

# СОВРЕМЕННЫЕ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ СТРАН ВОСТОКА

---

УДК 297 (5) (03)

*З.Г. ДЖАЛИЛОВ*

Институт востоковедения им. Р.Б.Сулейменова КН МОН РК

ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук

## РЕЛИГИЯ И МОДЕРНИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ СИСТЕМ: К КОНЦЕПЦИЯМ И ТЕОРИЯМ

### Аннотация

В данной статье рассматриваются вопросы роли и места религии в условиях модернизации общественно-политических систем в странах Востока. Значительное внимание уделяется теоретическим концепциям М.Вебера, К.Гиртца, М.Родинсона, Дж.Пикока, С. Эйзенштадт, имеющим важное значение для понимания современных модернизационных процессов в традиционных обществах.

**Кілт сөздер:** тарих, ислам, дін, саясат, идеология, тұжырымдама.

**Ключевые слова:** история, ислам, религия, политика, идеология, концепция

**Keywords:** history, Islam, religion, political, ideology, concept

Известно, что в основе типологии различных концепций находится статистическая или динамическая интерпретация функционирования общественно-политической системы, а также выделение факторов, определяющих характер и направление изменений социальных процессов. В этой типологии нас интересует, во-первых, содержание и направленность развития религии в зависимости от общественно-политических изменений, а во-вторых, зависимость общественно-политической динамики от религиозного фактора, в третьих, концепция «рационального Запада и иррационального Востока» М. Вебера, как одной из основ систематизации и анализа места и роли ислама в процессе модернизации общественно-политической жизни стран Востока. Кстати сказать, именно эта концепция М. Вебера послужила для французского социолога Анри Дероше основой для разработки своей типологии функций религии и общества. Она выглядит следующим образом.

1. Если рассматривать религию в позитивном контексте, то она является одним из важных факторов социального развития.

2. Если рассматривать религию в негативном контексте, то она является тормозом для социального развития.

3. В смешанных ситуациях роль религии зависит от стадии ее социального развития, иначе говоря, от статуса религии (Tibi, 1983, p.13).

В середине XX в. наиболее популярными и востребованными стали неоклассические и неокейнсианские «теории роста». Основным недостатком их моделей считается отсутствие должного внимания к социально-политическому окружению модернизации, что, в конечном счете, привело к усилению позиций веберской макросоциологии и структуралистических «теорий зависимостей». Изучение проблем трансформации общественно-политической жизни стран Востока все больше стало приобретать междисциплинарный и комплексный характер. Можно выделить два основных научных направления, в рамках которых наиболее активно разрабатывались концепции модернизации общественной жизни восточных стран: микросоциологию (или социологию развития) и институционализм. Необходимость в системном и междисциплинарном изучении общественных явлений привело к интеграции этих направлений, применяющих комплексный исторический подход при моделировании общественно-политического развития восточных цивилизаций.

Как мы уже отмечали выше, формирование религиозных черт и особенностей, специфика развития самой религии зависят не только от исторически сложившихся традиционно-религиозных структур, но и от общественно-политических процессов. Но нельзя не предположить, что справедливо и обратное: именно эти структуры, эволюция религии сами могут повлиять на преобразование общественно-политической системы. Если исходить из веберовской концепции трансформации традиционных обществ, то она невозможна без изменения идеологического климата. Новые общественные порядки способствуют резкой активизации элементов традиционного общества. Модернизация восточных обществ происходила отнюдь не в условиях «социальной гармонии», что в ряде стран Востока вызвала обратное движение общественной динамики. Консолидация традиционных структур, использовавшая религиозные идеологии, вступала в конфронтацию с социальными группами, выступившими за социально-экономические и политические изменения, что нередко приводила к блокированию всего процесса общественной модернизации общества. Вот почему в своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебер обратил особое внимание на протестантскую религию, как один из важнейших компонентов модернизации общества. Он считал, что религиозную основу для рационального переустройства мира составляет протестантизм с его повседневностью. Рационально поднятый до призвания протестантизм утверждает избранность к спасению. «Секты религиозных виртуозов Запада создали ферменты для методической рационализации жизненного поведения, в том числе хозяйственной деятельности, а не средства для освобождения от бессмысленности мирской жизни, к которому стремились общины верующих в Азии», – отмечал он (Вебер, 1985, с.67). Взаимодействие религиозных идей протестантизма и экономического поведения привели, с точки зрения М. Вебера, к рациональной капиталистической деятельности. Сама хозяйственная этика протестантизма способствовала формированию активности в трудовой деятельности. Что касается восточных религий, то они вели к поиску «спасения» в потустороннем мире, или приспособлению к земной жизни, или к завоевательным войнам (Weber, 1964. p.232-233).

М. Вебер в своей концепции на первый план выдвигает изменение хозяйственной психологии под влиянием религиозных убеждений, а затем моделирует общественную

модернизацию, приводящую к формированию рациональной системы. Эта система, по М. Веберу, не могла развиваться в странах Востока, где не было таких предпосылок, как свободный рынок, наличие условий для рационального использования капитала, рациональное право, свобода различных слоев населения вести производство и обмен, разделение государства и религии. Авторитет М. Вебера способствовал распространению его идей среди институалистов, к которым принадлежал и С. Эйзенштадт. Опираясь на концепцию «неопатримонализма» С. Эйзенштадт выходит на объяснение авторитарных режимов восточных обществ, которые поощряли только такие виды деятельности, способствующие укреплению элитарно-религиозных структур.

Одним из важных факторов трансформации общественно-политической системы С. Эйзенштадт считал относительную автономию различных институциональных сфер социальной жизни. Он выделяет несколько факторов, влияющих на общественные сдвиги: «Это отношения между доминирующей системой ценностей и политическими институтами, положение политической системы в стратификационной структуре, степень внутренней сплоченности и социальной автономии в основных социальных группах и странах конкретного общества» (Eisenstadt, 1968, p.258).

Так, в странах мусульманского Востока религиозная и политическая идентичность не была стабилизирующим фактором. В результате появляются религиозные движения большого масштаба и невозможность возникновения политических институтов там, где традиции ислама были особенно сильны. Так же как и в других восточных обществах, в мусульманском мире социальная стратификация полностью зависела от государства. Отсутствие связи между политической системой и религиозными традициями облегчает модернизацию на начальной стадии развития.

В предмодернизационный период исламские общества более всего могут быть сравнимы с китайскими – и здесь и там идентичность культурных и политических институтов жестко ограничивала возможность нововведений, необходимых для развития жизнеспособных современных административных и юридических институтов

Проследивая тормозящее влияние ислама на развитие капиталистических отношений, Г. фон Грюнебаум отмечал, что в отличие от Запада, где религия была лишь «сектором» общественной жизни, исламская религия играла определяющую роль в политических событиях, «сохраняя в то же самое время свое право на существование и на статус государства» (Грюнебаум, 1988, с.13).

«Однако в течении XX в., – отмечает Косюги Ясуши, – социально-экономическая трансформация подорвала устои традиционных мусульманских обществ, так же как и положение исламских лидеров, стоявших на старых позициях» (Yasushi, 2006, p. 3).

И все же следует отметить, С. Эйзенштадт прямо признавался, что, подобно другим религиям, ислам внес существенный вклад в прогресс, способствуя развитию и консолидации «исторических» обществ. Им также отмечается, что характерное для ислама политико-религиозное единство давало возможность участвовать в общественно-политической жизни, в основном, лишь придворным клеркам и бюрократии и приводило к экстремистским сектантским движениям, одни из которых стремились уничтожить существующий режим, заменив его «идеальной моделью» – раннемусульманской общиной, а другие были политически пассивны. Политический стиль такой системы, считал К. Гиртц, характеризуется созданием вокруг сильных фигур сети приверженцев (Geertz, 1965, p. 94).

При этом главное – не выбыть из игры, учитывая всеобщую неустойчивость и жесткость конкуренции. Политическая жизнь принимает форму фракционного

соперничества, в которой поражение никогда не является тотальным, а победа полной. В этих условиях все приобретения социально-общественного характера имеют вид второстепенных и временных. Известно, что общественно-политические изменения в странах мусульманского Востока в свое время определили характер идей, выдвинутых такими известными западными исследователями, как Л. Массиньон, Й. Крамерс, М. Уотт, М. Гилсенан и др. Для них было характерна неудовлетворенность только традиционными методами исследований. Видимо, не случайно можно наблюдать их тягу к историко-социологическому обоснованию разрабатываемых ими теоретических конструкций. Религию они рассматривали как важнейший элемент культуры, влияющий на социальную жизнь общества. Вот почему они так широко использовали не только исторические, но и социологические методы и принципы исследования для изучения религиозной ситуации в различных обществах.

В этом отношении, как нам представляется, важным является исследование американского исследователя К. Гиртца. Значимость его для нашей темы объясняется тем, что в нем была выражена неудовлетворенность общими положениями теории, разработанными его современниками для обоснования взаимодействия религиозной и социальной жизни в мусульманских обществах. Да и сама концепция К. Гиртца как бы отразила поворот западной социологии от разработки теоретических общих построений к рассмотрению конкретных проблем в сфере развития религиозных процессов в развивающихся странах, поставила вопрос о необходимости выработки нового подхода к их исследованию. Поэтому, отправным моментом для нас в данном случае может прослужить теоретическая модель К. Гиртца, значение которой (для нашего анализа) заключается еще и в том, что она исходит из реального факта – существования в развивающемся обществе так называемых «потоков» или «течений».

Основное место в концепции К. Гиртца занимает разделение развития религии на два начала: адаптационное, способствующее тому, что внутренне сбалансированная религиозная система приживается на почве местной специфики, и консервативное, поддерживающее идентичность самой системы как таковой. Дальнейший его анализ построен на выяснении взаимозависимости и роли каждого начала в процессе общественного развития страны, с учетом состояния религиозности населения. Разбор этой модели важен еще и потому, что данная концепция К. Гиртца в определенной степени отражает общий подход к рассмотрению весьма критического момента во многих других построениях западных социологов религии. Он заключен в подходе к развитию религиозных процессов, в частности к исламизации общества, как к реальному ресурсу, имеющему определенный общественный потенциал.

Приступая к своему анализу, К. Гиртц прежде всего выясняет общественно-политические условия, при которых возникает различное отношение к религии, культовой практике разных социальных слоев населения. Исходя из признания известной автономности духовного бытия, К. Гиртц подчеркивает его зависимость от использования отдельными индивидуумами социально полезных «систем знания» и символов, воплощенных в культуре, обычаях, традициях, языке и т.д. Религия, по его мнению, есть общественный институт, культ – вид социальной активности, вера – движущая сила общества.

Результаты полевых исследований, проведенных им в конце 1950-х гг. в Индонезии, привели его к мысли о том, что в рамках одного и того же вероучения лица, представляющие разные социальные слои населения, отнюдь не одинаково оценивают вес и значение, придаваемые различным ингредиентам общественной системы. Соответственно тому, по мнению К. Гиртца, складываются отдельные «потоки», т.е. толкования одних и тех же социальных изменений, а также расхождения в их оценке. К.

Гиртц отметил, что исламская община оказалась разделенной на носителей народной традиции с ее преимущественной ориентацией не столько на собственно ислам, сколько на национально-духовные ценности и наследие, на приверженцев мусульманской религии в ее ортодоксальном толковании, на сторонников синтеза отдельных исламских предписаний с модернизацией общественного организма (Geerts, 1960, p.96).

Представители других направлений социологии религии, например, Я.М. Рейнхард, считали, что эта концепция К. Гиртца упрощает положение дел, ибо в ней происходит смешение понятий религиозной и адатной традиции, а также игнорирование различий между религиозным синкретизмом и плюрализмом. Другие исследователи, например, Э. Ютрехт, обратили внимание на несостоятельность теории К. Гиртца закрепить за каждым из «потоков» определенную социально-политическую направленность (Utrecht, 1973, p. 37).

Следует отметить, что среди сторонников концепции К. Гиртца лишь немногие полностью поддерживали ее. Остальные – обуславливали подобную поддержку значительными уточнениями и существенными оговорками. Так, например, американский социолог Л. Каслз обратил внимание на то, что различия в социально-экономическом положении разных группировок предпринимателей сказывается на их отношении к религии в целом, на приверженности религиозной традиции или же на восприимчивости к религиозной идеологии (Castles, 1967, p.143).

По мнению ряда западных исследователей, теория К. Гиртца недооценивала социально-психологический микроклимат в религиозной общине. Кстати сказать, наибольшего успеха в разработке данной проблемы достиг американский этнограф Дж.Л. Пикок. Будучи последователем и активным популяризатором идей М. Вебера, Дж.Л. Пикок подчинил свою работу поиску ответа на вопрос, насколько и в какой форме перемены в области религии сопряжены с рациональной психологией. При этом религиозное реформаторство рассматривалось как тот тип духовного сдвига, который способен рационализировать психологические аспекты различных сторон жизни. По мнению Дж.Л. Пикока, реформаторские убеждения в религии разделяют в основном лица с образованием. На уровне массового сознания водораздел между реформаторами и традиционалистами проявляется таким образом, что первые в меньшей степени, нежели вторые, поклоняются священным реликвиям, верят в загробную жизнь и т.д. В реформаторской среде планы на будущее занимают гораздо большее место, нежели размышления о прошедших днях. Весь жизненный путь воспринимается, как целенаправленное движение вперед (Peacock, 1978, p.41).

При всей важности проделанной К. Гиртцем, Дж. Л. Пикоком и другими исследователями работы сама она не может заменить поисков ответов на встающие перед современными исследователями вопросы, связанные с эволюцией ислама в новых условиях. В сущности, рационалистический подход Дж.Л. Пикока и был призван восполнить пробелы концепции К. Гиртца. Однако он восполнял эти пробелы, не выходя из общих для данной теории рамок статичности. Проблемы, в конечном счете, были рассмотрены без исторической динамики, без вскрытия реальных механизмов формирования религиозности населения, что лишало их соответствующей конкретизации. Говоря об использовании западных концепций и теорий как об одном из источников предвзятого подхода к эмпирическому материалу, исследователь Южной Азии Г. Мюрдаль отмечал, что примененные концептуальные категории не соответствуют существующим условиям, а получаемые в итоге результаты не имеют никакого значения, либо приобретают иной смысл, чем тот, который им придается (Мюрдаль, 1972, с.88-89). И западные исследователи не единственные, кто был подвержен специфической предвзятости из-за консерватизма в области методологии. Не в меньшей степени этим страдали и специалисты в странах Востока. Многие из них получили образование на

Западе или же обучались у преподавателей, которые приобрели подготовку там же. Многие из них были сильно подвержены влиянию научной литературы в духе западных традиций.

Конкретные условия, проявляясь в исторической динамике проблемы, фокусируются, на наш взгляд, и в характере развития религии. Именно рассмотрение проблемы ислама через призму конкретных общественно-политических условий, их становления и развития и позволяет учесть весь комплекс вопросов, связанный с ним. В данном случае исключительное значение приобретает для анализа развития исламской религии в странах Востока и Центральной Азии сам процесс трансформации общественно-политической жизни в его целостности, ибо внутренним содержанием перехода от одной общественной системы к другой является изменение всего традиционного уклада жизни и мировоззрения. Здесь кроются многие причины (прежде всего политико-идеологического плана) обострения проблемы как внутррелигиозного, так и межрелигиозного характера.

Как известно, трансформация общественно-политической жизни включает в себя два взаимосвязанных процесса: возникновение новой власти и рождение (или возрождение) новой идеологии. Именно эти процессы подготавливают наиболее широкую основу для активизации религиозных течений и движений в масштабе всего государства. Поэтому среди широкого круга вопросов одним из центральных выступает вопрос о роли и месте ислама в развивающихся странах. Раскрыть роль и место ислама в обществе путем пристального изучения социальной действительности – это одна из сильных сторон концепции К. Гиртца, и он особенно необходим при исследовании религиозной ситуации в Казахстане, поскольку невозможно правильно понять ее без учета того факта, что за поверхностным слоем глубоко внутри скрывается то, что связано с многовековой историей его развития.

В той или иной форме ряд исламоведов в построениях своих концепций руководствовались сформулированным М. Вебером принципом прямой пропорциональности зависимости между степенью дифференцированности общества и темпами его модернизации, убеждением, что только отделение религии от политики, секуляризация закона позволит прийти к развитой цивилизации. Основной упор ряда исследователей на то, что в мусульманском мире не было, как на Западе, традиции автономности религии и политики, вплотную подвел к проблеме так называемой «тотальности» ислама, понимаемой и как нерасчлененность, взаимопроникаемость религиозного и светского, и как соединение в нем образа жизни и мысли. М. Родинсон считал, что ислам, зародившийся в обстановке, при которой каждый элемент социальной организации одновременно исполнял функции «микрогосударства», должен был взять на себя эти функции, чтобы распространиться и утвердиться вширь. Исламская религия изначально должна была взять на себя задачи по политической и социальной организации сообщества, т.е., как выразился М. Родинсон, выполнять «интегральную» функцию (Rodinson, 1979, p. 18).

Обратим внимание и на точку зрения Э. Хермасси на соотношение религии и политики в исламе. По его мнению, в исламе нет разделения религии и политики. Этот факт никогда не усваивался обыденным сознанием. Без рационального обоснования отделенность политики и религии в конечном счете привело к тому, что политическая среда в мусульманском мире не смогла выработать «своей внутренней логики развития», а значить не имела самостоятельного характера. «Даже когда умма была совершенно не способна реально осуществлять власть, единственно возможный политический авторитет был заключен в ней. Появление суфийских орденов еще более усилило отделение политических институтов от организации жизни мусульман при том же иррационально-мистифицированном отражении этого факта в сознании» (Hermassi, 1978, p. 458).

Фрагментарность политической истории мусульманского мира при сохранении религиозного единства не могло не привести к разделенности практического и идеального. В результате возникает, с одной стороны, лишь имитация перехода к общественной модернизации с ориентацией на национальное государство, а с другой, стремление к возрождению первоначального ислама, с ориентацией на общинный характер жизни. Чтобы соединить эти две ориентации, по мнению Э. Хермасси, необходимо формирование нового стиля политической и религиозной жизни. «В той мере, – пишет он, – в какой политическая жизнь общества формируется религиозными идеалами, всегда сохраняется риск, что эти идеалы не будут соответствовать процессам модернизации общества» (Hermassi, 1978, p.463). Думается, что ряд положений Э. Хермасси близок к историографии начала XX в., когда преуменьшалась роль ислама в социально-политических процессах, а сама религия рассматривалась как их «зеркальное отражение». Видимо это послужило тому, что ряд исследователей, прежде всего западных, стали более осторожно трактовать роль ислама в общественных и социокультурных трансформациях. Так, например, Дж.Л. Пикок выдвигал только гипотезу, что в странах Востока мусульманские реформы могут привести к рационализации психологических аспектов различных сторон общественной жизни (Peacock, 1978, с.42).

Из вышеприведенных трактовок и концепций позволим себе сделать некоторые выводы. Во-первых, ни одна модернизация в мусульманских странах не обходится без тотального влияния религиозных традиций, воздействия со стороны компонентов «первоначального ислама». Во-вторых, общественно-политическая модернизация в исламском обществе всегда будет приходиться в противоречие с традиционно-религиозными установками и интересами, тесно связанными с мусульманским сознанием. В-третьих, только Запад с его рациональностью может показать странам мусульманского Востока путь к развитию цивилизации. В-четвертых, сопротивление рациональному ведению хозяйства происходит из-за топографической характеристики исламской цивилизации; высокой степени общинного сознания; неразделенности идеального и реального, религиозного и политического, этического и социального. Это не означает, что совершенно отрицались позитивные достижения ислама. Например, Монтгомери Уотт особо обращал внимание на способность ислама к интеграции многочисленных социальных групп и местных культур. «Нет ничего скандального или невероятного, – писал М. Родинсон, – в том, что исламская религия оказывается мобилизующей силой: в отдельных случаях она может преуспеть в этом более других сил» (Rodinson, 1979, с.19).

В целом же, вышеприведенные концепции в определенной степени отражают общий подход к рассмотрению весьма критического элемента (или момента) во многих других построениях западных исследователей. Он заключается в подходе к феномену «интеграционных ресурсов ислама» в обществе как к реальному ресурсу, имеющему определенный политический потенциал, уже подчиненный целостной религиозной системе. Однако одна из ошибок некоторых авторов концепций заключается в абстрагировании институционального и исторических фактов развития самого ислама. По модельным построениям происходит модернизация общественно-политической жизни в странах Востока, но это не затрагивает основополагающие принципы и нормы исламской религии. Результаты трансформации в этих странах ведет лишь к перераспределению капитала в пользу местной бюрократии и духовной элиты. Причем создание видимости лояльности к трансформационным процессам, есть просто выкачка, изъятие прибавочного продукта, прежде всего из сельскохозяйственного сектора экономики, на условиях сохранения традиционных форм взаимоотношений. Это не что иное, как финансирование за счет капитализма традиционных устоев.

В целом в западных моделях нередко можно найти внутренние противоречия. Основная идея некоторых авторов состоит в том, что успешная трансформация общественно-политической жизни должна идти за счет устранения традиционных элементов в исламе. К этому приводит весь ход их рассуждений, собственно говоря, неявная предпосылка или даже скрытое убеждение, что историческая модернизация в странах Востока может быть лишь осуществлена с помощью Запада. Она может развиваться только за счет западной цивилизации. В сущности, система их анализа – это поиск (и обоснование) в традиционном исламе элементов торможения, которые не могут быть использованы в целях общественно-политического развития. Однако это не решает задачи самого развития, так как для «работы» модели модернизации необходимо, чтобы эта модернизация «сосуществовала» с религиозным «бытием». В этом пункте процесс трансформации в восточных обществах зависит от внутри религиозных взаимоотношений. В конечном счете, обострение отношений между мусульманскими движениями и течениями становится одним из основных факторов, которые могут тормозить социальный прогресс (помимо того, что углубляются противоречия между светской и духовной властью).

Вряд ли можно согласиться с утверждением, что ислам – это нечто застывшее, не способное к изменениям и динамике развития. Нередко данный вопрос являлся одним из основных моментов анализа развития ислама в условиях трансформации общественно-политической жизни стран Востока. При этом делался общий вывод: трансформация общественной системы может быть достигнута только при опоре на иную по содержанию традицию.

При всей важности проделанной западными исследователями работы сама она не может заменить поисков ответов на вставшие перед мусульманскими странами вопросы. Бесспорно, многие вопросы, в конечном счете, были рассмотрены, однако нередко без достаточно глубокого анализа динамики развития исламской религии, без вскрытия реальных механизмов функционирования религиозных институтов, что лишало их свойственных им конкретных исторических корней, направления эволюции (и реальных возможностей подобной эволюции).

Конкретные условия, проявляясь в исторической динамике проблемы, фокусируются, на наш взгляд, в характере соотношения религии, политики и культуры. Именно рассмотрение этого соотношения в странах Востока через призму особенностей распространения и развития исламской религии, ее дифференциация, становления и формирования различных движений и течений и позволяет учесть весь комплекс вопросов, связанный с трансформацией общественно-политической жизни, как в странах мусульманского Востока, так и Центральной Азии. В данном случае исключительное значение приобретает для анализа нашей темы типология мусульманских движений и течений, ибо внутренним содержанием трансформации самой исламской религии является ее политическая, культурная и теологическая множественность. Здесь кроются многие причины не только обострения «исламской проблемы», но и специфики ислама в разных регионах мира.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ:

1 Tibi, 1983 - Tibi B. The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East // The Middle East Journal. – Washington, 1983. Vol. 37. № 1. P. 3-13.

2 Вебер, 1985 - Вебер М. Работы по социологии религии и идеологии. – М.: ИНИОН РАН, 1985. - 234 С.

3 Weber, 1964 - Weber M. General Economic History. – New York: First Collier Books, 1964. 260 p.

4 Eisenstadt, 1968 - Eisenstadt S. Transformation of Social, Political and Cultural Orders in Modernization. – Austin: University of Texas Press, 1968. 444 p.

5 Грюнебаум, 1988 - Грюнебаум Г. Э., фон. Классический ислам. Очерк истории (600–1258) – М.: Наука, 1988 - 216 с.

6 Yasushi, 2006 - Kosugi Yasushi. Al-Manar Revisited: the «Lighthouse» of the Islamic Revival // Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication / Edited by Stephane A. Dudoignon, Komatsu Higao and Kosugi Yasushi. – London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2006. P. 3-39.

7 Geertz, 1965 - Geertz C. Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case // Religion and Progress in Modern Asia. – New York, London, 1965. P. 94.

8 Geertz, 1960 - Geertz C. Religion of Java. - Glencol: Free Press, 1960. 396 p.

9 Utrecht, 1973 - Utrecht E. American Anthropologist on Indonesia // Journal of Contemporary Asia. – London, 1973. Vol. 3. № 1. P.34-42.

10 Castles, - Castles L. Religion, Politics and Economic Behaviour in Java, the Kudus Cigarette Industry. – New Haven: Yale University Press, 1967. 158 p.

11 Peacock, 1978 - Peacock J. L. Muslim Puritans: Reformist Psychology of South-East Asian Islam. – Berkeley etc.: University of California Press, 1978. XII, 242 p.

12 Мюрдаль, 1972 – Мюрдаль Г.Современные проблемы «третьего мира». – М.: Наука, 1972. - С. 88-89.

13 Rodinson, 1979 - Rodinson M. Khomeiny ou la primauté du spiritual // Nouvel observateur. – Paris. 1979. 19-25 februar. № 745. P. 18-19.

14 Hermassi, 1978 - Hermassi E. Politics and Culture in the Middle East // Social Compass, Louvain. – 1978. Vol. 25. № 3-4. P. 445-464.

## **Резюме**

**Жалилов Заур**

### **ДІН ЖӘНЕ ДӘСТҮРЛІ ҚОҒАМДЫҚ ЖҮЙЕНІҢ ЖАҢАЛАНУЫ: ТҮЖЫРЫМДАМА МЕН ТЕОРИЯ МӘСЕЛЕСІНЕ**

Бұл мақалада зерттеудің теориялық-әдіснамалық негізі, яғни қоғам мен діннің ара қатынасын зерттеуге үлкен ықпал еткен М. Вебер, К. Гиртц, С. Эйзенштадт, Дж.Л. Пикоктың теоретикалық концепциялары және әртүрлі тарихи кезеңдерде ислам дінінің дамуының жалпылама және ерекше белгілерін анықтауға мүмкіндік беретін кешенді әдіс жан-жақты қарастырылады.

## **Summary**

**Jalilov Zaur**

## **RELIGION AND MODERNIZATION OF TRADITIONAL SOCIAL SYSTEMS: TO CONCEPTS AND THEORIES**

*This article is give theoretical and methodological basis of research in studying characteristics of Islam in terms of transformation in social and political life. Its role and importance in the East and the Republic of Kazakhstan have been selected by the theoretical concepts of Max Weber, C. Geertz, S. Eisenstadt, J.L. Peacock, who had a great influence on the study of interaction between society and religion, also a comprehensive approach, which allows to identify common and special features of the Islamic religion revolution in different historical periods.*

Поступила 04.03.2013 г.