

Политика и Общество*Правильная ссылка на статью:*

Поярков С.Ю., Гончаров В.В. Трансформация идеи разделения властей в неклассических правовых традициях: исламский и конфуцианский подходы в контексте конституционного права // Политика и Общество. 2025. № 4. DOI: 10.7256/2454-0684.2025.4.75088 EDN: HUYVMN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=75088

Трансформация идеи разделения властей в неклассических правовых традициях: исламский и конфуцианский подходы в контексте конституционного права

Поярков Сергей Юрьевич

кандидат педагогических наук

Ученый секретарь; ФГУП "Всероссийский научно-исследовательский институт физико-технических и радиотехнических измерений"

140570, Россия, Московская область, пгт. Менделеево, промзона ВНИИФТРИ, 11

 psu70@bk.ru

Гончаров Виталий Викторович

кандидат юридических наук

Директор, Научно-исследовательского института проблем глобализации, экономики и развития гражданского общества

350000, Россия, Краснодарский край, г. Краснодар, ул. Гаражная, 93

 niipgergo2009@mail.ru

[Статья из рубрики "НАСЛЕДИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ"](#)**DOI:**

10.7256/2454-0684.2025.4.75088

EDN:

HUYVMN

Дата направления статьи в редакцию:

07-07-2025

Дата публикации:

04-08-2025

Аннотация: В условиях глобального влияния исламских и конфуцианских правовых

традиций традиционная доктрина разделения властей, разработанная Локком и Монтескье, уже не может рассматриваться как универсальная и незаменимая. Современные конституционные системы ряда государств демонстрируют принципиально иные способы распределения функций публичной власти, выходящие за рамки классического единства законодательной, исполнительной и судебной ветвей. Особенно ярко эта трансформация проявляется в исламских государствах, где шариат интегрирован в базис власти, и в Китае, где конфуцианские идеалы морального лидерства накладываются на партийно государственную вертикаль. Теоретико правовой вызов заключается в определении границ применимости западной модели и в выявлении механизмов её адаптации или замещения в неклассических условиях. Предметом исследования выступает собственно процесс трансформации идеи разделения властей в конституционно правовых механизмах исламской и конфуцианской традиций. Работа анализирует, каким образом эти правовые системы конструируют баланс власти, опираясь не на конкуренцию ветвей, а на этико религиозные и морально философские основания. Особое внимание уделяется сопоставлению формальных конституционных норм и реальной практики публичного управления. В работе использован сравнительно правовой метод, позволяющий выявить универсальные и локальные элементы институциональных моделей. Применён герменевтический подход к анализу философско правовых текстов «Лунь юй», шариатских трактатов и конституционных норм. В статье впервые сформулирована концепция «неклассической триады», где функции публичной власти перераспределяются через сакрализованные механизмы, а не через формальные сдержки и противовесы. Показано, что в исламских государствах верховенство божественного суверенитета (хакимия) трансформирует понятие законодательной и исполнительной власти в единую систему богоустановленной легитимности. В китайской парадигме выявлена роль конфуцианских принципов «合» (единения) и «德» (добродетели) как заменителей конкуренции ветвей власти. Описана практика институциональной аккультурации, позволяющая заимствовать разделение властей на одновременно адаптированных и гибридных основаниях. Установлено, что отсутствие формальных каналов внутренней критики компенсируется механизмами нравственного контроля и партийной дисциплины. Работа подтверждает, что неклассические правовые традиции обладают собственными, самодостаточными инструментами баланса власти, не сводящимися к западной системе сдержек и противовесов.

Ключевые слова:

неклассические правовые традиции, шариат, конфуцианство, разделение властей, правовая аккультурация, хакимия, добродетель правителя, политическая гармония, междисциплинарный подход, европоцентризм

Введение

Рост глобального политического и экономического влияния государств, опирающихся на исламские и конфуцианские правовые традиции, вызывает необходимость переосмысления базовых категорий конституционного права с учетом правового плюрализма. Долгое время доктрина разделения властей, сформулированная в рамках западной политico-правовой мысли — начиная с трудов Дж. Локка и особенно Ш. Л. де Монтескье, — рассматривалась как универсальный принцип, безальтернативно применимый в любых общественно-политических условиях. Однако современная

юридическая карта мира демонстрирует, что многие правовые системы, обладающие устойчивой государственностью, опираются на иные основания, выстраивая систему публичной власти вне классического триединства законодательной, исполнительной и судебной властей в привычной западной интерпретации. Это обстоятельство порождает серьезный теоретико-правовой вызов: насколько допустимо и продуктивно применение принципа разделения властей в государствах с альтернативными правовыми цивилизациями и как трансформируется это понятие в их конституционно-правовых механизмах?

Восточные правовые традиции, представленные исламской и конфуцианской системами, изначально развивались вне рамок классического европейского рационализма. Они опираются на иные антропологические и этико-религиозные основания. Исламское право (шариат) изначально не знало четкой дихотомии между правом и религией: здесь право рассматривается как проявление божественного предписания, а не как автономная система норм, регулирующая взаимоотношения между различными ветвями государственной власти. Уже это обстоятельство делает невозможным прямое внедрение монтескьёвской модели в государство, ориентирующемся на исламскую правовую традицию. Конфуцианская же парадигма, в свою очередь, строится на принципе морального примера, иерархии и гармонии, в которой идея конкуренции властей воспринимается как угроза стабильности порядка, а не как его основа. В таком контексте представляется необходимым исследовать, каким образом государства, опирающиеся на данные традиции, адаптируют или вовсе отказываются от модели разделения властей при формировании своих конституционных конструкций.

Современные примеры подтверждают высокий уровень гибкости неклассических моделей. В Исламской Республике Иран, например, Конституция 1979 года (с поправками 1989 года) закрепляет элементы формального разделения властей, включая избранный парламент (Меджлис), президента и независимую судебную власть. Однако над всей системой стоит Верховный лидер (рахбар), обладающий высшими полномочиями и реализующий функцию духовного и политического наставничества, которая принципиально выходит за рамки классического разделения властей. Подобная структура указывает на инкорпорацию религиозного авторитета в государственную вертикаль власти, что позволяет говорить не о разделении, а о «распределении» функций с приоритетом религиозного начала. В частности, ряд исследователей отмечают, что иранская система институционализирует харизматическое лидерство, подчиняя формальные органы власти моральной легитимности религиозного авторитета [1].

Конфуцианский правовой подход, ярко проявившийся в политической философии Китая и частично Кореи и Вьетнама, также демонстрирует устойчивость к внедрению классической западной модели. В КНР, согласно Конституции 1982 года (с поправками), декларируется наличие системы народных собраний, независимости судов и разделения функций. Однако фактически сохраняется единовластная вертикаль управления во главе с Коммунистической партией Китая. При этом важным является не только партийное лидерство, но и глубокое влияние конфуцианских идеалов направленческую практику, в которой акцент делается на моральное превосходство правителя, единство государства и общества, а также на иерархию, основанную на долге и гармонии. Китайский правовед Li Yongjun противопоставляет западную модель «分» и китайскую традицию «合» (концепция единения), указывая, что «китайская правовая культура формируется на основе гармонии, а не разделения», что влияет на выбор модели правления и ограничения разделения властей [2].

Таким образом, становится очевидным, что в неклассических правовых традициях понятие разделения властей либо подвергается глубокой трансформации, либо вовсе отвергается как чуждое. Однако это не означает правового нигилизма или отказа от механизмов сдержек и противовесов. Напротив, исламская и конфуцианская системы вырабатывают собственные формы балансировки публичной власти. Так, в малайзийской модели с её дуализмом светского и исламского права функционирует уникальный гибрид: при сохранении парламентской демократии вводится система исламских судов, действующих параллельно с гражданскими. В Индонезии, где ислам не закреплен как официальная государственная религия, роль мусульманских организаций в политическом процессе служит важным механизмом влияния на законодательную и исполнительную власть. Аналогично, в КНР выстраивается система вертикального контроля и внутренней обратной связи внутри партийной и административной системы, замещающая классическое судебное сдерживание.

Научная перспектива требует также учета теории правовой аккультурации, в рамках которой идеи, заимствованные из одной правовой культуры, подвергаются переосмыслению и перестраиваются в соответствии с местными традициями. Герменевтический подход позволяет рассматривать эти процессы не как «отклонения» от нормы, но как проявления глубинного культурно-правового синтеза, в котором универсалистские претензии западной доктрины сталкиваются с pragmatикой правовых реалий Востока. При этом необходимо избегать европоцентричной оценки и признать, что принцип разделения властей не является аксиоматическим для всех типов правовой государственности. Исследователи, такие как P. Harfst and C. Wiesner, подчеркивают двуаспектную природу легитимности: внешнюю и внутреннюю (базированную на политической культуре и восприятии граждан), которая оказывает влияние на устойчивость политических институтов [3].

Таким образом, анализ трансформации идеи разделения властей в исламской и конфуцианской традициях требует междисциплинарного подхода, включающего правовую компаративистику, политическую философию и культурологию. Сравнительно-правовой метод позволяет выявить как элементы универсального, так и особенности локального, а политико-правовая антропология — понять смысловое содержание власти в других цивилизациях. Отказ от нормативного подхода в пользу аналитического позволяет более глубоко интерпретировать нестандартные формы организации государственной власти, рассматривая их не как архаику или отклонение, а как иные формы правовой рациональности.

Классическая доктрина разделения властей: от Локка и Монтескье к постлиберальному сомнению

Классическая доктрина разделения властей, оформившаяся в ходе европейской интеллектуальной традиции XVII–XVIII веков, представляет собой одно из краеугольных оснований теории и практики современного конституционализма. Её истоки коренятся в трудах Дж. Локка, который в «Двух трактатах о правлении» (1689) разграничил законодательную и исполнительную власть, противопоставив произволу монарха силу разума и норм. Однако по-настоящему системной теория стала в работах Ш. Л. де Монтескье, особенно в его «О духе законов» (1748), где была впервые чётко сформулирована триада властей: законодательной, исполнительной и судебной, каждая из которых должна функционировать независимо от других. Суть идеи заключалась не только в разделении функциональных компетенций, но и в создании внутреннего механизма уравновешивания и взаимного контроля, так называемой системы «сдержек и

противовесов» (*checks and balances*), которая позволяла обеспечивать свободу через ограничение власти самой властью.

Эта модель, будучи институционализированной в Конституции США 1787 года и получив широкое развитие в конституционализмах XIX–XX веков, была признана универсальной парадигмой для построения правового государства. Вместе с тем уже в начале XX века началось переосмысление этой доктрины в условиях изменения характера самой государственной власти. Возрастающая роль исполнительной ветви, необходимость оперативного государственного управления в кризисные периоды и стремление к рационализации административного аппарата привели к своеобразному «размытию» границ между властями. Об этом свидетельствуют работы М. Вебера, который показал, что бюрократия как форма рационального господства часто выходит за пределы простого подчинения законам, формируя собственную логику поведения [4]. Уже к середине XX века идея строгого разделения властей уступила место концепции функционального взаимодействия, при которой речь шла не столько о сдерживании, сколько о сотрудничестве ветвей власти в целях эффективного управления.

Ситуация ещё более усложнилась в постлиберальную эпоху, когда политическая действительность породила такие феномены, как судебный активизм, технологическое управление (*technocratic governance*) и усиление исполнительной власти до уровня «президентской монархии» (*executive presidency*). В ряде демократических государств, включая США, Францию и Россию, происходит своеобразное смещение центра тяжести в сторону исполнительной власти, зачастую при сохранении формальной архитектуры разделения властей. Исследователи, такие как В. Ackerman, рассматривают это как проявление «конституционного исключения», когда исполнительная власть, действуя в условиях кризиса, получает чрезвычайные полномочия, которые затем могут стать перманентными [5]. Это трансформирует саму суть доктрины, отдаляя её от исходного идеала равновесия.

Примером здесь служит усиление роли судов в политических процессах. Явление судебного активизма, особенно в прецедентных системах, таких как США и Индия, свидетельствует о фактическом законодательствовании со стороны судебной власти. Верховный суд США, принимая решения по вопросам абортов, оружия, расовой дискриминации и прав меньшинств, в значительной степени формирует правовую политику государства, выходя за рамки чисто интерпретативной функции. Аналогичные процессы можно наблюдать и в Европе: в частности, Европейский суд по правам человека, несмотря на сугубо наднациональный статус, оказывает прямое влияние на внутригосударственное законодательство, вызывая дебаты о пределах его компетенции [6]. В этом контексте речь идет о своеобразном «сдвиге легитимности» (*legitimacy shift*), при котором правотворчество переходит от народного представительства к экспертно-институциальному уровню.

Сложности усугубляются тем, что доктрина разделения властей часто становится объектом политической манипуляции. В ряде авторитарных и гибридных режимов декларируется наличие независимых ветвей власти, в то время как на практике осуществляется их подчинение исполнительной вертикали. Конституции таких государств могут внешне соответствовать канонам монтескьеvской модели, однако институциональное наполнение оказывается симулятивным. Исследователи, такие как Т. Ginsburg, фиксируют это как феномен «нормативного мимикризма», когда внешние формы заимствуются без внутреннего содержания [7]. Таким образом, возникает вопрос: насколько вообще допустимо говорить об универсальности классической схемы в

условиях множества историко-культурных контекстов и политических моделей?

Особое значение этот вопрос приобретает при попытках «экспорта» модели разделения властей в иные правовые цивилизации. В постколониальный период многие государства Азии, Африки и Ближнего Востока были вынуждены заимствовать западные конституционные формы, не имея к ним исторической и институциональной подготовки. Это привело к множеству неудачных попыток имплементации схемы Монтескье в условиях отсутствия реальной политической конкуренции, правового плюрализма и разделения духовной и светской власти. В таких случаях модель оказывалась нефункциональной либо адаптировалась под иные культурные параметры. Справедливо замечание E. Carolan, что универсальность идеи разделения властей оборачивается её утратой как живого механизма, когда она превращается в ритуальную формулу без действенного содержания [8].

Тем не менее, несмотря на сомнения в универсальности, западная доктрина по-прежнему сохраняет значительное влияние в академическом и правоприменительном дискурсе. Это связано не только с историческим авторитетом модели, но и с отсутствием сформулированных альтернатив, способных предложить столь же стройную и внутренне сбалансированную конструкцию. Идея разделения властей стала своего рода «языком» легитимации политических решений, элементом институционального декора, за которым может скрываться как подлинная демократия, так и мягкий авторитаризм. При этом вопросы о границах применимости модели и её интерпретации в различных культурных контекстах становятся предметом все более острой научной дискуссии.

В целом, сравнительное правоведение в XXI веке сталкивается с необходимостью переоценки монтескьёвского наследия. Современная теория правовой аккультурации (в частности, в трудах Л.А. Голубевой [9]) показывает, что заимствование правовых институтов — это всегда процесс трансформации, а не простого переноса. Именно поэтому важным становится вопрос: можно ли рассматривать модель разделения властей как кодифицированный универсум, или она должна восприниматься как адаптивный инструмент, способный к модификации в соответствии с местными политико-правовыми условиями? Эта дилемма лежит в самом центре современной конституционалистики и требует не столько однозначного ответа, сколько углубленного диалога между правовыми культурами.

Исламская правовая традиция: интеграция власти и религии

Исламская правовая традиция представляет собой уникальный феномен в сравнительно-правовом измерении, поскольку объединяет в себе не только нормы права в узком юридическом смысле, но и этические, религиозные, культурные и мировоззренческие основания общественного устройства. В отличие от западной концепции, исходящей из представления о секулярной природе власти и её рационально-институциональной дифференциации, исламская модель публичного управления основана на принципе теоцентризма, предполагающего верховенство Божественного закона (шариата) как предустановленного и неизменного источника права. Этот фундаментальный постулат определяет специфику отношения исламского правопорядка к идеи разделения властей, которое здесь трансформируется в систему морально-религиозной иерархии, где власть исходит от Бога, а не от народа, и получает свою легитимацию через соответствие Божественным предписаниям, а не через демократическое волеизъявление.

Ключевым понятием, отражающим природу исламской государственности, является хаккимия (حکمیة) — концепт, утверждающий, что только Аллах обладает высшей

суверенной властью, и любое человеческое правление легитимно лишь в той мере, в какой оно согласуется с Божественными установлениями. Эта идея, оформленная в трудах таких теоретиков, как Syed Abul 'Ala Maudoodi [10] и S. Qutb [11], противопоставляется доктрине народного суверенитета, лежащей в основе западного конституционализма. Таким образом, сама идея автономной законодательной власти, принимающей решения по своему усмотрению и не ограниченной религиозными нормами, в исламской правовой парадигме может рассматриваться как узурпация прерогативы Бога. Отсюда вытекает принципиально иное понимание взаимоотношений между ветвями власти, в рамках которого религиозное начало не просто включается в систему власти, а занимает в ней верховное положение, формируя надвластный регулятор и одновременно критерий легитимности всей государственной конструкции.

Институциональные реализации этой концепции разнообразны, но объединяются общим знаменателем приоритета шариата над светскими нормами. Наиболее показательным примером является Исламская Республика Иран, чья Конституция 1979 года (в редакции 1989 года) сочетает элементы парламентско-президентской системы с уникальной структурой духовной власти. Наряду с избираемым президентом, парламентом (Меджлисом) и судебной властью здесь функционируют институты, не имеющие аналогов в светской системе — Раҳбар (Верховный лидер), избираемый Советом экспертов, и Совет стражей Конституции, состоящий наполовину из исламских правоведов (факихов), назначаемых самим Раҳбаром. Эти органы обладают правом блокировать законы, противоречащие исламу, интерпретировать Конституцию и фактически формировать рамки допустимого для иных ветвей власти. Таким образом, в Иране реализуется не просто вертикальная, но и аксиологическая централизация власти вокруг религиозного начала, что трансформирует классическую схему разделения властей в структуру, подчинённую авторитету духовного закона.

Саудовская Аравия представляет ещё более радикальную модель исламской государственности. Здесь отсутствует писаная конституция в западном понимании: Основной Закон Государства 1992 года (Basic Law of Governance) закрепляет, что Коран и Сунна являются Конституцией государства, а Король осуществляет власть на основе шариата. Законодательная и судебная системы опираются на ханбалитскую школу фикха, а полномочия королевской власти практически не ограничены никакими институциональными механизмами. Горизонтальное разделение властей отсутствует как категория: судебная система не обладает независимостью в западном смысле, а правотворчество сосредоточено в руках монарха и религиозных учёных (улемов), чьи фетвы де-факто становятся источниками обязательного права. При этом социальное регулирование осуществляется не столько через формальные процедуры, сколько через моральную дисциплину и религиозное наставничество, что исключает возможность функционирования западной системы «сдержек и противовесов».

Вместе с тем в исламском мире существует и спектр смешанных моделей, в которых традиция шариата сочетается с элементами светского государственного управления. В Индонезии, крупнейшем мусульманском государстве по численности населения, Конституция 1945 года устанавливает президентскую республику с разделением властей, однако в ряде провинций (например, в Ачехе) действует шариатское право. Судебная система включает как светские, так и религиозные суды, обладающие юрисдикцией по вопросам личного статуса. Малайзия демонстрирует ещё более сложный дуализм: Конституция 1957 года закрепляет ислам как религию Федерации, при этом сохраняется парламентская система с общегражданскими судами, тогда как в семейных и религиозных вопросах функционируют исламские суды. В Турции, несмотря на

закреплённую в Конституции 1982 года светскость (*laiklik*), наблюдается процесс реисламизации публичной сферы, выразившийся, в частности, в усилении роли Диянета — государственного органа по делам религии, играющего заметную роль в нормативной и идеологической поддержке власти.

Такое сосуществование светских и исламских элементов создает уникальные модели адаптации классического принципа разделения властей. В них законодательная и исполнительная власти ограничиваются не только в рамках институциональных процедур, но и через апелляцию к религиозной легитимности. В некоторых случаях это приводит к своеобразной вертикальной централизации — концентрации власти в фигурах, обладающих духовным авторитетом, будь то монарх, муфтий или глава духовного совета. Эта централизация не подчиняется логике политического противовеса, а оформляется как восстановление справедливости и следование религиозным нормам. Так, в Малайзии султаны в своих штатах выполняют функции духовных лидеров и формально обладают правом влиять на назначение судей шариатских судов, что подчеркивает двойственный характер власти, сочетающей формальные полномочия с традиционной религиозной легитимностью.

Особенность исламской традиции заключается также в том, что идея контроля власти реализуется не столько через систему взаимных ограничений, сколько через нравственные императивы. Вместо институционального противостояния — моральное руководство, вместо юридических санкций — религиозный укор. Этот подход формирует иное понимание подотчётности: политик ответствен не перед парламентом, а перед Аллахом и обществом верующих. Исследователи, такие как А. А. An-Na'im, подчёркивают, что шариатская система строится на постулате справедливости как духовной категории, что трансформирует представление о законе как инструменте принуждения в сторону закона как выражения нравственной истины [12]. Отсюда — снижение значения формального конституционного контроля в пользу консенсуса общины (уммы) и легитимации через религиозные институты.

Важнейшим следствием этого подхода является включение шариатских норм в текст самих конституций. Так, статья 2 Конституции Исламской Республики Пакистан гласит, что ислам является государственной религией, а все законы должны соответствовать Корану и Сунне. Аналогичные положения присутствуют в конституциях Египта, Афганистана, Судана и ряда других государств. Это означает, что даже в тех системах, где внешне сохранена структура разделения властей, существует надпозитивный правовой уровень, которому подчинены все ветви власти. Такая конструкция ограничивает автономию законодателя и судьи, превращая шариат в форму конституционного «ядра», аналогично идее материального ядра конституции в немецкой доктрине, но с иным аксиологическим наполнением.

Таким образом, исламская традиция разделения властей — это не копия западной модели и не её отклонение, а самостоятельная форма организации власти, исходящая из иного антропологического и нормативного основания. Её структура не отвергает необходимость ограничения власти, но реализует эту задачу через иные механизмы — этические, религиозные, общинные. Она может включать институциональные элементы, заимствованные из западной модели, однако наполняет их иным содержанием и смыслом. В рамках современной компаративистики это требует не только юридического анализа, но и культурологической интерпретации, способной охватить целостность исламской правовой картины мира.

Конфуцианская традиция: власть как моральное наставничество

Конфуцианская правовая традиция формировалась на протяжении тысячелетий в условиях иного, неевропейского мировоззренческого фундамента, в котором сама категория власти рассматривается не как результат общественного договора, рационального расчёта или механизма сдержек, а как выражение морального авторитета и социальной гармонии. В центре конфуцианского учения лежит идея «де» (德) — внутренняя добродетель правителя, которая не только легитимирует его власть, но и структурирует отношения в обществе как иерархические, но одновременно — взаимно ответственные [13]. Правитель в таком обществе мыслится не как политический субъект в конкуренции с иными ветвями власти, но как отец, оберегающий своих детей, учитель, наставляющий учеников, мудрец, ответственный за целостность морального устройства поднебесной. Именно через такую парадигму следует рассматривать подход к организации власти в рамках китайской политико-правовой традиции, где идея разделения властей либо трансформируется до неузнаваемости, либо вовсе не рассматривается как целесообразная.

Понимание власти как функции этического воспитания коренится в классических текстах Конфуция, прежде всего в «Лунь юй» («Беседы и суждения») [14], где подчёркивается, что если правитель сам праведен, народ последует за ним без приказа; если правитель не праведен, народ не станет слушаться, даже если ему прикажут. Власть, согласно конфуцианскому канону, проистекает из способности соблюдать мораль, а не из права командовать; она не делится, а выстраивается как органическая вертикаль, подобно тому, как семья требует от детей почтительности к отцу. Отсюда возникает принцип «сяо» — сыновней преданности, который экстраполируется на отношения между гражданином и государством. В этой системе нет места конкуренции властей, как нет и идеи правовой борьбы между институтами: власть одна, но она многоуровнева, как личностная, так и институциональная, и она должна быть морально оправданной, а не только юридически легитимной.

Современная Китайская Народная Республика является правопреемником не только государства, созданного в 1949 году после победы коммунистов, но и долгой конфуцианской традиции, которая, несмотря на периоды официального отрицания, сохранилась как культурный архетип и нашла своё новое выражение в государственной практике XXI века. Конституция КНР 1982 года (в редакции 2018 года) прямо не закрепляет принцип разделения властей, что уже само по себе указывает на иное правовое мышление. Основным источником власти и центром всей политической системы провозглашается Коммунистическая партия Китая (КПК), причём не как одна из политических сил, а как организующая и направляющая сила всей государственной структуры. Этот партийно-государственный синтез является конституционно закреплённой реальностью: в преамбуле Конституции прямо утверждает, что «В ходе длительной революции и строительства уже сформировался руководимый Коммунистической партией Китая широкий патриотический единый фронт различных демократических партий и народных организаций, объединяющий всех социалистических тружеников, организаторов социалистического дела, патриотов, поддерживающих социализм, и патриотов, поддерживающих объединение Родины».

Такая конструкция исключает возможность понимания судебной или законодательной власти как независимых и равноценных по отношению к исполнительной и партийной ветвям. Всекитайское собрание народных представителей (ВСНП), формально обладая полномочиями законодательного органа, фактически реализует функции одобрения, координации и исполнения решений, сформулированных в рамках внутрипартийной иерархии. Судебная система — в лице Верховного народного суда и нижестоящих

инстанций — также действует не в качестве независимого арбитра, а как инструмент правоприменения, находящийся под контролем партийной дисциплины. Исследователи, такие как B. Liang [15] и J. Mazur [16], указывают, что юридическая система КНР в её современной форме опирается не на принцип автономии, а на принцип функциональной рационализации в интересах политической стабильности и социального порядка.

При этом идея контроля за властью в Китае не исчезает, а приобретает специфические формы, основанные не на взаимном ограничении ветвей, а на вертикально организованной системе надзора. В последние годы особенно заметным стало институциональное оформление этого механизма — создание Национальной комиссии по надзору, интегрированной в структуру государственного управления, но обладающей самостоятельной компетенцией по отношению к любому должностному лицу, включая членов КПК [17]. Эта структура является не судом и не органом прокуратуры, а новой формой дисциплинарного контроля, в которой соединяются функции партийной проверки, административного расследования и политической санкции. В отличие от западной модели, в которой контроль реализуется через конкуренцию интересов и публичную транспарентность, в китайской модели контроль представляет собой внутренний морально-дисциплинарный акт, направленный на сохранение «правильности» курса, а не на разрешение конфликта полномочий.

Модель китайского государственного устройства не игнорирует необходимость организационной сложности, но отказывается от самой идеи полицентричности как источника стабильности. Если в западной теории считается, что устойчивость власти обеспечивается именно конкуренцией институтов, то в конфуцианском понимании любая конкуренция уже несёт в себе зерна хаоса и нарушения гармонии. Поэтому вместо баланса интересов — баланс морального авторитета, вместо юридической независимости — иерархическая координация, вместо институционального равенства — ритуальное соответствие. Именно поэтому идея «сдержек и противовесов» в Китае воспринимается не как необходимая часть правопорядка, а как потенциально разрушительный элемент, несущий риск социального раздора. Этую точку зрения разделяет, в частности, D. Shambaugh, утверждающий, что идеи разделения властей воспринимаются китайской элитой как чуждые, потенциально дестабилизирующие [18].

Интересно, что в контексте современного китайского конституционализма идея верховенства права (*fa zhi*) трактуется иначе, чем в западной традиции. Она понимается не как ограничение власти законом, а как инструмент реализации политической линии партии через юридически оформленные каналы. Закон здесь — не «щит» гражданина против государства, а «руководство к действию» для чиновника. Это связано с тем, что правовая культура КНР опирается на неформальные нормы, личные связи (*guanxi*), моральное обязательство и политическую дисциплину, которые функционируют параллельно или даже важнее формальных процедур. Такая двойственность между юридической формой и культурным содержанием затрудняет применение универсалистских критериев к китайской системе власти и требует культурно-правового контекста для надлежащего анализа.

Следовательно, наблюдаемые в КНР процессы институционального развития нельзя трактовать как прямой отказ от идеи организации власти, но они свидетельствуют о поиске иного равновесия — не через конкуренцию и автономию, а через интеграцию, координацию и моральное лидерство. Даже экономическая и административная модернизация сопровождается усилением дисциплинарного контроля и идеологической централизации, а не расширением независимости судов или парламентского надзора.

Это особенно заметно в программах «социального кредита», где государственная власть соединяет в себе контроль, оценку и воспитание, опираясь на цифровые технологии и традиционные нормы общественного поведения. В этом проявляется глубокая связь между конфуцианским пониманием власти как морального инструмента и современной технократической практикой, в которой управление становится тотальным, но не в форме насилия, а в форме «наставления через систему».

Таким образом, конфуцианская традиция предлагает совершенно иную модель власти, в которой юридическая структура подчинена этико-политическому содержанию, а легитимность основывается не на разделении полномочий, а на моральной состоятельности власти как наставника. Это требует пересмотра самого подхода к компаративному праву: универсальность идеи разделения властей оказывается под вопросом, если она не учитывает цивилизационную специфику отношения к власти как к категории не только институциональной, но прежде всего — этической.

Сравнительный анализ: исламская и конфуцианская модели как формы трансформации публичной власти

Сравнительное осмысление исламской и конфуцианской моделей публичной власти позволяет выйти за пределы бинарного противопоставления «Запад–Восток» и выявить более тонкие закономерности в эволюции принципов политico-правовой организации в условиях множественности цивилизационных контекстов. Несмотря на очевидные различия между исламской религиозной ортопраксией и конфуцианским морально-философским универсумом, обе традиции демонстрируют устойчивую склонность к отказу от идеи автономии ветвей власти в том виде, в каком она кодифицирована в западной традиции разделения властей. Речь идёт не об отвержении самой идеи ограничения власти, но об ином механизме её легитимации и структурирования — через этические или теологические основания, где приоритет принадлежит не процедурной конкуренции институтов, а нормативному единству и сакрализованной цели управления [\[19\]](#).

Этот отказ от функционального разрыва между законодательной, исполнительной и судебной ветвями власти проявляется прежде всего в доминировании надсистемного начала — будь то религиозное предписание в исламском праве (шариат) или моральная добродетель в конфуцианском учении (дэ). В обоих случаях государственная власть трактуется не как сфера рационального баланса интересов, а как инструмент воплощения высшей формы справедливости, предопределенной либо волей Всевышнего, либо нормой гармонии и порядка. Соответственно, система публичной власти строится по вертикали, в которой отсутствует самостоятельность ветвей как субъектов контроля друг за другом. В исламской модели вертикаль оформляется как теологическая: духовные институты (например, Совет стражей в Иране или Высший религиозный совет в Саудовской Аравии) становятся последней инстанцией в оценке допустимости любого властного действия. В конфуцианской системе вертикаль имеет морально-государственный характер: высшая власть, в лице партии или правителя, обосновывает свою правомочность не разделением функций, а способностью поддерживать порядок, эффективность и нравственную целесообразность решений.

При этом общность этих моделей не исключает их различий, особенно в основаниях легитимации. Исламская правовая традиция в её институционализированной форме ориентирована на сакральный закон, предполагающий наличие неизменного Божественного эталона, который ограничивает любой произвол власти и одновременно отрицает возможность её светской автономии. Таким образом, легитимность здесь носит внеполитический характер: не народ, не партия, не парламент, а Бог — источник власти.

Это делает невозможным даже теоретическое обоснование независимости парламентского или судебного института от религиозной инстанции. В конфуцианской модели источником легитимности выступает не сакральный текст, а нравственная эффективность — моральная компетенция правителя, его способность действовать во благо, в духе гармонии и общественного баланса. Такая власть может быть секулярной, но остаётся глубоко этической по природе. Следовательно, основное различие состоит в характере вертикали: исламская — теологическая и нормативно неизменная; конфуцианская — морально-административная и прагматически адаптивная.

Это различие особенно рельефно в вопросе судебной власти. В обеих традициях она не рассматривается как независимая и равноправная ветвь, обладающая полномочиями по контролю за иными институтами. Однако причины этого различия различны. В исламской модели судья (кади) действует как толкователь шариата, а не как политический арбитр, что делает невозможным судебный активизм в западном понимании, где суд способен вступать в противостояние с парламентом или президентом. Более того, в ряде исламских государств суд подчинён либо религиозному авторитету (как в Иране), либо абсолютной монархии (как в Саудовской Аравии), что исключает независимость как таковую. В конфуцианском контексте суд — это административный инструмент упорядочивания конфликтов, подчинённый цели стабильности, а не поиска «объективной» правды. Судебные органы здесь встроены в иерархию исполнительной власти, как в КНР, где Верховный народный суд координируется с партийным руководством, и не рассматривается как площадка для политической оппозиции или правозащитной юрисдикции.

Следствием этих особенностей становится институциональная структура, лишённая механизмов самокоррекции, присущих западной модели. Там, где в либеральном конституционализме предполагается взаимное ограничение властей, их открытая конкуренция и публичный контроль со стороны гражданского общества, в исламской и конфуцианской системах основным регулятором служит внутренняя дисциплина: религиозная (тахзиб) в исламской системе и морально-бюрократическая (ли) в конфуцианской. В обеих традициях отсутствуют формальные институты обратной связи и публичной критики, характерные для западной модели — через конституционные механизмы сдержек и противовесов. Здесь контроль не через внешние структуры, а через внутреннюю этическую дисциплину. Отсюда вытекает одна из ключевых правовых угроз — отсутствие устойчивых и формализованных каналов критики власти изнутри самой системы. В условиях, когда нормативное единство подменяет институциональное равновесие, возможность оспаривания властных решений сводится к минимуму. Это особенно опасно в контексте роста административной централизации, цифровизации надзора и утраты общественных механизмов обратной связи, как это демонстрирует, например, китайская система «социального кредита».

С этим связана и другая правовая проблема — снижение прозрачности власти и доступности информации для граждан. В системах, где легитимность основывается на моральной или религиозной «правильности», публичная подотчётность уступает место нравственной безукоризненности как критерию оценки. При этом доступ к информации о работе органов власти, возможность оспаривания решений, независимый аудит или журналистское расследование нередко воспринимаются как посягательство на авторитет власти, а не как реализация демократических прав. Такая закрытость делает невозможным полноценный контроль общества за властью и способствует укоренению теневых практик, нередко легитимируемых через апелляцию к традиционным формам лояльности и вертикальной преданности. В исламских государствах это может

выражаться в запрете на критику религиозных деятелей как носителей высшей власти; в конфуцианском обществе — в сдерживании публичного выражения несогласия как нарушающего гармонию и порядок.

Отдельного рассмотрения требует вопрос о потенциальном конфликте таких моделей власти с международными обязательствами государств в области прав человека. В условиях, когда международное право, в особенности в рамках системы ООН и Совета Европы, исходит из презумпции универсальности прав человека, в том числе прав на судебную защиту, свободу выражения и участие в управлении делами государства, модели, отрицающие автономию ветвей власти и исключающие независимый контроль, неизбежно сталкиваются с обвинениями в нарушении этих норм. В исламском контексте это особенно ярко проявляется в дискуссии о допустимости применения норм шариата в области уголовного права или семейного права в тех аспектах, где они противоречат принципам недискриминации, равенства полов или свободы совести. Европейский суд по правам человека в решении по делу «Refah Partisi и другие против Турции» (2003) отметил, что демократия, основанная на шариате, не совместима с принципами Европейской конвенции. В конфуцианской парадигме конфликт менее резонансный, но не менее острый — он касается ограничения политической конкуренции, цензуры, административного ареста и других форм «управляемого порядка», которые международное право трактует как недопустимые.

Таким образом, исламская и конфуцианская правовые традиции, несмотря на свою историческую и культурную самобытность, в современном контексте подвергаются вызовам, связанным с необходимостью выстраивания гибридных моделей, способных сочетать внутреннюю ценностную целостность с международными стандартами институциональной открытости и юридической определённости. Это требует нового подхода в конституционном праве — не универсалистского и не релятивистского, а интегративного, способного различать глубинные основы легитимации власти и строить формы их взаимодействия без утраты правовых ориентиров.

Трансформация идеи разделения властей в условиях глобального конституционализма

Современный глобальный конституционализм сталкивается с нарастающим вызовом теоретической и институциональной гомогенизации, которую некритично предполагала доктрина универсализма второй половины XX века. Идея разделения властей, восходящая к философии европейского Просвещения и к трудам Дж. Локка и Ш. Монтескьё, долгое время рассматривалась как нормативное ядро любой подлинно конституционной системы. Однако в условиях расширения географии конституционализма, включения в мировое правовое поле государств, опирающихся на иные цивилизационные основания, универсалистский постулат всё чаще вступает в противоречие с реальными формами осуществления власти и культурной легитимацией государственности. Плюрализм моделей — явление не только эмпирического порядка, но и теоретического, ибо он ставит под сомнение саму презумпцию существования единственной правильной архитектуры публичной власти. В этом контексте трансформация идеи разделения властей приобретает не маргинальное, а центральное значение, позволяя переосмыслить саму природу конституционного порядка в многообразии культурных контекстов.

Плюрализм проявляется как в институциональных практиках, так и в понятийных структурах, на которых эти практики зиждутся. Исследования в области сравнительного конституционного права, такие как труды M. Rosenfeld [20], R. Hirschl [21] и др.,

указывают, что многие государства, формально признающие разделение властей в конституционных текстах, реализуют его с глубоко отличающейся логикой — будь то через партийную централизацию, религиозное нормотворчество, или морально-наставнические формы власти. Особенno это касается государств, принадлежащих к исламской, конфуцианской, индуистской и африканской традициям, где идея власти как функциональной дифференциации часто уступает идее власти как целостного, ценностно нагруженного института, обеспечивающего не столько баланс, сколько порядок, нравственное руководство и гармонию. В результате одни и те же концепты — парламент, суд, президент — обретают совершенно различное содержание в зависимости от того, как интерпретируются в конкретной политico-культурной реальности. Понятие «судебная власть» в Марокко и в Канаде, в Индонезии и в Германии, несмотря на терминологическую идентичность, фактически означает совершенно разные по природе институты и функции.

В этих условиях возникает потребность в новом теоретическом ресурсе, способном примирить идею конституционного порядка с эмпирическим многообразием форм его выражения. Такой ресурс предлагает концепт адаптивного конституционализма — научное направление, получившее развитие в последние два десятилетия как реакция на кризис глобального нормативного универсализма [22]. Адаптивный конституционализм предполагает отказ от жёсткой нормативной экспортируемости западной модели и нацелен на создание гибких рамок, позволяющих каждой правовой системе развиваться в соответствии с её историческими, культурными и религиозными предпосылками, при этом сохраняя базовые требования правовой государственности. При этом важно подчеркнуть, что речь не идёт о культурном релятивизме или попустительстве авторитарным практикам под предлогом «самобытности», а о поиске баланса между формой и содержанием, между институциональной структурой и нормативной легитимацией.

В рамках этой методологии трансформация разделения властей рассматривается как неугосударственная особенность современных правовых систем, а не как отклонение от эталона. При этом адаптивный подход требует трёх ключевых методологических установок: (1) признания множественности исторических путей к конституционализму, (2) понимания ограниченной применимости абстрактных моделей вне культурного контекста, и (3) разработки процедурных стандартов, позволяющих интегрировать локальные формы легитимации в универсальные нормы правовой защиты личности. Это позволяет говорить не о простом сосуществовании моделей, а о возможности их перекрёстного обогащения — процессе, который С.В. Ткаченко назвала правовой аккультурацией [23], подчёркивая, что культурное заимствование может быть эффективным только тогда, когда оно адаптировано к внутренней логике принимающей системы, а не навязано извне.

Одной из ключевых форм такой адаптации является развитие гибридных моделей публичной власти, которые сочетают светскую юридическую структуру с инкорпорацией морально-религиозных начал в качестве аксиологического фундамента. Это наблюдается, например, в ряде мусульманских государств Юго-Восточной Азии, где система разделения властей не отрицается, но получает дополнительные ограничения в виде обязательности соблюдения норм шариата или консультаций с религиозными советами. Аналогичные процессы можно проследить и в некоторых государствах Африки, где конституции формально закрепляют классическую триаду властей, но при этом предусматривают участие традиционных вождей в процессах арбитража и правотворчества, как, например, в ЮАР. В Восточной Азии конфуцианская модель,

несмотря на формальный секуляризм, активно влияет на юридические практики через административные структуры и ритуализированные формы контроля, в том числе при отборе и продвижении кадров на государственные должности.

Следует учитывать, что эти гибридные конструкции не являются временным отклонением от «нормы», а могут выступать устойчивыми и жизнеспособными формами публичной власти. Их институциональная устойчивость подтверждается десятилетиями — как в КНР, Иране или Вьетнаме, так и в государствах с более мягкими формами адаптации, таких как Индонезия, Малайзия или Иордания. Более того, именно такие системы в XXI веке демонстрируют способность к институциональной стабильности и правовой мобилизации населения, что позволяет по-новому взглянуть на эффективность неклассических моделей власти. Важно при этом избегать как идеализации, так и демонизации таких форм: они требуют аналитической нейтральности, критического разбора и уважения к иной логике конституционного мышления, в рамках которой идеи стабильности, иерархии и морального авторитета могут играть роль, аналогичную западному пониманию «взаимного сдерживания» и «институционального контроля».

Современные вызовы, включая цифровую трансформацию, миграционные кризисы, религиозный радикализм и деформацию политических систем в старых демократиях, делают особенно актуальным поиск форм права, способных объединить глобальные принципы с локальными основаниями. Адаптивный конституционализм в этом смысле становится не просто методологией, но формой уважительного диалога между традицией и модерном, где идея разделения властей рассматривается не как догма, а как исторически сформированная конструкция, которая может быть пересобрана в иных условиях. В конечном итоге, задача не в том, чтобы отказаться от принципа ограничения власти, а в том, чтобы переосмыслить его формы, опираясь не на единственно верный нормативный образец, а на способность системы обеспечивать подотчётность, справедливость и правовую предсказуемость в контексте той ценностной рамки, в которой она действует.

Заключение

Размышляя о судьбе идеи разделения властей в условиях роста правового и институционального многообразия, необходимо признать: парадигма, сформированная в эпоху европейского Просвещения, уже не может рассматриваться как универсальный эталон без существенных оговорок и уточнений. В современном мире, где конституционализм переживает фазу расширения — не только географического, но и смыслового, — идея «трёх ветвей власти» оказывается не столько отвергнутой, сколько переработанной в соответствии с логикой иных цивилизационных оснований. Исламская и конфуцианская правовые традиции иллюстрируют этот сдвиг с особой наглядностью, предлагая не альтернативу в духе противопоставления, а трансформированную форму, в которой юридическая структура подчиняется иным аксиологическим предпосылкам: сакральным — в первом случае, морально-государственным — во втором. Это позволяет говорить о своеобразной «вторичной адаптации» разделения властей, в которой происходит отказ от его формальной конструкции, но не от самой идеи ограничения произвола и обеспечения устойчивости публичной власти.

В исламской политико-правовой культуре принцип ограничения власти реализуется преимущественно через религиозно-нормативную надстройку. Верховенство шариата, понимание хаккимию как божественного суверенитета и включённость духовных институтов в систему государственного управления не угусударствляют потребность в разделении функций, но подчиняют её метауровневому измерению, в котором вся

структура власти направлена на реализацию воли Всевышнего. Здесь идея функционального разделения модифицируется: законодатель действует в рамках дозволенного религией, исполнитель воплощает нормы шариата, а судебная власть служит каналом интерпретации и применения божественных предписаний. Таким образом, разграничение властей теряет свою горизонтальную природу и приобретает вертикальное измерение — с подчинением всех ветвей единой этико-религиозной норме. Это демонстрируют как иранская модель дуалистической теократии, так и более прагматичные подходы Турции или Малайзии, в которых светские институты действуют в коэкзистенции с религиозными органами.

Конфуцианская модель, напротив, формирует образ власти как нравственно-административной целостности, где эффективность и добродетель выступают определяющими параметрами легитимности. Здесь не столько важна институциональная дифференциация функций, сколько соблюдение моральной иерархии, гарантирующей гармонию и порядок. Отказ от соперничества ветвей власти трактуется не как дефицит демократии, а как условие поддержания общественного согласия. В таких условиях разделение властей заменяется системой морально-функционального подчинения: судебная власть не автономна, но выполняет роль интерпретатора правил, согласующихся с моральным курсом государства; законодательная власть не конкурирует с исполнительной, а помогает ей реализовывать долгосрочную стратегию; сама исполнительная власть растворена в партийной иерархии, в которой политическое руководство воспринимается как носитель коллективной мудрости. Подобный подход можно наблюдать, прежде всего, в КНР, где партийная система интегрирует в себе как управленческую, так и идеологическую функцию, превращая власть в инструмент воспитания и трансформации общества.

Эти примеры демонстрируют, что устойчивость власти и эффективность государственных институтов могут быть достигнуты не только путём следования классической триаде, но и через иные модели, в которых разграничение функций реализуется без институционального соперничества. Такой подход открывает новую перспективу в теории конституционного права: если раньше устойчивость политической системы выводилась из формальных балансов и процедурных гарантит, то теперь всё чаще приходится признавать значимость нелинейных, гибридных и культурно обусловленных моделей. Важно при этом избегать крайностей — как нормативного догматизма, отвергающего всё, что не вписывается в традиционную матрицу, так и релятивистского отказа от анализа эффективности и рисков подобных систем. Эти риски вполне реальны и связаны, прежде всего, с дефицитом институциональной подотчётности, недостатком независимого контроля и слабой правовой защитой личности. Однако эти риски могут быть осмыслены и компенсированы внутри самой модели — через механизмы религиозной легитимации, морального авторитета, традиционного надзора и цифрового управления.

Таким образом, XXI век требует от науки конституционного права переосмысления прежних аксиом и признания трансформационной природы публичной власти. Не унификация, а понимание, не копирование, а интерпретация — вот что должно определять научную и политико-правовую повестку в условиях глобального плюрализма. Разделение властей как идея не исчезает — она продолжает существовать в изменённой форме, подчинённой иным логикам, и именно в этих трансформациях заключён новый опыт, способный обогатить теорию и практику публичного права.

Библиография

1. Abediardakani M., Mirhosseini S. M., Zangenehghasemabadi Z. Feasibility of the use of

- three types of Max Weber's legitimacy in the system of the Islamic Republic of Iran // International Journal of Humanities and Cultural Studies. 2016. Special March. P. 1625–1641.
2. 李拥军. 思维方式传统与当代中国法治模式的路径选择 // 法学家. 2024. № 1. C. 1-14.
 3. Harfst P., Wiesner C. Measuring political legitimacy in two dimensions: internal and external measures // Front. Polit. Sci. 2024. № 6:999743. DOI: 10.3389/fpos.2024.999743/ EDN: VECFDZ.
 4. Вебер М. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Berkeley: Univ. of California Press, 1978. 1469 c.
 5. Ackerman B. The Emergency Constitution // Yale Law Journal. Mar. 2004. Vol. 113, № 5. P. 1029–1091.
 6. Dzehtsiarov K., Greene A. Legitimacy and the Future of the European Court of Human Rights: Critical Perspectives from Academia and Practitioners // German Law Journal. 2011. № 12(10). C. 1707–1715.
 7. Ginsburg T. Authoritarian International Law? // American Journal of International Law. 2020. № 114(2). C. 221-260. DOI: 10.1017/ajil.2020.3 EDN: WGGKVP.
 8. Carolan E. Diffusing bad ideas: What the migration of the separation of powers means for comparative law. 2015.
 9. Голубева Л. А., Черноков А. Э., Честнов И. Л. Сравнительное правоведение: учебник для высших учеб. заведений. Гатчина: ГИЭФПТ, 2020. 597 с.
 10. Syed Abul 'Ala Maudoodi. Political Theory of Islam. Islamic Publications, 1968. 44 c.
 11. Qutb S. Milestones. 1964. 417 c.
 12. An-Na'im A. A. Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a. Harvard University Press, 2008. 331 c.
 13. Zhang Qianfan. Propriety, Law, and Harmony: A Functional Argument for Rule of Virtue // Human Dignity in Classical Chinese Philosophy. Confucianism, Mohism, and Daoism. 2016. C. 101-143.
 14. Конфуций. "Лунь юй" (в пер. с кит. – Беседы и суждения) / Пер. Л. С. Переломов. М.: Восточная литература, 2001. 180 c.
 15. Liang B. The Changing Chinese Legal System, 1978-Present: Centralization of Power and Rationalization of the Legal System. Routledge, 2008. 268 c.
 16. Mazur J., Ursu E. China's Disinterested Government and the Rule of Law: Disinterested Government and Rule of Law // Asia & the Pacific Policy Studies. 2017. № 4(2). P. 376-382.
 17. 熊秋红. 监察体制改革中职务犯罪侦查权比较研究 // 环球法律评论. 2017. № 2. C. 40-60.
 18. Shambaugh D. China's Communist Party: Atrophy and Adaptation. Berkeley, UC Press; Washington, Woodrow Wilson Center Press, 2008. 234 c.
 19. Сагиқызы А., Malik Г. Конфуцианство и легизм о феномене власти // Journal of Philosophy Culture and Political Science. 2024. № 88(2). C. 20-31.
 20. Rosenfeld M. A Pluralist Theory of Constitutional Justice: Assessing Liberal Democracy in Times of Rising Populism and Illiberalism. Oxford: Oxford University Press, 2022. 320 c.
 21. Hirsch R., Shachar A. Competing orders? The challenge of religion to modern constitutionalism // University of Chicago Law Review. 2018. № 85. C. 425-455.
 22. Поярков С. Ю. Адаптивный конституционализм: концептуальные основания и институциональные механизмы в условиях политico-правовой турбулентности // Административное и муниципальное право. 2025. № 3. С. 67-85.
 23. Ткаченко С. В. Аккультурация или рецепция: возможность пересечения содержания понятий в пространстве теории права // История государства и права. 2018. № 6. С. 38-43. DOI: 10.18572/1812-3805-2018-6-38-43 EDN: XQXYBN.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования в представленной на рецензирование статье является, как это следует из ее наименования, трансформация идеи разделения властей в неклассических правовых традициях. Автор анализирует исламский и конфуцианский подходы к разделению властей в контексте конституционного права. Заявленные границы исследования соблюдены ученым.

Методология исследования раскрыта: "Таким образом, анализ трансформации идеи разделения властей в исламской и конфуцианской традициях требует междисциплинарного подхода, включающего правовую компаративистику, политическую философию и культурологию. Сравнительно-правовой метод позволяет выявить как элементы универсального, так и особенности локального, а политico-правовая антропология — понять смысловое содержание власти в других цивилизациях. Отказ от нормативного подхода в пользу аналитического позволяет более глубоко интерпретировать нестандартные формы организации государственной власти, рассматривая их не как архаику или отклонение, а как иные формы правовой рациональности".

Актуальность избранной автором темы исследования несомненна и обосновывается им следующим образом: "Рост глобального политического и экономического влияния государств, опирающихся на исламские и конфуцианские правовые традиции, вызывает необходимость переосмысления базовых категорий конституционного права с учетом правового плюрализма. Долгое время доктрина разделения властей, сформулированная в рамках западной политico-правовой мысли — начиная с трудов Дж. Локка и особенно Ш. Л. де Монтескье, — рассматривалась как универсальный принцип, безальтернативно применимый в любых общественно-политических условиях. Однако современная юридическая карта мира демонстрирует, что многие правовые системы, обладающие устойчивой государственностью, опираются на иные основания, выстраивая систему публичной власти вне классического единства законодательной, исполнительной и судебной властей в привычной западной интерпретации. Это обстоятельство порождает серьезный теоретико-правовой вызов: насколько допустимо и продуктивно применение принципа разделения властей в государствах с альтернативными правовыми цивилизациями и как трансформируется это понятие в их конституционно-правовых механизмах?" и др. Дополнительно ученым необходимо перечислить фамилии ведущих специалистов, занимавшихся исследованием поднимаемых в статье проблем, а также раскрыть степень их изученности.

Научная новизна работы проявляется в ряде заключений автора: "В целом, сравнительное правоведение в XXI веке сталкивается с необходимостью переоценки монтескьеевского наследия. Современная теория правовой аккультурации (в частности, в трудах Л.А. Голубевой [9]) показывает, что заимствование правовых институтов — это всегда процесс трансформации, а не простого переноса. Именно поэтому важным становится вопрос: можно ли рассматривать модель разделения властей как кодифицированный универсум, или она должна восприниматься как адаптивный инструмент, способный к модификации в соответствии с местными политico-правовыми условиями? Эта дилемма лежит в самом центре современной конституционалистики и требует не столько однозначного ответа, сколько углубленного диалога между правовыми культурами"; "Таким образом, исламская традиция разделения властей — это не копия западной модели и не ее отклонение, а самостоятельная форма организации власти, исходящая из иного антропологического и нормативного основания. Её

структура не отвергает необходимость ограничения власти, но реализует эту задачу через иные механизмы — этические, религиозные, общинные. Она может включать институциональные элементы, заимствованные из западной модели, однако наполняет их иным содержанием и смыслом. В рамках современной компаративистики это требует не только юридического анализа, но и культурологической интерпретации, способной охватить целостность исламской правовой картины мира"; "Таким образом, конфуцианская традиция предлагает совершенно иную модель власти, в которой юридическая структура подчинена этико-политическому содержанию, а легитимность основывается не на разделении полномочий, а на моральной состоятельности власти как наставника. Это требует пересмотра самого подхода к компаративному праву: универсальность идеи разделения властей оказывается под вопросом, если она не учитывает цивилизационную специфику отношения к власти как к категории не только институциональной, но прежде всего — этической"; "Таким образом, исламская и конфуцианская правовые традиции, несмотря на свою историческую и культурную самобытность, в современном контексте подвергаются вызовам, связанным с необходимостью выстраивания гибридных моделей, способных сочетать внутреннюю ценностную целостность с международными стандартами институциональной открытости и юридической определённости. Это требует нового подхода в конституционном праве — не универсалистского и не релятивистского, а интегративного, способного различать глубинные основы легитимации власти и строить формы их взаимодействия без утраты правовых ориентиров" и др. Таким образом, статья вносит определенный вклад в развитие отечественной правовой науки и, безусловно, заслуживает внимания потенциальных читателей.

Научный стиль исследования выдержан автором в полной мере.

Структура работы логична. Во вводной части статьи ученый обосновывает актуальность избранной им темы исследования. Основная часть работы состоит из пяти разделов: "Классическая доктрина разделения властей: от Локка и Монтескье к постлиберальному сомнению"; "Исламская правовая традиция: интеграция власти и религии"; "Конфуцианская традиция: власть как моральное наставничество"; "Сравнительный анализ: исламская и конфуцианская модели как формы трансформации публичной власти"; "Трансформация идеи разделения властей в условиях глобального конституционализма". В заключительной части работы содержатся выводы по результатам проведенного исследования.

Содержание статьи соответствует ее наименованию, но не лишено недостатков формального характера.

Так, автор пишет: "Этот партийно-государственный синтез является конституционно закреплённой реальностью: в преамбуле Конституции прямо утверждает, что «В ходе длительной революции и строительства уже сформировался руководимый Коммунистической партией Китая широкий патриотический единый фронт различных демократических партий и народных организаций, объединяющий всех социалистических тружеников, организаторов социалистического дела, патриотов, поддерживающих социализм, и патриотов, поддерживающих объединение Родины»" - "Этот партийно-государственный синтез является конституционно закреплённой реальностью: в преамбуле Конституции прямо утверждается, что «В ходе длительной революции и строительства уже сформировался руководимый Коммунистической партией Китая широкий патриотический единый фронт различных демократических партий и народных организаций, объединяющий всех социалистических тружеников, организаторов социалистического дела, патриотов, поддерживающих социализм, и патриотов, поддерживающих объединение Родины»" (см. на опечатки).

Таким образом, статья нуждается в дополнительном вычитывании - в ней встречаются

опечатки.

Библиография исследования представлена 23 источниками (монографиями, научными статьями, учебником), в том числе на английском и китайском языках. С формальной и фактической точек зрения этого достаточно. Автору удалось раскрыть тему исследования с необходимой полнотой и глубиной.

Апелляция к оппонентам имеется, как общая, так и частная (Дж. Локк, Ш. Л. де Монтескье и др), и вполне достаточна. Научная дискуссия ведется автором корректно. Положения работы обоснованы в должной степени и проиллюстрированы примерами.

Выводы по результатам проведенного исследования имеются ("Размышляя о судьбе идеи разделения властей в условиях роста правового и институционального многообразия, необходимо признать: парадигма, сформированная в эпоху европейского Просвещения, уже не может рассматриваться как универсальный эталон без существенных оговорок и уточнений. В современном мире, где конституционализм переживает фазу расширения — не только географического, но и смыслового, — идея «трёх ветвей власти» оказывается не столько отвергнутой, сколько переработанной в соответствии с логикой иных цивилизационных оснований. Исламская и конфуцианская правовые традиции иллюстрируют этот сдвиг с особой наглядностью, предлагая не альтернативу в духе противопоставления, а трансформированную форму, в которой юридическая структура подчиняется иным аксиологическим предпосылкам: сакральным — в первом случае, морально-государственным — во втором. Это позволяет говорить о своеобразной «вторичной адаптации» разделения властей, в которой происходит отказ от его формальной конструкции, но не от самой идеи ограничения произвола и обеспечения устойчивости публичной власти. В исламской политико-правовой культуре принцип ограничения власти реализуется преимущественно через религиозно-нормативную надстройку. Верховенство шариата, понимание хакимии как божественного суверенитета и включённость духовных институтов в систему государственного управления не угосударствляют потребность в разделении функций, но подчиняют её метауровневому измерению, в котором вся структура власти направлена на реализацию воли Всевышнего. Здесь идея функционального разделения модифицируется: законодатель действует в рамках дозволенного религией, исполнитель воплощает нормы шариата, а судебная власть служит каналом интерпретации и применения божественных предписаний. Таким образом, разграничение властей теряет свою горизонтальную природу и приобретает вертикальное измерение — с подчинением всех ветвей единой этико-религиозной норме. Это демонстрируют как иранская модель дуалистической теократии, так и более прагматичные подходы Турции или Малайзии, в которых светские институты действуют в коэкистенции с религиозными органами" и др.), обладают свойствами достоверности, обоснованности и, несомненно, заслуживают внимания научного сообщества.

Интерес читательской аудитории к представленной на рецензирование статье может быть проявлен прежде всего со стороны специалистов в сфере конституционного права, сравнительного правоведения при условии ее доработки: дополнительном обосновании актуальности темы исследования (в рамках сделанного замечания) и устранении нарушений в оформлении работы.