

УДК 316.74:2(075.8)

doi:10.15421/171612

Співвідношення між модернізаційними та контрмодернізаційними складниками ісламу: до постановки проблеми

Ю.Ю. МЕДВЕДЕВА

Національний авіаційний університет, Київ

Авторське резюме

Статтю присвячено проблемі співвідношення модернізаційних і контрмодернізаційних складників в ісламі. Авторкою констатовано, що особливістю ісламу було і залишається злиття духовної і світської влади, ієрокрації і політичної адміністрації. В жодній з ісламських держав не існувало організованої церкви, яка була б інституційно-відокремленою від держави. На практиці це призводить до злиття інтересів мусульманського духовенства з політикою адміністративного керівництва країни. «Мезальянс» між ними є, скоріше, малоймовірною вигадкою, ніж соціально-практичним повсякденням. В мусульманському світі також ніколи не існувало церкви, яка за рівнем корпоратизованості священства уподібнювалася б католицькій або православній церквам, відстоюючи релігійно-церковні інтереси кліру, який був би відмежованим від простих вірян. На відміну від християнства, іслам формувався в умовах примітивного суспільства, якому був і є притаманним релігійно-політичний холізм в аспекті переплетення політичного та релігійного лідерства, емірату та халіфату із харизматичним вождизмом. Зазначені обставини утруднюють односторонню рецепцію цінностей західної культури і створює передумови для пристосування секулярних інституцій економіки, освіти, медицини і т.п. до триєдності «релігія-політика-громада».

Ключові слова: іслам; модернізація; контрмодернізація; вестернізація

Correlation between modernization and counter-modernization components of islam: statement of the problem

YU.YU. MEDVEDIEVA

National aviation university, Kiev, Ukraine

Abstract

The article deals with the relation of modernization and counter components of modernization in Islam. The author stated that the feature of Islam was and still is the fusion of the spiritual and temporal power, ierokratii and political administration. In one of the Islamic countries did not have an organized church, which would be the institutional and separate from the state. In practice, this leads to the merging of the Muslim clergy of interest with the administrative policy of the government. «Misalliance» between them there rather improbable fiction than everyday social and practical. In the Muslim world and never had a church, which is on the level of korporatizovanosti priesthood have likened the Catholic and Orthodox churches, religious and defending the interests of the church clergy, that would be delimited by ordinary believers. Unlike Christianity, Islam was formed in the conditions of the primitive society, which was also characteristic of religious and political holism in the aspect of intertwining of political and religious leadership of the Emirate and Caliphate with the charismatic warlordism. These circumstances make it difficult to unilateral reception values of Western culture and creates the preconditions for the adaptation of the secular institutions of the economy, education, medicine, etc. a trinity of «religion-politics-society».

Keywords: islam; modernization; kontrmodernization; westernization

Соотношение между модернизационными и контрмодернизационными составляющими ислама: к постановке проблемы

Ю.Ю. МЕДВЕДЕВА

Национальный авиационный университет, г. Киев, Украина

Авторское резюме

Статья посвящена проблеме соотношения модернизационных и контрмодернизационных составляющих в исламе. Автором констатировано, что особенностью ислама было и остается слияние духовной и светской власти, иерократии и политической администрации. Ни в одном исламском государстве не было организованной церкви, которая была бы институционально-отделенной от государства. На практике это приводит к слиянию интересов мусульманского духовенства с политикой административного руководства страны. «Мезальянс» между ними есть, скорее, маловероятной выдумкой, чем социально-практической повседневностью. В мусульманском мире также никогда не было церкви, которая по уровню корпоратизованности священства уподоблялась бы католической или православной церквам, отстаивая религиозно-церковные интересы клира, который был бы отграниченным от простых верующих. В отличие от христианства, ислам формировался в условиях примитивного общества, которому был и есть присущим религиозно-политический холлизм в аспекте переплетения политического и религиозно-

© Ю.Ю. Медведева, 2016

го лидерства, эмирата и халифата с харизматичным вождизмом. Указанные обстоятельства затрудняют одностороннюю рецепцию ценностей западной культуры и создают предпосылки для приспособления секулярных институтов экономики, образования, медицины и т.п. в триединстве «религия-политика-общество».

Ключевые слова: ислам; модернизация; контрмодернизация; вестернизация.

Постановка проблеми. Особливістю ісламу було і залишається злиття духовної і світської влади, ієрократії і політичної адміністрації. В жодній з ісламських держав не було автономного кліру, який був би інституційно-відокремленим від держави. На практиці це призводить до злиття інтересів мусульманського духовенства з потестократією. «Мезальянс» між ними є, скоріше, малоімовірною вигадкою, ніж соціально-практичним повсякденням.

У мусульманському світі також ніколи не існувало церкви, яка за рівнем корпоративності священства уподібнювалася б католицькій або православній церквам, відстоюючи релігійно-церковні інтереси кліру, який був би відмежованим від простих вірян. На відміну від християнства, іслам формувався в умовах примітивного суспільства, якому був і є притаманним релігійно-політичний холізм в аспекті переплетення політичного та релігійного лідерства, емірату та халіфату із харизматичним вождизмом.

Німецький дослідник ісламу Г. Грюнебаум у цьому зв'язку зазначає: «Вимога, згідно з якою все необхідне для спільного блага повністю регулювалося «правильно зрозумілим» Кораном і «правильно зрозумілою» суною Пророка, тяжіє над багатьма урядами мусульманських країн аж дотепер». Зрозумілим є те, що не одні лиш «благочесні» мусульмани змішують реальну поведінку і встановлену понад нею заповідь, непорушну вагомість одкровення і наміри інтерпретатора, незрозуміле і гріховне, вічне і миттєве. Однак оскільки світське і духовне є нероздільними в уммі, яка є підвладною лише божественному наказу, це змішування навряд чи можна усунути в спосіб, який є звичним для християнського світу – шляхом щоденних компромісів. Зрештою, з ним доводиться змиритися.

Відсутність в ісламі церковної організації означає, що для вирішення специфічно-релігійних питань потребує одностайної думки всіх членів громади, хоча насправді вердикт виносять богослови, які користуються спільною повагою. Це означає, що громаду як релігійну асоціацію ніколи не примушують дивитися в обличчя реальності, так що про виконання етичних норм релігії можна судити по суперечках, які стосуються абстрактних принципів, і, в той же час, в громаді може панувати мир, як і панує державний порядок. Відсутність церкви, зрозуміло, не означає, відсутності кліру; але ми не можемо вести мову про будь-яке духовенство, яке б за ритуальними ознаками різни-

лося від мирян своєю роллю заступника перед богом.

Улеми на той час не знали ієрархічного розподілу і цінувалися лише за своїми особистими якостями, володіли спеціальними знаннями, без яких іслам не міг розвиватися далі; як юристи вони створювали і вдосконалювали в уммі порядок, який був базою її існування і, водночас, її найбільшим інтелектуальним досягненням: це був шаріат, який було покладено в основу фікху, Шлях, Закон, який був освячений походженням і метою [2, с. 23-24].

Це злиття світської та духовної влади в єдине ціле було сприятливим чинником абсолютизації релігійного авторитету, з одного боку, і зниження значення адміністративно-бюрократичної ієрархії – з іншого. Будь-який чиновник завжди і у всьому повинен був узгоджувати свої дії з нормами Корану і шаріату, консультуватися з муджтахідами і мутакалімами, враховувати думки мул, кадї і інших духовних авторитетів, включаючи навіть шейхів, суфіїв, ватажків сект і орденів.

Все зазначене було істотним обмежувачем адміністративно-виконавчої влади, обмежувало її свавілля і створювало соціально-нормативні правила гри. На різних рівнях ці обмеження виявлялися по-різному. Ніхто і ніколи не міг би стати на заваді світській владі щодо прийняття нею будь-яких автономних рішень. «Однак сатрапи на місцях володіли трохи меншою владою, оскільки їм доводилося в найбільшій мірі зважати на роль духовництва, рахуючись з силою релігії і звичаєвого права, хоча автоматично все це аж ніяк не гарантувало усунення зловживань і деспотизму щодо простолюда» [1, с. 112-113].

Злиття ієрократії і світської адміністрації за умови першості і вищості релігії щодо держави стало прикметним для ісламу. У цьому зв'язку в ісламі невідомі світські війни із світських причин, оскільки кожна війна для мусульман має зміст священної війни з невірними (джихад, газават) і володіє в ісламі непорушною цінністю. Політика ісламських держав набувала сакральної легітимності за рахунок служіння зазначеній ідеї. І хоча між сатрапами виникали локальні конфлікти, вони послугоувалися розпалюванням національно-релігійної ворожнечі та ідеєю джихаду задля досягнення справедливих цілей національного звільнення, в тому числі – в антиколоніальних рухах. Прикметою джихаду є його фанатично-несамовитий спосіб здійснення: під стягами газавату відбувається нині будь-яка війна за відстоюван-

ня мусульманами власної ідентичності.

Мета дослідження – побудова характеристики модернізаційних та контрмодернізаційних складників в ісламі. Завданнями дослідження є аналіз соціологічних джерел та Корану як першоджерела задля фіксації модернізаційних та контрмодернізаційних складників ісламу як релігійно-соціальної етики та культурної ідентичності.

Статтю присвячено проблемі співвідношення модернізаційних і контрмодернізаційних складників в ісламі.

Аналіз досліджень і публікацій. Оцінка перспектив модернізації ісламських суспільств, в яких етика мусульманства є соціально-нормативним регулятором, у науковій літературі є доволі різноманітними. Науковці здебільшого посилаються на кемалістські реформи в Туреччині. З іншого боку, досвід поміркованого кемалізму згідно з яким незахідні країни можуть бути модернізованими за допомогою вестернізації, залишається недоведеним.

Саме тому кемалістські реформи, які в змістовному відношенні припускають вестернізацію східних суспільств задля досягнення цілей модернізації, не може вважатись чимось загальноприйнятим. Реалізація цього досвіду в умовах східних суспільств актуалізує проблему для тих типів культурних систем, які створюють нездоланні перешкоди для модернізації; зазначені перешкоди можуть бути настільки істотними, що цю культурну систему можна діагностувати як контрмодернізаційну.

С. Ґантінгтон вважає, що відторгнення, кемалізм і реформізм є ґрунтованими на різних передумовах щодо того, що є можливим, а що – бажаним. При відторгненні і модернізації вестернізація є небажаними, тому можливим стає їх здобуття. Для кемалізму і модернізації, і вестернізація є бажаними, а остання є бажаною з тієї причини, що без неї не можна досягти першої, отже, і те, і інше можливо прийняти. Для реформізму модернізація є бажаною і можливою без значної вестернізації, яка є небажаною. Таким чином, існує конфлікт між відторгненням і кемалізмом в аспекті бажаності модернізації і вестернізації і між кемалізмом, і реформізмом з приводу того, чи може модернізація проходити без вестернізації [4].

Щодо ісламу такий соціодіагностичний висновок стає тим більше обґрунтованим, чим більше соціально-етичні положення Корану стають співзвучними висновкам дослідників (Д. Ептер, Ш. Ейзенштадт, С. Ґантінгтон) [4-7].

Узагальнення положень теорій цивілізаційного макроаналізу та неофункціоналізму дозволяє побудувати поділ культурних систем на промодернізаційні (просекулярні) та контрмодернізаційні (контрсекулярні). Д. Ептер називає такі системи консуматорними та інструментальними системами. Консуматорні системи, на думку автора, характеризуються форму-

ванням структуруючого кластеру «релігія-держава-суспільство», в якому, за рахунок високоінтегрованої взаємодії священства, чиновництва і громади, практично усуваються соціальні протиріччя за рахунок визнання беззаперечного авторитету релігійної етики над будь-якими проявами індивідуалістичного атомізму і автономізму [5, с. 50].

Інструментальні культури, за автором, «характеризуються переважанням проміжних зв'язків (себто, інституцій держави і суспільства) відокремлених і незалежних від жорстких прив'язок (до релігії – Ю.М.)». Ці системи «легко здійснюють зміни, огортаючись ковдрою традицій перед тим, як змінитися... Такі системи можуть оновлюватися, не змінюючи при цьому фундаментальним чином соціальних інституцій. Зміни швидше слугують засобом підтримання порядку, які існують з прадавніх часів» [5, с. 51-52].

Д. Ептер послуговується зазначеною типологією для аналізу модернізаційних перспектив у периферійних субетносах. Ш. Ейзенштадт аналізує азіатські макрорелігійні утворення і формулює висновок про те, що «релігійна модернізація значно полегшується за умов автономії соціальних, культурних та політичних інститутів» [6, с. 659-660], що дає підстави розглядати зазначене положення як соціо-технологічний імператив модернізаційних проектів, основою яких стає відокремлення священства-інтелігенції від чиновництва і людей маси (до речі, зазначена соціотехнологічна умова була реалізована в Росії напередодні Жовтневого перевороту).

Варто відзначити, що в ісламській контрмодернізаційній культурі зберігається харизматичний тип священнослужителів, в той час як у далекосхідних культурах відповідна релігійно-соціальна етика є підлеглою політиці та адмініструванню. Таким чином, в ісламі є наявним мулло-кесаризм як соціально-політичний життєустрій, за умов якого політична влада визнає авторитет священства як страти, яка виражає інтереси громади. А оскільки громади проживають в агроцентричній спільноті, то примітивний етноцентризм сприяє консервуванню традиційних інститутів, які загальмовують процеси модернізації.

До того ж, культурні системи синтоїзму та індуїзму, які Ептер зараховує до групи інструментальних, раніше і з меншими зусиллями провели модернізацію, ніж конфуціанські і ісламські, оскільки синтоїзм та індуїзм спираються на інші атрактори, місії та ідентичності.

Спираючись на соціальну системологію Ю. Романенка [3], можна висунути мотивоване твердження щодо розщеплення атракторів та релігійних ідентичностей як Індії, так і Японії. І якщо в Індії розщеплення атрактору сталося внаслідок тривалого періоду її колонізації Великою Британією, а в Японії атрактив-

на структура є антропоцентричною, оскільки спирається на релігійний культ сакралізованої аристократії.

На такому ґрунті теоантрополатрії формується «етика наддосягнень», яка цілком поєднується з протестантським трудоголізмом та аскезою щодо біологічних потягів. Вимушеному аскетизму японців сприяють, до того ж, обмежені ресурсні можливості японських островів, на яких відсутня більшість сировинних та енергетичних ресурсів.

Хоча ісламські суспільства за умови модернізації зазнають певних утруднень, у наукових дослідженнях представлена також позиція модернізаційного оптимізму щодо ісламу.

Так, Д. Пайпс вважає, що навіть за наявності конфліктів між ісламом і сучасністю в економічних питаннях, таких як права на власність, дотримання постів, спадкове право, а також жіноча праця не існує системних протиріч між мусульманською релігією, мусульманським світом та розвитком ісламських суспільств в напрямку капіталізму, оскільки з більшості питань, крім економічних, «іслам і модернізація не стикаються» [7, с. 106].

Мусульмани можуть розвивати науку, ефективно працювати на фабриках або використовувати складні види озброєнь. Модернізація не вимагає будь-якої однієї політичної ідеології або ряду інститутів: вибори, національні кордони, громадські організації та інші інституції західних суспільств не є необхідними для економічного зростання. Іслам як віровчення є однаково адаптованим щодо всіх соціальних верств.

У шаріаті не ведеться мова про зміни, які супроводжують модернізацію (напр., перехід від сільськогосподарського укладу до індустріального, від села до міста, від соціальної стабільності до соціальних змін), підтримуючи позицію невтручання в такі сфери, як загальна освіта, розвиток комунікацій, нові форми транспорту або охорона здоров'я [7, с. 108].

Таким чином, модернізація в ісламських суспільствах не обов'язково збігатиметься з вестернізацією релігії і культурної системи. Та більше: досвід цих суспільств, за Пайпсом, показує, що «незахідні суспільства можуть модернізуватися і вже зробили це, не відмовляючись від своїх культур і не переймаючи західні цінності, інституції та практичний досвід» [7, с. 108]. При цьому будь-які перешкоди на шляху модернізації в незахідних суспільствах не можна порівняти з перешкодами перед вестернізацією і американізацією (глобалізацією), що робить ці культури ще більш витривалими та консервативними щодо власної ідентичності.

Виклад основного матеріалу. В самому Корані ставлення до світських, секулярних, модерних вимірів життя, пов'язаних із багатством, владою, задоволеннями є радше негативним, ніж позитивним. Достатньо про-

аналізувати деякі сури, які в змістовному відношенні виступають афірмаціями засудження матеріалізму із обіцянкою всіляких покарань для грішників. Світські насолоди тягнуть за собою подальші страждання в житті поза життям, що Коран обіцяє недвозначно.

«...Світське життя є подібним до води, яку Ми даємо з неба і завдяки якій (або з якої) змішуються земні рослини, які йдуть на поживу людям і тваринам. Коли ж земля вкривається оздобленням і прикрасами, а її жителі вважають, що вони є владними над нею, Наше повеління осягає її вночі чи вдень. Ми перетворюємо її в стерню, хоча ще вчора вона біліла. Так Ми роз'яснюємо знамення для людей, здатних до розмірковувань (Йунус (Іона), ст.24)». «...Скажи: «Воістину, ті, які зводять наклеп на Аллаха, не матимуть успіху! Вони покористуються мирськими благами, а потім повернуться до Нас. І тоді Ми дамо їм заснути в тяжких муках за те, що вони не увірували». (Йунус (Іона), ст.69-70)). «...Аллах збільшує або обмежує долю того, кому він забажає. Вони радіють мирському життю, але ж мирське життя в порівнянні з після-життям – всього лише минаюче задоволення» (Грім, ст.26). «...Гнів Аллаха впаде на тих, хто зрікся Аллаха опісля того, як увірував, – не на тих, хто був примушений до цього, тоді як в його серці перебувала тверда віра, а на тих, хто сам розкрив груди для невіри. Їм уготовано великі муки. Це тому, що вони вважали мирське життя кращим за Останнє життя» (Бджоли, ст.106-107) [8].

Автори Корану радять не покладатися ані на біологічну плодючість, ані на заможність, наголошуючи на першості добрих справ перед накопиченням власності і дітьми: «...Багатство і сини – окраса мирського життя, проте нетлінні благодіяння є краще за винагородаю перед твоїм Господом, і на них краще покладати надії (Аль-Кахф («Печера»), ст. 45-46). «...У той день Ми вочевидь покажемо невіруючим, на очах яких було покривало, що відділяє їх від згадки про мене і які не могли чути. Невже невіруючі вважали, що вони зроблять Моїх рабів своїми наставниками і помічниками замість Мене? Воістину Ми приготували геєну обителю для невіруючих» [8].

Світські здобутки стають, таким чином, випробуваннями, а не соціально-етичними перевагами заможних, соціально-просунутих і загалом успішних індивідів. Більше того, вшановування ними багатства, влади і багатодітності поза милосердям, щедрістю стає для людини згубним.

Етика ісламу, таким чином, займає позицію нижчої страти селянства, а територіально-поселенський вимір – відстоює переваги рівності в селянській громаді над нерівністю великих міст: «...Коли Господь випробовує людину, надаючи їй милість і обдаровуючи її благами, то (людина) каже: «Господь мій

вшанував мене!». Коли ж Він випробовує її, обмежуючи її в поживі, то (людина) каже: «Господь мій принизив мене!». Але ж ні! Ви ж самі не шануєте сироту, чи не треба одне одному годувати бідняка... Ви жадібно (або цілком) пожираєте спадок і пристрасно любите багатство... Але ж ні! Коли земля розіб'ється і перетвориться на пісок, і твій Господь прийде з янголами, які вишикувалися рядами, ...і тоді людина згадає про повчання» [8].

Висновки. Важливою рисою релігійної етики ісламу, яка сприяла кодифікації життя правовірних, є фаталістичність і пов'язаний з нею квієтизм, найбільш зацентрованим на якому і є містичний напрямок в ісламі – суфізм, де відверто сповідується етика сподівання на волю Аллаха і пустельницький пасивізм, обмеження життєвих пристрасей і, тим самим, досягнення злиття з Абсолютом. Проте, складники етики фаталізму життя вірян, окрім суфізму, набули чималої поширеності в ісламі [1, с. 118].

З означеного не випливає філософія зречення життя і волі до влади, яка призводила б до дистрофії будь-яких життєвих прагнень, як це має місце в індуїзмі. Більше того, означене заохочувало активізм, мілітаристську ідеологію, спонукало до створення різноманітних проєктів боротьби з іншівірцями, стимулювало ксенофобію та етноцентризм.

Водночас індивідуалізм, підприємницька дисципліна, самопожертва заради збагачення, які мали неабияке значення для модернізаційного розвитку країн християнської цивілізації, етикою ісламу не легітимізувалися, оскільки подібні настанови не відповідали помірно-му життю з великою кількістю опікунських обов'язків дорослого чоловічого населення. Закцентованість на обрядовому боці життя з молитвами, обов'язковим постом, паломництвом, що позначається в наукових джерелах терміном «ортопраксичність», – є однією з фундаційних контрмодернізаційних рис ісламської релігійної етики. Традиції такого роду сприяють виховуванню покори, слухняності, дисципліни, але, з іншого боку, суперечать проявам будь-якої індивідуалістичної автономії і головне – етиці заощадження часу для заробляння грошей, в світлі якої релігійний ритуалізм вважається пустими часовитратами.

Жодні прояви підприємливості, талановитості, натхнення та геніальності не можуть стати на заваді визнанню обов'язковості релігійно-ритуальних обрядів, більшість з яких є призначеною для демонстрування єдності умми. Це видовище, коли велика кількість дорослих чоловіків, безвідносно до їх соціальних та майнових статків, здійснюють спільну молитву, обговорюють спільні справи, беруть

участь в паломництві і т.п. Водночас ортопраксичність і примітивна рівність, егалітаризм між чоловіками не сприяли соціальному розшаруванню і такому типові капіталістичного накопичення, яке уможливило б майнове протиставлення себе найближчому оточенню, як і приписування власності й багатству ознак сакральності. Обмежувальний потенціал ісламської етики щодо виявів кар'єризму та підприємливості, проте, вступає в протиріччя лише з граничними проявами сутяжництва, трудоголізму та культу заощадження юдео-протестантської етики. Релігійний ритуалізм не дуже заважає вірянам займатися їх повсякденними справами, – чи то політикою, чи то підприємництвом, проте, переважно в його торговельній формі із сильно вираженими державно-патерналістськими рисами. З іншого боку, вона слугує нагадуванням того, що всі мусульмани в межах умми є соціально-рівними, а отже, мають консолідовано виступати в утвердженні власної ідентичності щодо невірних.

Етика ісламу має дещо спільне з етикою християнства в аспекті засудження гедонізму та секулярного ідоловшановування, а також соціальної нерівності, яка веде людей до соціально-економічних страждань. Однак, у християнській етиці осуд обмежується лише засудженням і припущенням кари для багатих від Бога в майбутньому. В ісламі ж негативне ставлення до соціальної нерівності переходить в площину соціальної практики: йдеться про майнову редистрибуцію через релігійні податки, а також встановлення обов'язків щодо благодійності: пожертви на сиріт, овдовілих, убогих, проте вона не встановлює подібних приписів на рівні права і держави, оскільки для християн це є суто особистою справою, а не обов'язком, формалізованим на рівні державного законодавства.

Послідовнішим у порівнянні з християнською етикою в ісламі є сповідування рівності усіх людей перед Аллахом в аспекті соціальної стратифікації. Хоча етика Корану припускає стану нерівності, вона унеможливорює перетворення її на систему замкнених аристократичних привілеїв та класову нерівність, як це відбулося в Європі і США, де, навіть за умови проголошеної рівності, класова сегрегація продовжує зберігатись на рівні прихованих розбіжностей соціального та культурного походження. Як уже відзначалося, цьому сприяли злиття ієрократії і політики та незалежність священницької кар'єри від соціального походження муджтахідів і мутакалімів; просування по щаблях релігійної ієрархії залежало переважно від персональних розумових здібностей майбутнього священнослужителя.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Васильєв Л. С. Історія релігій Сходу / Л.С. Васильєв. – М.: Наука, 1983, 556 с.
2. Грюнебаум Р. Класичний іслам / Р. Грюнебаум. – М.: Наука, 1988, 221 с.
3. Романенко Ю.В. Етнічні ідентичності в дзеркалі тілесності та практик харчування. Монографія / Ю.В. Романенко, І.О. Святненко, А.О. Поцелуйко, А.Ю. Тащенко, Ю.Ю. Медведєва. – К.: Вид-во ДУТ, 2015, 437 с.
4. Хантінгтон С. Зіткнення цивілізацій [Електронний ресурс] / С. Хантінгтон. – Режим доступу: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/2498>
5. Apter D. E., The Role of Traditionalism in the Political Modernization of Ghana and Uganda// D.-E. Apter - World Politics, 13 (Oct. 1960), p. 47–68.
6. Ейзенштадт Ш.Н. Трансформація соціальних, політичних і культурних порядків в модернізації / Ш.Н. Ейзенштадт // Американський соціологічний огляд. – 1965. – 30 жовтня, 659-673 с.
7. Pipes D., In the Path of God: Islam and Political Power / D. Pipes. -New York: Basic Books, 1983, p. 105–142.
8. Коран/ Перевод смыслов Э.Р. Кулиева. - Ульяновск, «Изд-во АСТ» 2003, 679 с.

Стаття надійшла до редакції 10.04.2016

REFERENCES:

1. Vasyl'yev, L. S., 1983. Istoriya relihiy Skhodu [History of Religions of the East]. Nauka, Moscow (in Ukrainian).
2. Hryunebaum, R., 1988. Klasychnyy islam [Classical Islam]. Nauka, 1988, Moscow (in Ukrainian).
3. Romanenko, Yu.V., Svyatnenko, I.O., Potseluyko, A.O., Tashchenko, A.Yu., Medvyedeva, Yu.Yu., 2015. Etnichni identychnosti v dzerkali tilesnosti ta praktyk kharchuvannya. Monohrafiya [Ethnic identity in the mirror and practice physicality of food. Monograph]. Vyd-vo DUT, Kyiv (in Ukrainian).
4. Khantinhon, S. Zitknennya tsyvilizatsiy [The clash of civilizations]. Access mode: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/2498> (in Ukrainian).
5. Apter, D. E., 1960. The Role of Traditionalism in the Political Modernization of Ghana and Uganda. World Politics, 13, 47–68.
6. Eyzenshtadt, Sh.N., 1965. Transformatsiya sotsial'nykh, politychnykh i kul'turnykh poryadkiv v modernizatsiyi [Transformation of social, political and cultural order in modernization]. Amerykans'kyi sotsiolohichnyy ohlyad. 659-673 (in Ukrainian).
7. Pipes, D., 1983. In the Path of God: Islam and Political Power. New York: Basic Books, 105–142.
8. Kulieva, E.R., 2003. Koran [Koran]. «Izd-vo AST», Ulyanovsk (in Russian).

Медведєва Юлія Юріївна - докторант
Національний авіаційний університет
Адреса: 03680, Київ, пр. Космонавта Комарова, 1

Medviedieva Yuliia Y. – doctoral candidate
National aviation university
Address: 1, Komarova av., Kiev, 03680, Ukraine
E-mail: dr.yulia.medvedeva@icloud.com

Медведєва Юлия Юрьевна - докторант
Национальный авиационный университет
Адрес: 03680, Киев, пр. Космонавта Комарова, 1