

## ТУРЕЦЬКА МОДЕРНІЗАЦІЯ І СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ

Одним з питань Туреччини, яким найбільше цікавилися в ісламському світі, були відносини “релігії і держави”, що виникають на основі секуляризації. Ті, хто зблизка спостерігав за суспільним і політичним життям Туреччини, погоджуються, що у країни завжди був “таємний порядок денний”. Це одна з причин, коли обов’язково необхідно розкрити цю країну.

Переходячи до питання секуляризації, слід відзначити кілька пунктів. Дехто щодо секуляризації використовує означення “невизначений”. Це правильно. Ні в законах, ані в конституції немає конкретного, зрозумілого визначення цього поняття. Це утворює початок питання. Якщо щось є невизначеним, кожен намагається використати його за власним бажанням, дати йому визначення, виходячи з власних перспектив. Але обов’язково, у зв’язку з тим що сили і статуси нерівні, визначення тих, хто перебуває у становищі з більшими перевагами, стає загальновикористовуваним. Якщо немає визначення, з яким погоджуються всі, поняття можуть перейти у стан, відкритий для зловживань.

Якщо подивитися з цієї точки зору, ми можемо сказати, що секуляризація в Туреччині не має визначених рамок з філософської, культурної і юридичної точок зору. Це також забезпечує розгляд секуляризації у формі функціональної цінності, що змінюється залежно від положення і умов. Іншими словами, секуляризація може пропонувати відмінності згідно з кон’юнктурою, ініціативами, що в неї втручаються, згідно з елітою, чутливою стосовно власних переваг, становища і статусу, та згідно з політичними коливаннями.

Другим важливим пунктом є відсутність будь-якої конкретної та історичної моделі, рекомендації на яку отримала в Туреччині секуляризація. Це також відзначає втрату критерію. Ернест Гелльнер, зіставляючи це з турецькою модернізацією, зазначає, що воно є “єдиним зразком”. Слід підкреслити, що у даній справі це поняття є важливим пунктом.

Іноземні науковці, які працюють у Туреччині над питанням секуляризації, чомусь жодного разу, беручи до уваги історичну осно-

ву, на якій секуляризація виникла в Європі, а також культурну і релігійну атмосферу, не проводять аналогію з турецькою секуляризацією, не піддають будь-якому критерію існуючі стосунки між релігією і державою, особливо за допомогою форми, що застосовується на Заході. Вся та робота, яку вони повинні зробити, нехтуючи деякими демократичними цінностями як певною думкою, складається з взяття до уваги образу дій і поведінки держави. Зокрема, соціологи, політологи, які проводять дослідження у сфері секуляризації на Заході і на території Туреччини, весь час роблять саме так. Природно, що в останні роки в сфері сприйняття, що пов’язане із секуляризацією, відбулися зміни, які можна вважати значними. Спостерігається значна відмінність між точкою зору 1980-х років і точкою зору 2010 року; але ці відмінні погляди все ще не мають будь-якого впливу стосовно офіційного сприйняття секуляризації.

Велика кількість науковців і дослідників, які намагаються дати пояснення глибокій кризі, що виникла разом із секуляризацією, і соціальної напруги, що виникла внаслідок цього всього, вбачають у цьому проблему дисгармонії певного виду. За їхніми словами, причина глибокої кризи і соціальної напруги, дисгармонія суб’єкта мусульманської релігії, який піддався впливу секуляризації, є результатом розумової поведінки, що пропонує патологічні особливості. З цієї точки зору необхідною і правильною є поведінка, прийнята державою з самого початку; суб’єкт мусульманської релігії, або мусульманський народ, не може показати достатньо вміння в прояві гармонії із секуляризацією. Коротше кажучи, існує проблема в самому цьому суб’єкті і ця проблема вказує на патологічний характер. Якщо вам доставлять хворого, якого слід лікувати, ви не будете звертати увагу на те, що він казатиме, ви даватимете йому ліки, які вважатимете за потрібне. У хворого не може бути демократичних заперечень проти беззаперечної істини науки медицини. Це є пунктом руху позитивізму і деспотизму інтелігенції, що жила в цю філософією XIX-го століття. Конституційно секуляризація не

є темою для переговорів і суперечок, а також для змін, вона займає місце на самій верхівці юридичної ієрархії як “пункт конституції, що не може бути запропонований, а тим більше змінений”. Факт “невизначеності” полегшує її довільне наповнення згідно з політичним розвитком силами, ефективними в системі, так що тут збираються основні особливості, які роблять секуляризацію суперечною.

Такий стан речей, сприймаючи серйозно релігійне життя в Туреччині, робить європейські заклади флегматичними в питанні порушення прав, якому піддаються широкі маси при бажанні жити по-релігійному, стає причиною поведінки подвійного стандарту. Така правова невизначеність дає право час від часу втручатися в державу і діяльність посадових осіб, в саму релігію, її слово, уявлення про її існування, її священні рекомендації.

### Проект турецької модернізації і секуляризація

Людина, можливо вперше в історії, за допомогою модернізму, заснованого на ідеях Просвітництва знаходить собі право деякого збереження у сфері релігії. Щонайменше класичні періоди Просвітництва утворюють конкретні зразки цього. Думка про збереження на території Туреччини, про яку йдеться, в деякі часи виникає як перебільшена політика; це спостерігається особливо в періоди військових переворотів і після них. Автор однієї газети, яка найбільше продається (газета “Nüğüyet”, Сердар Тургут), якимось писав, звертаючись до тих, хто скаржився на утиски у сфері свободи релігії і совісті: “У вас немає іншого виходу, окрім того, щоб змінити свою релігію”.

Вказавши на цей основний пункт, можна зазначити, що секуляризація в Туреччині, у зв'язку з історичними причинами, осіла в концептуальних рамках такого виду. Я вважаю, що це має близький зв'язок з “проектом турецької модернізації”.

Турецька модернізація не є новою. Також вона не стала актуальною із заснуванням Республіки. У загальних рисах вона була сформульована у XIX столітті. Розпочавшись з епохою правління султана Махмуда II, сформульований проект турецької модернізації виник як “перевага держави”, був названий “європеїзацією” і посаджений на “позарелігійну концепцію”. Три

основні пропозиції “проекту турецької модернізації” коротко можна охарактеризувати таким чином. Виникнення в нашій історії за останні двісті років думки або потреби модернізації як переваги держави визначило становище держави і державних сил, а також сприяло виникненню переконання в тому, що у суспільства, народу або централізованих сил, які сьогодні часто використовуються, немає основного демократичного права, такого, як звернення до власної думки, точки зору. Можливо, модернізація була потребою і на сьогоднішній день також може бути відповіддю на деякі важливі потреби, але така потреба є саме такою тому, що держава вважає, що саме так має бути. В османський період модернізація була перевагою палацу, потім вона стала перевагою держави.

Друга важлива пропозиція-визнання модернізації як абсолютної “європеїзації” і її бачення як зусилля повністю відповідати європейській формі життя від верхівки до основ соціального життя, що було основною гіпотезою Махмуда II. Це важливий фактор, що є причиною сприйняття модернізації як “модернізаційного процесу”. Модернізація завжди розглядається як сукупність форми, формальної зміни і символів.

У контексті політики модернізації держава взяла на себе роль носія і того, хто віддає накази, вона, використовуючи засоби володіння і наказу, взяла на себе обов'язки місії модернізувати суспільство.

Бачення модернізації у вигляді “позарелігійного” процесу є третьою основною пропозицією. Прив'язка до релігії воєнної поразки за часів Османів, економічного застою і занепаду є однією з основних причин поведінки керівної еліти стосовно релігії. Видатні державні діячі, побачивши “перешкоду для розвитку, прогресу і модернізації релігії”, провели чистку вчених, що займали позицію на боці релігії, а на їхнє місце побажали розмістити нову “групу інтелігенції. Тобто релігія, згідно зі спільними поглядами держави та інтелігенції в питанні руху до модернізації, перешкоджала розвитку і модернізації; виходячи з цього, її потрібно було очистити не лише від громадських справ, а й від громадського життя.

Оскільки модернізація вважалася вимушеним процесом, рішення щодо якого слід приймати без участі народу, її ідеологічний

грунт було побудовано інтелігенцією, як це від неї вимагалось. Цей факт неминуче перетворив інтелігенцію на захисника антидемократичної лінії поведінки.

Стан речей, що виник перед нами у всьому цьому процесі, є таким: Секуляризація, будучи пов'язаною з модернізацією, формується як ідеологія офіційного суспільства (держави) проти цивільного суспільства, як трансформаційна, носійна і наказова ідеологія центру проти оточуючих, а також як основна лінія поведінки; будучи занепокоєною стосовно того, що це має зв'язок із секуляризацією історичної Європи.

Тут потрібно не випускати з уваги основне питання, що відрізняється від Заходу: в ісламському суспільстві відсутній організаційний клас релігійних людей на противагу державі і відсутня "церква, яка є тілом Господа". Відсутнє ісламське слово, досвід історії ісламу й османів, і на сьогоднішній день відсутній організаційний клас релігійних людей або церкви, що її утворила сама ж релігія. У зв'язку з відсутністю церкви і класу релігійних людей (монахів), які утворили основу історичної теократії, "світське ствердження" перетворилося на програму очищення релігії від життя людей і суспільства. До виникнення двох різних і протилежних дійових осіб (церква і держава), історичної дилеми, що розкрила секуляризацію, держава протистояла сама собі, "інший" же залишався в стані пошуку, а опозицію шукала перш за все в релігії, яку зробили відповідальною за відсталість і занепад. Якщо секуляризація в кінці кінців не набуде демократичного змісту, якщо стане моделлю на середньому сході Туреччини, протистояння, яке відбувається у нас вже 100 років, цього разу знову виникне в регіоні.

Відсутність в ісламському світі церкви на противагу державі і негативні впливи на процес демократизації орієнтації промов релігії самої проти себе і держави, щоб просто не потрапити в інституційну пустоту, також набагато глибші, ніж прийнято вважати. Особливо починаючи з середини 1990-х років, це стало основною з найзначніших перешкод у процесі набуття членства в ЄС. Досягнення "рівня сучасної цивілізації" як результату турецької модернізації, як охарактеризував це Мустафа Кемаль, як розуміння такої секуляризації, про яку йдеться, робить недійсним ідеал

сучасної цивілізації, а установи сучасної цивілізації, які є майже найбільш життєвими, робить нефункціональними. Тому що на сьогоднішній день те, що ми називаємо сучасною цивілізацією, – це не промислове відродження, не футбольні стадіони, не великі аеропорти, не порти, не автомагістралі і не автобани; це права людини, свобода релігії і совісті, захист основних прав і свобод окремих людей, права меншості, визнання відмінностей, демократія плюралізму, участь, вплив тих, ким управляють, на процеси рішень і принцип переваги права. Але сприйняття секуляризації держави на території Туреччини в таких інституційних рамках стає причиною виникнення глибокої прірви між цими ідеалами і державою.

Існує два важливі результати цього: Перший: неминучі дії держави стосовно релігії, спирання ідеології на власне збільшення і неминуче перетворення такої ідеології на позитивістську і навіть на матеріалістичну. "Лаїсизм (laisizm)", що розвивається в останні роки, є поняттям, яке добре виражає ідеологію секуляризації турецької еліти.

Першим, хто озвучив це поняття у 1937 році, був тодішній міністр внутрішніх справ Шюкрю Кая. Депутат Малат'ї Ісет Іноню і троє його друзів пропонують закон для введення секуляризації до конституції. При розгляді в парламенті пропозиції закону Шюкрю Кая, роблячи заяву від імені уряду, зазначає: "Ця країна зазнала великих збитків від діяльності совісті вішунів і безвідповідальних осіб, а також від того, що вони займаються справами держави і нації. Раз вже ми детерміністи в історії, раз вже ми матеріалісти в урядовій діяльності, у такому разі ми самі повинні створювати свої закони. Незалежність, якої ми прагнемо, походячи від секуляризації, забезпечує відсутність впливу і керування справами держави релігією, що є нашою метою. За нашим переконанням, в цьому полягають рамки і межі лаїсизму. Ми бажаємо, щоб релігії залишилися на совісті і храмах, щоб вони не втручалися в матеріальне життя і світову діяльність, ми їх сюди не втручаємо і не втручатимемо".

Міністр внутрішніх справ 1937 року каже, що вони "детерміністи і матеріалісти". А на державу покладає місію нав'язування суспільству детермінізму і матеріалізму за посередництвом "секуляризації".

Це без сумніву, з точки зору дійсного сприйняття сьогодення сьогоднішнього дня щонайменше анахронічний виток. Визнавати себе детерміністом, позитивістом і матеріалістом через поняття модернізації, яку держава, що виконувала громадські обов'язки, сформулювала 150 років тому, можливо у зв'язку з історичними причинами, і вимушено притримуватися поглядів, що спрямовані проти релігії, – дуже цікавий стан речей; він є однією з основних причин напруги, в якій ми вже 20 років живемо аж по сьогоднішній день.

Звичайно ж, на цьому справа не закінчується, це все дає зелене світло таким наслідкам, як втручання в релігію і релігійне визначення. Одна з причин, що лежить в основі політизації релігії або мусульманства в Туреччині, – втручання держави в релігію, право людей самим вирішити, в що їм слід вірити і як потрібно жити. Держава, з одного боку, намагається навчити громадян, в яку релігію потрібно вірити, а з другого боку, також при посередництві місії ідеологічної модернізації, намагається очистити релігію від всього того, що стосується окремих людей, суспільства і громадського життя. Наприклад, коли ми читаємо про підстави закриття Партії добробуту (Refah Partisi (RP), яка у 1998 році мала 6 мільйонів 100 тисяч виборців, бачимо, що ця остання місія повторюється як слід. У підставі у відкритій формі йдеться про необхідність очищення релігії від життя окремих людей і суспільства, про те, що освіта в жодній формі не може бути

пов'язана із релігією і навіть що сімейне життя і сімейні відносини також слід тримати далеко від релігії.

Цей факт служить наданням державі визначення авторитарної і тоталітарної, більш того, у випадку сутичок з релігією і релігійними людьми, – напруженої держави; при необхідності, про цю концепцію можна сказати словами колишнього голови Генерального штабу генерала Хусейна Киврикоглу, який охарактеризував її як “процес, що триватиме тисячу років”. Тому наша проблема на сьогоднішній день не полягає в проблемі зв'язку релігії з державою. У релігійних людей немає заперечень проти “секуляризації як відповідної поведінки держави проти релігії”. Держава, володіючи природною манерою поведінки, повинна взяти релігію і свободу совісті під юридичний контроль; повинна справедливо ставитися до релігій, вір і переконань; запобігти утворенню панування над певним переконанням чи групою переконань, вірою, іншими віруваннями чи групами вірувань; але не повинна перешкоджати всім віруванням і переконанням знаходитися на соціальній площині, виражати себе і свої переконання, жити разом, виходячи з принципу “єдність у більшості”. Релігійні люди в Туреччині прагнуть секуляризації саме в таких рамках. Секуляризацію, як і державу, також потрібно демократизувати.

Єдина передумова можливості хорошого функціонування цього процесу залежить від початку процесу розуміння і діалогу між суспільними групами і його безперервного функціонування.

## ЛІТЕРАТУРА

- Gencay Şeylan. Türkiye'de Laiklik, İstanbul, ty.; Parlakışık Ahmet, Türkiye'de Laiklik İdeolojisi, İstanbul, 1993. Canatan Kadir, Din ve Laiklik, İstanbul, 1997, s. 9 vd.
- Tarhanlı İhtar B. Müslüman Toplum “laik” Devlet, İstanbul, 1993, s. 15 vd. Tarhanlı'nın anlattığı çerçevede din ve vicdan özgürlüğünün Türkiye algısını daha iyi anlamak bakımından ABD örneğiyle mukayese etmek için bkz. Adams Arlin M.-Emmerich Charles J, Din ve Özgürlük – ABD'de dini özgürlüğün anayasal tarihçesi- (Çev. Latif Boyacı). İstanbul, 1990.
- Yükleyen Ahmet-T.Kuru Ahmet. Avrupa'da İslam, Laiklik ve demokrasi, İstanbul, 2006, s. 2006; Yazıcıoğlu Hulusi, Bir Din Politikası Laiklik, İstanbul, 1993; s. 171.
- Çaha Ömer. Bitmeyen beraberlik- Modern Dünyada Din ve Devlet, İstanbul, 2008, s. 145; Köktaş Mehmet Emin, Din ve Siyaset-Siyasal Davranış ve Dindarlık, Ankara, 1997, s.179; Yıldırım Ergün, İktidar Mücadelesi ve Din, İstanbul, 1999, s. 13 vd.
- Mardin Şerif. Türk Modernleşmesi, İstanbul, 1991, s. 23 vd.
- Mardin Şerif. Türkiye'de Din ve Siyaset (Türkiye'de Din ve Laiklik Bölümü), İstanbul, 37 vd.; Bulaç Ali, Din ve Modernizm, 4. Bsm, İstanbul, 2007; Attas el Nakib; İslam ve Laisizm, (Çev. Selahettin Ayaz), İstanbul- 1994, s. 77; Berger Peter L. Sekülerizm Sorgulanyor, (Edisyon: Ali Köse), s 11. -33; İstanbul, 2002.
- Ünaltay Altay. Doğuda ve Batıda Din-Devlet İlişkisi; İstanbul, 1990, s. 9 vd. Kevserani Vecih, Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi (Çev. Muhsin Canyürek), İstanbul, 1992, s. 85 vd.
- Hocaoğlu Durmuş M. Laisizmden Milli Sekülerizme, İstanbul, 1995, s. 148.
- TBMM Zabıt ceridesi, V. 16 (1937) 60–61. Ayrıca bkz. Tarhanlı, Age., s. 19.