

## КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 130.2 “19/20”

**Цитування:**

Герчанівська П. Е. Різноманіття форм ісламу: інваріантність і варіативність *Культура і сучасність* : альманах. 2020. № 2. С. 3-9.

Gerchanivska P. (2020). Diversity of forms of Islam: invariance and variability. *Kultura i suchasnist* : almanakh, 2, 3-9 [in Ukrainian].

*Герчанівська Поліна Евальдівна,*

*доктор культурології, професор,*

*завідувач кафедри культурології*

*та інформаційних комунікацій*

*Національної академії керівних*

*кадрів культури і мистецтв*

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-36476265>*

*nikipoilly77@hotmail.com*

**РІЗНОМАНІТТЯ ФОРМ ІСЛАМУ: ІНВАРІАНТНІСТЬ І ВАРІАТИВНІСТЬ**

**Метою роботи** є аналіз природи гетерогенності ісламу в полі мусульманської культури і детермінація модераторів варіативності його форм. **Методологія.** Концептуальним методологічним ядром дослідження є культурологічний аналіз ісламу в міждисциплінарному просторі соціально-гуманітарних наук. Для комплексного дослідження феномену був використаний цивілізаційний підхід, що дозволило усвідомити унікальність мусульманського світу як локальної цивілізації та функціональну роль в ньому ісламської релігії. Стратегія дослідження ґрунтується на системному аналізі в авторській інтерпретації – феномен ісламу осмислюється як цілісна система в сукупності відносин і зв'язків між інваріантним і варіативним компонентами. **Наукова новизна.** Для вивчення проблеми різноманіття форм ісламу введена у науковий обіг авторська модель системного методу, яка ґрунтується на дихотомії інваріантної та варіативної складових феномену. Верифікована ідея варіативності ісламу в просторі мусульманської цивілізації. Визначена інваріантна та варіативна складові ісламу та модератори їх формування. **Висновки.** На основі парадигми про інваріантність догматики ісламу і різноманіття її інтерпретації в хронотопі встановлені стрижневі модератори варіативності форм ісламу: 1) відсутність в Корані й Сунні прямих заборон щодо певних аспектів мирського життя; брак єдиного релігійного центру, який стежить за одноманітністю тлумачення канонічних текстів; 2) ослаблення зв'язку між сакральним і профанним, що детермінувало політизацію ісламу (у формі ісламізму всіх відтінків); 3) симбіоз релігії та етнічної культури, котрий обумовив дихотомію “класичний–народний” іслам; 4) кореляція конфігурації ісламу з соціально-політичною структурою суспільства, що зумовило бінарну опозицію двох доктрин побудови мусульманської громади – на основі ідеї відродження халіфату, з одного боку, і введення шариатського правління в національних кордонах – з іншого.

**Ключові слова:** іслам, гетерогенність ісламу, форми ісламу, ісламізм, мусульманська культура.

*Gerchanivska Polina, Dr. Habil., Professor, Head of the Department of the Cultural Studies and Information Communications, National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts*

**Diversity of forms of Islam: invariance and variability**

**The purpose of the article** is to analyze the nature of the heterogeneity of Islam in the field of Muslim culture and to determine the moderators of the variability of its forms. **Methodology.** The culturology analysis of Islam in the interdisciplinary space of the social sciences and humanities is the conceptual methodological core of the research. For a comprehensive study of the phenomenon, a civilizational approach was used, which made it possible to realize the uniqueness of the Muslim world as a local civilization and the functional role of the Islamic religion in it. The research strategy is based on system analysis in the author's interpretation. The phenomenon of Islam is interpreted as an integral system in the totality of relations and connections between the invariant and variable components. **Scientific novelty.** To study the problem of the diversity of forms of Islam, the author's model of the system method, based on the dichotomy of the invariant and variable components of the phenomenon, was introduced into scientific circulation. The idea of the variability of Islam in the space of Muslim civilization has been verified. The invariant and variable components of Islam and the moderators of their formation are determined. **Conclusions.** Based on the paradigm of the invariance of the dogma of Islam and the diversity of its interpretation in the chronotope, the core moderators of the variability of the forms of Islam are established: 1) the absence in the Quran and Sunnah of direct prohibitions in relation to certain aspects of worldly life; the absence of a unified religious center that monitors the monotony of interpretation of canonical texts; 2) the weakening of the connection between the sacred and the profane, which determined the politicization of Islam (in the form of Islamism of all shades); 3) symbiosis of religion

and ethnic culture, which led to the dichotomy “classical-folk” Islam; 4) the correlation of the configuration of Islam with the socio-political structure of society, which, in particular, determined the binary opposition of two doctrines of building a Muslim community: the first doctrine is based on the idea of the revival of the Caliphate, the second doctrine is based on Sharia rule within national borders,

**Key words:** Islam, heterogeneity of Islam, forms of Islam, Islamism, Muslim culture.

Актуальність теми дослідження. В умовах сучасної кризи взаємовідносин мусульманського Сходу та християнського Заходу особливу актуальність набуває проблема пошуку оптимальних стратегій, спрямованих на діалог цивілізацій. У такому контексті сама історична реальність потребує осмислення феномену ісламу як релігійної системи, що детермінує світовідчуття й світобачення, регламентує спосіб життя, комплекс моральних цінностей і психологічних настанов народів, які ідентифікують себе з мусульманським світом.

Незважаючи на ґрунтовні наукові розробки феномену, досі відкритою залишається проблема щодо природи варіативності його форм у просторі ісламської культури та розмаїття композицій конвенціональних та інституційних механізмів упорядкування колективної життєдіяльності мусульманських общин. У межах цієї проблематики проаналізуємо природу гетерогенності ісламу в полі мусульманської цивілізації та здійснимо детермінацію модераторів варіативності його форм.

Аналіз публікацій. Багатоаспектність проблематики зумовила аналіз великого масиву наукових праць (арабських, західних, російських учених) з таких проблем, як: вплив ісламу на соціально-політичні процеси в мусульманському суспільстві (С. М. Аль-Атгас, Т. Асад, Д. М. Варіско, Е. Геллнер, К. Гірц, А. Х. Ель-Зейн, М. В. Жданов, О. О. Ігнатенко, Дж. Е. Крейнат, О. В. Малашенко, Г. Марранчі, С. М. Прозоров, Е. Саїд, Дж. Суад, Р. Тапшер та ін.); співвідношення світського і релігійного компонентів у країнах мусульманського світу (М. В. Жданов, О. О. Ігнатенко, З. І. Левін, О. В. Малашенко, Є. М. Примаков); політизація ісламу (І. П. Добаєв, О. О. Ігнатенко, З. І. Левін, А. Маддеб, Д. В. Малишев, К. І. Поляков, Б. Соарес); взаємозв'язок національного (етнічного) та релігійного факторів у розвитку мусульманського суспільства (Л. А. Баширов, І. П. Добаєв, Н. Кермані, В. М. Рагузін та ін.).

Виклад основного матеріалу. Іслам тісно пов'язаний з різними формами суспільної свідомості та сферами життєдіяльності людини, тому дослідження передбачає розгляд цього феномену в межах міждисциплінарного підходу

– з культурологічної точки зору. Концептуальним методологічним ядром дослідження є цивілізаційний підхід, що дозволяє усвідомити унікальність мусульманського світу як локальної цивілізації та функціональну роль в ньому ісламської релігії. Стратегія дослідження ґрунтується на системному аналізі в авторській інтерпретації – феномен ісламу осмислюється як цілісна система в сукупності відносин і зв'язків між інваріантним і варіативним компонентами. Парадигмальною основою аналізу є уявлення про єдність та розмаїття культур мусульманської цивілізації та релігійний плюралізм в контексті єдиного ісламського світогляду.

Для вивчення проблеми сфокусуємось на інваріантній і варіативній складових цієї релігійної системи. У межах дослідження під *інваріантною складовою* будемо розуміти сукупність ідей і принципів віровчення ісламу, які викладені в канонізованих текстах священної книги мусульман – Корані й визнаються прихильниками всіх мусульманських напрямів, шкіл, течій і сект. Стрижень ісламу, його цивілізаційна константа, що вплетена у світогляд, психологію і культуру мусульман, – принцип єдинобожжя та закони шаріату<sup>1</sup>. Протягом історичного розвитку іслам зазнав певних змін, однак його загальні постулати переходили з покоління у покоління незмінними.

Таким чином, релігійна догматика як сукупність уявлень, прийнятих за непорушну істину, складає інваріантний компонент ісламської релігійної доктрини. Як ідеальний конструкт, іслам і санкційовані ним принципи виступають модераторами життєдіяльності мусульманського суспільства, його соціокультурним регулятором.

Незважаючи на те, що релігійна свідомість вкрай інерційна, було б неправильним стверджувати, що соціально-етичні настанови ісламу не еволюціонують, а засновані на них норми життєдіяльності та ритуали залишаються незмінними. Світоглядні концепти, будучи похідними соціуму, мають певну пластичність в хронотопі й переосмислюються в дусі часу, надаючи людині духовну опору в житті.

Сучасний іслам багатолікий, він інтегрує різні інтерпретації Корану і Сунни Пророка, що

склалися у межах численних богословських шкіл. Базуючись на парадигмі про інваріантність догматики ісламу і різноманіття її інтерпретацій у хронотопі, проаналізуємо модератори варіативності форм ісламу, приймаючи за основу презумпцію про нерозривний зв'язок мирського і священного, а також єдність релігії, економіки і політики в ісламському континуумі.

*Варіативність форм ісламу детермінована, перш за все, особливостями його світоглядної системи.* Відсутність у Корані й Сунні прямих заборон щодо тих чи інших аспектів мирського життя, які не суперечать вченню ісламу, породило різноманіття його форм. А брак єдиного релігійного центру (подібного Ватикану в католицизмі або Московської патріархії в Російському православ'ї), який строго стежить за одноманітністю тлумачення канонічних текстів, створює велику можливість для інтерпретації віровчення Мухаммеда в інтересах різних регіональних і соціальних груп.

Перший розкол в ісламі, що поклав початок формуванню його двох основних гілок – шійїзму і сунізму, сягає своїм корінням сивої давнини, часів смерті пророка Мухаммеда. Протиріччя не стосуються релігійної догматики, а виявляються виключно у розбіжності принципів юридичного вирішення питання правонаступництва влади: шійїти визнають єдиною законною спадкову передачу влади нащадкам пророка Мухаммеда по лінії його двоюрідного брата Алі ібн Абу Таліба; суніти відстоюють право мусульманської громади на вибір лідера.

Отже, можна говорити про різне ставлення шійїтів і сунітів до Сунні<sup>2</sup> і про деякі інші протиріччя, що їх розділяють, але все ж, основним детермінантом появи дуалізму в ісламі на зорі його формування стало питання: хто повинен володіти реальною релігійною і політичною владою в мусульманській громаді.

*Мусульманська культура традиційно зберігає стійкий нерозривний зв'язок між релігійним і світським компонентами,* що обумовлено світоглядом, ціннісною системою і релігійними принципами, заснованими на визнанні законотворчої ролі тільки за Аллахом. На відміну від європейського секулярного світобачення, Арабський Схід не знає поділу за принципом “Богу – богове, кесарю – кесарево”. Однак, якщо за часів пророка Мухаммеда релігійна і світська влада складала неподільне ціле, то в умовах світових модернізаційних процесів починає простежуватися тенденція до їх диференціації, що на Сході сприймається як

експансія західних норм життя.

На думку ісламістських ідеологів, ослаблення зв'язку між мирським і священним призвело до зміни ціннісних орієнтирів у мусульманському суспільстві, підриву його традиційних засад і розмиванню культурної ідентичності. Тому орієнтація на секуляризацію влади стала одним із модераторів політизації сучасного ісламу (в формі сучасного ісламізму) і його розмежування на помірний і радикальний (всіх відтінків).

Якщо помірні ісламісти<sup>3</sup> усвідомлюють необхідність адаптації шаріату до модернізаційних процесів та демократизації суспільного життя, то радикалісти, навпаки, постулюють несумісність ісламу з будь-якою іншою світоглядною, політичною та соціально-економічною системою. Основу радикальної доктрини становить тріада “таухід–такфір–джихад”: таухід – парадигма про неподільність (але не злиття) сакрального і профанного; такфір – осуд невіри, розподіл людства на вірних і невірних (тобто тих, хто не сприймає мусульманську релігію); джихад – священна війна проти іновірців. Для досягнення своїх цілей радикалісти обрали тактику терору, жертвами якого нерідко стає мирне мусульманське населення [24; 26].

*Для ісламістів усіх напрямків центральною є проблема держави і політичної влади.* Непримиренні до секуляризаційних процесів радикали активно виступають проти світських режимів і за відродження ісламського халіфату<sup>4</sup> як ідеальної ісламської моделі суспільного устрою планетарного масштабу (альтернативної західному глобалізму), покликаної об'єднати всі нації ісламського світу на основі релігійно-правових настанов, що склалися у ранньому ісламі. Слід зауважити, що ідея відродження халіфату не нова, вона «виникла в останній чверті XIX ст. як головний постулат панісламізму – релігійно-політичної доктрини, що полягає в обґрунтуванні необхідності об'єднання зусиль мусульманських правителів і народів у боротьбі проти неоколоніалізму» [25, 22].

Разом з тим, серед ісламістів існують ідеологічні розбіжності щодо шляхів, стратегії й тактики побудови сучасного мусульманського суспільства. На відміну від помірних, націлених на пропаганду і політичну боротьбу як засобів до досягнення мети, радикально налаштовані ісламісти бачать основний шлях зміцнення ісламської ідентичності в джихаді. Тому, на думку З. Левіна, «світські режими в мусульманських країнах завжди будуть змушені

враховувати можливість рецидиву радикалізму ісламистів з непередбачуваними наслідками для світової спільноти» [25, 118].

Зі сказаного випливає: ісламізація суспільства – це не лише теологічна, а й політична проблема, відповідна реакція на модернізацію і засилля Заходу в економічному, політичному й культурному житті Сходу.

*За своєю суттю, іслам – це релігійна наднаціональна ідеологія.* Для мусульман ісламські цінності є пріоритетними і універсальними. Абдул Ала Маудуді<sup>5</sup> так формулює основоположний постулат “ісламської держави”: «Наш принцип – покора Аллаху, а не секуляризм, планетарна громада, а не обмежений націоналізм, суверенітет Бога і халіфат, а не суверенітет народу або правління мас» [18, 388]. Тим самим, повністю відкидається ідея створення мусульманської держави на демократичних засадах.

Гіпотетична ідея створення “ісламської держави” (халіфату) не знайшла широкої підтримки як усередині мусульманського світу, так і у світовій громадськості в цілому. З розвалом колоніальної системи на Сході з’явився ряд країн, які успішно оскаржують фінансово-економічну гегемонію Заходу, що призвело до формування альтернативної ідеології – націоналізму зі східною специфікою.

Усвідомлюючи об’єктивну необхідність модернізації Сходу, націоналісти розуміють, що «ціннісні орієнтири мешканця Сходу – релігійна віра, морально-етичні норми, традиції, історично сформований спосіб життя і самосвідомості, сила кровноспоріднених, кланових зв’язків – все ще багато в чому регулюють соціальні відносини між людьми» [25, 53]. Тому в якості компромісного рішення східного питання був висунутий “мусульманський націоналізм”, що базується на доктрині про можливість введення шаріатського правління в національних кордонах, у межах якого релігійний фактор розглядається «в тісній зв’язці з національними, етнічними» [23, 9].

*Іслам кардинально впливає на етнополітичні процеси, що відбуваються в мусульманському світі.* Теоретичні розробки проблеми взаємозв’язку етнічного і релігійного феноменів [19–22; 46; 27; 29] переконливо показують антологічну обумовленість їх симбіозу. Проникаючи в усі сфери буття громади, в якій найважливішими модераторами поведінки, як і раніше, залишається клановість і домінування традиційної культури, іслам набуває етнокультурної форми (“народний іслам”). Будучи конструктом адаптації “класичного

ісламу” до історично зумовлених соціокультурних умов життя, “народний іслам” варіює в хронотопі, відбиваючи риси, що властиві конкретній локальній спільноті.

Іслам виконує як інтеграційну, так і дезінтеграційну функції, об’єднуючи одні етнічні групи і розділяючи інші на основі віровчення, культу, обрядів і соціальної доктрини. Симпатії до одновірців й етнічно споріднених груп часто використовують релігійно-політичні організації для розпалювання екстремізму. На тлі невирішеності соціально-економічних проблем у суспільстві вони висувають від імені народу політичні вимоги під гаслом радикального ісламу.

Таким чином, симбіоз етнічного і релігійного феноменів зумовив дихотомію “класичний – народний” іслам.

Аналізуючи проблему варіативності форм ісламу в межах марокканського та індонезійського суспільств, К. Гірц [8] звертає увагу на те, що конфігурація ісламу корелює з їх соціально-політичною структурою – міським типом з його централізованою ієрархічною організацією та сегментованою організацією племен.

Е. Геллнер, транспонуючи теорію “сегментного суспільства” К. Гірца на матрицю ісламського світу Північної Африки та Близького Сходу, вводить у науковий обіг типологію ісламу за соціально-ідеологічним критерієм, диференціюючи його на нормальну племінну релігію, релігію міської бідноти та релігію буржуазії. За Геллнером, племінна релігія – це релігія дервішів<sup>6</sup> і марабутів<sup>7</sup>, що відсилає до колективних ритуалів як втілення сакрального і «потребує ієрархії й втілення у персонах, а не писаннях» [9, 41]. Гетерогенність соціально-економічних структур кочівників, їх різна участь у національній політиці й економіці мусульманських громад детермінувала подальше варіювання форм релігійної практики.

В основу інтерпретації релігії міської бідноти і релігії буржуазії Геллнер вкладає інший контекст. Він пише: «У місті живе біднота – відірвана від коренів, відчужена, невпевнена у завтрашньому дні. «...» Релігія потрібна їй для втіхи чи втечі від реальності; вона жадає екстазу, захоплення, занурення в релігійний стан, що означає для неї забуття» [9, 48]. Трактуючи сутність релігії буржуазії, Геллнер пише «Забезпечена міська буржуазія не любить громадських свят, а вважає за краще тверезе дотримання норм вченого благочестя, що більш відповідає її гідності й комерційному покликанню. Скрупульозність підкреслює її

соціальний статус і відрізняє її як від сільського, так і від міського плебсу» [9, 53].

Якщо не акцентувати увагу на порушенні логічного зв'язку між сутнісними відносинами дефініцій цих конфігурацій ісламу, то можна відзначити правомірність запропонованої Геллнером соціально-політичної типології ісламу<sup>8</sup>. На специфіку форм ісламу в сільських районах і густонаселених центрах звертав увагу також А. Сальвадоре [16].

Як відзначав С.Ф. Алатас, у колоніальний період вивчення мусульманського суспільства здійснювалося поза соціально-історичним контекстом і без урахування його внутрішніх актуальних проблем. «В ідеях, моделях, виборі завдань і методах був присутній європоцентричний ухил», – писав він [1, 51]. Це призвело до проектування європейського мислення на автохтонну матрицю й універсалізацію феномену Сходу в його західному сприйнятті. Ця тенденція особливо чітко простежувалась у таких питаннях як: природа держави, відносини між державою і суспільством, секуляризм і релігійний фундаменталізм. Тому не дивно, що багато мусульманських вчених ставили під сумнів істинність й обґрунтованість наукових тверджень західних дослідників.

Незважаючи на великий теоретико-методологічний потенціал праць західних вчених щодо соціальних проблем мусульманського світу (К. Гірц [8], Е. Геллнер [9], Дж. Р. Боуен [2–4], Р. Д. Мак Аміс [13], Й. Маттес [12], Р. В. Гефнер [10–11], М. Габоріо [7], В. Енде [6]), ключове значення для розуміння цього аспекту має “погляд зсередини” – роботи мусульманських дослідників (С. Ф. Алатас [1], Х.П. Сі [17], А. Р. Мотен [14], Аль-Хамад Мухаммад [15], А. Ель-Фарук [5] та ін.).

На рубежі ХХ–ХХІ ст. соціологічні дослідження набувають контр-європоцентричного спрямування, що стало логічним наслідком політичної та інтелектуальної деколонізації. Пост-колоніальні дискурси вчених Сходу, які проходили в межах соціологічних досліджень, виявили розбіжність думки різних локальних мусульманських громад по цілому ряду проблем, зокрема: 1) з питання введення законів шаріату в якості офіційного законодавства в мусульманських країнах; 2) тлумачення принципів шаріату й їх застосування на практиці (наприклад, щодо планування сім'ї, багатоженства, рівного права спадкування для синів і дочок); 3) прав жінок; 4) форм насильства (зокрема, терактів з використанням смертників під прапором ісламу).

Висновки. Таким чином, у процесі дослідження була верифікована гіпотеза, щодо формування в межах ісламського континууму культурних ареалів – зон територіального поширення локальних типів ісламу.

На основі парадигми про інваріантність догматики ісламу і різноманіття її інтерпретації в хронотопі були визначені стрижневі модератори варіативності форм ісламу: 1) відсутність в Корані й Сунні прямих заборон щодо тих чи інших аспектів мирського життя, а також єдиного релігійного центру, що строго стежить за одноманітністю тлумачення канонічних текстів; 2) ослаблення зв'язку між сакральним і профаним, що призвело до секуляризації влади в окремих країнах мусульманського світу і детермінувало політизацію ісламу (в формі ісламізму всіх відтінків); 3) симбіоз релігії та етнічної культури, який визначив дихотомію “класичний–народний” іслам; 4) кореляція конфігурації ісламу з соціально-політичною структурою суспільства, що зумовило бінарну опозицію двох доктрин побудови мусульманської громади – на основі ідеї “ісламської держави”, з одного боку, і введення шаріатського правління в національних кордонах – з іншого, а також дихотомію “міський–племінний” іслам.

Проведений аналіз створює теоретико-методологічний базис для розробки алгоритму дослідження специфіки ісламу в окремих регіонах ісламо-мусульманського світу (зокрема, у країнах Магрибу, Близького Сходу, Південно-Східної Азії, Центральної Азії та Закавказзя).

#### Примітки:

<sup>1</sup>*Шаріат* – звід мусульманських правових і теологічних нормативів, закріплених у Корані, проголошений в ісламі “вічним і незмінним”.

<sup>2</sup>*Сунна* – зафіксовані у вигляді переказів (хадисів) вчинки і висловлювання пророка Мухаммеда, що вважаються зразком, якому зобов'язаний слідувати мусульманин.

<sup>3</sup>На помірних позиціях, зокрема, стоїть створена в Єгипті асоціація “Брати-мусульмани” (1928), що поклала початок руху ісламізму; того ж напрямку дотримується утворене в Індії Суспільство поширення віри – “Табліг-і джамаат” (1927). Прикладом екстремістських організацій є “Аль-Джихад” (Єгипет), екстремістське Збройне ісламське угруповання ВІГ (Алжир), “Джамаат-і-ісламі”, “Джамаат-і-ісламі Хінд”, “Джамаат-і-ісламі Бангладеш”.

<sup>4</sup>*Халіфат* – мусульманська теократія з халіфом як носієм духовно-релігійної влади на чолі.

<sup>5</sup>*Абдул Ала Маудуді* – індо-пакистанський журналіст радикальних поглядів (1903–1979), засновник організації “Джамаат-і-ісламі” (1940).

<sup>6</sup>*Дервіш* – мусульманський жебракуючий монах.

<sup>7</sup>Марабут [фр. Marabout] – відлюдник; член мусульманського релігійного братства (головним чином, у Північній Африці).

<sup>8</sup>Геллнер протиставляє форми племінної релігії емоційну причину появи релігії міської бідноти і засіб для підтримання авторитету акторів (релігія буржуазії), що суперечить логіці побудови міркування. Через відсутність обґрунтованого внутрішнього зв'язку між цими релігійними феноменами концепція Геллнера не отримала широкого визнання у науковому світі, хоча обумовленість варіативності ісламу соціально-політичним чинником не відкидається у цілому.

### Література

- Alatas S.F. Alternative Discourses in Southeast Asia / Syed Farid Alatas // SARI: Jurnal Alam dan Tamadun Melayu. 2001. Vol. 19. P. 49–67.
- Bowen J.R. On British Islam: Religion, Law, Everyday Practice in Shari'a Councils / John Richard Bowen. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016. 288 p.
- Bowen J.R. Religions in Practice: An Approach to the Anthropology Religions / John Richard Bowen. 6th edition. London: Routledge, 2013. 288 p.
- Bowen J.R. A New Anthropology of Islam / John R. Bowen. Washington: Cambridge University Press, 2012. XX, 219 p.
- El-Farouk A. Internal Migration in the Sudan: Some Demographic and Socio-economic Aspects / Abdelhalim El-Farouk. Durham: The University of Durham, 1991. 328 p.
- Ende W. Der Islam in der Gegenwart / Werner Ende, Udo Steinbach. München: C.H. Beck, 2005. 1064 s.
- Gaborieau M. Retour sur la sociologie différentielle de l'islam. Parcours et réflexions / Marc Gaborieau // Archives de sciences des religions. 2017. Vol. 4. No.180. P. 77–97.
- Geertz C. Islam Observed: Religions Development in Moroco and Indonesia / Clifford Geertz. Chicago: University of Chicago Press, 1971. 144 p.
- Gellner E. Muslim Society / E. Gellner. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 267 p.
- Hefner R.W. Global Violence and Indonesian Muslim Politics / Robert W. R. Hefner // American Anthropologist. 2003. Vol. 104. No.3. P. 754–765.
- Hefner R.W. Islamization and Democratization in Indonesia Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia / Robert W.R. Hefner. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. 312 p.
- Matthes J. Religion in the Social Sciences: A Socio-Epistemological Critique / Joachim Matthes // Akademika. Journal of Southeast Asia Social Sciences and Humanities. 2000. Vol. 56. No.1. P. 85–105.
- McAmis R.D. Malay Muslims: The History and Challenge of Resurgent Islam in Southeast Asia / Robert Day McAmis. Michigan: Eerdmans, 2002. 185 p.
- Moten A.R. Islamization of Knowledge in Theory and Practice: The Contribution of Sayyid Abul A'La Mawdûdi / Abdul Rashid Moten // Islamic Studies. 2010. Vol. 43. No. 2. P. 247–272.
- Muhammad Al-H. A la Decouverte de l'Islam / Al-Hamad Muhammad Ibn Ibrahim. Paris: Editions Assia, 2018. 97 p.
- Salvatore A. Sociology of Islam. Knowledge. Pover and Civility / Armando Salvatore. Hoboken, New Jersey: Wiley, 2016. 344 p.
- See H.P. Islamisation of Knowledge: Islamic Sociology and Anthropology in Theory and Practice / Hoon Peow See // Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization. 2010. Vol.15. No.1. P. 83–110.
- Smith D. E. South Asian Politics and Religion / Donald Eugene Smith. Princeton: Princeton University Press, 2016. 576 p.
- Абдулатипов Р.Г. Управление этнополитическими процессами: вопросы теории и практики / Р.Г. Абдулатипов. Москва: Славянский диалог, 2001. 479 с.
- Аклаев А. Р. Этнополитическая конфликтология: Анализ и менеджмент. Москва: Дело, 2008. 480 с.
- Аль-Атмас С.М. Введение в метафизику ислама: Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. / пер. с англ.; под ред. С.Х. Кямилаева, Т. Ибрагима. Москва: Куала-Лумпур, 2001. 412 с.
- Баширов Л. А. Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России: дис. ...доктора философских наук: 09.00.13 / Баширов Лема Ахмадович. Москва, 2009. 488 с.
- Добаев И. П. Исламский радикализм: Сущность, идеология, политическая практика: дис. ...доктора филос. наук: 09.00.11 / Добаев Игорь Прокопьевич. Ростов-на-Дону, 2003. 360 с.
- Жданов Н.В. Ислам на пороге XXI века / Н.В. Жданов, А.А. Игнатенко. Москва: Политиздат, 1989. 352 с.
- Левин З.И. Очерки природы исламизма / Залман Исаакович Левин. Москва: ИВ РАН, 2014. 126 с.
- Нечитайло Д.А. Современный радикальный исламизм. Стратегия и тактика / Д.А. Нечитайло. Москва: Наука, 2011. 464с.
- Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система / С.М. Прозоров. Москва: Вост. Лит. РАН, 2004. Т. 1. 470 с.
- Рагузин В. Н. Этноконфессиональные отношения в современной России: состояние, проблемы, противоречия. Социально-философский анализ: дис. ...доктора филос.н.: 09.00.06 / Рагузин Вадим Николаевич. Москва, 1999. 309 с.
- Тишков В. А. Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны / В. А. Тишков. Москва: Наука, 2001. 552 с.

## References

1. Alatas S. F. (2001). *Alternative Discourses in Southeast Asia*. SARI: Jurnal Alam dan Tamadun Melayu. Vol. 19 [in English].
2. Bowen J. R. (2016). *On British Islam: Religion, Law, Everyday Practice in Shari'a Councils*. Princeton and Oxford: Princeton University Press [in English].
3. Bowen J. R. (2013). *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology Religions*. 6th edition. London: Routledge [in English].
4. Bowen J. R. (2012). *A New Anthropology of Islam*. Washington: Cambridge University Press [in English].
5. El-Farouk A. (1991). *Internal Migration in the Sudan: Some Demographic and Socio-economic Aspects*. Durham: The University of Durham [in English].
6. Ende W. (2005). *Der Islam in der Gegenwart*. München: C.H. Beck [in German].
7. Gaborieau M. (2017). *Retour sur la sociologie différentielle de l'islam. Parcours et réflexions*. Archives de sciences des religions. Vol. 4, No.180, 77–97 [in French].
8. Geertz C. (1970). *Islam Observed: Religions Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press [in English].
9. Gellner E. (1981). *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press [in English].
10. Hefner R. W. (2003). *Global Violence and Indonesian Muslim Politics*. American Anthropologist. Vol. 104, No.3, 754–765 [in English].
11. Hefner R. W. (1997). *Islamization and Democratization in Indonesia Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press [in English].
12. Matthes J. (2000). *Religion in the Social Sciences: A Socio-Epistemological Critique*. Akademika. Vol. 56, 85–105 [in English].
13. McAmis R. D. (2002). *Malay Muslims: The History and Challenge of Resurgent Islam in Southeast Asia*. Michigan: Eerdmans [in English].
14. Moten A. R. (2010). *Islamization of Knowledge in Theory and Practice: The Contribution of Sayyid Abul A'La Mawdûdi*. Islamic Studies. Vol. 43, No.2, 247–272 [in English].
15. Muhammad Al-H. (2018). *A la Decouverte de l'Islam*. Paris: Editions Assia [in French].
16. Salvatore A. (2016). *Sociology of Islam. Knowledge. Power and Civility*. Hoboken, New Jersey: Wiley [in English].
17. See H. P. (2010). *Islamisation of Knowledge: Islamic Sociology and Anthropology in Theory and Practice*. Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization. Vol. 15, No.1, 83–110 [in English].
18. Smith D. E. (2016) *South Asian Politics and Religion*. Prinseton: Princeton University Press [in English].
19. Abdulatipov R. G. (2001). *Management of ethnopolitical processes: questions of theory and practice*. Moscow: Slavyanskiy dialog [in Russian].
20. Aklaev A. R. (2008). *Ethnopolitical Conflictology: Analysis and Management*. Moscow: Delo [in Russian].
21. Al-Attas S. M. (2001). *An Introduction to the Metaphysics of Islam: An Outline of the Fundamental Elements of the Muslim Worldview*. Moscow: Kuala Lumpur [in Russian].
22. Bashirov L. A. (2009). *Islam in the context of ethnopolitical processes in modern Russia*. Doctoral thesis. Moscow [in Russian].
23. Dobaev I. P. (2003). *Islamic Radicalism: Essence, Ideology, Political Practice*. Doctoral thesis. Rostov-on-Don [in Russian].
24. Zhdanov N. V. (1989). *Islam on the threshold of the XXI century*. Moscow: Politizdat [in Russian].
25. Levin Z. I. (2014). *Essays on the nature of Islamism*. Moscow: IS RAS [in Russian].
26. Nechitailo D. A. (2011). *Contemporary radical Islamism. Strategy and tactics*. Moscow: Nauka [in Russian].
27. Prozorov S. M. (2004). *Islam as an ideological system*. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. T.1 [in Russian].
28. Raguzin V. N. (1999). *Ethno-confessional relations in modern Russia: state, problems, contradictions. Socio-philosophical analysis*. Doctoral thesis. Moscow [in Russian].
29. Tishkov V. A. (2001). *Society in Armed Conflict: Ethnography of the Chechen War*. Moscow: Nauka [in Russian].

*Стаття надійшла до редакції 17.08.2020*

*Отримано після доопрацювання 15.10.2020*

*Прийнято до друку 25.10.2020*