

## СЕКЦІЯ 4 ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ СОЦІОЛОГІЇ

### СПІВВІДНОШЕННЯ МІЖ МОДЕРНІЗАЦІЙНИМИ ТА КОНТРОМДЕРНІЗАЦІЙНИМИ СКЛАДНИКАМИ ІСЛАМУ: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ

### CORRELATION BETWEEN MODERNIZATION AND COUNTER-MODERNIZATION COMPONENTS OF ISLAM: STATEMENT OF THE PROBLEM

*Статтю присвячено проблемі співвідношення модернізаційних і контрмодернізаційних складників в ісламі. Констатовано, що особливістю ісламу було і залишається злиття духовної і світської влади, ієрократії і політичної адміністрації. Наголошено, що 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. Акцентовано, що зазначені обставини ускладнюють однобічну рецепцію цінностей західної культури і створюють передумови для пристосування секулярних інституцій економіки, освіти, медицини до триєдності «релігія-політика-громада».*

**Ключові слова:** іслам, модернізація, контрмодернізація, вестернізація.

*Статья посвящена проблеме соотношения модернизационных и контрмодернизационных составляющих в исламе. Констатировано, что особенностью ислама было и остается слияние духовной и светской власти, иерократии и политической администрации. Отмечено, что в отличие от христианства, ислам формировался в условиях примитивного общества, которому было и присуще религиозно-политический холлизм в аспекте*

*переплетения политического и религиозного лидерства, эмирата и халифата с харизматичным вождизмом. Акцентировано, что указанные обстоятельства затрудняют одностороннюю рецепцию ценностей западной культуры и создают предпосылки для приспособления секулярных институтов экономики, образования, медицины к триединству «религия-политика-общество».*

**Ключевые слова:** ислам, модернизация, контрмодернизация, вестернизация.

*The article is devoted to the problem of the correlation of modernization and counter-modernization components in Islam. It was stated that the peculiarity of Islam was and remains the merger of the spiritual and secular authorities, the hierarchy and the political administration. It was emphasized that unlike Christianity, Islam was formed in a primitive society, which was and is inherent in religious-political holism in the aspect of interweaving political and religious leadership, the emirate and the caliphate with charismatic leadership. It is emphasized that these circumstances complicate the one-sided reception of the values of Western culture and create the preconditions for the adaptation of secular institutions of economy, education, medicine to triune "religion-politics-community".*

**Key words:** Islam, modernization, counter-modernization, westernization.

УДК 316.74:2(075.8)

Медведева Ю.Ю.

к. соц. н., докторант

Класичний приватний університет

**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.

В 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 прита-

манним релігійно-політичний холізм в аспекті переплетення політичного та релігійного лідерства, емірату та халіфату із харизматичним вождизмом.

Німецький дослідник ісламу Г. Грюнебаум у зв'язку з цим відзначає: «Вимога, згідно якої 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 однакості 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 різнилося 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 мав 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 ею будь-яких автономних рішень. «Однак сатрапи на місцях володіли трохи меншою владою, оскільки їм доводилося в найбільшій мірі зважати на роль духівництва, рахуючись з силою релігії і звичаєвого права, хоча автоматично все це аж ніяк не гарантувало усунення зловживань і деспотизму щодо простолюддя» [1, с. 112-113].

Злиття ієрократії і світської адміністрації за умови першості і вишості релігії щодо держави стало прикметним для ісламу. У зв'язку з цим в ісламі є невідомими світські війни із світських причин, оскільки кожна війна для мусульман має зміст священної війни з невірними

(джихад, газават) і володіє в ісламі непопушною цінністю. Політика ісламських держав набувала сакральної легітимності за рахунок служіння зазначеній ідеї. І хоча між сатрапами виникали локальні конфлікти, вони послуговувалися 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 відстоювання мусульманами власної ідентичності.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій, в яких започатковано розв'язання наукової проблеми.** Оцінка перспектив модернізації ісламських суспільств, в яких етика мусульманства є соціально-нормативним регулятором, в науковій літературі є доволі різноманітними. Науковці здебільшого посиляються на кемалістські реформи в Туреччині. З іншого боку, досвід поміркованого кемалізму згідно якому 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. Гантінгтон вважає, що відторгнення, кемалізм і реформізм є ґрунтованими на різних передумовах щодо того, що є можливим і що є бажаним. При відторгненні і модернізації і вестернізації є небажаними, тому можливим стає їх здобуття. Для кемалізму і модернізації і вестернізації 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. Гантінгтон) [4-7].

Узагальнення положень теорій цивілізаційного макроаналізу та неофункціоналізму дозволяє побудувати поділ культурних систем на промодернізаційні (просекулярні) та кон-

тримодернізаційні (контрсекулярні). Д. Ептер називає такі системи консуматорними та інструментальними системами. Консуматорні системи, на думку автора, характеризуються формуванням структуроутворюючого 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 в периферійних субетносах. Ш. Ейзенштадт аналізує азійські макроцивілізаційні утворення і формулює висновок – «релігійна модернізація «значно полегшується за умови 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 (зазначена соціотехнологічна умова була реалізовано в Росії напередодні Жовтневого перевороту).

Варто відзначити, що в ісламській контрмодернізаційній культурі зберігається харизматичний тип священнослужителів, в той час як в далекосхідних культурах відповідна релігійно-соціальна етика є підлеглою політиці та адмініструванню. Таким чином, в ісламі є наявним мулло-кесаризм як соціально-політичний життеустрій, за умов якого політична влада визнає авторитет священства як страсти, 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 Д. 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 атрактивна 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 є відсутньою більшість сировинних та енергетичних ресурсів.

Хоча ісламські суспільства за умови модернізації зазнають певних утруднень, в наукових дослідженнях є представленою 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.

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

Таким чином, модернізація в ісламських суспільствах не обов'язково співпадатиме з вестернізацією релігії і культурної системи. Ба більше: досвід цих суспільств, за Д. 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 неможна порівняти з перешкодами перед вестернізацією і американізацією (глобалізацією), що робить ці культури ще більш витривалими та консервативними щодо власної ідентичності.

**Формулювання цілі статті та постановка завдань.** Мета статті – на підставі аналізу соціологічних джерел та Корану як першоджерела здійснити фіксацію модернізаційних та контрмодернізаційних складників ісламу як релігійно-соціальної етики та культурної ідентичності.

**Виклад основного матеріалу та обґрунтування отриманих наукових результатів.** В самому Корані ставлення до світських, секулярних, модерних вимірів життя, пов'язаних із багатством, владою, задоволеннями є радше негативним, ніж позитивним. Достатньо проаналізувати 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 досягає її вночі чи вдень. Ми перетворюємо її в стерню, хоча ще вчора вона біліла. Так Ми роз'яснюємо значення 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 вготовано 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 винагороду перед твоїм Господом, і на них краще покладати надії (Аль-Кахф («Печера»), ст. 45-46)). «... У той день Ми вочевидь покажемо невірющим, на очах яких було покривало, що відділяє їх від згадки про мене, і які не могли чути. Невже невірющі вважали, що вони зроблять Моїх рабів своїми наставниками і помічниками замість Мене? Воістину, Ми приготували геєну обителлю для невірющих [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-поселенському вимірі – відстоює переваги рівності в селянській громаді над нерівністю великих міст: «... Коли Господь випробує людину, надаючи їй милість і обдаровуючи її благами, то (людина) каже: «Господь мій вшанував мене!». Коли ж Він випробує 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 впливала 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 проектів боротьби з іншовірцями, стимулювало ксенофобію та етноцентризм.

Водночас індивідуалізм, підприємницька дисципліна, самопожертва заради збагачення, які мали неабияке значення для модернізаційного розвитку країн христичнської цивілізації, етикою ісламу не легітимізувалися, оскільки подібні настанови не відповідали помірному 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 демонстрації 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 і 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 ідоловшанування, а також соціальної нерівності, яка веде людей до соціально-економічних страждань. Однак, в 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 майнової редистрибуцію через релігійні податки, а також теж встановлення обов'яз-

ків щодо благодійності: пожертви на сиріт, овдовілих, вбогих, 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 нерівність, вона унеможлиблює перетворення її на систему замкнених аристократичних привілеїв та класову нерівність, як це відбулося в й Європі і США, де, навіть за умови проголошеної рівності, класова сегрегація продовжує зберігатись на рівні прихованих розбіжностей соціального та культурного походження. Як вже відзначалося, цьому сприяло 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.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Васильєв Л. Історія релігій Сходу. М. : Наука, 1983. 556 с.
2. Грюнебаум Р. Класичний іслам. М. : Наука, 1988. 221 с.
3. Романенко Ю. В., Святненко І. О., Поцелуйко А. О., Тащенко А. Ю., Медведєва Ю. Ю. Етнічні ідентичності в дзеркалі тілесності та практик харчування. К. : Вид-во ДУТ, 2015. 437 с.
4. Huntington S. the Clash of civilizations. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/2498>
5. Apter D. E. The Role of Traditionalism in the Political Modernization of Ghana and Uganda. *World Politics*, 13 (Oct. 1960). P. 47–68.
6. Eisenstadt S. N. Transformation of Social, Political, and Cultural Orders in Modernization». *American Sociological Review*, 1965. P. 659–673.
7. Pipes D. In the Path of God: Islam and Political Power. New York : Basic Books, 1983. P. 105–142.
8. Коран : Переклад думок Е. Р. Кулієва. Ульяновск : «Вид-во АСТ», 2003. 679 с.