статье³ предпринята попытка исследования этой проблематики в ходе перемен, произошедших на глобальном уровне, в период 1399–1435 / 1979–2014 гг. Особое внимание уделяется процессам в суннитском сообществе, при этом *вопросы исламского радикализма не затрагиваются*.

В фокусе данной статьи – взаимообусловленность происходящей на глобальном уровне трансформации доктрин секуляризма и поиска собственной модели модерности в исламском интеллектуальном пространстве в указанный период.

Критика идей секуляризма сегодня: смещение критериев истинности, поиск нового познавательного инструментария

Смыслообразующим элементом проекта модерна, ядром глобального метанарратива современности стал секуляризм. Этот концепт превратился в ключевую понятийную категорию в интерпретации развития и прогресса общества, выстроенных на принципах модерна (вестернизация, прагматизм, либерализм, свободный рынок, динамичность, прогрессивность, рационализм, акцент на личностное развитие) [17, с. 188].

³ В данной работе представлена небольшая часть подготовленной нами монографии «Ислам XV века хиджры: новая повестка дня».

Секуляризация как феномен «антитрадиции» вытеснила религию из публичной и политической сфер в частную. В задачу демократического общества и политического либерализма входило «...недопущение доктрин (религий, идеологий, учений), претендующих на всеобъемлющий охват всех сфер жизни общества». Им позволялось «существовать в рамках индивидуальной жизни, а также деятельности отдельных ассоциаций, общин: либо как проявления консерватизма, либо как маргинальные, далекие от актуальных проблем современности... Участие религии в общественной жизни при этом либо не рассматривается вообще, либо ей отводится место исключительно в частной сфере» (выделено нами. – Л. Д.) [26, с. 47].

Внедрение нового миропорядка мыслилось на трех уровнях. На первом – макроуровне – требовалось провести секуляризацию общества. На втором – мезоуровне – трансформации должны были подвергнуться религиозные организации. Наконец, на третьем – микроуровне – должна была произойти секуляризация индивидуального сознания [39, с. 213]. Процесс модернизации (секуляризации) планировался как комплекс мероприятий по слому старых социальных порядков, сформировавших традиционное общество, и по «созданию новых отношений, ценностей и норм», что требовало «определенного изменения идентичности людей модернизирующегося общества... [завершаясь] сменой их идентичности» [28, с. 85].

Такая трансформация являлась ядром колониального (модернизационного) проекта, призванного освободить неевропейские народы мира от «вековой отсталости» без учета внутренней логики их развития. Полной победы секуляризма не случилось нигде, практически во всех странах закрепился некий гибридный тип социальности, сосуществование двух параллельных миров: секулярной элиты, представлявшей отдельные сегменты политического центра и в разной степени принявшей нововведения, и так называемого традиционного сообщества на социально-политической периферии вновь образованных государств, в жизни которых секуляризм присутствовал лишь формально. Исламские интеллектуалы повсеместно отмечают всплески негодования большинства людей, находящихся на более низких уровнях социальной стратиграфии и вынужденно испытывающих влияние господствующей секулярной страты из-за ее приверженности секулярным воззрениям элитарной культуры [24, с. 106].

С продвижением идей прав человека и расширением процесса демократизации становилась все более очевидна «бесперспективность огораживания и укрепления границ ценностно-нормативных систем, сфер социально-культурной жизни, включая религию, науку, политику» [26, с. 47]. Обе доктрины воспринимались в ходе программ деколонизации в бывших колониях *не как цель, а как средство возродить плюралистичность местных культурных традиций и принципов познания, а значит, и религии как основы права и культурной идентичности*. К третьей четверти XX в. философия диктата секуляризма привела к ограничению актуализации устремлений людей с выраженным религиозным мировоззрением по совершенствованию общественно-политической жизни и закреплению за ними статуса социальных маргиналов.

Тенденции мирового развития уже невозможно было сдерживать в рамках доминировавших научных представлений. В 1999 г. Питер Бергер вводит в научный оборот термин «десекуляризация», тем самым публично зафиксировав факт кризиса нормативных западноевропейских концепций, таких, как «светское государство», «мультикультурность» и пр., и ставя вопрос о настоятельной необходимости поиска новых нормативных теорий и концепций для описания изменившейся картины мира. Он констатировал, что утвердившаяся идея о неизбежном упадке религии и в

обществе, и в сознании индивидов в процессе модернизации оказалась ложной [34, с. 2–3].

На острие критики в глобальном исламском дискурсе попадает прежде всего сама идея универсальности секуляризации и ее производного – политического проекта секуляризма, сложившихся в совершенно конкретных исторических условиях Западной Европы, а позже весьма агрессивно укоренявшихся, невзирая на различия в развитии, в неевропейских странах [2, с. 14; 12, с. 163]. Исследователи заговорили о том, что секуляризм и его постулаты «не могут быть поняты вне контекста истории развития [Западной] Европы и европейского движения за реформу церкви» [59, с. 14], в связи с чем был сделан вывод, что «западноевропейский путь развития, специфический рационализм которого признавался некогда моделью для всего остального мира, представляется сегодня скорее исключением, чем правилом, то есть неким «девиантным маршрутом» [29]. В общественном сознании закрепились мысль о том, что идеал – типическая модель модернизационного (секуляризационного) проекта «представляет собой типичную теорию-предположение, теорию-рамку, которую нельзя ни доказать, ни опровергнуть абсолютно, поскольку её задача – идеализировать (нормировать) множество реальных ситуаций социальных изменений, представив их как одну смоделированную ситуацию» [22, с. 475].

Негативное отношение к секуляризму в неевропейских странах-колониях, и не только исламских, связано с тем, что он насаждался в результате иностранного вторжения и унижения достоинства и культуры коренных народов. Так, рассматривая вопрос о попытках сопротивления секуляризму, известный исламский мыслитель Т. Рамадан отмечает, что секулярная система управления «зачастую ассоциируется в сознании людей не со свободой, а с репрессиями, колониализмом и притеснением ислама... идея секуляризма признается неприемлемой для многих мусульман, даже несмотря на то, что некоторая часть элиты в регионе [заинтересована в ее укоренении]». Выступления под лозунгами ислама против секуляризма для многих мусульман являются способом сопротивления несправедливости и унижению [55, с. 5]⁴.

Неприятие секуляризма порождал и пронизавший его идеологию принцип «технической рациональности» (Ю. Хабермас), главным мерилем человеческого прогресса в котором является экономический рост. Но в понимании интеллектуалов в большинстве колоний, в частности Ближнего Востока, в реальности такой прогресс – одно из самых ярких проявлений неоколониализма, так как он достигается посредством хищнического разграбления ресурсов региона зарубежными корпорациями, «путем внедрения западных двойных стандартов в Кувейте, Алжире и Палестине, посредством коррумпированного деспотизма компрадорских правительств и постоянной угрозы быть раздавленными экономической... и военной мощью Запада, ведомого Америкой» [32, с. 362].

Сущностным конструктом нового типа социально-политического порядка, внедренным секуляризмом, главным его *институтом* стал новый тип государства – государство-нация. Эта социально-политическая категория – продукт процесса становления капитализма в Западной Европе, что абсолютно не соответствовало социально-экономическому опыту других, в том числе и мусульманских, народов, и вызывало у них отторжение.

Государство-нация в той форме, которая была в Западной Европе, предполагало наличие в немалой степени гомогенного социума, готового к

⁴ Принудительная секуляризация вызывала осуждение не только в мусульманском мире. См., напр., Декларацию 7 декабря 1965 г. «О религиозной свободе (о «Достоинстве человеческой личности»)» II Ватиканского Собора, принятой 1997 голосами «за» и 224 – «против».

подчинению жесткой центрации всех его сфер (политико-правовой, социокультурной и пр.), их *институализации*⁵. Последнее неприемлемо в отношении подавляющего большинства неевропейских стран и сообществ (исламских, африканских, латиноамериканских). В них в силу специфики исторического и культурно-религиозного развития к колониальному периоду сформировалась сложнейшая социо-конфессиональная стратификация, включавшая непростые формы групповой обособленности, кастовой иерархии (Индия, Латинская Америка)⁶, доминирования и солидарности, отсутствие антагонистических классов, коммунизм, причудливое переплетение различных типов лояльностей.

Отличительной особенностью социальной стратификации подавляющего большинства неевропейских сообществ является *сетевой, а не институциональный* принцип формирования надэтнических, региональных и межрегиональных общностей. В силу такой сложной стратиграфии большинство мусульманских стран и сегодня относят к категории глубоко разделенных государств, двоичный или даже троичный тип деления которых, как считается, несет в себе огромный потенциал политико-социальной поляризации [13] и оттого отторгает тотальную центрацию.

Имелся еще один элемент программы секуляризации, который, к сожалению, часто ускользает от внимания исследователей, но значимость которого невозможно переоценить. По справедливому мнению А. Заостровцева, проект модерна формировал «квартет» из четырех главных модернизационных процессов: бюрократизации, секуляризации, капиталистической индустриализации и демократизации, в котором роль секуляризации усматривается в упадке «центральной *институциональной роли* церкви среди социальных организаций, а прежде всего в появлении *светской формы легитимации государства и светского управления народным образованием*» (выделено нами. – Л.Д.) [6, с. 3]. Автор мыслит категориями европейского миропорядка, в котором церковь действительно являлась ключевым социально-политическим, идеологическим, правовым и экономическим *институтом*, часто жестко конкурировавшим с государственной властью. К тому же церковь в европейском социо-политическом пространстве сохраняла общественно значимую *институционализированную монополию экспертов на знание* [4]. При трансформации роли церкви, предложенной секуляризмом, произошло закрепление этой *институционализированной монополии* научных экспертов на знание за самим секулярным государством и его *институтами*, что неизбежно привело к утверждению диктата идеологических схем, выдвинутых проектом модерна.

Светское государство-нация превратилось в единственный центр и в институциональном, и в культурном, и в религиозно-гуманитарном плане⁷, что фиксируется в концепции государственной состоятельности (*stateness*). Универсализм национальных государств в системе секулярных воззрений

⁵ Х. Казанова полагает, что «сами истоки современного европейского государства связаны с религиозной гомогенизацией и во многих случаях – с этнорелигиозными чистками» [7, с. 156].

⁶ Уникальные порядки социального доминирования отмечены в странах Латинской Америки. «Для них характерна кастовая иерархия: во главе были испанцы, родившиеся на полуострове, т. е. в самой Испании (Peninsular или Spaniard); после них в этой иерархии шли креолы (потомки испанцев, родившиеся в Латинской Америке), потом индио (Indio) – представители коренного индейского населения, и замыкали иерархию негры (Negro) – выходцы из черной Африки» [6, с. 15]. Эта структура и ее производные по сути сформировали своеобразие политического развития региона.

⁷ В ряде стран созданы государственные учреждения по централизованному управлению делами религии (напр., в Турции с 1924 г. – Дийанет), верующим предлагаются переработанные кодифицированные тексты как единственная основа права.

«базируется на «моноцентричности». Единственный властный центр – *state* – генерирует и обеспечивает воспроизводство в политических взаимодействиях общих для всех членов политики (и в этом смысле универсалистских) моделей поведения и таким образом добивается социетальной интеграции. Институционально это закреплялось в универсалистских институтах гражданства, выборов, политических партий, парламентов и т. д.⁸ В политико-культурном плане универсалистский порядок легитимируется соответствующей социальной онтологией – картиной мира, в соответствии с которой центральное место в идентификационной матрице занимает гражданская национальная идентичность, а *нация воспринимается как политическое сообщество равных и свободных граждан*. Все это создает достаточно прочный фундамент институциональной устойчивости национальных государств» (выделено нами. – Л.Д.) [15, с. 31–32]. Согласно секуляристской точке зрения, характерной в целом для проекта модерна, общество понимается как сугубо политическое образование.

В исламе же церковь отсутствует, и проблемы легитимации власти и «управления «народным образованием» по определению не могли решаться централизованно, в рамках государственного или некоего централизованного религиозного регулирования. Ключевые тенденции развития ислама, включая и образование, проходили *вне рамок государственного (институционального) регулирования* посредством актуализации не *институциональных, а харизматических связей*⁹. Кстати, в этом – одна из главных причин того, что в исламской истории не мог сформироваться такой существенно повлиявший на церковную и социально-политическую жизнь Европы в Средневековье феномен, как «Святая инквизиция»¹⁰.

Образовательный процесс в исламской культуре подпадал под воздействие сложнейшего механизма достижения компромисса в *сетевом* пространстве представленности различных религиозных групп, практически каждая из которых в зависимости от степени своего социально-политического влияния в определенный момент претендовала на монополию своих экспертов на знание и в свете своих представлений и предпочтений участвовала и в политическом менеджменте (прежде всего в легитимации власти), и в образовательном процессе [37]. Внедренная в колониях централизованная властная система управления всеми сферами жизни, включая образование, производство и распространение знания, явилась сущностным вызовом традиционному исламскому миропорядку.

Культурно-правовые традиции неевропейских (в частности исламских и африканских) народов тяготеют к развернутому осмыслению понятия управления человеческими коллективами, государственности, «скорее в культурных, нежели в институциональных системах координат, когда государство понимается исключительно как «институт», «набор функций» и, тем более, «аппарат

⁸ В советской Средней Азии не последнюю роль в пропаганде унифицированной версии секулярного знания сыграли университеты. В каждой республике был открыт один государственный университет как центр гуманитарного знания. На протяжении всего периода он поддерживал и подкреплял общую идеологическую теорию и практику.

⁹ Исключение составила Османская империя (699/1299–1342/1923), в которой в результате религиозно-правовой реформы Сулеймана Кануни (пр. 926/1520–974/1566) была проведена жесткая центрация всей религиозно-правовой сферы, ханафизм был объявлен религиозно-правовой основой государства, а обучение и назначение религиозных деятелей и юристов было поставлено под полный государственный контроль. Эти действия не соответствуют классическим принципам и признаются важным компонентом второго этапа формирования исламского права [35].

¹⁰ Хотя в первой половине IX в. осуществлялись отдельные попытки ввести некую схожую с ней форму монополии правителя на религиозно-правовое знание.

управления» [23]¹¹. Исконные традиции большинства колонизованных народов препятствовали насаждению идей секуляризма, разрушавших порядок противовесов и баланса, утвердившийся в традиционной исламской политико-правовой культуре. Власть правителя сдерживалась «мощным и эффективным контролем над действиями», осуществляемым сообществом религиозных деятелей [54, с. 63], что превращало осуществление власти в процесс коммуникации правящих и религиозных элит. Некоторые эксперты считают, что именно разбалансировка налаженного веками социально-политического порядка привела и к неограниченной власти правителей (президентов), и к провалу в реализации ключевых социальных проектов постколониального времени.

Новый тип государства в проекте модерна придал особое значение концепту «нация». Он прошел долгую эволюцию в трудах западноевропейских философов и социологов, которые усмотрели в нем «национально-государственную идентичность». Хотя в исламской культуре и актуализированы понятия, близкие по значению концепту «нация», но они, как правило, если и не уступают конфессиональному и локальному типам идентичности, то, по меньшей мере, выступают с ними на равных.

В связи с этим ряд экспертов предлагают сменить в рассуждениях о государстве доминирования мусульман национальный фактор на территориальный. «Национальная общность» в их представлениях, не что иное, как *миф* об историческом единении и общей идентичности, нередко приводящий к оправданию репрессий и насильственной ассимиляции меньшинств, сложившихся по этническому, языковому и другим принципам. Отмечаются факты формирования нации сверху под контролем властных элит как ответ на политические вызовы, как явление, нередко приводящее к узаконенному подавлению любых форм инакомыслия и разнообразия в угоду так называемого большинства [50].

Самыми яркими примерами этого феномена признаны кампания Кемалю Ата Тюрка по «созданию» турецкой нации, где концепты «нация» и «цивилизация» – «ключевые понятия или код, который обеспечивал фундаментальную устойчивость и логику» его проекту по перекодированию социально-политической реальности» [27, с. 240], и история национального размежевания в советской Средней Азии в процессе ускоренной большевистской модернизации [1; 31]¹². В понимании мусульман соперником исламской классической модели социально-политического развития стал выступать не только новый тип государства, выстраиваемый по проекту модерна на концепте «нация», но и национализм, порожденный им, подчас воспринятый на просторах Дар ул-ислама как «религия» секуляризма. Считается, что это справедливо и для Индии, т. к. «европейские теории национализма, основанные на языке, религии и этничности, представляющие Индию как «метанацию», не адекватны индийской реальности» [14, с. 86].

¹¹ Известны новые подходы к пониманию соотношения модернизация → экономическое развитие → институты и к утвердившейся теории модернизации. Ряд ученых (Д. Асемоглу, Дж. Робинсон) считают, что не экономическое развитие определяет институты, а институты – экономическое развитие. Сложившиеся в прошлом институты надолго вперед задают вектор движения стран мира, и сменить его – очень непростая задача. Та же Латинская Америка почти за 200 лет независимости не превратилась в США, несмотря на более чем многочисленные реформы. В таких подходах, по мысли А. Заостровцева, «явно прослеживается приверженность концепции зависимости от исторического пути». Другая группа экспертов (Курзнев, Матвеев), согласных с этим выводом, указывает на то, что «созданные столетия назад институты оказали влияние на траектории развития и в конечном счете повлияли на современное распределение мирового дохода» [6, с. 14].

¹² О дуалистичности методов сложения нации см.: [5].

Помимо национального секуляризм привнес еще один новый тип идентичности – гражданский. Он был сформирован в процессе революционной трансформации, ликвидировавшей в государствах Западной Европы сословную градацию. Внедрение гражданской идентичности в неевропейские, в том числе мусульманские, сообщества требовало кардинальной трансформации самого способа структурирования общества, преодоления влияния мощных родоплеменных институтов, патронажно-клиентельных отношений, в течение веков формировавших структуру исламских и африканских сообществ и политий.

Наличие этих и ряда других расхождений между культурными и религиозными традициями колонизированных народов и установками секуляризма доказало несостоятельность идеи универсальности этой доктрины.

Конституционный секуляризм и религия: ключевые концепты и проблемы

Какой бы жесткой критике ни подвергалась доктрина секуляризма, укорененные ею в качестве основополагающих маркеров государства-нации сущностные социоправовые и политические концепты (суверенитет, конституция, парламент, политические партии, пресса и пр.), которых раньше не было в большинстве колонизированных стран, показали свою жизнестойкость и реализованы практически во всех странах мира. Более того, политическая история исламских стран постколониального периода вплоть до провозглашения в 1435 (2014) г. запрещенного во многих странах ИГИЛ свидетельствует о том, что даже исламисты, выдвигавшие проекты создания государств, отталкивались от концепции государства-нации со всеми вышеназванными его атрибутами [51; 52].

В основе такого рода конституционализма лежал секуляризм, утверждающий принципы «нерелигиозности» происхождения государства, свободы мировоззренческого выбора и самовыражения, свободы совести и светскости государства, недискриминации (равноправия) по принципу убеждений. Новый феномен государственного правового регулирования получил название «конституционный секуляризм» (далее КС).

Основные характеристики КС, выстроенные на принципе конституционного центризма (верховенство закона, разделение властей, репрезентативность избирателей, четко сформированные политические границы, наличие титульной нации и пр.), не имели аналогов в политико-правовых традициях стран глобального Юга, включая исламские.

Многие фундаментальные политико-правовые нормы и воззрения различных религий, представленных в стремительно увеличивающихся количественно и фрагментирующихся по составу сообществах мигрантов, часто не совпадают или даже вступают в противоречие с правилами социально-политической регуляции принимающих государств [58]. В эпоху постмодерна простой толерантности как «допущения существования» Другого уже недостаточно. Задачей государства становится не только поддержка правовых институтов, обеспечивающих доверие большого радиуса – «наводящее мосты» между различными сообществами, но и обеспечение их постоянного диалога [26, с. 47].

Миграционные процессы затронули и Западную Европу, и Северную Америку, однако социализация мигрантов в каждом из этих регионов проходила по-разному. Крупные группы мигрантов, особенно из исламских стран, наводнили Европу после Первой мировой войны из-за колоссальных потерь трудоспособного населения и необходимости восполнить рынок труда (самое тяжелое положение сложилось во Франции). Подавляющим большинством мигрантов, как и представителями принимающей стороны, сам приезд и работа в Европе воспринимались в тот момент как временные обстоятельства.

Иммигранты фактически оказались главными «кирпичиками» формирования населения Канады и США с XVIII в. На первом этапе это были выходцы из Европы, англосаксы и французы (Канада, США), к которым в результате колонизации и работоторговли присоединились и выходцы из Африки (США). В период между двумя мировыми войнами в США действовал Акт об иммиграции (1924–1965), закрепивший систему квот, отдававшую преимущество прибывающим из Западной Европы (для азиатов США в то время были фактически закрыты) [36].

Распад колониальной системы, совпавший с окончанием действия упомянутого Акта, вызвал в 1960-х гг. новую, несравненно бóльшую волну иммигрантов в бывшие метрополии и страны обеих Америк. Спецификой иммиграционного процесса в США стал полный контроль над ним властей. В силу разных причин введение подобного контроля в европейских странах представляло большую проблему вплоть до конца 1990-х гг. В результате большинство мусульман прибывают в США в рамках образовательных и специальных профессиональных программ как студенты или профессионалы, а мигранты-мусульмане в Европе, как правило, – крестьяне и рабочие не самой высокой профессиональной квалификации. Разные стартовые позиции определяют различные статус, достаток, возможности интеграции для самих мигрантов и риски для устойчивости развития общества и государства. Если американских мусульман относят к «высокообразованному» слою населения, т. к. около 58 % из них имеют дипломы колледжа, зарабатывая в год более \$ 50 000 (данные 2004 г.)¹³, то большинство европейских мусульман вынуждены довольствоваться в нижнем сегментом социального пространства [57, с. 107].

Одна из самых острых проблем в сфере социализации мигрантов – «геттоизация» меньшинств. В одних случаях она обусловлена неблагоприятными условиями массового расселения мигрантов, что превращает их в сегрегированное население [58], в других – реализацией принципа инклюзивности¹⁴. Все эксперты сходятся в одном: замкнутость в рамках общины ограничивает их здоровую социализацию. Эта позиция отражена в законодательстве и ЕС, и отдельных европейских стран¹⁵.

Проблема рассогласования культуры и религии как основы формирования идентичности и мировосприятия и социально-политической системы КС для одних индивидов и сообществ заставляет их искать конституционные границы своего религиозного самовыражения. Для других такой подход абсолютно неприемлем [49; 55]. Большой проблемой остается защита прав религиозных меньшинств при наличии доминирующей, исторически сложившейся религии.

Секулярное законодательство фокусируется на *индивидуальных* правах человека. Это противоречит традициям подавляющего большинства неевропейских

¹³ В США мусульмане составляют около 10 % всей новой иммиграции, 1 % от общего населения. От 30 до 42 % мусульман – это афроамериканцы, обращенные в ислам, которых нельзя назвать иностранцами. Исламские иммигрантские общины в США весьма разнообразны в зависимости от географического региона прибытия, от исламских традиций и социально-экономических характеристик [19, с. 28]. В Европе мусульмане – самое многочисленное религиозное меньшинство, по некоторым оценкам – от 12–14 млн чел., т. е. значительный процент от общей численности населения [19, с. 26].

¹⁴ По мнению Ю. Хабермаса, «замыкание» религии в пределах только церковной ограды, нужно оценивать не как ошибку, но как следование требованию инклюзивности демократического процесса навязываемой ныне в качестве повестки политики идентичностей [29].

¹⁵ Озабоченность фактами добровольной социальной маргинализации мусульманских общин во Франции – коммунитаризмом, превращающим «целые городские районы в зоны, живущие по законам шариата», выразил недавно Президент Франции Э. Макрон, назвав коммунитаризм главным врагом Франции [21].

религий, выстроенных на идее приоритета коллективных (общинных) прав [33, с. 556–558]. Сложности создает и факт недооценки секулярным обществом важности деятельности религиозных лидеров общин и правовой значимости их функций. Как следствие, не всегда учитывается исторически сформировавшаяся высокая степень политической автономии общин в пространстве собственной культуры [33, с. 556], а также то, что «в основании всех нормативных норм лежит принцип справедливости, источник и содержание которого невозможно понять без обращения к религиозному сознанию» [3].

Несмотря на определенные подвижки в сфере защиты прав религиозных меньшинств, эта проблема по-прежнему остается самой острой в странах КС. Анализ различных видов дискриминации в отношении религиозных меньшинств выявил в 1410–29 / 1990–2008 гг. тех, кто подвергается наибольшей дискриминации¹⁶ в странах КС. Это христиане (представители конфессий, не относящихся к традиционной, исторически доминирующей в стране церкви), мусульмане, индуисты, буддисты, иудеи и др. (перечень составлен по нисходящему принципу) [40, с. 344]¹⁷. Самым сложным периодом оказались несколько лет после 11 сентября 2001 г., когда вводились жесткие меры по секьюритизации, составлялись списки людей, связанных с террористическими группами или склонных к совершению террористических актов, депортировались неблагонадежные имамы мечетей¹⁸, прекратилось строительство мечетей и минаретов и пр.

Чаще всего конфликты возникают в сфере одновременной имплементации гражданских свобод и обязанностей и религиозных норм, а также прав человека, имеющего и гражданскую, и религиозную позицию. Обычно КС обвиняют в ограничении права верующих – членов религиозных меньшинств, на более широкую представленность в публичной сфере [46]¹⁹. Эксперты признают, что неуклонно растущее стремление религиозно ориентированных групп и отдельных граждан к более свободному самовыражению в публичной сфере в рамках КС в большинстве

¹⁶ В исследовании 1990 г. было названо 24 вида дискриминации и нарушений прав представителей 113 религиозных меньшинств, в 2008 г. – 29. Отбор меньшинств производился на основании их численности (не менее 0,25 % всего населения страны или не менее 500.000 членов (в странах с населением 200 млн чел. или более) [42].

¹⁷ См.: 42, табл. 1, 1а, 2: с. 346, 347–348, 353. Важно отметить, что исследование проводилось на основе только официальных материалов 36 стран (ЕС, а также стран Европы, в то время не входивших в ЕС, США, Канады, Австралии и Новой Зеландии), информация частного характера не привлекалась.

¹⁸ Президент Франции Э. Макрон назвал борьбу с «иностранным влиянием в религиозной сфере» ключевым направлением деятельности государства. До 2024 года республика планирует прекратить принимать «командированных имамов», присылаемых другими государствами. Предполагалось уже с сентября 2020 г. усилить контроль «за иностранным финансированием мест отправления культа», а также увеличить число имамов, обучающихся в стране. Сегодня во Франции проживает примерно 6 млн мусульман (официальных отчетов по количеству верующих в стране нет), построено около 2500 мечетей, в которых служат 300 иностранных имамов. Причем половина из них – из Турции (150), 120 – из Алжира, 30 – из Марокко. Многие из них не знают французского языка, из-за чего Министерство образования Франции не может контролировать их обучающие и миссионерские программы» [9].

¹⁹ Так, глава созданной в 2012 г. партии «Союз мусульманских французских демократов» Нажи Азерги подчеркнул: «Мы не партия имамов и муфтиев. Пора перестать думать, что мы хотим поменять республику на шариат. Возможно, именно эта примирительная позиция не дает партии популярности в мусульманских кварталах. И потом, если запретить партию мусульманских демократов, надо запрещать и партию христианских демократов. Если требовать от матерей на школьных собраниях снимать платок, следует отказаться, к примеру, и от кипы» [9].

случаев не встречает поддержки [19; 46]. Это связано с жёстким закреплением за религиозной практикой лишь частной сферы, а также с тем, что общество и государственные структуры, ответственные за поддержание порядка, опасаются роста религиозного радикализма.

Существует два основных подхода к решению проблемы наиболее полного религиозного самовыражения в рамках КС. Первый состоит в признании и государственной поддержке многообразия социорелигиозного опыта граждан («Многообразие во включении»). Второй, известный как «Конкурирующее негосударственное право», допускает внедрение в социальную практику норм социополитической регуляции, альтернативных государственным законам [46, с. 152]. Исследователи проблемы реализации религиозных прав в рамках КС сходятся в одном: оба эти варианта, спонтанно сложившиеся в социальной практике, весьма непросто реализовать, поскольку они связаны с большими рисками дестабилизации общественной жизни.

Эксперты отмечают: «Оказалось, что любая политика различий (как еще называют мультикультурализм) не только не решает проблемы гармоничного сосуществования носителей различной идентичности, а наоборот, углубляет эти проблемы, акцентируя внимание на границах, которые отделяют группы и культуры... даже этническая индифферентность официального политического дискурса, выделяющая Францию среди других европейских государств, не помогла преодолеть практику партикуляризации и геттоизации этнических меньшинств» [20, с. 66]. В поисках «своих корней» маргинализованная часть иммигрантских сообществ зачастую становится опорой радикально настроенных групп [21].

Внедрение идей КС, мультикультурализма в социальную ткань современных государств способствовало приобретению уникального опыта взаимодействия различных культур, однако результаты не оправдали ожиданий создателей этих доктрин.

Ислам после секуляризма: в поисках собственной модерности

Оценивая великие доктрины, определившие глобальное развитие в течение полутора прошедших веков (модернизация, секуляризация, демократизация, права человека, мультикультурализм), мы отчетливо понимаем, что каждая из них в отдельности и все они вместе ответили на реальные вызовы времени и привели к улучшению качества жизни и повышению благосостояния рядовых людей в результате проведения невиданных ранее по масштабу образовательных программ, безграничного научного поиска и беспрецедентного развития технологий в различных областях научного знания. Нельзя не отметить грандиозные изменения в гендерной сфере. В ходе реализации проекта модерна женщины впервые обрели право социализироваться в публичном поле самостоятельно, не через семейные или клановые связи и поддержку, как прежде, а утверждая себя как полноценные специалисты и личности, осознавая свою самоценность и реализуя свои способности.

Главной причиной критики этих доктрин, как и всего проекта модерна, признана *абсолютизация*, тотальная идеологизация, диктат этих воззрений, превращение их в догму вопреки имевшемуся иному культурному и социальному опыту [11], а также их использование в политических интересах отдельных стран-акторов нового политического тренда – неокOLONиализма. Главным слоганом, объединившим колонизованные народы в стремлении к деколонизации (политической, культурной и религиозной), стала *деабсолютизация* этих доктрин. На новом историческом этапе возник запрос на недогматизированную современность, ее деидеологизацию, а знакомые концепты получили приставку

пост-, которая не перечеркивает все достигнутое, а показывает, что человечество, пройдя этап усвоения этих доктрин, продолжает развиваться.

По мнению Ю. Хабермаса, сегодня необходимо новое качество понимания и принятия глобальным сообществом религиозных убеждений, которые являются не реликтами прошлого, а *когнитивным вызовом, брошенным обществу*. Он признает, что глубокое осознание недостатков секулярности не заслоняет понимания того, что она по-прежнему остается «имманентной рамкой» культурной программы западной цивилизации, в связи с чем возвращающаяся в публичную сферу религия вынуждена изменяться в соответствии с ее требованиями. «Публичная сфера все еще *сущностно секулярна*, и, признавая за религией право участия в диалоге, *общество требует, чтобы диалог шел на его секулярном языке*» (выделено нами. – Л. Д.) [4, с. 217].

Внедрение секуляризма в социально-политическую реальность большинства колонизованных сообществ стало вызовом для их культур, фактически создав конкуренцию накопленному ими духовному (религиозному), социально-политическому и правовому опыту. Это привело не только к поиску ответов на внешние вызовы, но, что еще более важно, к осуществлению серьезной ревизии собственных религиозных систем и воззрений, критики всего устаревшего, расширению горизонтов собственного знания.

Вобрав в себя два взаимодополняющих потока восприятия смысла – религиозный и секулярный, новая социальная реальность формирует разноуровневое взаимодействие политико-правовых культур. Это доказывает, что демократия в многополярном мире может не просто копировать западную либерально-демократическую модель, но и принимать множество форм в зависимости от различных формулировок демократического идеала в разных контекстах [20, с. 67]. Одним из важнейших итогов встречи неевропейских сообществ с проектом модерна стало понимание, с одной стороны, *неизбежности* признания глобальных изменений в теоретическом и политико-экономическом пространствах, а с другой – необходимости формирования защитных механизмов своего цивилизационного своеобразия [18, с. 124].

В современном пространстве ислама в ходе жесткой внутренней конкурентной интеллектуальной борьбы произошло расширение сферы медийного охвата исламских сообществ, трансформация всех ступеней образования с ведением *диалога на секулярном языке*, что стимулировало эволюцию классической концептосферы, и формирование новых научных дисциплин в частности *науки о религии*, религиоведения [50]. Самым важным итогом изменений в интеллектуальной сфере постколониальных исламских сообществ можно считать отказ от излишних сакрализации и абсолютизации символического капитала ислама, что подчас трактуется как появление секулярного ислама [59]. Осмысление почвенной духовной традиции, ее глубокая трансформация обогатили ее и обеспечили ей возврат в публичное пространство в эпоху постсекулярности *в обновленном качестве*.

Не имея возможности в данной работе раскрыть все стороны этого многоаспектного явления, отметим наиболее яркие примеры трансформации подходов к вопросам самоидентификации, политического лидерства и гендера.

Происходящий в мире сдвиг в пользу ценностей самовыражения привел к формированию важнейшего тренда социокультурной и религиозной традиции – индивидуализации. Как следствие, индивид, а не религиозное сообщество стал обладать правом утверждения своей собственной религиозной идентичности. Отмечается факт элиминации в период секуляризма традиционных социально-политических солидарностей; новые типы порождены условиями события в пространстве государства-нации и мультикультурализма, когда «сопряжение религии и политики по-новому структурирует поведение, образ мысли и способы рефлексии» [47].

Касаясь общей тенденции в вопросах самоидентификации, следует отметить, что в процессе самопрезентации человек эпохи глобализма и мультикультурализма, получивший опыт жизни в многосоставном обществе, рядом с представителями разных культур и религий часто прибегает к множественной, сложносоставной форме идентичности, сочетая отдельные ее формы (этническую, социальную, профессиональную, гендерную, гражданскую, конфессиональную, имущественную, расовую и пр.).

В социально-политическом пространстве ярко проявляется еще одно последствие усвоения уроков секуляризма – изменились роль и место религиозных лидеров, тип и вектор самопрезентации религиозного деятеля различной конфессиональной идентичности в социуме. Если в эпоху домодерна главным типом самопрезентации для них в социуме, построенном на общинных представлениях, была культура служения и долга, а ее вектор был в значительной степени направлен внутрь общины, то нынешние исламские лидеры используют совершенно иные формы аргументации, способы и инструменты самопрезентации и легитимации. Их аргументацию формирует язык социально-политического действия в поле *«диалога на секулярном языке»*, в смыслозначимых координатах политической реальности. Возвращение религиозного деятеля в публичную сферу, его прямое воздействие на формирование мировоззрения молодого поколения – одна из наиболее ярких примет постсекуляризма.

Известно выражение «В исламе нет своего Ватикана». Но оценивая то огромное воздействие на политическую жизнь глобальной уммы, которое оказали и продолжают оказывать, к примеру, имам Карим Ага-хан IV, Фатхулла Гулен, Юсуф ал-Карадави и имам Хомейни, нельзя не заметить изменившийся характер института политического лидерства в современных исламских сообществах, имеющих опыт жесткой централизации социально-политического пространства в период секуляризма.

Раздел, посвященный религиозным деятелям, в труде Ж. Кепеля «Джихад» имеет подзаголовок «Упадок и стойкость» [8, с. 56–60]. В нем удивительно точно описана метаморфоза феномена политического лидерства в исламе на сломе эпох. Исламские религиозные деятели стойко выдержали вынужденную социально-политическую маргинализацию и почти забвение длиною в несколько десятилетий, чтобы к третьей четверти XX в. вновь появиться в центре политического поля и проявить себя так, как и должно в кризисных ситуациях – как «главные элементы системы принятия решений и символы, вокруг которых сплачиваются граждане», видя в них людей, которые «генерируют доминирующий нарратив и устанавливают парадигму восприятия реальности» [16].

Мы намеренно упомянули столь непохожих в своих религиозных, политических и личностных взглядах деятелей современного ислама. Они как выразители различных направлений исламской общественной мысли своей деятельностью в разных сегментах глобальной уммы восстанавливают плюралистичность ислама и как цивилизации, и как социально-правового феномена. Так, в поле действия «евроислама» необходимо решить проблемы социальной справедливости и морали, а в постколониальных странах – определить место религии в политическом и духовном пространстве [45, с. 3]. Современные исламские политические лидеры, занимающиеся просвещением молодежи, утверждают, что колониализм как исторический феномен остался в прошлом, но его онтологические, эпистемологические и аксиологические следы еще долго не исчезнут [53]. Поэтому необходимо создать собственную модерность.

Результаты осмысления этой задачи наиболее очевидны в сфере гендерных исследований. До последней четверти XX в. практически во всех мусульманских

странах существовало два типа феминизма: секулярный и исламский. Это связано с различиями в восприятии сформировавшейся социальной действительности в исламской интеллектуальной среде в целом. Поэтому становление и развитие науки о гендере в постколониальной исламской среде нельзя отделить от общего развития науки об исламе, которая начала формироваться с момента фронтальной встречи мусульман с колониализмом. Возникла потребность в новом прочтении священных текстов, в иной, отличной от патриархальной, их интерпретации. Для этого было необходимо переосмыслить особенности истории становления ислама как религии, нового типа социальности и основы цивилизации, используя как исламские (иджтихад), так и современные (герменевтика) методы анализа и оценки материала.

В этом кроется причина очевидного отличия исламского феминизма от современных христианской или иудейской феминистских теорий, подмеченная экспертами. В сферу интересов исламского феминизма *входят проблемы общества во всей их совокупности*, в то время как гендерные штудии на базе иных религий в основном сконцентрированы на проблемах отдельных женских групп.

В настоящее время в глобальном исламском интеллектуальном сообществе существует убежденность, что невозможно предлагать адекватные решения имеющихся гендерных проблем без глубокого понимания особенностей социального развития ислама и отказа от стереотипов и об исламе, и о гендере, сложившихся как в среде консервативно мыслящих мусульман, так и «западников» в исламском интеллектуальном поле.

Тип гендерных исследований, названный «Аффирмативная трактовка гендерного равенства в исламе», формировался в последние двадцать лет при активном участии ведущих исламских ученых, и шиитов, и суннитов (Наср Абу Зайд, Мохсен Кадивар, Халед Абу эл-Фадл и др.), известных своими работами в области антропологии и социологии ислама [40]²⁰.

Вопросы актуализации религии, ее теологического ядра в разных измерениях – в фокусе глобального исламского дискурса. Эксперты справедливо отмечают появление «нового ислама» как «современного социетального феномена, продукта и составной части тенденций глобализации, в которых *теологическая составляющая – не продуцент, а повод и средство*», поэтому «диагностировать» этот феномен необходимо, «исследуя не теологию, а *социологию* происходящего в каждом конкретном месте и в определенный период ныне развивающихся в мире процессов» (выделено нами. – Л. Д.) [9, с. 109].

Уход от избыточной сакрализации религиозного знания в новых направлениях исследований и самопрезентации не принизил значения собственной религиозной традиции, ее теологического ядра, но позволил взглянуть на нее в динамике как на ценностное выражение цивилизации, выявив вектор ее дальнейшего развития.

Заключение

Анализ эволюции глобального гуманитарного знания как части цивилизационного развития XIX–XXI вв. приводит к выводу о том, что «единый цивилизационный процесс преломляется через различные культуры, распадаясь на множество форм или модерностей (модерных обществ), которые имеют не только общие характеристики, но и различные культурные программы» [41].

²⁰ Вплоть до 1980-х гг. этими проблемами занимались преимущественно женщины-ученые и журналистки, популяризирующие свои идеи среди женщин разного образовательного и социального статуса. Их деятельность способствовала росту гражданской активности и солидаризации женщин в глобальной умме.

Исламская модерность как воплощение «нового ислама» развивалась параллельно процессу глубокого переосмысления целого ряда доктрин и стратегий, закрепившихся на предыдущем историческом этапе как доминирующие и в почвенных культурных программах, и в глобальном теоретическом пространстве. Глубокая трансформация образовательной и медийной сфер привела к появлению нового типа исламской интеллигенции, придерживающейся позиций нормативного ислама и готовой к разработке на обновленной основе новых социально-политических стратегий развития исламского мира.

Литература

1. *Абашиин С.Н.* Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. – М.: Алетейя, 2007. – 304 с.
2. *Белл Д.* Демократия и правда: великая дилемма нашего времени // Демократия и модернизация. К дискуссии о вызовах XXI века / под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Европа, 2010. – С. 13–27.
3. *Берман Г.Дж.* Вера и закон: примирение права и религии. – М.: Ad Marginem. – 1999. – 431 с.
4. *Виноградов А.Д.* Современный взгляд на положение религии в рамках концепции постсекулярности. К постановке проблемы // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. – 2014. – № 10 (132). – С. 213–221.
5. *Гаджиев К.С.* Российская Федерация: национальное государство или государство народов? // Полис. Политические исследования. – 2018. – № 3. – С. 130–146.
6. *Заостровцев А.* Парадигма модернизации: как ее понимать? – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018. – 52 с. (Серия препринтов; М-68/18. Центр исследований модернизации).
7. *Казанова Х.* Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2018. – № 4. – С. 143–174.
8. *Кепель Ж.* Джихад и экспансия и закат исламизма. – М.: Ладомир, 2004. – 467 с.
9. *Кисриев Э.Ф.* Арабские революции в глобализирующемся мире и «новый ислам» // Протестные движения в арабских странах, предпосылки, особенности, перспективы (материалы круглого стола). – М.: URSS, 2012. – С. 104–110.
10. Макрон защитил право французов на богохульство // Лента. news.am. 04.09.2020 <https://news.am/rus/news/600462.html> (дата обращения: 15.11.2020).
11. *Муфф Ш.* Демократия в многополярном мире // Прогнозис. – М.: Территория будущего, 2009. – С. 59–71.
12. *Мчедлова М.М.* Социокультурные смыслы политики: новая логика интерпретации и религиозные референции // Полис. Политические исследования. – 2016. – № 1. – С. 157–174.
13. *Наумкин В.* Глубоко разделенные общества Ближнего и Среднего Востока: конфликтность, насилие, внешнее вмешательство // Вестник МГУ. Сер. 25: Международные отношения и мировая политика. – 2015. – № 1. – С. 66–96. – Режим доступа: https://fmp.msu.ru/attachments/article/247/NAUMKIN_2015_1.pdf (дата обращения: 12.11.2020).
14. *Наумкин В.В.* Модель не-Запада: существует ли государство-цивилизация? // Полис. Политические исследования. – 2020. – № 4. – С. 78–93. <https://doi.org/10.17976/jrpps/2020.04.06> (дата обращения: 12.11.2020).
15. *Панов А.В.* Институциональная устойчивость фрагментированных политий // Политическая наука. – 2012. – № 3. – С. 31–49.

16. *Пареньков Д.А.* Легитимность и политическое лидерство в новую эпоху: доклад Межд. дискус. клуба «Валдай» (сентябрь, 2020) – Режим доступа: <https://ru.valdaiclub.com/files/35030> (дата обращения: 12.11.2020).
17. *Пилюгина Е.В.* Общество постмодерна в парадигме «Нового средневековья»: концептуализация // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2016. – Т. 17, № 1 – С. 178–189.
18. *Родригес-Фернандес А.М.* Исламская традиция и стратегии национального развития арабских государств // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. – 2020. – № 1. – С. 117–128.
19. *Руткевич Е.Д.* Влияние иммигрантских религий на характер религиозного плюрализма в США и Западной Европе // Социологический журнал. – 2019. – Т. 25, № 2. – С. 8–32.
20. *Рыбаков А.В., Квон Д.А.* Мультикультурализм как социальная теория и политическая практика // Власть. – 2016. – Вып. 6. – С. 63–69.
21. Свобода, равенство и братство отступают перед «зоной шариата» // Независимая газета. 03.03.2020 https://www.ng.ru/ng_religii/2020-03-03/14_482_france.html (дата обращения: 15.11.2020).
22. *Следзевский И.В.* Африканский опыт догоняющей модернизации: теория и практика // Россия реформирующаяся: ежегодник. Вып. 12 / отв. ред. М.К. Горшков. – М.: Новый хронограф, 2013. – С. 471–520.
23. *Титов В.В.* Национально-государственная идентичность: проблема интерпретации понятия в политической науке // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. – 2016. – № 3. – С. 92–102.
24. *Тициан А.Э.* Концепция десекуляризации в социологии религии // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. – 2016. – № 4. – С. 105–118.
25. *Глостанова М.* Постколониальный удел и деколониальный выбор: постсоциалистическая медиация // Новое литературное обозрение. – 2020. – № 161 (1). – Режим доступа: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/ (дата обращения: 12.11.2020).
26. *Тульчинский Г.Л.* Политическое измерение постсекулярности: консолидация или дивергенция социума? // Социум и власть. – 2018. – № 3 (59). – С. 46–49.
27. *Фадеева И.Л.* Концепция власти на Ближнем Востоке. Средневековье и Новое время. – М.: Восточная литература, РАН, 2001. – 254 с.
28. *Федотова В.Г.* Модернизация и глобализация // Мегатренды мирового развития / под ред. М.В. Ильина, В.Л. Иноземцева. – М.: Экономика, 2001. – С. 83–93.
29. *Хабермас Ю.* Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество – что это такое? О новом европейском порядке») // Русский журнал <http://www.russ.ru/pole/Protivvoinstvuyuschego-ateizma.23.07.2008> . (дата обращения: 12.11.2020).
30. *Abernethy D.B.* The Dynamics of Global Dominance: European Overseas Empires, 1415–1980. – New Haven, CT: Yale University Press, 2000. – 536 p.
31. *Adeeb Kh.* Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR. – Ithaca: Cornell University Press, 2015. – 444 p.
32. *El-Aswad El-Sayed.* Political Challenges Confronting the Islamic World // The State of Social Progress of Islamic Societies. – H. Tiliouine, R.J. Estes (eds.). International Handbooks of Quality-of-Life, Springer International Publishing Switzerland, 2016. – Pp. 361–378.
33. *Batnitzky L.F.* From Collectivity to Individuality: The Shared Trajectories of Modern Concepts of “Religion” and “Human Rights” // Religion and Human Rights

Discourse. Eds. H. Dagan, Sh. Lifshitz, and Y.Z. Stern. – Jerusalem: The Israel Democracy Institute Press, 2014. – Pp. 547–572.

34. *Berger P.L.* The desecularization of the word: A global overview // *The desecularization of the world: Resurgent religious and world politics*. – Washington (D.C.), 1999. – 146 p.

35. *Burak G.* The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law // *Comparative Studies in Society and History*. – 2013. – Vol. 55 (3). – Pp. 579–602.

36. *Casanova J.* *Public Religions in the Modern World*. – Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 320 p.

37. *Chamberlain M.* *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus. 1190–1350*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 216 p.

38. *Dascal M.* Colonizing and decolonizing minds // *Papers of the 2007 World Philosophy Day*. – Ankara: Philosophical Society of Turkey, 2009. – Pp. 308–332.

39. *Dobbelaere K.* Secularization: a Multi-Dimensional Concept // *Current sociology*. – 1981. – Vol. 29. – Pp. 1–216.

40. *Duderija A., Alak A., Hissong K.* *Islam and Gender: Major Issues and Debate*. – London and New York: Routledge, 2020. – 228 p.

41. *Eisenstadt S.* Modernity and the construction of collective identities // *International Journal of Comparative Sociology*. – 1998. – Vol. 39, № 1. – Pp. 138–158.

42. *Fox J. and Akbaba Y.* Religious Discrimination in the European Union and Western Democracies, 1990–2008 // *Discourse of Human Rights...* Pp. 331–355.

43. *Hallaq W.* Knowledge as Politics by Other Means: An Interview of Hasan Azad with Wael Hallaq (Part One) // *Jadalliya*. – 2014. – May 16.

44. *Hallaq W.* Muslims and the Path of Intellectual Slavery (Part Two): – Interview. 2014. – June 7.

45. *Hashas M.* *The Idea of European Islam. Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*. – London, New York: Routledge, 2019.

46. *Hirschl R., Shachar A.* The Constitutional Boundaries of Religious Accommodation // *Secularism in an Age of Religious Revival* (ed. by S. Mancini, M. Rosenfeld). – Oxford: Oxford University Press, 2014. – Pp. 140–152.

47. *Inglehart R., Norris P.* *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. – Cambridge, 2004. [Electronic resource]. URL: http://ksghome.harvard.edu/~pnorris/Books/Sacred_and_secular.htm (дата обращения: 12.02.2017).

48. *Karpov V.* Desecularization: A Conceptual Framework // *Journal of Church and State*. – 2010. – Vol. 52, № 2. – Pp. 232–270.

49. *Mancini S. and Rosenfeld M.* Introduction // *Secularism in an Age of Religious Revival*. Mancini S. and Rosenfeld M. (eds.) – Oxford: Oxford University Press, 2014. – P. x-xvi.

50. *Al Migdadi.* Issues in Islamization of Knowledge, Man and Education // *Revue Académique des sciences humaines et sociales*. – 2011. – Vol. 7. – Pp. 3–16.

51. *An-Naim A.A.* The Legitimacy of Constitution-Making Processes in the Arab World. An Islamic Perspective // *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. Ed. Röder T. 2012. – Pp. 29–42.

52. *Nafi B.M.* *Islamic Contemporary Movements and Islamic Political Parties // The Different Aspects of Islamic Culture. Vol. 6. Islam in the World Today. Part II*. Eds. A. Ali, I. Thiam and Yu.A. Talib. – Paris: UNESCO, 2016. – Pp. 71–92.

53. *Quijano A.* Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America // *Nepantla: Views from South* 1. vol. 1, issue 3, 2000. – Pp. 533–580.

54. *Quraishi-Landes A. The Separation of Powers in the Tradition of Muslim Governments // Constitutionalism in Islamic Countries: between Upheaval and Continuity.* – T. Roder, R. Grote and K. Geenen, eds. – New York: Oxford University Press, 2012. – Pp. 63–76.
55. *Ramadan T. Radical Reform: Islamic Ethics.* – New York: Oxford University Press, 2009. ix + 372 p.
56. *Rawls J. Political Liberalism: Expanded Edition / Columbia Classics in Philosophy.* – New York: Columbia University Press, 2005. – 525 p.
57. *Roy O. The Failure of Political Islam.* – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. – 238 p.
58. *Schmidinger T. Islam, Migration, and the Muslim Communities in Europe: History, Legal Framework, and Organizations // Looming Shadows: Migration and Integration at a time of Upheaval. European and American perspectives.* V Dzhic, Th. Schmidinger, eds. – Washington: Center for Transatlantic Relations, 2012. – Pp. 99–122.
59. *Tamimi A. The Origin of Arab Secularism // A. Tamimi and J. Esposito (eds.). Islam and Secularism in the Middle East.* – London: Hurst and Company. 2002. – Pp. 13–26.

References

1. Abashin S.N. *Nationalisms in Central Asia: In Search of Identity.* – Moscow: Aletheia, 2007. – 304 p. (in Russian)
2. Bell D. Democracy and Truth: The Great Dilemma of Our Time. *Democracy and Modernization. Towards a Discussion on the Challenges of the 21st Century (edited by V.L. Inozemtsev).* – Moscow. Publishing house Europe. 2010. Pp. 13–27. (in Russian)
3. Berman G.J. *Faith and law: reconciliation of law and religion.* – Moscow: Ad Marginem, 1999. 431 p. (in Russian)
4. Vinogradov A.D. A modern view of the position of religion within the framework of the concept of post-secularity. to the formulation of the problem // *Bulletin of the Russian State University for the Humanities.* 2014, no. 10 (132). Pp. 213–221. (in Russian)
5. Gadzhiev K.S. Russian Federation: a national state or a state of peoples? *Policy. Political studies.* 2018, no. 3. Pp. 130–146. (in Russian)
6. Zaoztrovtshev A. *The paradigm of modernization: how to understand it?* – St. Petersburg: Publishing House of the European University in St. Petersburg. 2018. 52 p. (Series of preprints; M-68/18. Center for Modernization Research). (in Russian)
7. Casanova H. Reflecting on the post-secular: three meanings of the "secular" and three possibilities of going beyond it // *State, religion, church in Russia and abroad.* 2018, no. 4. Pp. 143–174. (in Russian)
8. Kepel J. *Jihad and the expansion and decline of Islamism.* – Moscow: Ladomir, 2004. 467 p. (in Russian)
9. Kisriev E.F. Arab revolutions in the globalizing world and "new Islam". *Protest movements in Arab countries, prerequisites, features, prospects. (Materials of the round table).* – Moscow: URSS. 2012. Pp. 104–110. (in Russian)
10. Macron defended the French right to blasphemy. *Tape. news.am.* 04.09.2020. URL: <https://news.am/rus/news/600462.html> (in Russian)
11. Muff S. Democracy in a multipolar world. *Forecast.* – Moscow: Territory of the future, 2009. Pp. 59–71. (in Russian)
12. Mchedlova M.M. Socio-cultural meanings of politics: new logic of interpretation and religious references. *Polis. Political Studies.* 2016, no. 1. – Pp. 157–174. (in Russian)

13. Naumkin V. Deeply divided societies of the Near and Middle East: conflict, violence, external interference. *Bulletin of Moscow State University. Iss. 25. International relations and world politics*. 2015, no. 1. Pp. 66–96. (in Russian)

14. Naumkin V.V. The Non-Western Model: Is There a State-Civilization? *Policy. Political Studies*. 2020, no. 4. Pp. 78–93. (in Russian)

15. Panov A.V. Institutional stability of fragmented polities. *Political Science*. 2012, no. 3. Pp. 31–49. (in Russian)

16. Parenkov D.A. *Legitimacy and political leadership in a new era*. Report Int. Discus. of the Valdai Club. September-September 2020 URL: <https://ru.valdaiclub.com/files/35030> (date accessed: 12/11/2020). (in Russian)

17. Pilyugina E.V. Postmodern society in the paradigm of the "new Middle Ages": conceptualization // *Bulletin of the Russian Christian Academy of Humanities*. 2016. Pp. 178–189. (in Russian)

18. Rodriguez-Fernandez A.M. Islamic tradition and national development strategies of the Arab states // *Locus: people, society, cultures, meanings*. 2020. no. 1. Pp. 117–128. (in Russian)

19. Rutkevich E. D. The influence of immigrant religions on the nature of religious pluralism in the United States and Western Europe // *Sociological journal*. 2019. Vol. 25, no. 2. Pp. 8–32. (in Russian)

20. Rybakov A.V., Kvon D.A. Multiculturalism as a social theory and political practice // *Power*. 2016. Issue 6. Pp. 63–69. (in Russian)

21. Freedom, equality and brotherhood retreat before the "Sharia zone". *Nezavisimaya gazeta*. 03.03.2020 https://www.ng.ru/ng_religii/2020-03-03/14_482_france.html (in Russian)

22. Sledzевsky I.V. African experience of catch-up modernization: theory and practice. *Reforming Russia*. Issue 12: yearbook / otv. ed. M.K. Gorshkov. – Moscow. New chronograph, 2013. Pp. 471–520. (in Russian)

23. Titov V.V. National-state identity: the problem of concept interpretation in political science // *Locus: people, society, cultures, meanings*. 2016, no. 3. Pp. 92–102. (in Russian)

24. Titian A.E. The concept of desecularization in the sociology of religion // *Bulletin of Moscow University. Ser. 7. Philosophy*. 2016. Pp. 105–118. (in Russian)

25. Tlostanova M. Postcolonial destiny and decolonial choice: post-socialist mediation // *New literary review*. 2020, no. 161 (1). https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/ (in Russian)

26. Tulchinsky G.L. The Political Dimension of Post-secularity: Consolidation or Divergence of Society? *Society and power*. 2018, no. 3 (59). Pp. 46–49. (in Russian)

27. Fadeeva I.L. *The concept of power in the Middle East. Medieval and modern times*. – Moscow. Eastern Literature, RAS. 2001. – 254 p. (in Russian)

28. Fedotova V.G. Modernization and Globalization. *Megatrends of World Development*. Ed. M.V. Ilyina, V.L. Inozemtseva. – Moscow. Economics. 2001. – Pp. 83–93. (in Russian)

29. Habermas Y. Against "militant atheism" ("Post-secular" society – what is it? About the new European order "). *Russian magazine* http://www.russ.ru/pole/Protiv_voinstvuyuschego-ateizma. 23.07.2008. (in Russian)

30. Abernethy D. B. *The Dynamics of Global Dominance: European Overseas Empires, 1415–1980*. – New Haven, CT: Yale University Press. 2000. – 536 p.

31. Adeeb Kh. *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. – Ithaca: Cornell University Press, 2015. – 444 p.

32. *El-Aswad El-Sayed. Political Challenges Confronting the Islamic World. The State of Social Progress of Islamic Societies.* H. Tiliouine, R.J. Estes (eds.). International Handbooks of Quality-of-Life, Springer International Publishing Switzerland. 2016. – Pp. 361–378.

33. Batnitzky L.F. From Collectivity to Individuality: The Shared Trajectories of Modern Concepts of “Religion” and “Human Rights”. *Religion and Human Rights Discourse.* Eds. H. Dagan, Sh. Lifshitz, and Y.Z. Stern. – Jerusalem: The Israel Democracy Institute Press. 2014. – Pp. 547–572.

34. Berger P.L. The desecularization of the word: A global overview. *The desecularization of the world: Resurgent religious and world politics.* – Washington (D.C.), 1999. – 146 p.

35. Burak G. The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law. *Comparative Studies in Society and History.* – 2013. – Vol. 55 (3). – Pp. 579–602.

36. Casanova J. *Public Religions in the Modern World.* – Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 320 p.

37. Chamberlain M. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus. 1190–1350.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 216 p.

38. Dascal M. *Colonizing and decolonizing minds// Papers of the 2007 World Philosophy Day.* – Ankara: Philosophical Society of Turkey, 2009, – P. 308–332.

39. Dobbelaere K. Secularization: a Multi-Dimensional Concept. *Current sociology.* – 1981. – Vol. 29. – Pp. 1–216.

40. Duderija A., Alak A., Hissong K. *Islam and Gender: Major Issues and Debate.* – London and New York: Routledge, 2020. – 228 p.

41. Eisenstadt S. Modernity and the construction of collective identities. *International Journal of Comparative Sociology.* – 1998. – Vol. 39, no. 1. – Pp. 138–158.

42. Fox J. and Akbaba Y. Religious Discrimination in the European Union and Western Democracies, 1990–2008. *Discourse of Human Rights ...* – Pp. 331–355.

43. Hallaq W. Knowledge as Politics by Other Means: An Interview of Hasan Azad with Wael Hallaq (Part One). *Jadalliya.* – 2014. – May 16.

44. Hallaq W. Muslims and the Path of Intellectual Slavery (Part Two). – 2014. – June, 7.

45. Hashas M. *The Idea of European Islam. Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity.* – London, New York: Routledge, 2019.

46. Hirschl R., Shachar A. The Constitutional Boundaries of Religious Accommodation. *Secularism in an Age of Religious Revival (ed. by S. Mancini, M. Rosenfeld).* – Oxford: Oxford University Press, 2014. – Pp. 140–152.

47. Inglehart R., Norris P. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide.* – Cambridge, 2004. URL: http://ksghome.harvard.edu/~pnorris/Books/Sacred_and_secular.htm

48. Karpov V. Desecularization: A Conceptual Framework. *Journal of Church and State.* – 2010. – Vol. 52, no. 2. – P. 232–270.

49. Mancini S. and Rosenfeld M. Introduction. *Secularism in an Age of Religious Revival.* Mancini S. and Rosenfeld M. (eds.) – Oxford: Oxford University Press, 2014. – Pp. X–XVI.

50. Al-Migdadi. Issues in Islamization of Knowledge, Man and Education // *Revue Académique des sciences humaines et sociales.* – 2011. – Vol. 7. – Pp. 3–16.

51. An-Naim A.A. The Legitimacy of Constitution-Making Processes in the Arab World. An Islamic Perspective. *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity.* Ed. Röder T. – 2012. – Pp. 29–42.

52. Nafi B.M. Islamic Contemporary Movements and Islamic Political Parties. *The Different Aspects of Islamic Culture*. Vol. 6. Islam in the World Today. Part II. Eds. A. Ali, I. Thiam and Yu.A. Talib. – Paris: UNESCO, 2016. – Pp. 71–92.

53. Quijano A. Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America. *Nepantla: Views from South* 2000, no. 1. Pp. 533–580.

54. Quraishi-Landes A. The Separation of Powers in the Tradition of Muslim Governments. *Constitutionalism in Islamic Countries: between Upheaval and Continuity*. T. Roder, R. Grote and K. Geenen, eds. – New York: Oxford University Press, 2012. Pp. 63–76.

55. Ramadan T. *Radical Reform: Islamic Ethics*. – New York: Oxford University Press, 2009. ix + 372 p.

56. Rawls J. *Political Liberalism: Expanded Edition /Columbia Classics in Philosophy*. – New York: Columbia University Press, 2005. 525 p.

57. Roy O. *The Failure of Political Islam*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. 238 p.

58. Schmidinger T. Islam, Migration, and the Muslim Communities in Europe: History, Legal Framework, and Organizations. *Looming Shadows: Migration and Integration at a time of Upheaval. European and American perspectives*. V. Dzihic, Th. Schmidinger, eds. Washington. Center for Transatlantic Relations, 2012. Pp. 99–122.

59. Tamimi A. The Origin of Arab Secularism / A. Tamimi and J. Esposito (eds.) // *Islam and Secularism in the Middle East*. London: Hurst and Company. 2002. Pp. 13–26.