

Казахский Национальный Университет им. Аль-Фараби

УДК 2-1 (574)

На правах рукописи

САЙЛАУБЕКҚЫЗЫ АЛИЯ

**Тенденции формирования религиозной идентификации в Казахстане:
религиоведческий анализ**

(6D020600- Религиоведение)

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философии (PhD), доктора по профилю

Отечественный научный консультант
доктор философских наук,
профессор, академик НАН РК
Нысанбаев А.Н.

Зарубежный научный консультант
Доктор PhD, профессор
Джон Махоней (Kansas State
University, USA)

Республика Казахстан
Алматы, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	7
1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АНАЛИЗА РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ, ИДЕНТИФИКАЦИИ КАК ПРОЦЕССА.....	17
1.1 Теоретические подходы, основные понятия религии и характеристики религиозной идентификации	17
1.2 Религиоведческий анализ проблемы религиозной идентификации	47
1.3 Особенности современных подходов к изучению вопросов религиозной идентификации	57
2 СПЕЦИФИКА ИЗМЕРЕНИЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЫ И АНАЛИЗ ТЕНДЕНЦИЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ	78
2.1 Внешние и внутренние факторы, влияющие на религиозную идентификацию в Казахстане	78
2.2 Вопросы формирования религиозной идентификации казахстанцев	96
2.3 Моделирование перспектив динамики религиозной идентификации казахстанского общества	119
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	135
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	139

Нормативные ссылки

В настоящей диссертации использованы ссылки на следующие стандарты:

- ГОСТ 7.1 – 2003 Система стандартов по информации, библиотечному и издательскому делу. Библиографическая запись. Библиографическое описание. Общие требования и правила составления;

- ГОСТ Р 7.0.5 – 2008 Система стандартов по информации, библиотечному и издательскому делу. Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления;

- ГОСТ 7.0.12 – 2012 Библиографическая запись. Сокращение слов и словосочетаний на русском языке. Общие требования и правила;

- ГОСТ 7.32 – 2017. Отчет о научно-исследовательской работе. Структура и правила оформления;

- Правила присуждения ученых степеней Комитета по контролю в сфере образования и науки МОН РК.

Определения

В настоящей диссертации применяются следующие термины с соответствующими определениями:

Десекуляризация – это тенденция и процесс противоположный секуляризации, это реанимация религиозного за счет светского. Формы проявления тренда могут быть различными.

Квазирелигиозность – совокупность несистематизированных идей – вера респондентов в популярные на уровне массового сознания представления, носящие идеалистический характер. Для квазирелигиозности исключительно присуща вера в «естественные события», в личности (культ личности напр.), а также процессы и создание на основе подобной веры определённых мифомоделей, как правило, находящих отражение и поддержку в массовом сознании.

Конфессиональность – свойство по значению прилагательного конфессиональный, конфессия – религиозное ответвление, объединение, исповедующее общую религию, но имеющее своё направление, своё вероучение, свою обрядность.

Конверсия – перемена мировоззренческих ориентиров и образа жизни, связанная с принятием нового вероисповедания.

Конвертит – обращенный в другую веру.

Маргинализация – процесс, в рамках которого формируются новые идентичности, разрушаются старые и складываются новые социальные группы, которые находятся на стыке различных укладов жизни, систем, культур, и испытывающие влияние зачастую противоречащих друг другу ценностей, установок, правил поведения, норм. Это понятие, обозначающее промежуточность, «пограничность» положения человека между какими-либо социальными группами.

Плюрализация – придание чему-либо характера множественности, разнообразия на основе принципов плюрализма.

Религиозная идентичность – форма индивидуального и коллективного самосознания, построенная на осознании принадлежности к определенной религии и формирующая представления о себе и мире посредством соответствующих религиозных догм.

Религиозная идентификация – частично осознаваемый индивидом процесс уподобления себя другому индивиду/группе/обществу по отношению к религии. В ряде случаев может относиться к механизмам психологической защиты. Религиозная идентификация – сложный и многогранный процесс, который формируется в течение личностной коррекции своей ориентации под влиянием определённых социально-экономических условий и личностных психологических изменений. Идентифицируя себя с определённым лицом или группой лиц, личность определяет духовные предпочтения.

Религиолизация – сложный процесс маргинального перераспределения религиозных/властных компетенций, передачи функций от государственных

религий на местный уровень, появление и развитие новых институциональных форм, отвечающих новой роли в процессе принятия решений на национальном, наднациональном и глобальном уровнях.

Секуляризация – процесс снижения роли религии в жизни общества; переход от общества, регулируемого преимущественно религиозной традицией, к светской модели общественного устройства на основе рациональных норм.

Социотерапия – комплекс мероприятий, проводимых с целью повышения эффективности лечения психически больных/маргиналов/конвертитов путем создания оптимальных условий их общения, включает, например, трудовую терапию или трудоустройство, групповую психотерапию.

Флексибельность – рассматривается как специфическая способность личности/группы/общества, позволяющая организовывать свою познавательную деятельность и интеллектуальное поведение в зависимости от изменившихся условий.

Обозначения и сокращения

ВТО – Всемирная торговая организация

ГП – государственная политика

ДУМК – Духовное управление мусульман Казахстана

И др. – и другое

И пр. – и прочее

И т.д. – и так далее

ИФПР КН МОН РК – Институт философии, политологии и религиоведения РК – Республики Казахстан

Казнет – совокупность информационных технологий и инфраструктуры, обеспечивающих доступ к сети интернет, а также хостинг электронных ресурсов на территории Казахстана, использующих казахстанские доменные имена верхнего уровня.

ККСОН МОН РК – Комитет по контролю в сфере образования и науки Министерства образования и науки РК

Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

НПО – неправительственные организации

ОЮЛ – объединение юридических лиц

РО – религиозная организация

РПЦ – Русская православная церковь

СМИ – средства массовой информации

РАPI – Paper and Pen Interview – дословно «интервью с карандашом и бумагой»

SWOT – strengths, weaknesses, opportunities, threats – метод стратегического планирования, заключающийся в выявлении факторов внутренней и внешней среды с разделением на четыре категории.

ВВЕДЕНИЕ

Общая характеристика работы

Диссертационное исследование раскрывает теоретические аспекты религиозной идентичности, формирования процесса религиозной идентификации, в контексте религиоведческого анализа. Проявляет тенденции религиозной идентификации и специфику религиозно-духовных предпочтений и интересов населения Казахстана. Исследование предполагает теоретико-прикладное изучение феномена отдельных компонентов религиозной сферы. Основано на интерпретации социологических измерений, проведенных количественными и качественными методами с последующими теоретическими реконструкциями современного «религиозного ландшафта» в Казахстане, с разработкой модели перспектив динамики религиозной идентификации, с выработкой практических рекомендаций для эффективной политики в области государственно-конфессиональных отношений.

Актуальность диссертационного исследования

В эпоху глобализации человечество переживает процессы изменения духовных ценностей и морально-нравственных ориентиров. В подобных условиях с особой актуальностью ставится вопрос о роли религиозного фактора в эволюции мировой культуры, поскольку религия по-прежнему является важной составляющей духовно-культурной жизни любого общества.

В течении последних 30 лет произошла значительная диверсификация религиозности. На смену идее секуляризации, вытеснения религии из повседневности, её исчезновения, приходит осознание изменения ее роли и места в социальных процессах и явлениях в связи с десекуляризацией.

В связи с глобальными тенденциями, наряду с существующими традиционными институтами, одним из направлений развития ситуации становится наступление новой религиозности, которая обладает как общими, так и специфическими характеристиками в разных условиях.

Принимая во внимание всю историчность, многогранность и противоречивость формирования религиозной идентичности в Казахстане, следует отметить, что формирование религиозной идентичности населения заслуживает детального изучения и прогнозирования. Имея в наследие такой сложный исторический и экономический путь, казахстанское общество сталкивается с новыми реалиями глобализации. Казахстанское общество так же, как и каждый полноценный организм проходит определенные циклы: рождение, развитие, мутация, и т.д. Как внутренние, так и внешние факторы всегда будут иметь потенциал дуального воздействия на общество и нацию, в зависимости от силы и содержания стержневой, духовно-нравственной компоненты. Данный нарратив дает ученым предпосылки для подробного изучения динамики развития казахстанского общества во всех сферах, особенно в религиозной.

На современном этапе развития процесс конфессиональной идентификации в Казахстане находится на стадии колебания и мутации по ряду экономических и социальных причин, и усложняется в связи с тем, что

религиозная сфера общества представлена широким спектром различных религиозных течений.

В условиях, когда религия все чаще остается инструментом политики, направленной на массовое восприятие определенным образом заданных концептов и потому может способствовать как консолидации общества, так и эскалации конфликтов, актуальным становится понимание модели религиозной самоидентификации.

Отношение к религии как к социальному институту в Казахстане в годы независимости существенно трансформировалось, благодаря новому пониманию роли и функций религии в жизни общества. Религиозные объединения все больше стремятся быть субъектами современного политического процесса, конкретизируя свои социально-политические стратегии, комбинируя религиозные ценности с реалиями современности, активизируя деятельность в обществе, что обязывает светское государство искать эффективные подходы в реализации государственно-конфессиональных отношений.

Современная социальная ситуация показывает, что религиозность в современном Казахстане как черта массового сознания и поведения проявляется в различных проекциях: как в явных, так и в скрытых форматах, как в позитивных по своему воздействию на личность, общество, так и в негативных формах. Пока нет однозначной оценки состояния и динамики религиозной сферы с позиций и в условиях светскости казахстанского общества. Вместе с тем, следует констатировать, что институциональное влияние религии существенно изменилось.

Важно отметить, что многие вопросы пока не получают исчерпывающего объяснения средствами научного дискурса, практическими усилиями в области религиоведческого просвещения и образования, потому что и научные исследования, и образовательно-просвещенческие, и реабилитационные практики являются сравнительно новыми для казахстанских реалий. Но уже сейчас очевидно, что в связи с акцентированием роли религиозных институтов в светском обществе необходимо определить существующий пробел между намерениями/декларациями в отношении роли и назначения религии в обществе, заявляемыми государством и реальной сферой функционирующей религиозности.

Таким образом, задача исследователя затрудняется, поскольку явление религиозного самоопределения динамично и постоянно обретает определенные формы. Отсутствие четкой, глубинной и осмысленной стрессовой религиозной идентичности требует тщательного рассмотрения и анализа. В связи с этим особенно ощутима необходимость всестороннего исследования проблем религиозной идентификации казахстанского общества.

Степень научной разработанности темы исследования можно назвать неоднозначной. С периода возникновения религиозных систем античного мира и Древнего Востока вопросы религии и идентичности находили свое отражение в трудах Сократа, Платона [4], Аристотеля, Сенеки [6], Конфуция. Дерево философии углубляло свои корни, давая новые ветви методологического

познания. Религиозные источники даосизма, конфуцианства, буддизма и др. дали новые импульсы к изучению проблем идентичности и религии. Работы Августина Блаженного [8], Фомы Аквинского [14] развивались в русле христианской теологии, исламские мыслители такие, как Аль-Фараби [12], Баласагуни [13] внесли свой вклад, построив уникальное видение мира и религиозных идей. Позже Ф. Бэкон, Декарт, Б. Спиноза [17], Вольтер [18], Ж.Ж. Руссо [19] и многие другие рассматривали вопросы идентичности с феноменологического, социокультурного, антропологического ракурса. Религиозность с социологических позиций рассматривали О. Конт [33], Г. Спенсер [34], М. Вебер [36, 37], Э. Дюркгейм [38], Г. Зиммель [41, 42] и др. Жажда познаний окружающей действительности, глобализационные процессы и многое другое повлияли на экзистенциальный науковедческий поиск ученых-просветителей постмодернизма. В понимание основ религиозной идентичности интересны работы З. Фрейда [98, 99], Э. Фромма [78, 79], Э. Эриксона [80]. Выкладки исследователей разных направлений философии, религиоведения, социологии, психологии, нейробиологии XX-XXI в. находят своих приверженцев М. Элиаде [101], В. Джеймс [48], Д.Д. Фрэзер [49], П. Буайе [51], Н. Сартр [62, 68], А. Норензоян [63, 64], и др.

Многие исследователи рассматривают идентичность прежде всего как сохранение личностной самоидентичности, выделяя при этом различные условия и способы формирования такого самоидентичества, его воспроизводства и сохранения. Ряд ученых настаивает на решающей роли «предписанных» условий формирования идентичности; другие же считают, что процесс самоидентификации может быть только сознательным, и индивид в процессе взаимодействий с внешним миром посредством интеракций сознательно конструирует собственную идентичность.

Различным вопросам и аспектам религиозной идентичности посвящены работы российских ученых М. П. Мчедлов [88], И. Н. Яблоков [89], Л.П. Ипатова [91], М. М. Мчедлова [92], В. И. Гараджа [90, 172], Е. И. Аринин [94], Г.С. Померанц [173], С.В. Рыжова [174], Л. Н. Митрохин [175], И.Г. Каргина [176], А. Н. Крылов [85], Ю.Ю. Синелина [177], Е. С. Элбакян [95, 178], М. Ю. Смирнов [179], Е. Г. Балагушкин [180], М. А. Жеребятьев [181], А.Б. Гофман [182], Б. В. Дубин [183] и др.

Социологические исследования феномена религии и состояния религиозной сферы в современном Казахстане пока не стали систематическими, не вполне проявлены. Также существенны расхождения в оценке сущности и тенденций функционирования религиозного сознания религиоведами и политологами. В силу отсутствия достаточной репрезентативной эмпирической базы измерения религиозной сферы, затруднено воспроизводство ее теоретической модели.

Данная работа призвана зафиксировать контурные характеристики состояния религиозной сферы и тенденций формирования религиозной идентификации, представить масштабы, типы, виды религиозного сознания, приобщения/включения населения в религиозный образ жизни, проявить аксиологические проекции экспертных оценок, сделать прогнозы динамики.

В контексте казахстанских реалий оценка состояния религиозной сферы требует междисциплинарного подхода, который позволит преодолеть неоднозначные трактовки роли и функций религии, недостаточную проявленность состояния и динамики религиозности как фактора современной жизни казахстанцев. Важно найти взаимосвязь между религиозной ментальностью и процессами социализации, выявить роль традиционных и новых религиозных организаций в этих трансформациях и т.д.

В казахстанской и зарубежной литературе имеется значительное количество трудов, с различных методологических позиций и в рамках различных парадигмальных подходов, рассматривающих факторы и процессы формирования религиозной идентичности.

Казахстанские исследователи обращаются к проблеме идентичности сквозь призму осмысления многогранной специфики духовно-нравственного ареала казахстанского общества, которое переживает структурные и функциональные изменения под влиянием современных социальных трансформаций. Среди отечественных исследований современной религиозности важно отметить выкладки теоретических и эмпирических изысканий религиозной, культурной, этнической и духовной идентичности, которые отражены в работах А. Н. Нысанбаева [116, 142, 185], Т. Х. Габитова [127, 189], Н. Ж. Байтеновой [126, 128, 131], С. Б. Булекбаева [184], С. Е. Нурмуратова [136, 185], М.С. Орынбекова [118, 141], Е.Е. Буровой [146, 152, 153, 156, 157], Г. Т. Телебаева [117, 154, 186], Н.Л. Сейтахметовой [11, 137, 157], М. С. Шайкемелева [143, 145], А.К. Муминова [187], Б.М. Сатершинова [136], А.Г. Косиченко [119, 120, 150, 188], Г.Г. Соловьевой [144], К.К. Бегалиновой [131], А.Т. Кулсариевой [189], А.Р. Масалимовой [190], А.Д. Курманалиевой [126, 129], Ш.С. Рысбековой [191], Н.Д. Нуртазиной [192], К.М. Борбасовой [130], З.Н. Исмагамбетовой [193], Б.Е. Бектургановой [194] и др.

Объектом диссертационного исследования является религиозная идентификация казахстанского общества.

Предметом диссертационного исследования являются тенденции и закономерности формирования религиозной идентификации казахстанского общества, а также специфика религиозно-духовных предпочтений и интересов населения Казахстана.

Целью диссертации является выявление особенностей и тенденций формирования религиозной идентификации в Казахстане.

В соответствии с поставленной целью исследования были определены следующие **задачи**:

- рассмотреть теоретические подходы, основные понятия и характеристики религиозной идентификации;
- охарактеризовать особенности религиозной сферы и выявить факторы, влияющие на религиозную идентификацию в Казахстане;
- определить и раскрыть специфику религиозности казахстанского общества;
- осуществить сравнительный анализ основных показателей индикаторов религиозности и особенностей религиозной самоидентификации казахстанцев;

- на основе сравнительного анализа смоделировать перспективы тенденций формирования религиозной идентификации казахстанского общества в соответствии с актуальными тенденциями развития мировых процессов.

Методологическая основа диссертационного исследования основывается на междисциплинарном подходе с применением инструментария философского, религиоведческого, социологического, общенаучного знания. Помимо этого, был применены современные структуральные, феноменологические, сравнительно-сопоставительные методы анализа религиозной идентификации. Особенность темы исследования поставила задачи для всестороннего изучения процесса религиозной идентификации с отсылкой к положениям базовых понятий, концепций, результатов научных поисков и выводов зарубежных и казахстанских ученых просветителей философов, религиоведов, политологов и социологов.

В работе использованы экспериментальные методы наблюдения, сравнения и моделирования, в котором осуществилась попытка конструирования модели исследуемого объекта и проведено исследование его свойств на базе построенной модели.

В основе источниковедческой базы диссертационного исследования взяты Священные Писания, интерпретативные источники, классические и постнеклассические тексты просветителей в области религии и социогуманитарных наук, интернет-ресурсы, массивы социологических данных разных лет, нормативно-правовые документы и законы в сфере религиозной политики РК.

В качестве эмпирической базы исследования использована методология и инструментарий исследований, разрабатываемых учеными ИФПР КН МОН РК в содружестве с отечественными социологическими компаниями: общественным объединением «Научно-исследовательская ассоциация «Институт демократии» (г. Нур-Султан), Центром бизнес-информации, социологических и маркетинговых исследований «BISAM – Central Asia» (г. Алматы) с 2013 года по 2018 год. А также использованы результаты социологического измерения идентичности, проведенного в июле 2019 года в рамках проекта ИФПР «Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания».

При сборе первичной информации в формате кабинетного исследования использовались следующие методы: а) анализ массивов социологических измерений общественного мнения (2013-2018 гг.), с охватом 14 регионов, гг. Нур-Султан и Алматы, б) интерпретация экспертных оценок в) контент-анализ открытых зарубежных и отечественных источников по проблематике.

В социологических исследованиях 2013-2016 гг. зафиксированы мнения 1500-2500 респондентов, в исследовании за 2018 г. – 3500 респондентов. В исследованиях 2019 г. выборка составила 1800 респондентов согласно территориальной и поселенческой структуре.

В качестве количественного метода во всех исследованиях применен формализованный опрос населения по национальной репрезентативной выборке. Выборка репрезентирует взрослое (18+) население Казахстана по

важнейшим социально-демографическим группам с учетом признаков пола, возраста, этничности, образования, социально-профессионального статуса, уровня дохода, принадлежности к поселенческой структуре, доходам, религиозности и др. Опросы проводились в технике личного формализованного интервью на квартире респондента с применением бумажных анкет (техника PAPI).

Качественный метод использован для получения экспертных оценок: с экспертами проводились глубинные интервью. В зависимости от ситуации, статуса и компетенций респондента, а также от складывающегося формата беседы, применялись и/или комбинировались техники нарратива и фокусирования. Всего опрошено 30 экспертов. Проведено 100 фокус-групп.

Результаты исследований обработаны с использованием специального программного обеспечения SPSS for Windows (версии 19, 20). Все значения, интерпретируемые в диссертационной работе, выражены в % от общего числа опрошенных.

Научная новизна диссертационной работы:

- проанализированы и обобщены взгляды отечественных и зарубежных исследователей по вопросам религиозной идентичности и тенденций формирований религиозной идентификации;

- выявлены состояние, характеристики религиозной сферы, внешние и внутренние факторы, влияющие на религиозную идентификацию в Казахстане, воспроизведены тенденции религиозности населения, исследованы понимание и восприятие религии, особенности религиозной идентичности;

- осуществлен сравнительный анализ по показателям индикаторов религиозности, исследованы различные компоненты религиозной идентичности и самоидентификации казахстанцев, сделан обзорный анализ процессов формирования религиозной идентификации в РК по измерениям в 2013-2019 г.;

- разработана модель когнитивного анализа типов флуктуаций тенденций формирования религиозной идентификации в Казахстане;

- на основе выводов и анализа сформулированы научно-практические рекомендации для улучшения государственной политики РК в сфере религии.

Положения, выносимые на защиту

На защиту выносятся следующие положения:

1. Религиозная идентичность все чаще становится ведущей при выборе образа жизни на уровне семейной и социально-профессиональной группы. Идентичность предопределяет виды деятельности, обучения, характер занятости, формы проведения досуга, формирует ценностно-смысловые ориентиры жизни в целом, организует религиозную субкультуру. В процессе религиозной идентификации идентичность формируется в определенную специфическую систему. Религия влияет на социализацию личности, а выделенные элементы воздействуют на формирование религиозной идентичности, которая характеризуется не только принадлежностью к конкретной форме религии, но и соотношением себя с культурой и образом жизни, которые сформировались под ее влиянием. Процесс формирования религиозной идентификации проходит различные этапы. На начальном этапе, в

семье, формируются представления индивида об окружающем мире. Промежуточный этап идентификации проходит как процесс самоопределения индивида, освоения духовных и ритуальных практик. Заключительный этап связан с отождествлением индивида с общностью единоверцев и религиозной деятельностью.

2. Религиозная идентификация в Казахстане представляет собой сложное явление, многосоставное по своей структуре, сущности, характеру и проявляется как одновременное функционирование конфессиональной и внеконфессиональной религиозности. Процесс формирования религиозной идентификации достаточно флексибельный и зависимый от: изменений окружающей среды, общих тенденций глобализации, развития виртуализации социального пространства, общественной атмосферы, идеологического воздействия, активной деятельности религиозных организаций, внедрении основ религии в образовательных учреждениях, жизненных обстоятельствах индивида, обращения к ценностям религии в семье.

3. Религиозность казахстанского общества «мозаична», в ней сочетаются такие статусы номинальных верующих, как «верующие, не читающие священные текстов», «неверующие, но соблюдающие религиозные обряды», «атеисты, отмечающие религиозные праздники», «верующие, не верящие в Бога», «верящие в Бога, не принадлежащие к какой-нибудь религии». Обнаруживается парадоксальная ситуация, при которой данные о статусном самовосприятии себя как религиозного человека не коррелируют с ответами респондентов о своей религиозной самоидентификации: последняя значительно масштабнее, что порождает мифологему о значительной религиозности населения, которая превышает среднемировые уровни. Категория «верующие» состоит из: а) «верующих, состоящих в общине, следующих религиозным нормам», б) «верующих, не участвующих в религиозной жизни», в) «верующих, не принадлежащих к конфессиям».

4. Проявляются устойчивые объемы номинальной религиозности верующих, не участвующих в религиозной жизни, проявленное позиционирование внеконфессиональных верующих, сокращение численности неверующих, уважающих верующих, придерживающихся религиозной обрядности. В Казахстане сложилась парадоксальная картина, когда соблюдение обрядов не является важной составляющей религиозности казахстанцев – с одной стороны, и в то же время – религиозные традиции являются важной частью жизни казахстанцев, в том числе и для неверующих. Серьезным свидетельством специфической черты религиозности казахстанцев представляется отсутствие явной связи между позиционированием религиозности и верой в Бога с чтением Священных текстов. В проекции на будущее выявлена картина, согласно которой взрослое население предпочитает видеть своих детей разумными носителями и светских, и религиозных убеждений, уважающими религию, но в то же время сторонними наблюдателями за религиозной жизнью. Динамика объемов религиозной конверсии, а также ее векторов остается устойчивой на протяжении ряда лет.

5. Выделяются три основные тенденции, связанные с религиозным обращением: исламизация как потенциально мусульманского, так и традиционно не мусульманского населения, евангелизация потенциально мусульманского населения и вовлечение разных групп населения (с потенциально предписанными этно-социокультурными, в том числе – традиционными конфессиональными статусами), вовлечение в неоориенталистские культы и практики (духовное исцеление, психотренинг). Прогнозные оценки обнаруживают тенденции, связанные со стремительным ростом маргинальных, с точки зрения традиции, проявлений религиозности: к либерализации восприятия религии населением; к росту числа респондентов, открыто манифестирующих свое несогласие с векторами государственной политики в сфере религии, с существенным масштабированием общественного дискурса через расширение регионов, критически оценивающих деятельность традиционных религий и положительно оценивающих деятельность новых религиозных практик, к увеличению ожиданий в связи с возможностью проявления радикализма на религиозной почве. Отмечается причастность внушительного количества населения к «верующим» без погружения их в соответствующие доктрины, культовые практики и образ жизни в целом. Из-за отсутствия знаний и несформированных представлений о религии как системе убеждений, основанной на духовном опыте, культурной матрице, о духовном наставничестве и др. проистекает опасность экстенсивного распространения квазирелигиозности.

Теоретическое значение диссертации заключается в познавательно-целевом изучении, структуризации знаний о религиозной идентичности и моделировании тенденций казахстанского «религиозного ландшафта» на основе SWOT-анализа. В сценарном исследовании тенденций развития ситуации вокруг исследуемого объекта. Полученные результаты могут быть использованы в качестве методологического источника для социогуманитарных исследований в сфере религиоведения, социологии и философии.

Практическая значимость диссертации. В результате проведенного диссертационного исследования сделан обзорный анализ религиозной ситуации в РК по измерениям в 2013-2019 гг., выявлено состояние и характеристики религиозной сферы, воспроизведены тенденции религиозности населения, исследованы понимание и восприятие религии как института, особенности религиозной идентичности, предпочтения религиозного/светского образа жизни; рассмотрены основные тенденции религиозного сознания, даны оценки развития религиозной сферы, сформулированы научно-практические рекомендации. Значимость исследования будет распространяться на выработку научно-практических рекомендаций по совершенствованию религиозной политики РК.

Апробация результатов исследования. Содержание исследовательской части работы представлено в материалах "XXIV Всемирного Философского Конгресса «Учиться Быть Человеком»", (Пекин, 2018 г.) «Modernization of spirituality in the context of religiosity» [171]; Международной научной конференции «Современная казахстанская культура в глобальном мире» в

рамках V Международных Фарабиевских Чтений.", (Алматы, 2018 г.), «Религия и идентичность» [168]; Международной научной конференции студентов и молодых ученых «Фараби Әлемі», VI Международные Фарабиевские чтения, (Алматы, 2019 г.), «Діни бірегейліктің белгілері» [170]; Международной конференции "Современное состояние и перспективы развития религиоведения", (Алматы, 2019 г.), «Қазақстандықтардың дінді институт ретінде қабылдауы». Были опубликованы: 1 статья – в научном журнале, индексируемом в базе данных Web of Science и Scopus, 4 статьи – в научных журналах, рекомендованных ККСОН МОН РК и 1 публикация в коллективной монографии «Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий» Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. Диссертационное исследование рекомендовано к защите на совместном заседании кафедры религиоведения и культурологии КазНУ им. Аль-Фараби.

Структура диссертационной работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, библиографии, включающей 196 наименований, из которых 37 – на иностранном языке. Работа содержит 8 таблиц и 16 рисунков.

Во введении представлена оценка современного состояния тенденций религиозной идентификации в Казахстане, общая характеристика работы, актуальность исследовательской работы, степень изученности специфики религиозной идентификации в зарубежных и казахстанских гуманитарных исследованиях. Приведены цели, объект и предмет, задачи и методологическая основа исследования и положения, выносимые на защиту.

В первом разделе раскрыты теоретико-методологические основы анализа значения религиозной идентичности. Рассматриваются теоретические подходы, основные понятия и сущностные характеристики религиозной идентификации как процесса. Выявляются основные направления и специфика современных интерпретаций религиозной идентичности.

Во втором разделе рассмотрены внешние и внутренние факторы, влияющие на религиозную идентификацию в Казахстане. На основе конкретных социологических исследований раскрываются вопросы формирования религиозной идентификации, восприятие казахстанцами роли и функций религии, проведена оценка религиозной ситуации в массовом и специализированном сознании казахстанцев. Проанализированы современные социо-гуманитарные исследования религиозности в Казахстане и ее динамика. Описывается религиозность в структуре казахстанской идентичности, проявляются особенности религиозной самоидентификации, раскрывают тенденции религиозной конверсии.

Представлен анализ и моделирование долгосрочных перспектив динамики религиозной идентификации казахстанского общества в соответствии с актуальными направлениями развития мировых процессов.

В заключении подведены итоги выполненного диссертационного исследования, сделаны теоретические выводы и сформулированы практические рекомендации для эффективной политики в области государственно-конфессиональных отношений.

Объем диссертационного исследования составляет 149 страниц.
Количество использованных источников – 196.

1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АНАЛИЗА РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ, ИДЕНТИФИКАЦИИ КАК ПРОЦЕССА

1.1 Теоретические подходы, основные понятия религии и характеристики религиозной идентификации

Особый интерес и социальную значимость приобретает исследование проблем феномена религиозной идентичности и тенденций формирования религиозной идентификации современного человека в условиях глобальных, общественных трансформаций, которые влияют на все уровни человеческого бытия. Как необходимая ступень научного познания, распознавание объекта и соотнесение его к ряду известных является важным звеном научного исследования. Мир, в его различных проявлениях, идентифицируется человеком сквозь призму точек сопоставления и самоидентификации.

В целом, в понятии идентичности (от лат. *Identitás*) как тождественности одного объекта другому, выражается качественная определенность и принадлежность человека к определенной группе, обществу, нации, полу и т.п. В нашем понимании религиозная идентичность – это форма индивидуального и коллективного самосознания, построенная на осознании принадлежности к определенной религии и формирующая представления о себе и мире посредством соответствующих религиозных догм. Идентичность выполняет функцию социального маркера. Механизмы самоопределения, распознавания, отождествления, причастности индивида к конкретной религии, общности, образу жизни, основанной на ценностно-нормативной ориентации, формирует основу религиозной идентичности. В иерархии идентичностей религиозная может занимать как явные, так и латентные ведущие позиции, подчиняя себе семейную, гражданскую, этническую, национальную, культурную и другие идентичности. При этом в процессе субъективной значимости религиозной идентичности принятия соответствующего образа жизни, она вплетается в другие виды идентичности, создавая также варианты воплощения, например, исламской, православной и др. идентичности. Дуальное влияние процесса, в котором социальные и внутренние обстоятельства влияют на религиозное обращение человека, имеет обратный эффект на другие виды социальной идентичности. Основной характеристикой религиозной идентичности индивида, групп, общества является структура и состояние религиозности. Исследуя особенности религиозной идентичности, необходимо иметь представление о конфессиональной структуре общества, тенденций, активности деятельности религиозных объединений, а также интенсивность их влияния на социальное окружение.

Следует различать понятия «идентификация» и «идентичность». В широком смысле идентификация – это процесс установления тождественности неизвестного объекта известному на основании совпадения признаков, то есть

распознавание. Мы полагаем, что религиозная идентификация – это частично осознаваемый индивидом процесс уподобления себя другому индивиду/группе/обществу по отношению к религии. Религиозная идентификация – сложный и многогранный процесс, который формируется в течение личностной коррекции своей ориентации под влиянием определённых социально-экономических условий и личностных психологических изменений. Идентифицируя себя с определённым лицом или группой лиц, личность определяет духовные предпочтения. Таким образом, религиозная идентичность есть результат процесса религиозной идентификации.

Прежде чем рассматривать вышеуказанные вопросы, следуя логике анализа, подробнее рассмотрим теоретико-методологические основы определения религии, религиозной идентичности и религиозной идентификации как процесса.

Как тип мировоззрения, религия может быть центральной частью личности. Имея в своей основе латинское происхождение, понятие религия означает «связывать» или «связывать вместе». Современные словари определяют религию как «организованную систему верований и ритуалов, основанную на сверхъестественном существе или существах» [1]. Религия (от лат. Religio – благочестие, святыня) – определенная система мировоззрения, мироощущения, основанная на вере в сверхъестественные силы/ Бога/ и пр. включающая в себя свод моральных норм, ценностей, правил, типов поведения, обрядов и т.д. объединяющая людей в организации/общины. Таким образом, религия включает общечеловеческие нормы, нравственные принципы, идеи добра и справедливости, сохранившие свое влияние на мораль современного общества. В связи с этим, принадлежать к религии часто означает больше, чем просто разделять ее убеждения и участвовать в ее ритуалах, это также означает быть частью сообщества, культуры.

За всю свою историю человек не перестает задавать экзистенциальные вопросы. Все, что пробуждает в Homo Sapiens, главные вопросы – Кто я? Зачем я? Кто создал этот мир? и многие другие вопросы, находит яркое отражение и ответы в работах просветителей античности, древнего Востока и новых времен. Ответы на вечные вопросы находили свое отражение в священных писаниях иудаизма, христианства, ислама, буддизма и др. [2].

На протяжении веков определение идентичности базировалось на философских категориях в метафизическом значении относительно категории тождественности в противоположность различию. В буквальном значении идентичность соответствовала понятию самоидентичности, индивидуальности. Последуем исторической ретроспективе и рассмотрим несколько примеров мировоззрений и мнений о проблемах религиозной идентификации лучших мыслителей Древней Античности, Востока, Римской философии и т.д.

Общепринятыми базисами рассмотрения вопросов идентичности, как правило, начинаются с философских воззрений Древней Античности. Основа сократовской философии – антропологизм и теология рационализируются в ответах на экзистенциальные вопросы Сократа: «Думаешь ли ты, что в тебе есть

нечто разумное, а вне тебя ничего разумного нет? Ты знаешь, однако, что твое тело включает в себе небольшую частицу земли и воды, которые сами по себе столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно устроилось из малых частиц остальных великих стихий. Как же ты думаешь, что ты по счастливой случайности один вместил в себе весь разум, которого нет более нигде, и что все сущее в своей беспредельной величине и бесчисленном множестве благоустроено слепую, неразумную силою?». Таким образом, разум универсален и постольку отличен от частных своих проявлений. Но телеологический принцип Сократа оказался глубоко плодотворным впоследствии. Телеология (признание разумной целесообразности бытия) служит Сократу не для объяснения явлений, а для указания разумного в них. Выглядит достаточным его ссыла на психофизические явления, на инстинкты, на деятельность органов чувств. И это уже не умозаключение от условного к безусловному, но просто раскрытие безусловного в явлении, непосредственное усмотрение разума и Бога в природе [3]. Поднимая вопросы о бессмертной душе, Сократ таким образом создал предпосылки для рассмотрения персональной идентичности. Рассуждение и вера – две направленности его философии. Он был верующим, однако же считал, что божественное повеление нуждается в размышлении. В его понимании, познание себя является признаком рассудительности. Ученик Сократа продолжил развивать направление его философской мысли.

Идеи идентичности во взглядах Платона мы можем обнаружить в его системе: мир истинного «бытия» (пространство идей), производное от него – мир чувственных идей, небытие (материя). Тожественное (идентичное) бытие постигается с помощью размышления и объяснения, имеет жизненный цикл (возникновение, уничтожение). В целом, религия Платона была тем философским монотеизмом, для которого божество совпадает с идеей блага, вера в провидение – с убеждением, что мир есть творение разума и отображение идеи, почитание божества – с добродетелью и познанием. Наряду с божеством в абсолютном смысле, Платон называет идеи вечными богами, а космос и звезды – видимыми богами; при этом Платон признает, что божества мифологии он считает созданиями фантазии. Он избирательно порицает многие мифы, имеющим безнравственное и недостойное божества содержание [4]. По мнению Платона, всякая сущая вещь (человек в том числе) не находится в статике, иными словами – не точкой в конце предложения. Ведь человек на протяжении своей жизни постоянно меняется не только телом, его внутренний мир находится в динамике. Человек только кажется одним и тем же лицом, в реальности он лишь подобие самого себя. В то же время, образцом многочисленных подобий в мире постоянно изменяющихся вещей есть неизменная и самотождественная сущность, в случае человека – это его разумная душа, вечная и бессмертная.

Свое решение предлагает Аристотель, который видит в божественном заключительное основание для связи порядка. По его мнению, большая часть частных явлений должна быть объяснена с помощью отыскания естественных причин и целей. Идентичность, или тождественность он позиционировал как преходящее, характеризующее единичное. Таким образом идентичное, тождественное является более фундаментальной характеристикой бытия. Из его

размышлений следует, что не существует двух идентичных существ, что каждое из сущих тождественно самому себе и отлично от другого, что и является признаками единичной сущности. Каждая единичная сущность – этот человек, эта лошадь, этот стол – сущность составная, т.е. состоящая из материи и формы.

Стоит отметить, что проблема идентичности в Античную эпоху основывается на метафизическом значении, имея отношение к качеству или утверждению тождественности в противоположность различию. Вообще, Античная философия изобилует концепциями «поиска самого себя», предлагая различные варианты того, что является истинным основанием человеческой природы.

В философии Древнего Востока, в ведической традиции Упанишад, где первоосновой всего сущего выступает безличное существо Брахман – основа возникновения и возврата всего сущего, и Атман – духовная составляющая каждого человека. Завораживает миропонимание и сравнение «Танец Брахмана и Атмана – круговорот жизни (сансара), со своим законом воздаяния (карма)». Новые доктрины привносят свои оттенки и аспекты в видение мира – джайнизм, буддизм и др. Особо отметим пути к достижению нирваны (остывание, баланс): истинное воззрение (праведная вера); истинное намерение (отрешение от мира); истинная речь (не лгать, не браниться); истинные поступки (не нанесение вреда живому); истинный образ жизни; истинное усилие (постоянные бодрствования); истинное памятование (помнить, что все преходящее); истинное сосредоточение (духовное самопогружение). Широкое распространение буддизма по всему миру обусловлено тем, что страдание можно победить в этой жизни (а не загробной) [5].

Буддизм разделяется на три ветви:

- хинаяна (малая колесница), ранняя школа, в основе которой позиции занимает индивидуальное духовное просветление, которое означает прохождение пути с целью освобождения от страданий в достижении нирваны;
- махаяна (большая колесница) проповедует помощь другим в достижении состояния осознанности, божественности;
- ваджраяна (тантрический буддизм), где способом достижения просветленного сознания являются: йога, медитация, чтение мантр и поклонение учителю.

В целом, идентичность, с позиций буддизма, является кармически сложившимся набором представлений, привычек, который составляет постоянно меняющийся «смысловой фильтр». Данный фильтр является истинной реальностью, в которой формируется социальное действие. Хотелось бы отметить, что в принципах классической индийской мысли противоположностью субъективации является процесс десубъективации, а в случае идентичности он подразумевает снятие слоев социальной обусловленности и социальной формации, через которые прошел человек. В основе процесса десубъективации лежит необходимость исследовать формирование идентичности и ее особенную взаимосвязь с пустотой и пространством, обнаруживаемой внутри каждого встречающегося слоя обусловленного существа. Одним из достижений буддизма является понимание

пустоты самости, а также разработка огромного набора практик, призванных познакомить с ней практикующих.

Согласно классическим индийским религиозным традициям, особенно йогическим аспектам индуизма, буддизма и джайнизма, основная проблема человеческой жизни проистекает из неправильного определения того, кем мы являемся на самом деле, и к ошибочным действиям, к которым приводит это неправильное отождествление. Понимая, что человек в конечном итоге неотделим от более широкой духовной реальности, он продолжает отождествлять себя со своим преходящим физическим, эмоциональным, социальным и религиозным «я». Действия, которые следуют из этих идентификаций, таким образом, становятся не более чем попытками сохранять и защищать то, чем мы себя представляем. Материальные и социальные миры сами по себе являются сложными конструкциями и состоят из постоянно меняющихся компонентов, наши попытки сохранить эти идентичности вызывает разочарование и неудовлетворенность, или *дуккха* на санскрите. Однако человек продолжает защищать данную идентичность. Это навязчивое повторение неэффективных попыток сделать непостоянные вещи постоянными, а зависимое независимым – основной смысл *сансары*: хождение по кругу, повторение одной и той же старой модели поведения независимо от того, достигает это своих целей или нет. Другими словами, проблемы идентичности определяются как невротическое принуждение. В общем, йогические традиции индуистов, буддистов и джайнов предполагают, что индивиды глубоко игнорируют сконструированную природу идентичности, и поэтому остаются в ловушке порочного круга бесполезных действий, которые приводят к разочарованию и неудовлетворенности. Однако преодоление этого незнания и понимание конструктивных процессов, которые игнорируются, освобождает человека от тревожного поведения.

Перейдем к мировоззрению китайских мыслителей. В миропонимании древнекитайских философов из бесформенного мрака родились две силы, упорядочившие мир: дух мужской ЯНЬ – управитель неба, и женский ИНЬ – земли. Все в мире подчинено высшему принципу, всеобщему закону – Дао, который лежит в основе саморазвивающегося универсума (лат. слово – «мир как целое»). «Дао» – не только путь развития природы, но и основание нравственного поведения человека. Рассматривая онтологию событий противоборства мужского и женского начала, не учитывая категориальный аппарат, все общественные отношения были бы подчинены ритуалу, который обеспечивал бы постоянство неба, порядок земли и поведение людей. Данные идеи нашли отражение в философии Кун Фу Цзы (Конфуций) и Лао-Цзы. Самое важное открытие Конфуция – это открытие человека как особой реальности. Он – центр и высшая цель мироздания, который находится на пересечении двух детерминаций – природной и этической. Вся биография этого мыслителя показывает на примере принципы жизненного пути Дао и касательно процесса идентификации. Особенной отличительной чертой конфуцианской этики является ее нерелигиозность. Как константа идентичности, в его философии присутствуют пять принципов праведного человека: гуманность,

справедливость, традиционность, благоразумие, искренность. Следует отметить, что в современном образовании Китая широко используются, и по-прежнему остаются неизменными вышеуказанные принципы. В философии Лао-Цзы, предположительно автора трактата «Дао Дэ Дзин», путь Дао – невидимый вездесущий закон природы, поведения и мышления человека. Дэ понимается как принцип и способ бытия – накопление жизненной энергии и правильное ее распределение. Можно сделать вывод, что данное мировоззрение формирует ряд принципов социальной идентичности подчиненной иерархии и стратификации в обществе, имеющей в своих составляющих добродетельность, миролюбивость, покой и смирение.

Перед кратким рассмотрением вопросов христианских основ идентичности, следует упомянуть воззрения Сенеки, ведь ранняя христианская церковь включила его в список христианских писателей. В своей работе "Естественные вопросы" Сенека отождествляет бога с судьбой, провидением, с природой, с миром: «Захочешь ли назвать Бога судьбой? Не ошибешься: ведь от него все в мире зависит, он причина всех причин... Назовешь ли его природой? Не согрешишь против истины, ибо от него все рождается, его дыханием мы живем. Назовешь ли его миром? Не обманешься: ведь он и есть то целое, что ты видишь, совершенный во всех составляющих его частях, сам сохраняющий себя своей силой» [6]. Одной из универсальной идентификационной модели человека Сенека называет стоическую модель, в которой сочетаются лучшие духовно-нравственные ориентиры для людей того времени.

Этико-моральные задачи христианства созвучны с идеями философов Древней Греции и мыслителей более позднего периода. Если раннему периоду присуще отождествление провидения и судьбы и самосовершенствование человека, то позже религиозный опыт движется в сторону теоретико-критического осмысления. Таким образом, смыслом и целью жизни человека там выступает богопознание.

Фактически, вопросы религиозной идентичности в христианской догматике, присутствуют в книге Бытия: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими (и над зверями), и над птицами небесными, (и над всяким скотом, и над всею землею), и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; – вам сие будет в пищу; всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому (гаду), пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так» (Бытие 1, 27-30) [7]. Догматы христианства о триединстве Бога (Отец, Сын, Святой дух) всегда были в центре внимания теологических исследований.

Представитель патристики Августин Блаженный, писал: «Я думаю, что религия, верование есть специфический продукт человеческого мозга, деятельность которого, нормальная от природы, так имманентно препарирует и преобразует наличествующее в нем (в знаниях и информации), что в итоге всегда

реализуется представление о Верховном существе или первоначале» [8]. В своей работе «Исповедь» Августин стремился побудить других язычников к обращению в христианство. Здесь он подробно описывает тернистый путь своего прихода к этой религии, давшей ему нравственное удовлетворение и ответы на его мировоззренческие поиски. Августин утверждает, что Бог сотворил мир из ничего, создав не только порядок в нем, но и саму первоначальную материю (субстанцию). Бог сотворил и время. Сам он пребывает вне времени, а в вечности. Человек же неразрывно связан со временем, от рождения до смерти. Он имеет прошлое, настоящее и будущее, которые смыкаются в вечности. Само время есть и человеческое понятие, потому что ум имеет способность разделять события на «до», «сейчас» и «после» [9]. Понятие идентичности присутствует в его работах, когда он говорит, что подобное познается подобным. По его мнению, каждое знание подобно предмету, который оно знает. Процесс религиозного познания в какой-то мере отождествляется с процессом уподобления.

Историческая особенность рождения, развития и распространения христианства со своими идентификационными конструктами идейно состояла из иудейского мировоззрения, восточных религий, митраизма, и др. Теоретические конструкты христианства были основой обрядной практики и формировали, таким образом, религиозную идентичность христиан. Очевидно, что позже начались интеграционные процессы сплочения и упорядочивания в определенные сообщества. Таким образом, после первого Вселенского Собора был принят догмат о триединстве Бога (Отец, Сын, Святой Дух) и боговоплощении. Последовательно были введены и другие догматы.

В целом, следует отметить, что духовно-нравственной компонентой христианской идентичности выступает чувство страдания и любви, молитвы как метода общения с Богом, признания его вездесущности, понимание греховности. Далее, основы христианской идентичности формируются в направлениях, ветви конфессий: православной, католической и протестантской. Конечно, религиозные идентичности православия и католицизма имеют тесную взаимосвязь, однако в силу ряда исторических обстоятельств и разности культур, данные общины разделились. На протяжении веков вышеуказанные конфессии складывались в свои направления обрстая все новыми догматами, положениями, нравами, моралью, обрядами и традициями. Особенностью католической и протестантской традиции является основание на теологии в познании трансцендентного. Православная идентичность отличается региональными и этническими особенностями. Католическая идентичность отличается четкой иерархией и приданием центрального положения институту церкви. На основе реформации католической идентичности, протестантская не терпит посредников в вопросах веры. Религиозная идентичность в христианстве занимала практически доминирующее место в иерархии идентичностей вплоть до XVIII века. С тех пор проводилась попытка секуляризации, особенно это можно увидеть в регионах распространения христианства.

Рассмотрим особенности основ религиозной идентичности в исламе. Ислам – монотеистическая религия «таухида», догмат о единственности личности именах и атрибутах, «Нет Бога кроме Аллаха, и Мухаммед его

посланник» (Коран, сура 112) [10]. История возникновения и развития ислама созвучна по своей линии с историей христианства. Безусловно, имеет свои особенности в лице объединения мусульманской уммы, нравственно-морального кодекса, законов, в том числе касательно государственного устройства, правовых норм и др. В целом интегративная функция ислама, флексибельность и всеохватность данной религии сделала ее уникальной и структурно легкой формой религии, которая гибко усваивается и принимается по всему миру. Само возникновение ислама на Аравийском полуострове было ответом на культурные, политические и исторические изменения тех времен. Аравийский монотеизм начал централизацию древних культов и верований. Движение ханифов-проповедников призывало к объединению племен, выражая при этом идеи монотеизма. На протяжении более десяти лет проповедническая деятельность Мухаммеда собрала вокруг себя сподвижников. В Медине была создана первая мусульманская умма, на основе которой были сформулированы предписания, законы, правовые и нравственные нормы.

Идентичность мусульманина характеризуется и основывается на пяти столпах ислама (иман, пятикратный намаз, пост, милостыня, хадж), на шариате (религиозные, бытовые, правовые, нравственные нормы). С течением времени и устройством исламской государственности появлялись новые вопросы, ответы на которые давали теологи, мнение которых в силу субъективного мышления дали развитие новых течений. Сунниты, являясь преобладающей частью мусульманской уммы, наряду с Кораном, почитают Сунну, содержащую хадисы, воспоминания сподвижников пророка Мухаммеда. Одна из первых школ суннизма, ханафитская школа (мазхаб), основателем которой называют Абу Ханифа, является наиболее толерантным мазхабом и широко применяла кийас (индивидуальное суждение) и истихсан (целесообразное решение). К примеру, в работе «Аль-Фикх аль-Акбар» актуализируются вопросы идентификации как исламского общества, так и идентичности мусульманина, в которую вплелись не только практики исламской правовой, морально-нравственной системы, но и результаты использования кийаса, местных этических норм и традиций.

Следует отметить также Маликитский, шафиитский и ханбалитский мазхабы. Маликитский мазхаб основал Малик Ибн Ан Нас. В своем трактате хадисов «аль-Муватта» мы видим применение кийаса в строгом, не допускающем вольного толкования Корана. Возникший в Йемене шафиитский мазхаб отличается ограниченным использованием рациональных методов. Появившийся в Ираке ханбалитский мазхаб является наиболее консервативным мазхабом, отвергающим нововведения и любое вольное толкование Корана. Решающее решение они отводят цепочке передатчиков, восходящей непосредственно к пророку Мухаммаду.

Религиозная идентичность мусульманина является преобладающей среди прочих идентичностей, в исламе осуждается национализм и поощряется всеобщность. Свою особую составляющую в идентичность вносит шариат, как комплекс нравственных, религиозных, правовых предписаний. Идентичность мусульманина обладает определенными чертами и признает:

- двойственность сущности происхождения человека (божественное и животное);
- динамичность развития человека;
- познавательные способности человека и его активную деятельность в преобразовании окружающего мира.

Таким образом, религиозная идентичность и процесс формирования религиозной идентичности реализуется в активном взаимодействии человека со своим социальным окружением, обществом, в осуществлении религиозных практик согласно Священным предписаниям.

В процесс распространения ислама и развитие исламской мысли на территории Центральной Азии внес ряд тюркских ученых. В системе мировоззрения Абу Насра аль-Фараби формы логической рациональности, естественные, точные и гуманитарные науки и, наконец, божественная наука – метафизика – предстали как ступени восхождения к разумному и, следовательно, истинному пониманию Первосущего, которое служит наиболее прочным основанием веры. С другой стороны, оценивая историческую роль ислама, первый учитель Востока понимал эту мировую религию как такое учение, в свете которого раскрывается подлинный смысл и предназначение философии, которое способствует ее развитию и расцвету, будучи изначально толерантным и демократичным [11].

Абу Наср аль - Фараби писал: «Религия – это взгляды и действия, predeterminedенные условиями, начертанными для всех первым Главой». «Деяния и взгляды добродетельной религии определяются откровением». «Теоретическая наука объясняет, как достигается откровение Аллаха Всевышнего человеком, которому оно ниспослано, и как возникает в нем сила от откровения внушающего» [12]. Как видный представитель перипатетики аль-Фараби преподносит свое уникальное видение теории эманации Аристотеля и неоплатоников. В «Трактате о жителях добродетельного города» рассматриваются вопросы идентичности посредством выработки гуманистической модели идентификации – инсанийа, которую аль-Фараби вводит в практику повседневной жизни. Таким образом, в модели «добродетельного города» существуют элементы процесса религиозной идентификации – «узнавания» Я в Другом.

Тюркская средневековая мысль представлена в поэме Ю. Баласагуни «Кутадгу билик» (Благодатное знание), которая является уникальным, для своего времени, произведением. Поэт-просветитель задолго до европейских утопистов поднял проблему социального равенства граждан государства, справедливости, соблюдения законности и прав, всеобщего благоденствия и счастья. Несмотря на свою этико-моралистическую направленность, в ней присутствуют размышления об устройстве государства, привитии положительных качеств людям, предназначении человека в земной жизни, подготовке к вечной жизни, в связи с этим определяются нормы поведения и деятельности человека и т.д., выстраивая определенные направления формирования религиозной идентификации. Оставаясь светским, все описанное отвечает канонам религии, что соответствует средневековому тюркскому

обществу, где в конце VIII в. был принят ислам как официальная религия [13]. Баласагуни выделял особые идентификационные качества человека – ум и знание, на котором зиждется мудрость. Они являются, по его мнению, основой уважения и нравственности. Данные идеи созвучны взглядам аль-Фараби и Ибн Сины.

Таким образом, процесс формирования религиозной идентификации в монотеистических религиях (христианство, ислам) предполагает социализацию индивида в своей социальной группе для принятия определенных социально-нравственных норм и религиозных предписаний, для полноценного его функционирования в пределах своей общины, религиозной организации. Процесс формирования религиозной идентификации начинается с раннего периода развития индивида, с освоением культурных кодов (язык, особенности культуры, национальные традиции) с пониманием и принятием религиозных норм и традиций. Идентичность оформляется в первичной малой социальной группе в виде структуры «Я – семья». Если рассматривать структуру иерархии влияния в монотеистической религии, вышеуказанный этап оформления идентичности занимает основополагающую роль.

Вернемся к европейским мыслителям периода позднего Средневековья. Под влиянием роста научных знаний, обострения споров по поводу содержания основных церковных догм, церковь вынуждена была занять более гибкую позицию по вопросу о соотношении истин, полученных с опорой на веру, и истин, полученных с помощью разума. Формулируя более флексибельную позицию, допускавшую возможность сочетания веры и разума, Фома Аквинский создал развернутое учение, обосновывающее возможность гармонии веры и разума на основе того, что вера и разум имеют сходные позиции, познают один и тот же предмет, дополняют друг друга, имеют одинаковое право на существование [14].

В целом, Фома Аквинский сформулировал свои рациональные доказательства существования Бога. Первым доказательством он приводит космологическое (Бог – перводвигатель), второе – каузальное, третье – онтологическое (безусловно необходимая сущность), четвертое доказательство – целесообразное, пятое – иерархия совершенства (на высшей ступени – Бог). Важно отметить, что его воззрения стали частью основ католического вероучения. Фома Аквинский применяет понятие «рациональная идентичность», в которой присутствует интегрированная личность со своей логикой и чувствами, принимающая внутренний порядок, использующее рациональное познание.

В следующей таблице мы представим краткое описание вышеуказанных идентификационных констант религиозной идентичности, выделенных в данной диссертационной работе.

Таблица 1 – Идентификационные константы вопросов религиозной идентичности

Древняя античность	Буддизм	Конфуцианство	Христианство	Ислам
<p>Сократ, Аристотель, Платон, Идентичность – поиск самого себя. Бытие – разум – размышление = идентичность характеризует единичное.</p>	<p>Идентичность – кармически определенны й набор представлений, привычек = постоянно меняющийся «смысловой фильтр» (истинная реальность – социальное действие. Духовная реальность – отождествление своего «Я» (физическое, эмоциональное, социальное).</p>	<p>Две основы = ЯНЬ – ИНЬ, мужчина-женщина, Небо-земля, природа – этика. Между ними общий закон – Дао – саморазвивающийся универсум. Человек – особая реальность – цель мироздания. Константа идентичности – пять принципов праведного человека: гуманность, справедливость, традиционность, благоразумие, искренность.</p>	<p>Триединство = Отец, Сын, Святой Дух. Православная идентичность – региональные и этнические особенности. Католическая идентичность – четкая иерархия (церковь - центр) Протестантская идентичность – вера без посредников.</p>	<p>Идентичность мусульманина = 5 столпов ислама (вера, молитва, пост, милостыня, паломничество). Центр – всеобщность, сообщество. Шариат – комплекс нравственных, религиозных, правовых предписаний. Черты идентичности – *двойственность сущности происхождения человека (божественное и животное); * динамичность развития человека; * познавательные способности человека и его активная деятельность в преобразовании окружающего мира. Реализация религиозной идентичности, процесса идентификации через активное взаимодействие человека со своим социальным окружением, обществом, в осуществлении религиозных практик согласно Священным предписаниям.</p>

Резюмируя этот этап развития философии, можно констатировать, что с позиций реализма подлинным бытием считались не вещи, а их общие понятия, универсалии. В номинализме присутствовала прямо противоположная картина, где вещи познаются чувственным опытом. Выраженный гуманистический характер антропоцентризма, в котором человек является центральной фигурой, творцом себя и окружающего мира, становится стимулом развития всех сфер западного общества. В «Божественной комедии» Данте Алигьери мы видим переосмысление отношений между Богом и человеком, что выражается в единстве божественного и человеческого, невозможности противопоставления

Бога творческим способностям человека, компиляция существования человека с одной стороны божественным, с другой – природным [15]. В данном случае, человек выступает продуктом реализации возможностей собственного разума. В целом, принцип антропоцентризма развивается именно в эпоху раннего Возрождения, где человек всесторонне развитый, деятельный, в определённом смысле равновеликий Богу, становится центром мира и нравственным идеалом. Отметим, что эпохе позднего Возрождения был характерен процесс секуляризации, укоренение принципа антропоцентризма, развитие натурфилософских идей и утверждение пантеизма.

Ярким примером рационалистического подхода в восприятии идентичности человека выдвигает Р. Декарт. В его восприятии он допускал существование Бога лишь как первопричины существования мира и признавал равными два начала: дух и материю. Идея Бога, таким образом – это действие Бога в человеке, т. к. эта идея не является созданием человека. Следуя принципу: «Мыслю, следовательно, существую» Декарт строит доказательство «Мыслю Бога, следовательно, Бог существует». В своей системе Декарт определил две модели существования – прямую и косвенную. Косвенная определяется отсутствием какой-либо базовой ориентации и компоненты, так, как направление её распространения меняется в зависимости от столкновений идентичностей с породившим их социумом. Прямая модель бытия утилизирует механизм длящегося волевого акта в условиях вселенского безразличия духа, что даёт человеку возможность действовать в контексте свободной необходимости [16]. В понимании Р. Декарта человек идентифицирует себя, следуя рефлекторной деятельности. Он выдвигал учение о механизмах тела и разрабатывал проблему аффектов, которые регулируют деятельность человека. Отметим, что мировоззрение Р. Декарта, деизм, дуализм и другие его идеи положили начало картезианству.

Считаем необходимым упомянуть идентификационную модель Б. Спинозы. В своей работе «О Боге, человеке и его счастье» [17], он указал, что творящая природа, или Вселенная, есть Бог-субстанция. Отождествляя и идентифицируя природу и Бога, он растворяет Бога в природе. В его конструкте единая, вечная субстанция, природа и Бог находятся в постоянном взаимодействии. Б. Спиноза первый заложил основы научной критики религии и Библии. Он доказал, что Моисей не мог быть автором Пятикнижия, а также выявил много противоречий, повторений и разночтений в текстах Библии. Его критика религии – это критика невежества и предрассудков, тогда как истинная религия, согласно ему – есть мудрость. Он апеллировал тем, что Бог познается через мышление и протяженность, где присутствует идентичность. Человеческое мышление, подверженное страстям, рассматривается им в целеполагании направленности и стремлении адекватного познания вещей в их субстанциональной необходимости.

Нам очень близко учение деиста эпохи просвещения Вольтера, Франсуа Мари Аруэ. Он писал: «Настоящая, главная причина, почему вера в Бога необходима, заключается, по моему мнению, не в метафизических основаниях, но в том, что для общего блага необходим Бог, вознаграждающий и карающий.

Кто признает, что вера в Бога удерживает хоть нескольких людей от преступления, тот признает, что эта вера должна быть принята всем человечеством». Эту свою мысль со ссылкой на доказательства иной категории Вольтер выразил в известном двустишии: «Если бы Бога не было, Его нужно было бы выдумать, но вся природа свидетельствует о том, что Он существует» (*si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais toute la nature crie, qu'il existe*) [18]. Действительно, учитывая физиологию человека, постоянный процесс точек самоидентификации социализирующего индивида требует обусловленной, корректирующей направленности. Ведь нравственно-моральные постулаты любой религии, в конце концов, направлены на самосовершенствование человека.

Используя сенсуалистские и деистские точки соприкосновения, попытку внедрения позиций религиозной идентичности в социальное пространство, в социальную идентичность произвел Ж.Ж. Руссо. Он считал, что Бог существует в качестве безличной первопричины мироздания. Против материалистов и атеистов он выступил с защитой религии, веры в Бога и бессмертия души. В двух своих романах: «Юлия, или Новая Элоиза» и «Эмиль, или О воспитании» – Руссо требовал воспитания «сердца», как главного двигателя жизни. Так называемая сентиментально рационалистическая религия превращается в нетерпимую, потому что в самом конце «Общественного договора» есть глава о гражданской религии. Ж.Ж. Руссо находит, что христианство, отвлекая сердца людей от всего земного, отрывает их и от государства, – и потому считает необходимым, чтобы верховная власть установила чисто гражданское исповедание веры с правом изгнания из государства всякого, кто не станет верить в её заповеди, как человека непригодного к общественной жизни, а «если кто-либо, публично признав догмат этой религии, будет вести себя так, как будто он в них не верит, то он должен быть наказан смертью, как человек, который совершил величайшее преступление, солгав перед законами» – продолжает Руссо [19]. В число догматов этой религии (вера в Бога, в бессмертие души, в загробное воздаяние и в святость общественного договора и законов) Руссо включает запрещение нетерпимости, и тот, кто верит, что вне церкви нет спасения, по его мнению, должен быть прямо изгнан из государства. Таким образом, он вплетал доминирующую роль религиозной идентичности в социальную, делая ее более гибкой в структуре иных социальных идентичностей (гражданской, политической и др.), закладывая основы секуляризма.

Психологические основы интерпретации религиозного сознания и его влияния осуществлены Д. Юмом. Для него религия – исключительно дело веры и откровения. Следовательно, для науки интересен только один вопрос, а именно: каким образом психологически возникает необходимость для человека религиозных идей, религиозного сознания? Философия Д. Юма одной из первых ясно ставит проблему психологического исследования религиозного сознания и условий смены положительных религий в жизни человечества [20]. Религия, по его убеждению, берет основу в самой природе человека, в его чувствах и аффектах, в его естественных нравственных влечениях. Д. Юм отмечал, что для человека, достигшего высшего нравственного развития, религиозные пружины

нравственной деятельности становятся излишними. По справедливому замечанию историка философии Виндельбанда, Д. Юм игнорировал теоретические потребности, лежащие в основании всякого религиозного мирозерцания [21]. По мнению Д. Юма самоидентичности на основе индивидуального самосознания не существует. Человек является социальным конструктом социальной реальности и процесс идентификации происходит на основе взаимоотношений в обществе. То есть общество формирует статус индивида, предлагая ему готовые социальные представления о себе и о других.

Близкое к атеистическому мнению прослеживается в «Системе природы» П.А. Гольбаха, где высказывается мысль, что человек несчастлив только потому, что плохо знает природу, что ум его заражен предрассудками и заблуждениями. «От заблуждения происходят позорные оковы, которые тираны и жрецы сумели повсюду наложить на нации; от заблуждения произошло рабство, которым удручены были нации; от заблуждения – ужасы религии, от которых люди тупели в страхе или в фанатизме, убивали друг друга из-за химер. От заблуждения происходят укоренившаяся злоба и жестокие преследования, постоянное кровопролитие и возмутительные трагедии, сценою которых должна была стать земля, во имя интересов неба. Тщетно проповедовать добродетель в обществах, в которых порок и преступление постоянно увенчиваются и награждаются, а самые гнусные преступления наказываются лишь в тех, кто слаб» [22]. В целом, Гольбах называет религию пагубною моралью. Данное положение исходит из понимания прощения грехов грешным и требовательности к праведным. В своих работах, Гольбах акцентирует необходимость атеизма как новой веры.

В поддержку необходимости модернизации религии как института, К.А. Сен-Симон выдвинул идею замены существующей религии «новой религией», суть которой содержит лозунг: «Человек человеку – брат» [23]. В своих работах он описывал четыре ступени религии (фетишизм, политеизм, монотеизм иудейский и христианский). В целом, в его понимании пантеистическое божество предстает в виде духа и материи. Идентификационные конструкты в его воззрениях проходят через модель авторитета управляющего обществом на основе любви, разума, прогресса морали и нравственности. Таким образом, идентичность формируется на чувстве долга и ответственности перед обществом и авторитетом.

Выделяя двенадцать категорий рассудка, И. Кант в своей третьей ступени познания, которую он называл разумной, указывает на то, что разум является высшей степенью человеческого познания, и под влиянием субъективных идей, т.е. души как субстанции мира, единого целого, Бога как абсолютного единства должен дать постижение сущности. Тем не менее, на подобное постижение влияют предметы внешнего мира – «вещь в себе». Именно это выражено в его работе «Критика практического разума», где критику он основывает на категориальной структуре человеческого разума. Категории разума и формы созерцания – пространство и время – являются частью конечной человеческой структуры, и по этой причине значимы только для понимания соотнесенности между конечными вещами. Если выйти за пределы этих категорий, то такие

понятия, как причинность, субстанция, количество и качество теряют свою значимость [24]. Исходя из его этических работ восприятия человека как явления и человека как вещи в себе, можно сделать вывод о том, что на идентичность человека как явления влияет внешняя социальная среда. Внутренний мир человека подчинен высшему моральному принципу. В этом случае, из его положений следует, то религия по своему функционалу не отличается от морали по содержанию.

В работе «Религия в пределах только разума» мы понимаем, что исторические религии, с позиции Канта целесообразны, когда они способствуют возникновению «общности по законам добродетели». Все остальные религиозные содержания имеют второстепенное значение. В соответствии с этим обнаруживается связь морали и религии, согласно Канту, где исторически не мораль основывается на религии, а напротив – религия на морали. Кант отвергает все элементы непосредственности в отношении Бога и человека. Для Канта неприемлема идея присутствия божественного начала в человеческом духе, равно как и все связанные с этой идеей мистические аспекты [25]. После устранения из религии всех мистических элементов и акцентирования конечности человеческого бытия от религии не остается ничего, кроме морального императива. Данное четкое разграничение дало методологическую основу для приверженцев неокантианства.

Интересно также мнение И.Г. Фихте, его особое учение о религии, которое заключалось в том, что Бог рассматривался как некоторый идеал, который существует субстанционально. В 1806 году в своих лекциях о «Наставлении о блаженной жизни» он указывает, что свободная религиозная жажда человека должна быть восполнена созерцательным чувством блаженной покорности Богу. Церковь Фихте считал лишь временной, но неизбежной заменой того нравственного единения людей, которое необходимо понимать лишь философским сознанием. Догматы, согласно его взглядам, – только моральные символы, необходимые для тех, кто не способен возвыситься до философского понимания религии. Фихте полагал, что свободное, разумное исследование религиозных догм должно быть беспрепятственным, но свободу исследования следует ограничить философски образованной публикой [26]. Вышеуказанную лекцию можно воспринимать как религию разума в традициях Просвещения. Здесь он идентифицирует подлинное бытие и жизнь с божественным бытием и жизнью, считая это единственной реальностью.

Особо близко к нам высказывание А. Шопенгауэра, который полагал: «Ни один религиозный человек не сделается философом: он не имеет в этом нужды. И ни один истинный философ не религиозен; он ходит без помочей, – не без опасности, но свободно». «Всякая положительная религия есть, собственно, похитительница престола, который принадлежит философии» [27]. В его классификации религий он особенно выделял, что основное различие между религиями состоит не в том, что они – монотеистические, политеистические или пантеистические, но в том, оптимистические они или пессимистические. Всякую религию при известном умении можно выразить в форме соответствующей философии, и для всякой философии найдется соответствующая религия. Таким

образом, говорит Шопенгауэр, – если бы кто-нибудь вздумал придать моей философии религиозную форму, то наиболее полное выражение её он нашел бы в буддизме. В целом, А. Шопенгауэр полагал, что у каждого индивидуума есть потребность в уяснении глубинной сущности мира, той, что лежит за границами физического мира, некоей метафизики. На эти вопросы отвечает философия. Исходя из этого понимания, религия выступает неким метафизическим народным суррогатом.

В понимании религии Ф. Гегелем, и восприятии ее как второго проявления Абсолютного Духа, вечно действительной истины – равными которой называл также искусство, философию и историю, – религия и философия, в сущности, идентичны: обе стремятся к единению конечного с бесконечным, и различаются только по формам [28]. Религия изображает в образах, в представлениях то, что философия содержит в форме понятия. В философии абсолютный дух достигает высокой ступени самосознания, как бы возвращается к себе, обогащенный длинной историей саморазвития. Понятие религии предполагает, по Гегелю, три составляющих:

- бесконечное или Бога;
- конечное или человека;
- отношение, которое существует между этими двумя полюсами бытия.

От значения, которое человечество придает тому или другому из этих членов, и от исключительного господства над совестью, которое принадлежит им поочередно, зависят последовательные формы религиозной идеи. Для людей восточных традиций Бог есть все, человек же очень малое. Для грека Бог – значит ничто или очень мало, человек значит все. Для христианина исключительное значение не принадлежит ни Богу, рассматриваемому *in abstracto*, ни человеку *in abstracto* – по нормальному отношению, существующему между Богом и человеческой природой, тому отношению, которое осуществилось в Иисусе Христе [29]. Ф. Гегель отмечает, что мистическая цель самопознания – в единении с Божеством, понимаемом как Разум - Логос - Ум. Осмысливая историю религии как эволюцию все более глубокого постижения Абсолюта и очеловечивания образа Бога, он полагает, что идеал религии не в прошлом, а в будущем.

Гегель, однако, полагает, что не религия под видом догмы дает человеческому духу то высшее удовлетворение, к которому он стремится. Это удовлетворение способны дать ему лишь философия и наука. Дух по сути своей есть жизнь и свобода. Свобода есть элемент, без которого он не может обойтись. Но религиозная догма налагается на индивида, как авторитет внешний, материальный. Выйдя из недр мыслящего человечества, этот авторитет восстает против этого своего родителя, стремится подчинить его себе. Однако свободный человеческий дух не может не осуществить своей свободы. Гегель считает при этом, что, освобождаясь из тисков догматического авторитета, дух далек от того, чтобы восставать против самого христианства и его божественного содержания [28]. Знание человека о Боге развивается до знания и идентификации себя человеком в Боге. Вообще, вопросы формирования религиозной идентичности можно увидеть в его сопоставлении всех определенных религий с этапами

возрастной социализации человека. Во втором разделе Гегелевской «Философии религии» под названием «Определенная религия», он отождествляет возрастные ступени развития (детство – единство воли и природы, юность – становление индивидуальности, без целеполагания, зрелость – целеполагание и подчинение цели, старость – рассмотрение цели в общем, для достижения абсолютной цели).

В своей работе «Сущность Христианства» Л. Фейербах выказал необходимость отбросить традиционную религию (христианство, мусульманство и т.д.) и заменить ее религией любви людей друг к другу как наиболее отвечающей природе человека. Взяв положение Шлейермахера, что человек не создан по образу Божию, а наоборот, сам творит Бога и религию по своему собственному подобию, в этой работе стала исходным пунктом естественная история христианства. Таким образом, его теология стала антропологией, на которую Фейербах смотрел как на универсальную философию. Людвиг Фейербах считал религию за иллюзию; Бога, небо и блаженство – за желания человеческого сердца, реализованные мощью фантазии. Согласно философии религии Фейербаха, то, что человек называет Богом, есть сущность самого человека, спроецированная в бесконечность и противопоставленная ему, как нечто самостоятельное; *homo homini deus* («человек человеку бог») [30]. Подобная специфика самоидентификации человека, по нашему мнению, дает основания для развития более гуманного общества, вне существенного влияния религиозной компоненты.

Вызывает интерес его мысли в «Теогонии, или Происхождение богов по классическим, еврейским и древнехристианским источникам» (1857), где более обстоятельно рассматривалась основная мысль его лекций о сущности религии, что боги – это «олицетворенные желания». Отметим также его теорию о происхождении религии, которая заключается в том, что человек на протяжении всей своей жизни имеет дело только с данными чувств, при этом, по его мнению, ничего сверхчувственного нет. К сверхчувственному, «потустороннему» Фейербах относит и главные религиозные понятия: идеи Бога, свобода воли и бессмертия души, противопоставляя этим «несуществующим вещам» положение: «довольствуйся данным миром». Историческую важность религии философия Фейербаха не отрицает. По его мнению, прежде вера в богов воплощала в себе лучшие идеи и чувства человечества. Но в настоящее время нужда в ней отпала. Фейербах убежден, что его философия и современная ему наука распознала метафизическую иллюзию, лежащую в основе религиозного творчества. Боги тем самым теряют смысл своего существования. Прогрессивное развитие техники, искусств и общественных форм даёт человечеству возможность удовлетворить всё больше самых разнообразных потребностей. Между тем, религия возникла и на почве их неудовлетворённости – теперь устранённой. Человечество в будущем научится искусству быть счастливым и нравственным без содействия религии [31]. Действительно, спустя век данное заключение находит свое отражение в результатах исследований роли религии в современных обществах практически по всему миру.

В статье «К критике гегелевской философии права» К. Маркс выступает со следующим заявлением: «Критика религии есть предположение всякой критики. Основание нерелигиозной критики таково: человек делает религию, а не религия делает человека. Именно религия есть самосознание и самочувствие человека, который или не нашел себя или же снова себя потерял. Но человек не есть абстрактное, вне мира стоящее, существо. Человек – это есть мир людей, государство, общество. Это государство, это общество производят религию, извращенное сознание мира, потому что они сами представляют извращенный мир. Религия есть вздох утесненного создания, настроение бессердечного мира, а также дух бездушной эпохи. Она есть опиум для народа» [32]. Ряд выводов К. Маркса мы планируем рассмотреть более подробно в следующем пункте.

Особое место в изучении социальных систем занимает позитивистская школа, основателем, которой принято считать О. Конта. Среди представителей социологии религии следует упомянуть основоположника самой социологии О. Конта. Он видел необходимым рассматривать все социальные явления во взаимосвязи частей единого целого [33]. На основе системного подхода, используя законы социальной статики (наличие одинаковых черт в разных конфессиях – догматика, иерархия, обряды), он упоминал о включении законов социальной динамики, заключающийся в развитии и трансформации через определенный период времени как религиозной организации, так и религиозного культа. Более того, динамика в одном, например, экономическом социальном институте, отражается на всех подсистемах общества, на институте религии в том числе. О. Конт особо выделял интегративную функцию религии, где есть единство и согласие, на основе которой любое общество, подвергнутое внешним и внутренним факторам влияния, сможет сохранить свое единство. Контовская религия человечества получила свое мистическое углубление. Светская, позитивная религия Конта представляла собой нечто организованное вокруг общественного почитания человечества «Nouveau Grand-Être Suprême» (Новое Высшее Великое Существо), которое должно существовать через признание всего хорошего, что на протяжении веков было создано обществом. Согласно О. Конту, столпами религии являются:

- альтруизм, ведущий к щедрости и беззаветной преданности другим;
- порядок: общество нуждается в восстановлении порядка;
- прогресс: последствия промышленных и технических достижений для человеческого общества.

Всестороннее развитие системного подхода мы относим к Г. Спенсеру [34] «Религии, диаметрально противоположные своими догмами, едины в молчаливом признании того, что мир со всем его содержимым и окружением есть тайна, жаждущая объяснения»; поэтому он видит их сущность в «вере в вездесущность чего-то, что превосходит разум». [35]. Особенная черта религиозной эволюции – это все растущее преобладание морального элемента над элементом культа, а также все большее и большее устранение антропоморфных свойств, приписываемых первоначально первопричине. В конечном счете эволюция эта должна привести к тому, что догматы будут рассматриваться, как чистые символы и будут замещены неопределенным, но

положительным сознанием абсолютного. Метод Г. Спенсера – не формальная и схоластическая диалектика, но конкретный метод редукции. Он исходит из эмпирически данного и устраняет в этом последнем все то, что он не в состоянии мыслить, как существующее. Таким образом, примирение науки и религии осуществляется не посредством слова, а посредством самой реальности: оно не отрицательно, а положительно [35]. В сравнении с О. Контом, Г. Спенсер более широко использовал в своих трудах мысль о системном характере общества. В этом ему помогло сравнение общества с другой цельной системой – живым организмом. Отметим, что Г. Спенсер не отдавал религии ведущие позиции в современном обществе, он признавал ее исторически важную роль в обеспечении работы всех социальных подсистем. Однако утверждал, что в прошлом религия конструировала культурные коды, распространяла их по всему социальному организму и с помощью них регулировала повседневную жизнь людей. В современных условиях религия сохраняется в виде культурных традиций и организаций и уступает по значимости политике и экономике.

Позитивистская ветвь изучения общественных систем была основанием дальнейшего рационального концепта исследований структур и составляющих социальных конструкторов. Возводились новые понимания основ функционирования общества, что, в свою очередь, облегчило идентификационные концепции и актуализировало изучение данной области. К примеру, интерес М. Вебера к религии, в его работе «Протестантская этика и дух капитализма», затрагивал рассмотрение связи между различными формами экономической деятельности и религиозно-этическими принципами. Он проводил сравнение уровня рационализации функционирования экономики, допускаемой определенной религиозной этикой [36]. В социологии религии Вебер стремится выявить компоненту, выступающую существенной характеристикой социального действия – субъективно подразумеваемый смысл. Самые существенные формы смыслов подвергаются типологизации, в зависимости от того, какое место они занимали в истории. «Субъективно подразумеваемый смысл» и «ориентацию на другого» также невозможно отделить в социальном действии, как и государственно-правовые и религиозно-этические образования. В истории эти образования всегда тесно связаны друг с другом. Тем не менее, М. Вебер сознательно разводит эти понятия, чтобы в ходе исследования их связать и понять механизм этой связи. Он не только выясняет соотношение хозяйственных и религиозных институтов и форм, но и соотношение форм власти и религии; науки, искусства, философии и религии, и т.д. Социологию религии М. Вебера иногда рассматривают как социологию культуры. Одна из центральных проблем религиозной этики – проблема спасения. Пути решения этой проблемы определяют образ жизни последователей той или иной религии [37]. Его уникальное сплетение активных качеств, какими он называет добродетель, трудолюбие, тщательность, расчетливость, расторопность, конструирует новую социально-религиозную идентичность западного человека. Подобный, рациональный идеальный тип по Веберу фиксирует «культурный смысл» любого явления. Идеальный тип собирает и упорядочивает многообразие исторического материала без привязки

к некоторой заранее заданной схеме. Данная идентификационная концепция осуществила возможность сравнительно-сопоставительного анализа различных социальных явлений с позиций абстрактных идеальных форм, например, различных форм власти и типов правления (в частности, рациональный тип правления). Он вводит понятие «познавательного интереса», который определяет выбор и способ изучения объекта, и понятие «ценностной идеи», которая определяется особым способом видения мира в данном культурном контексте. Он больше апеллирует к объективному «духу времени» той или иной культуры, которому отдавал ключевую роль в формировании «ценностных идей». Позже М. Вебер провел историко-социологический анализ мировых культур: конфуцианства и даосизма, индуизма и буддизма, иудаизма и др.

Основной труд Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» [38], посвящена выявлению сущностных характеристик религии. Важным моментом он выделяет проблему и понятие божества: «... понятие, которым часто пытались определить религию – это понятие божества» [39]. Понятие «божество» в точном и узком смысле оставляет за своими пределами огромное множество явно религиозных фактов. Души мертвых и прочее, которыми религиозное воображение многих народов населило природу, всегда являются объектом обрядов, а иногда даже систематизированного культа. Э. Дюркгейм предложил определять их как «духовное существо». Подобные существа являлись сознательными, таким образом он полагал, что на них воздействовали психологически (просьбы, молитвы, жертвоприношения). В целом, Э. Дюркгейм обращал внимание на несправедливое отношение к этнографам, которые в свою очередь, занимались изучением духовной силы, воплощенной в различных обрядах, не имеющих какого-либо отношения к современным религиям. К подобным обрядам он относился как к социальным фактам. Идеи Э. Дюркгейма и его влияние на понимание роли религии и религиозного сознания мы рассмотрим в следующем пункте диссертации.

В целом, в духе того времени было актуальным рассмотрение общества как социального организма. С одной стороны, развитие структурно-функционального анализа, с другой стороны активное участие ученых в исследованиях психофизиологической составляющей личности, дали толчок к более глубинным исследованиям вопросов формирования идентичности. Г. Зиммель в работе «Религия. Социально-психологический этюд» [40] связывает религиозный мир верующего с «социологическими состояниями и отношениями», которые объединяет общий религиозный тон, характеризуемый с психической стороны. Он находит основу социальных отношений в психике человека, во внутренне присущей ей религиозности. Вера в бога для него – это выражение субъективного состояния души. Она обозначает специфический психологический факт. Причины религии, по Г. Зиммелю, составляют «элементы нашей души», настроения, функции которых заключаются в удовлетворении религиозных исканий индивидов, облегчая проблему изучения социальных детерминант религии, так как сведение социальных отношений к психическим состояниям как единственным источникам религии не дает

выходов в сферу исследования социальной сущности религиозного феномена и его социальных предпосылок [41]. «Религия в своей конечной стадии, весь душевный комплекс, соприкасающийся с трансцендентным бытием, является абсолютно сомкнутой воедино формой тех чувств и импульсов, которые развивает уже социальная жизнь» [42]. В целом, Г. Зиммель не говорил об объективности существовании Бога, а считал его продуктом сознания человека, однако же признавал постоянную константу религиозной потребности людей и таким образом признавал необходимость религии в любом типе общества. Он считал, что религия подошла к стадии иной деятельности, чем творение трансцендентных построений и восприятия этих конструктов. Таким образом, происходит утрата религиозной идентичности как неверующих, так и верующих.

Вопросы формирования религиозной идентификации XX века

Вторая половина XIX и начало XX ознаменовались прогрессом науки и техники (открытия в области физики, ядерной физики, химии, биологии и др. наук), пришло время автоматизации и информатизации, которое в свою очередь упростило, в то же время активизировало деятельность человека на земле и тем самым усложнило его экзистенциальные, духовно-нравственные, аксиологические установки. Неопозитивизм, неотомизм, психоанализ, экзистенциализм, герменевтика и феноменология набирали новые парадигмальные обороты. «Революционный» век стимулировал и религию, как ответственную за часть духовно-нравственной компоненты, помогать адаптироваться к реалиям современного мира.

Религии во многом схожи; американский религиовед, историк и писатель С. Протеро [43] называет это сходство «семейным сходством». Все религии включают ритуалы, священные писания, священные дни и места сбора. Каждая религия дает своим последователям инструкции о том, как люди должны относиться друг к другу. Кроме того, три мировых религии – иудаизм, христианство и ислам – имеют общее происхождение: все три восходят к библейскому образу Авраама.

Внутри каждой религии существует невероятное разнообразие с точки зрения того, как члены определяют свою связь с ней. Религиозные идентичности линейного характера претерпевают структурно-поведенческие изменения. Для определенных слоев общества религиозные богословские верования и ритуалы поклонения занимают центральное место в жизни. Других больше привлекает сообщество и культура религии, чем ее верования и ритуалы. Многие даже чувствуют себя частью культуры религии, но предпочитают вообще не участвовать в ее ритуалах. Специфическая страта населения выбирает религию осознанно или полностью отвергает религию как часть своей идентичности. Другие считают, что они родились и выросли в определенной религии, и не хотят или не могут ее изменить. Исходя из системного анализа, и структурного подхода, данные особенности идентичности экстраполируются на государства. Некоторые из них предоставляют привилегии одной религии, в то время как другие защищают свободу граждан исповедовать любую религию, то есть занимают позиции свободы совести и вероисповедания.

В изучении особенностей формирования религиозной идентичности важно понимать структурные принципы подходов в изучении религии как социального института. К примеру, приведем несколько базовых принципов, приложимых к изучению религии Э. Гуссерля. Это представление о сознании как интенциональном, антиредукционизм, дескриптивный метод, эмпатия, эйдетическое видение [44]. В работе «Идеи к чистой феноменологии» Бог рассматривается им как специфическая трансцендентность, не сводящаяся к трансцендентности естественного мира, но, вместе с тем, подлежащая обязательному «выключению», выведению за скобки. Бог – не часть мира, однако, он не относится и к феноменологической сфере, к сфере чистого сознания, с отношениями тройной трансцендентности, где Бог и Мир противостоят друг другу, сообщая противостоя сознанию. По мнению Э. Гуссерля: «Покинув природный мир, мы наталкиваемся ещё на иную трансцендентность, данную не так, как чистое «я», непосредственно вместе с подвергшимся редукции сознанием, но осознаваемую совершенно иначе, – она как бы прямо полярно противостоит трансцендентности мира. Мы имеем в виду трансцендентность Бога. Естественно, мы распространяем нашу феноменологическую редукцию и на такое «абсолютное» и «трансцендентное». Оно должно быть выключено из поля изысканий, какое предстоит нам создать» [45]. В его понимании идентичность – это результат комплексной работы сознания, стремящиеся к завершенности трансцендентального Эго. Идентификация воспроизводится через практическое переживание, где сознание остается целостным.

Многочисленные предпосылки, направленные на изучения феномена «священного», находят свое отражение в работах яркого представителя феноменологии религии Р. Отто. Священное предстает у Р. Отто как изначальный перво-феномен, определяемый им как «нуминозное» переживание мистического потрясения ужаса и восторга от встречи с «абсолютно иным». Самобытный, неморальный и иррациональный характер религиозного опыта не может быть сведен к историческим, психологическим, социологическим и иным аспектам человеческой культуры [46]. Религиозное сознание принимается им как сопричастность к религиозным ценностям и нормам, потому как это – продукт интеллектуальной и психической деятельности человека. Религиозная идентификация человека соотнесена с коллективным уровнем сознания и проходит определенные ступени роста на протяжении всей жизни человека.

Обзор классификаций религий, которую приводил П.Ш. де ла Соссе не отличался индивидуальностью, так как согласно ему: «чрезвычайно сложно хотя бы даже приблизительно достигнуть удовлетворительной классификации религий. Классификация может происходить лишь на основании наиболее существенных признаков, но то, что в одном случае относится к существенным, для других обладает только подчиненным значением, и поэтому всегда существует опасность разделить однородное и связать разнородное» [47]. Религиозная идентичность понимается им как принадлежность индивида к определенной конфессиональной группе.

Среди исследователей религиозного опыта можно выделить воззрения У. Джеймса. Он считал, что религиозный опыт человека может быть подлинно позитивным и духовно-нравственно преобразующим. В своей работе «Многообразие религиозного опыта» он выделяет основные четыре категории состояния религиозного опыта:

- неизреченность, когда верующий человек не может описать словами свой религиозный опыт;
- интуитивность, когда верующий человек проходит некий мистический опыт проникновения в тайну истины;
- кратковременность, временной отрезок (2 часа) мистического опыта, который впоследствии подлежит забвению (дежавю);
- бездеятельность воли, состояние безвольности, состояние под влиянием трансцендентного [48].

В целом он считал, что религиозный опыт является чувственно-психическим процессом, проходящим в уединении. Данные переживания понимались им как естественный факт жизни, не относящийся к уровню сакрального.

Академик Д.Д. Фрэзер, будучи неверующим человеком, проявил интерес к древней истории предков человечества, и, в частности, к религии. Над своей работой «Золотая Ветвь: Исследования Магии и Религии» он работал более пятнадцати лет. Он работал в Кембридже в золотую эру рассвета британской империи, таким образом он работал в лучшем месте и времени. Он жил в период, когда благодаря Ч. Дарвину и Ч. Лейлу впервые появилось объяснение естественной картины мира и образованная элита развивалась на основе кардинально другого набора ценностей и мировоззрений. Новые знания об истории нашей планеты повлияли на Д.Д. Фрэзера. В своей работе «Золотая Ветвь: Исследования Магии и Религии» он открыл скрытое сокровище человеческой истории, он показывает, как люди были изобретательны в плане идей. За более чем пятнадцать лет Д.Д. Фрэзер суммировал в этой книге сотни древних мифов, обрядов и ритуалов, которые одновременно восхищают и ужасают. Например, как предки пытались истолковывать смерть, болезни, слабости, мечты, природные явления. Благодаря Д.Д. Фрэзеру мы можем видеть, как невежество предков обретало невероятно отвратительные формы и порождало обряды, в которых с девственниц снимали кожу и надевали на жреца. Он рассказывает о формах каннибализма, инцеста, человеческих жертвоприношений и тому подобном. Он описывает обряды шаманов и колдунов и приходит к выводу, что магия предшествовала религии. Он четко разделяет магию и религию, и утверждает, что они категорически разные. Сначала была магия, но на ее смену пришла религия. На смену религии приходит наука. [49].

В такой картине религия становится новым этапом развития, когда люди начинают служить богам и приносить им жертвы. Но Д.Д. Фрэзер замечает, что в некоторых местах мира магия не была полностью преобразована в религию, или имеет форму смешанного. Он приводит пример средневековой Франции, когда в деревнях христиане считали, что священник должен уметь покорить

бурю силой молитвы и ритуалов. Если он все это сделает правильно, то у Бога не будет выбора и он обязан будет ему подчиниться. Такой тип мышления он считал магическим. Он утверждает, что самые отсталые люди – это аборигены Австралии, у них нет религии, они не достигли её и остались на уровне магии. У них нет священников, нет смысла приносить жертвы. Каждый абориген сам является магом, и следуя определенным правилам, может влиять на природу. По его мнению, в магии люди верили, что способны подчинять природу, но на религиозном уровне они смиряются и признают, что это не так. Таким образом, признание своего невежества и слабости вывело нас на уровень религии. «Человек осознал, что он принимал за причины то, что не было причиной, и что все его усилия работать при поддержке этих воображаемых причин были напрасны. Его болезненный труд был потрачен впустую, также, как и его любопытная изобретательность. Он дергал за ниточки, к которым ничего не было привязано». [29]. Д.Д. Фрэзер говорит, что после такой реализации люди задумались над тем, что есть кто-то управляющий этим миром. Некие высшие, более могущественные существа. Таким образом, люди изобрели богов. Д.Д. Фрэзер пишет: «Как теперь стал верить человек, это были они (Боги), а не он сам, кто приказывал штормовым ветрам взмывать и молниям сверкать. Человек теперь смиренно признал свою зависимость от этих могущественных существ, которые управляют силами природы и стал умолять их о милости, защите и покровительстве». [49]. Таким образом, только с приобретением знаний о явлениях природы, человек был вынужден и сумел переключиться с магии на религию. Более того, по его мнению, это смогли сделать только самые умные люди, обычные люди не смогли этого сделать.

Согласно Д.Д. Фрэзеру, магия была ближе, чем религия. Он называл науку магии безошибочной. В одиннадцатой главе он говорит о понятиях души, и о том, как у многих народов это связано со сновидениями. Вера в душу выступает как побочный продукт мозга человека, которого было невозможно избежать в процессе эволюции. Безусловно, Д.Д. Фрэзер не обладал тем инструментарием знания о мозге и генах, которыми современные ученые обладают сегодня. Он предложил критическое представление о христианстве. В своей главе «Распространение восточных религий в Римской империи» Д.Д. Фрэзер показывает читателю, как праздники в христианстве были переняты у богов Атиса, Адониса, культа Матери. Он приводит цитаты авторитетных христианских теологов, которые признают, что обе даты Рождества, день Пасхи, день Иоанна Крестителя и т.д. были специально привязаны к языческим праздникам и воспевали языческих богов на конкретных территориях. Он также напоминает о многих других моментах, искусственно скомпилированных в идеях и догматах христианства. Он показал, что большинство европейских христиан ведут себя не более прогрессивно, чем жители древней Индии или Египта тысячелетней давности. Д.Д. Фрэзер видит в магии постоянную угрозу цивилизации. Он с сожалением замечает, что большинство человеческого рода – это глупые, слабые, невежественные, суеверные люди. Д.Д. Фрэзер пишет: «Возобладают ли те влияния, что способствуют прогрессу, или те, что угрожают разрушить все, что достигнуто? Окажется ли сильнее импульсивная энергия

меньшинства, влекущая человечество к новым вершинам или мертвый груз предрассудков большинства, погружающий его во мрак?» [49]. Безусловно, как представителя ранней эволюционной, социальной, культурной антропологии Д.Д. Фрэзера критиковали те, кто не принимал позитивистский взгляд.

Христианский религиовед Т. Ларсен [50], обвиняет Д.Д. Фрэзера в том, что, используя христианскую терминологию в описании обрядов австралийских аборигенов, он убеждал читателя, что ритуалы христиан настолько же странные и варварские, как у аборигенов. Р. Жерар обвинял его в том, что христианство для него было подобно увековечиванием примитивного мифа, и что Евангелия были еще одним мифом о смерти и воскресении. В свою очередь П. Буайе в своей работе «Объясняя религию: Период Религиозного Мышления» отмечает, что в действительности одного описания ритуалов мало, необходимо объяснить их механизмы [51]. Позже Д.Д. Фрэзер сам признает «Такие книги, как моя, по сути лишь предположения, и рано или поздно они будут заменены на лучшую теорию, основанную на более полном знании» [49].

Во многих культурах нет такого понятия, как религия. Это новшество, привнесенное западной цивилизацией. Хотя, такие явления как суеверия, фетиш, вера в духов универсальны во всех культурах, не все способны отделить их от быта. Это существует как данность и выражается в амулетах, оберегах и прочем. Людям свойственно верить во что-то выше нас, в потусторонний мир, в судьбу, в удачу, гороскопы и т.д. Одной из ключевых причин этого принято считать наличие феномена смерти и страх перед ней. Религии приписывается ряд функций: регулятивная, мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, интегрирующая.

К. Маркс с позиции рассмотрения межклассовых отношений, считал религию частью человеческой культуры, которая исчезнет после уничтожения классового общества. В отличие от Э.Д. Тайлора и Д.Д. Фрэзера, которые рассматривали религию как разумную и сознательную, хотя и примитивную и ошибочную попытку объяснить мир природы, З. Фрейд считал религию бессознательной иллюзией. Он полагал, что все религии происходят от неудовлетворенных психологических потребностей и часто заменяют нам роль родителя.

Э. Дюркгейм, в свою очередь, делал акцент на концепции святости и на том, как религия сплачивает общество. Б.К. Малиновский считал, что религия нужна, чтобы объяснить те события, которые человек не способен контролировать. Проводя этнографические исследования, он заметил, что рыбаки, рыбацкие в гаванях, практически не имеют никаких особых ритуалов. В то же время, рыбаки, выходящие в открытое море, проводят очень сложные ритуальные обряды. Он пришел к выводу, что это связано с опасностями и непредсказуемостью морской стихии.

Таким образом религия помогает осмыслить смерть, смириться с ее наличием и преодолеть потерю близких людей. Однако необходимо осознать, что наше знание о себе прогрессирует. Сегодня благодаря генетике и нейробиологии, экспериментальной психологии и смежных наук, ученые способны заглянуть в те сферы нашей жизни, в которых долгое время

доминировали богословы и философы. Багаж религии настолько огромен, что его нельзя охватить и понять одной лишь дисциплиной. В связи с этим, методологии, которые применяются в исследовании этого феномена в XXI веке, значительно расширились.

По мнению одного из ведущих религиоведов западного мира, председателя Международной Ассоциации когнитивного изучения религии А. Тэйвс, междисциплинарный подход неизбежен, поэтому важно строить мосты между гуманитарными и естественными науками [52]. В своем труде «Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and other Special Things», она во многом ссылается на последние исследования эволюционной психологии, в частности, она подчеркивает важность исследований Н. Азарии и ее коллег в изучении мозга во время духовных опытов. Также она поднимает темы работ приматолога Ф. Девааль, в пересмотре места человека и его опыта в отношении к другим животным.

Американский биолог Д.С. Уилсон, наиболее известный за внедрение концепции группового отбора в эволюции, в своем труде «Darwin's Cathedral: Evolution, religion and the nature of society», рассматривает религию как полезную адаптацию и поднимает вопрос о том, почему в ходе естественного отбора в нас развился альтруизм и эмпатия [53]. Д.С. Уилсон рассматривает религию как продукт группового отбора в действии, и предполагает, что религиозный импульс развивался на ранней стадии истории гоминидов, потому что этот импульс помог усилению сплоченности, гомогенности, и таким образом способными дать отпор другим менее организованным и сплоченным противникам. По его мнению, возможно именно религия спасла нас от саморазрушения и помогла нам преодолеть в себе варварскую, дикую природу, научила состраданию и возможности кооперировать.

Представитель когнитивного религиоведения П. Буайе, в своей работе «Объясняя Религию: природа религиозного мышления» высказывает идею о том, что религия является лишь надстройкой, побочным продуктом эволюции при развитии человеческого мозга, подобно музыке, искусству и т.д. Религиозное мышление и религиозная идентификация неизбежны для нашей психики [51].

Профессор Д. Дэннет сравнивает факт наличия массовых верований с наличием массы языков, основываясь на том, что языки изобретались не специально, а естественным образом на протяжении многих веков и продолжают это делать. Говоря о религиозном мышлении, он приводит пример птенца кукушки, которая неосознанно выталкивает из гнезда своего вылупившегося птенца. Подобное можно сравнить с карго-культами жителей Меланезии, которые верят, что духи пошлют им товары с неба. «Поэтому, чтобы понять истоки религиозного мышления, очень важно учитывать условия, в которых жили предки» [54].

В свое время бихевиорист Ф. Скиннер из Гарварда, на примере голубей продемонстрировал, как формируются условные рефлексы или суеверия. При произвольном получении еды птенцы продолжают крутиться по часовой стрелке или кивать головой, превратив это в подобие религиозных ритуалов и полагая, что именно эти движения помогают им получить пищу [55].

Возвращаясь к П. Буайе можно отметить, что, по его мнению, для возникновения религии не нужны чудеса, все что необходимо для веры в потусторонние силы – это простой человеческий мозг. Само религиозное мышление естественно и не требует от человека особых усилий. В противоположность этому, человеку будет сложно отказаться от веры в сверхъестественное, так как это требует сознательной и упорной работы над собой.

Дж. З. Смит пишет следующее: «Религия – это не естественное понятие. Это термин, созданный учеными для своих интеллектуальных целей, поэтому и определение в их руках» [56]. Таким образом он говорил, что не существует четких границ, в которые можно было вписать понятие религии. В другой своей работе он отметил «Понятие религия – это исключение творения научного исследования. Она создана для аналитических целей ученого, его воображаемыми актами сравнения и обобщения. Религии не существует вне академического мира» [57].

В свою очередь другой исследователь религии Л. Ф. Джонстон отмечает, что «Религия – это субъективно-аналитический термин, чье значение зависит от того, кто его использует, и вопросов, которые они намереваются обозначить» [58].

Профессор Т. Масудзава в своей работе «The Invention of World Religions», рассказывает, что до 19 века в западных вузах считалось, что христианство – это единственная мировая религия, кроме нее есть две национальные религии – это ислам и иудаизм, а четвертую категорию входили все остальные [59]. Как тогда считалось, локальные, идолопоклоннические и варварские верования. И такие религии якобы не могут выжить вне среды их зарождения. И только позже, когда европейцы стали серьезно изучать буддизм, (к примеру, У. Джеймс и М. Мюллер), пытаясь понять корни санскрита и своих европейских языков, их мнение изменилось [60, 61]. Сначала буддизм был признан мировой религией, а позже список расширился.

В свои годы один из самых видных религиоведов США, Председатель национальной академии религии Н. Сمارт предложил вместо термина религия начать использовать термин мировоззрение. Поскольку этот термин не подразумевает теизм как ключевой элемент [62].

Так возможно ли провести некую грань, которая поможет понять, что мы можем считать религией, а что нет? Ученые давно не могут определить, что такое индуизм – это религия или культура, или и то и другое. При этом само слово индуизм придумано опять же самими западными исследователями. Он представляет собой смесь разных религиозных традиций, философских систем и верований, основанных как на монотеизме, так и на политеизме, монизме и даже на атеизме. И как же быть в такой ситуации? Что делать с последователями Ошо, которые идеологически презирают все формы религии, и говорят, что они не религия, а ведут себя религиозно? При этом, в какую группу вписать церкви для атеистов?

Конечно же, существует отличие между религией и культурой, но иногда религия настолько тесно интегрирована в культуру, что различия угасают.

Например, является ли хиджаб частью культуры? Ведь в реальности женщины носили платки задолго до появления ислама и иудаизма. Мы находим подобные свидетельства, начиная с 2500 года до нашей эры. Категория, в которую ученые помещают эту практику, очевидно будет влиять на то, как люди воспринимают ислам. Если ислам несет прямую ответственность за эту и другие практики, которые предоставляют женщинам статус «второго» сорта, то ислам и мусульманские мужчины будут восприниматься негативно. Но если отнести это к категории арабской культуры и ислама в качестве лишь небольшого влияния, тогда мнение людей о исламе будет сильно отличаться. А как быть с шаманизмом или верованиям бедуинов? И есть ли разница между верой католика, мусульманина и верой аборигенов Австралии? Существует ли не просто культурное, но и биологическое различие всех этих практик? Такие вопросы сейчас задает когнитивное религиоведение.

Среди многих других работ представителей когнитивного религиоведения можно выделить работы профессора психологии в университете British Columbia, А. Норензоян [63, 64] или директора лаборатории по экспериментальному исследованию религии Д. Ксигалатас [65, 66].

На сайте университета RICE, одного из ключевых университетов США, где ведущими религиоведами современности, такими как профессора Д.Д. Крайпл и Т. Парсонс, открылся первый в своем роде факультет гностицизма, эзотеризма и мистицизма, есть цитата «Традиционно изучение религии дает привилегии авторитетным голосам религиозных экспертов и текстам Священных Писаний, которые поддерживают традиции ортодоксальной веры. Этот традиционный подход игнорирует, маргинализирует и даже иногда буквально демонизирует религиозные выражения, которые противоречат или не вписываются в нормативное мировоззрение. В православных традициях веры такие выражения были определены как «ересь». Слишком долго ученые игнорировали эти материалы, уничижительно называя их происками шарлатанов, психически больных или невежественных людей. Мы считаем, что при таком подходе не удалось полностью рассмотреть процесс конструирования ортодоксии и ереси из множества конкурирующих религиозных голосов. Этот подход создает и поддерживает политические взгляды на религию, которые служат для защиты ортодоксов от критики и пропагандируют их предубеждения, как исторически обоснованы».

Таким образом мы видим, что в современном академическом мире взгляды не едины, как в феноменологическом, так и в онтологическом смысле.

В свое время Л. Витгенштейн сравнил религию с играми. «Но если это так, то что же является атрибутами, общими для всех религий?! Например, несмотря на большие отличия мы называем баскетбол, шахматы и морской бой играми. Точно также и религии могут сильно отличаться, но принадлежать к одной категории» [67].

Н. С্মарт в свое время предложил концепцию семи понятий в измерении религии – the Dimensions of Religion: 1) доктринальный (Beliefs + Meanings); 2) ритуальный (Ritual Repeated actions); 3) опытный (Experiential Experience); 4) этический (Ethical Rules + Guidelines); 5) материальный (Material Items + places);

б) мифологический (Mythological Stories); 7) социальный (Social People + Roles) [68]. Данные измерения он считал поддающимися наблюдению или выявлению другими социо-психологическими методами, что безусловно показывает высокую инструментальность данной модели.

В своей работе «Sapiens: A Brief History of Humankind», Ю. Н. Харари указывает: «Религия – это система человеческих норм и ценностей, основанная на вере в сверхчеловеческий порядок» [69]. Таким образом Ю. Н. Харари относит к религии секулярные религии, такие как: фашизм с идеей создания нового сверхчеловека, коммунизм, который по Ю. Н. Харари был фанатично-миссионерской религией, сюда же можно отнести и либеральный гуманизм, верящий в уникальность человеческой природы и социальный гуманизм, верящий в уникальность человеческого общества. По его мнению, все эти религии и подобные им предполагают некий сверхчеловеческий порядок. К примеру теория относительности Эйнштейна – это не религия, потому что из нее не проистекают какие-либо ценности или нормы. Также футбол не считают религией, поскольку мы сами придумали правила этой игры, и в любой момент можем их изменить. Но что тогда не считать религией? Почему такие мировоззрения как конфуцианство, даосизм, буддизм, джайнизм, которые верят в закон природы и отвергают существование единого Бога-творца считаются религией, а стоицизм и эпикуреизм нет.

Действительно, вышеупомянутые религии признают существование неких богов, но боги тут не играют никакой роли. Они как деревья или животные, которые просто есть, но ничего не решают. Но как же быть с материальной идеологией коммунизма. Как например понимать отношение многих китайцев к Мао Цзе Дуну, или северокорейцев к Ким Ир Сену? Ведь они были абсолютными материалистами, отрицали все сверхъестественное. Но считать ли подобный культ личности религией? Где же грань? Почему мировоззрение одного человека признают религией, а мировоззрение другого нет? И можно ли назвать целой религией государство, например, Китай с их верой в особую миссию небес и мандат, выданный небесами их императору. Что это – религия или культура? И возможно ли их отделить? Также и японский император. В Японии по политическому решению «сверху» составили мифологию в духе национального объединения и обосновали власть правящей династии, как потомков богини солнца Аматерасу. А Цзен Ги Кан – учреждение по делам земных и небесных богов – был главным административным органом, который решал порядок проведения ритуалов, списки богов для каждого храма, тексты молитв и так далее. Так можно ли все это назвать государственной религией или же все это часть национальной культуры?

Сегодня на факультетах религиоведения в США очень серьезно изучается работа профессора Йельского университета К. Лофтон, «Consuming Religion», где она сравнивает одержимость американцев Опррой Уинфри или семьей Кардашьян, так же, как и преданность американцев своим корпорациям с формой религиозного поклонения [70].

Как мы видим, религиоведение эволюционирует. Если нейробиология докажет, что люди – это просто простой набор алгоритмов, и наш религиозный

опыт ничем не отличается от иных типов переживаний, то вполне возможно, что объект изучения религиоведения значительно сместится. Возможно, фанатов религиозных культов станут сравнивать с фанатами футбольных клубов. А состояние транса, духовных переживаний во время молитвы или проповеди будут сравнивать с переживаниями во время рок-концертов. Ведь мистический опыт может быть не только у верующего, который утверждает, что во время проповеди он или она испытывают прикосновение божьей любви, но и у абсолютно неверующего, который глубоко тронут. Например, лекция Карлоса Сагана о прелестях нашей Вселенной или об уникальности нашей жизни. Можно представить, что может испытать ученый, который только что разгадал тайну, над который бился многие годы. Вопросы же религиозной идентификации, изучение ее динамики и тенденций развития всегда будут актуальными для исследователей религиоведов, социологов, культурологов и философов.

Резюмируя, мы можем сделать заключение, что история рассмотрения и восприятия религии как явления соотносится с происходящими историческими, экономическими, политическими и другими факторами в том промежутке времени, в котором она рассматривается учеными-просветителями. Эти воззрения можно классифицировать и упорядочить по используемому категориальному аппарату, экзогенным и эндогенным точкам восприятия, использованием линейного и многомерного анализа. В конце концов, можно понимать с позиций глубоко субъективной истории жизнедеятельности самих ученых, проходящих путь познания и выбравших стезю исследований одного из самого захватывающего явления трансцендентного. Мы уверены, что в современном 21 веке дисциплина религиоведение, так и объект ее исследования расширит свои горизонты исследования и претерпит большую трансформацию. Вопросы религиозной идентификации и идентичности всегда будут актуальными в свете последних исследований в области религиоведения, социологии, психологии, нейробиологии и других наук. Рассмотрим более подробно тему религиозной идентификации в следующем пункте диссертации.

1.2 Религиоведческий анализ проблемы религиозной идентификации

Религиозная идентичность выступает как чрезвычайно концентрированное выражение мироощущения человека, как квинтэссенция наиболее насущных вопросов его мира, определяемого его культурной состоятельностью и ценностной устремленностью. В то же время она становится выражением тех самых не свершившихся надежд и упований в мире реальных общественных отношений, в том числе идеалов социального обустройства мира и действительного состояния межкультурных и межцивилизационных контактов, которые выпали на долю этих народов [71].

Рассмотрим идентичность через призму религии. Религия использовалась для завоеваний, создания королевств и строительства империй в регионе, который мы сейчас называем Ближним Востоком, и за его пределами. Религия была и остается мощной силой на Ближнем Востоке не только для членов одной религиозной общины, но и как культурное влияние, влияющее на всех. Мы дадим обзор и сравнение авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама, а также более подробно остановимся на исламе. Зороастризм и религия Древней Греции оказали влияние на эти религии, и обе они оказали большое влияние во всем мире. Монотеистические религиозные верования также являются важным вкладом народов Ближнего Востока в глобальную религиозную картину, учитывая, что 55% населения мира исповедуют одну из основных монотеистических конфессий (2,2 млрд. христиан; 1,6 млрд. мусульман; 14 миллионов иудеев). В этой главе мы называем эти вероисповедания «авраамическими религиями», потому что каждая из них берет свое начало от еврейского пророка Авраама. Все эти религии считают Храмовую гору в Иерусалиме центральным элементом своих традиций и понимания духовности. Мы более подробно рассмотрим ислам из-за преобладания мусульман на Ближнем Востоке, влияния, которое ислам оказал на всех членов общества (включая не мусульман), и необходимости исправить распространенные стереотипы о мусульманах.

Сходство авраамических религий и других религиозных групп можно отнести к общей истории, ценностям и культурным обычаям. Существуют исторические связи между группами, общая литература, общие культурные обычаи и даже общие пророки, и цари. Кир Великий представляет собой пример религиозной терпимости из Библии, в то время как различные в культурном и религиозном отношении исламские империи демонстрировали сильные культурные традиции, которые пронизывают эти общины. Сегодня Ближний Восток определяется конфликтами и антагонизмом, но в этих религиях есть много общих мировоззрений, помимо различий. В этой главе также приводятся примеры терпимости и плюрализма Ближнего Востока. Не менее важно получить знания о религиозном разнообразии региона. Следующая информация необходима для понимания сложности религиозной идентичности на Ближнем

Востоке и в мире. Эти идентичности выходят за рамки авраамических религий, включая зороастризм, религию бахаи и другие религиозные меньшинства. Например, езиды – это религиозная группа, которая в последнее время широко освещалась в новостях, но которая не вписывается точно в преобладающие религиозные категории. Езиды включают зороастрийские концепции в свое богословие. Зороастрийцы в настоящее время представляют собой гораздо меньшее сообщество, но они ведут свою историю от персидских цивилизаций прошлого и продолжают существовать как сообщество сегодня, хотя их число сокращается. Их самая большая популяция проживает в Индии, и они известны как парсы. Религия была мощной социальной силой в регионе, потому что, особенно в прошлом, религиозная идентичность на Ближнем Востоке была чем-то ближе к этнической принадлежности, определяя как культурную идентичность, так и духовность.

Религиозно-культурная идентичность традиционно определяла сообщества и их самооценку. Независимо от сильной культурной принадлежности к группе, религиозная идентичность может повлечь за собой на Ближнем Востоке выражение духовности не всегда с единственной культурной точки зрения. Разнообразие религиозных взглядов, включая светские или гуманистические, охватывает как общинные, так и индивидуализированные способы понимания духовности. Народные традиции являются важными аспектами религиозной практики во многих обществах региона, также, как и более монашеские подходы. Суфизм, например, был путем для многих, кто искал свое собственное уникальное понимание Бога. Сообщества религиозных меньшинств также часто использовали свои собственные средства судебного разбирательства и подходы к таким социальным институтам, как брак и семья. Государства часто позволяли этим сообществам некоторую автономию и возможность применять свои собственные правила, если они платили дань уважения государству.

Учитывая все вышеизложенное, можно отметить, что среди основных функций религии особый акцент имеет психологическая функция, которая помогает человеку коррелировать/преодолевать сложные жизненные ситуации, находить смысло-жизненную ориентацию, балансирует сознание и эмоции, регулирует конфликтные ситуации. Религиозная идентификация как термин используется для обозначения процессов присвоения человеком социально выработанных знаний, оценочных категорий и норм поведений, другими словами, интрапсихического структурирования [72, с.66].

Индивид всегда идентифицирует мир в его различных проявлениях. Поиски идентичности элементов мира происходят в разных сферах человеческой жизни. Данное распознавание проходит через сравнение. Распознавание объекта и отнесение его к ряду уже известных – неперемнная ступень научного познания. В том числе и сам человек постоянно занят поисками социальной, национальной, конфессиональной, психологической, гендерной идентичности. Одна из них может подавляться, другая – выходить на первый план и становиться доминирующей в комплексе вариантов идентичности [73]. При этом на распознавание своей идентичности на человека влияют как внутренние,

эндогенные условия (установки, нормы, ценности), так и экзогенные условия внешней жизни. Особенность самоидентификации в том, что она как процесс всегда находится в движении, изменяется и сублимируется. основополагающим принципом здесь может служить то, что важно следовать остову внутренних культурных кодов, духовно-нравственных установок, которые являются ядром личности как таковой.

Направленность идентичности возникает в результате взаимодействия с другими субъектами. Процессы идентичности охватывают биографические опыты, исторические эпохи и культурные нормы, в которых автономия личности изменяется в зависимости от потока властных отношений с другими.

Анализ структуры идентичности опирается на психологическую, социологическую и социальную антропологическую теорию и данные, чтобы сформулировать систему концепций, которые помогают объяснить понятие идентичности. Они могут применяться к практическим исследованиям структуры идентичности и развития идентичности в ряде клинических, социальных и культурных условий. Анализ идентичности уникален тем, что развивает эту интегративную концептуализацию себя и идентичности и реализует ее на практике.

Понятие «идентичность» подверглось парадигматическому сдвигу в последние десятилетия. Первоначально его значение было «Тождество», и в психологии это тождество означало «Самодостаточность». Идентичность понималась как расположение основных черт личности, приобретенных в основном в детстве и, однажды интегрированных, более или менее фиксированных. Эта идентичность сделала человека личностью и действующей личностью. Непоследовательность личности, то есть безличность, не идентичность – считалось нарушением или даже психическим заболеванием. В социальной антропологии понятие «идентичность» использовалось в основном в контексте «этнической идентичности». Здесь оно указывало не просто на самотождественность, но схожесть с другими, то есть с сознанием наличия общих характеристик (языка, культуры и т. д.) внутри группы. Это сознание составляло идентичность группы. Эти представления были скорее дополняющими, чем противоречащими друг другу, поскольку группа, в которой принадлежность человека составляла важную часть социальной среды, и через которую идентичность сформировалась. Эрик Х. Эриксон объединил два понятия: идентичность означает постоянное внутреннее сравнение себя – (самоидентичность) и постоянное разделение некоторых типов существенных характеристик с другими [74].

В европейской истории идей понятие идентичность личности имела фундаментальные качества со времен «Размышлений Декарта», (так называемая картезианская парадигма). Познующее «я» (эго, Я), уверенное в своем существовании благодаря собственным действиям познание, стало гарантией истинности и незыблемости в неоднозначном и обманчивом мире вещей. Эта гарантия была действительна только при условии, что эго останется прежним, то есть идентичным. Таким образом, самость стала субъектом двойного чувства подчинения условиям мира, одновременно являясь агентом этого познания.

Метанарратив идентичного предмета был наконец был разрушен постструктуралистской деконструкцией. М. Фуко анализировал предмет не как источник и фундамент знаний, но как продукт или эффект сетей власти и дискурса. В современных текстах концепция идентичности имеет разносторонний дискурс. Психология обратила внимание на множественные идентичности. Пункты различия контрастирующего аспекта идентичностей подчеркивают неявное условие множественности. Различие составляет идентичность и предшествующие ей идентичности. Акцент на различиях ставит под сомнение общепринятое мнение антропологов об общей идентичности и требует внимания к личной или индивидуальной идентичности, которую в психоанализе называют самостью.

З. Фрейд – основатель психоанализа, предложил свое видение теории идентичности и выделил идентичность в рациональное эго, социальное суперэго, и символическую деятельность бессознательного.

Значимым для понимания феномена идентичности является «критическая теория» Франкфуртской школы. Представители Франкфуртской школы Т. Адорно, Э. Фромм, Г. Маркузе выявили новую форму формирования идентичности, свойственную технократическому обществу. Согласно их исследованиям, на место доиндустриального «клана» в индустриальном обществе встает «стадо». Чувство самоидентичности достигается в этом обществе через переживание причастности и конформизм. Человек отказывается от собственного «Я» и растворяется в толпе, чтобы стать для нее «одним из нас», и только тогда он чувствует себя как «Я» [75].

Р. Дж. Лифтон указывает на то, что моментальное распространение информации в информационный век ведет к тому, что человек являясь гражданином мира, вовлечен в непрерывный обмен новостями, потерял из-за собственной социокультурной среды. Лифтон также видит причины протеанизма в глобальном социальном кризисе, в котором человек чувствует конфликт между тем, кем он себя ощущает, и тем, что требует от него общество. Тревога за свою жизнь приводит к поиску новой комфортной зоны, которой становится электронное пространство.

К. Джерджен считает, что человек постмодерна потерял ощущение индивидуальности и искренности. Человеческая идентичность становится размытой и виртуализированной [75]. Нынешнюю современность З. Бауман называет «текучей современностью». Он пишет: «В нашу эпоху «текучей современности» мир вокруг нас разделен на плохо скоординированные фрагменты, в то время как наши индивидуальные жизни разрезаны на множество слабо связанных эпизодов». И проблему поиска идентичности необходимо рассматривать без отрыва от особенностей новой социальной реальности [76].

К.Г. Юнг в своей работе «Психология бессознательного» указывает на концепцию коллективного бессознательного как субстрата коллективной психической жизни. Допуская тот факт, что человека окружает общество, он полагает, что существует и коллективное бессознательное, т.е. психологически оформленный общечеловеческий опыт, интегрированный личностью наряду с индивидуальным бессознательным, отражающим опыт индивида. Коллективное

бессознательное порождает элементарные идеи, которые К.Г. Юнг называет архетипами [77].

На основе архетипов, по мере осознанной их интерпретации, формируются содержательные образы человеческого сознания, прежде всего религиозно-мифологические, выступающие как бы защитными механизмами против "опасности бессознательного", угрожающего разрушением личности и обществу. Такие архетипы находятся в глубине каждой человеческой души.

Истоки религии лежат, таким образом, в архетипах, коренящихся, в свою очередь, в глубинах человеческой истории, а их религиозно-мифологическая интерпретация, составляющая сущность самого процесса развития религии, все еще продолжается. Религия, по словам Юнга, – наиболее ранняя и наиболее универсальная деятельность человеческого разума. Психическую основу религии Юнг обозначает термином нуминозум (чувство, переживание божественного, сакрального). Существенное значение для дифференциации религиозных типов личности в первобытном обществе – и, следовательно, для понимания индивидуальных различий в религиозном творчестве и поведении – имеет предложенное Юнгом выделение двух различных психологических типов – экстрровертированного и интровертированного [77].

В «Анатомии человеческой деструктивности» Э. Фромм пишет: «Я уверен, что жестокость и деструктивность появляются лишь с разделением труда, ростом производства и образованием излишка продуктов, с возникновением государств с иерархической системой и элитарными группами. Эти черты усиливаются, и по мере развития цивилизаций, власть и насилие приобретают в обществе все большее значение» [78, с. 570]. Э. Фромм утверждает, что человечество достигло успехов техногенном мире, но внутреннее состояние человека, его душевное развитие оставляет желать лучшего, «Никогда еще человек не подходил так близко, как сегодня, к осуществлению своих самых заветных надежд, – констатирует Э. Фромм. Однако, в нашей жизни нет братства, счастья, удовлетворенности; это духовный хаос и мешанина, близкие к безумию, – причем не к средневековой истерии, а скорее к шизофрение – когда утрачен контакт с внутренней реальностью, а мысль отделилась от аффекта» [79, с. 144].

Подобные сантименты приводят его к следующему определению религии «под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [79, с. 158]. Э. Фромм критиковал традиционные конформистские религии и разделял религии на авторитарные и гуманистические. В целом, он придавал религии чисто воспитательную роль в раскрытии духовно-нравственного потенциала человека.

Э. Эриксон, используя эпигенетическую концепцию идентичности, разделил процесс взросления человека на 8 этапов развития, каждый из которых содержал особые детали, которые оказывались решающими для развития следующего этапа: младенчество, раннее детство, возраст игры, школьный возраст, юность, ранняя зрелость, зрелость и старость. По его мнению, в основе каждого этапа проходит период кризиса идентичности – конфликт между сложившимися идентификациями и необходимостью включения в окружающую

индивиду социальную среду. В данной концепции идентичность представляет собой динамическую категорию, содержание которой меняется и дополняется на протяжении всей жизни личности. В своей концепции психосоциальной идентичности Э. Эриксон упоминал двойственную природу идентичности как продукт взаимодействия между личностью, индивидуальным опытом и обществом, где идентификационным инструментом является «идеология» [80].

Интересна также концепция Ж. Бодрийяра, который использовал термин симулякр: «симулякр – это псевдовещь, замещающая «агонизирующую реальность» постреальностью посредством симуляции» [81]. В ситуации утраченной идентичности понятие симуляции тесно связано с понятием соблазна новой идентичности. «Мы в любом случае живём посреди бессмыслицы, – утверждает мыслитель, – но симуляция – её разочарованная форма, а соблазн – очарованная» [82]. То есть симуляция – это высказываемое, демонстрируемое, демистифицируемое, а соблазн – это вызов, чистое правило.

Он выделяет три фундаментальных логики существования человека и человеческих общностей:

- логика правила имеет место в основном в рамках первобытных обществ с их ритуальным строем жизни. Любая игра, за исключением компьютерной, подчиняется ей. Логика правила – это логика соблазна, в которой все подчинено только ей. Приводя пример борхесовской лотереи, которая являет собой, собственно, тоже симулякр. Процесс построения логики соблазна Бодрийяр называл также симулякром;

- логика закона, которая реализуется в виде моделей мира, создаваемых религией (понимаемой именно как восстановление связи с трансцендентным) и наукой [81, с. 35].

Данная логика зиждется на принципе реальности. Понятие истины может существовать только в рамках логики закона. По его мнению, стадия закона – самый длительный этап развития европейской цивилизации. На первом её этапе жизнь людей полностью определяется христианской религией, законом Божьим. Далее производящей закон инстанцией становится так называемое «социальное».

Понятие религия также подпадает под категорию «социального». В других же «социальное» является инобытием религии, её метаморфозой. Главным принципом «социального» является принцип производства смыслов. В способности «социального» генерировать смыслы состоит его власть. Оно создаёт картины мира, предполагающие инстанцию, через которую человек определяет себя [82, с. 124]. Таким образом, «социальное» определяет его существование. Существование человека в рамках какой-либо общности в любом случае предполагает регламент его поведения. Форма, которую человек приобретает, в любом случае приходит к нему извне, из культуры. Вся разница лишь в том способе, каким соответствующее воздействие происходит. Сердце любого ритуала и игры – в страсти подчиниться правилу, в стремлении принять форму. Человек изначально подчинён, потому что он существует и умирает. Термину «подчинение» он не придает негативного оттенка. Открытость «Другому», стремление к бытию своим «Другим», к постоянному изменению Ж.

Бодрийяр считает нашей неотъемлемой характеристикой, которой не может противостоять даже производство. Принимающий правила игры никогда не спрашивает, почему он должен их принять [83].

Известный американский психотерапевт И. Ялом указывал на то, что «люди всегда питали отвращение к неопределенности» [84], а благодаря объяснению того или иного явления, феномена, облегчается контроль над самим миром И. Ялом выделяет следующие функции религии:

- регулятивная (упорядочение вселенной, создание картины мира);
- защитная, которой, благодаря убеждению человека в личной исключительности и конечном спасителе, закладываются основы для формирования стойких защитных структур психики, способствующих сопротивлению различного вида стрессам и, в первую очередь, страху смерти. По мнению И. Д. Ялома, у глубоко религиозных людей по сравнению с не религиозными наблюдается более низкий уровень тревоги смерти;

- компенсаторная, религия дает возможность справиться с ощущением собственной изоляции и одиночества. Происходит это не только благодаря интеграции в новое сообщество, идентификации себя как его члена, но и благодаря обретенной возможности непосредственного общения с Богом, которое может быть осуществлено в любой момент;

- онтологическая-аксиологическая, это вера в существование смысла бытия, в том числе и собственной жизни, в существование какого-то «высшего целостного плана, в котором каждый индивид играет свою особую роль». Этот аспект религии приобретает особенно большое значение именно в условиях современной действительности, характеризующейся ценностно-смысловым кризисом.

И. Д. Ялом утверждает, что религиозная идентичность индивида содержит в себе три взаимосвязанных уровня:

- доминирование культурно-традиционной составляющей в идентичности относится, главным образом, к религиям «традиционным» – тем, которые за несколько веков стали неотъемлемой частью культуры того или иного народа;

- культурно-традиционный аспект религиозной идентичности предстает в качестве маркера этнической или этноконфессиональной идентичности, а также играет важную роль в межкультурных коммуникациях;

- конфессиональная составляющая выражается в принятии ценностной иерархии, существующей в самой религии. Основой конфессиональной составляющей являются религиозный опыт и догматические элементы религиозного сознания [84, с. 56].

Для более визуального восприятия, целесообразно привести краткую классификацию рассмотрения феномена идентичности.

Таблица 2 – Краткая классификация рассмотрения вопросов идентичности

Идентичность = история	Идентичность = общество	Идентичность = сплоченность	Идентичность = самосознание Я	Идентичность= другое
<p>Г. Люббе – Идентичность субъектов отображается с помощью их историй, идентичность – результат истории.</p>	<p>Я. Буркхард – идентичность конструируется обществом. Общество+история+ фиксация личного вклада человека.</p>	<p>Д.П. Мердок – идентичность – групповая сплоченность, механизм социального контроля, защита от враждебного, обеспечение воспроизводства населения. П.Д. Шантепи де ла Соссе – религиозная идентичность – принадлежность человека к определенной конфессии</p>	<p>Гегель – религиозная идентичность происходит через познание человеком самого себя.</p>	<p>Д. Эрвье Леже – идентичность – глобальное информационное пространство, СМИ, интернет сайты, книги, лоскутное верование (буддизм+христианство).</p>
<p>А.Н. Крылов – религиозная идентичность определяется через призму истории, понимание принадлежности и роли в социуме.</p>	<p>Д. Юм – Человек-социальный конструкт социальной реальности. Процесс идентификации – через взаимоотношение в обществе. Общество формирует статус индивида, предлагая ему готовые социальные представления о себе и о других.</p>		<p>Декарт – идентичность – косвенная, нет базовой – рефлексия к другим идентичностям. Прямая идентичность – волевой акт в безразличии духа – возможность действовать в контексте свободной необходимости Самоидентификация – следование рефлекторной деятельности.</p>	<p>Г. Дэви – идентичность – религиозный индивидуализм, современная вера без принадлежности, belief without belonging.</p>

Продолжение Таблицы 2

Идентичность = история	Идентичность = общество	Идентичность = самосознание Я	Идентичность= другое
<p>П. Рикер – самоидентичность через категорию повествовательной идентичности. Взаимосвязанный порядок динамичной нарративной идентичности.</p>	<p>К.А. Сен-Симон Идентификационные конструкты проходят через модель авторитета управляющего обществом на основе любви, разума, прогресса морали и нравственности. Идентичность формируется на чувстве долга и ответственности перед обществом и авторитетом. Ж.Ж. Руссо. Религиозная идентичность занимает доминирующее место в социальном пространстве. Э. Тэйлор – религиозная идентичность – усвоение социальных паттернов поведения, через культурный интеллект. С. Хантингтон – аскриптивный источник религиозной идентичности – территориальный, ландшафтный, расовый, этнический признак. Постоянно поддерживают воспроизводство идентичности (интересы, профессионализм, социальный статус и пр.) Э. Фромм – религиозная идентичность – авторитарный и гуманистический тип религии, которые кодируют институт ритуала.</p>	<p>Э. Эриксон – идентичность – человек субъект «Я», через восприятие другого в разных категориях. И. Гофман – идентичность – заданная форма поведения – конструкт. Дж. Локк – идентичность – тождество сознания, вне зависимости от субстанции. О. Шпенглер – Рождение Я – отнесение к окружающему миру, основа идентичности – познание бытия, поиск самости – это основа идентичности+ приобщение Бога к себе.</p>	<p>О”Лири – виртуальная реальность формирует религиозную идентичность через интернет общение с духовным наставником, киберпространство сакрализуется. М. Элиаде – homo religious – соответствие наличного бытия сакральному при взаимодействии религиозного и светского = формируется религиозная идентичность.</p>

Продолжение Таблицы 2

Идентичность = самосознание Я
З. Фрейд – религиозная идентичность – структура личности Я – ОНО – Я -идеал, в основе архитипические представления, закрепленные в культурном коде.
Э. Гуссерль – идентичность результат комплексной работы сознания, стремящиеся к завершенности трансцендентального Его. Идентификация – воспроизводится через практическое переживание, где сознание остается целостным.
А. Турен – идентичность осознанное самоопределение социального субъекта в социуме.
Д. Юм - индивидуальное самосознание – фикция, Я формируется через общество (представления, статус).
В. Каволис – религиозное сознание – архаическое, магическое = Я и природа вне времени и пространства, мифологическое = душа -странник сквозь время, ментальное = линейное время и пространство, причина – следствие, интегральное = интуитивное восприятие, разнообразие перспектив.
Р. Отто – надконфессиональная идентичность, религиозная идентичность проходит через смысловое пространство, которое наполняет представлениями нуминозное, затем превращаясь в социальное действие, делит на обыденное и сакральное. Религиозное сознание – сопричастность к религиозным ценностям – результат психической и интеллектуальной деятельности.
К.Г. Юнг – религиозная идентичность проявляется через отношение и понимание к священному, которое защищает его от внешнего воздействия, невроза и дает основу к духовному развитию.
Г. Ван Дер Леув – религиозная идентичность –внутренние переживания, связанные с тайной, страх перед божественным

Подавляющее большинство исследователей рассматривают религиозную идентичность как двойственный феномен. Важно отметить, что религиозная идентичность проявляется как основа, которая исходит из психологически экзистенциальных особенностей личности.

В силу своего изменяющегося характера, процесс религиозной идентификации трансформируется в зависимости от социальных, экономических, политических и культурных изменений, происходящих в обществе. Иными словами, данную точку отсчета в рассмотрении вопросов религиозной идентичности можно возвести к истокам психологического или социального происхождения феномена идентичности и вывести два вида религиозной идентификации человека: личностной и социальной.

Соответствующие подходы нашли свое отражение во многих теоретических и практических исследованиях, внимание которым мы уделим в следующем пункте диссертации.

1.3 Особенности современных подходов к изучению вопросов религиозной идентификации

В условиях возросшей социокультурной динамики современного мультикультурного глобального мира, проблема идентичности на микро- и макросоциальном уровне занимает свое особое место в исследованиях философов, религиоведов, социологов, культурологов и психологов. Развитие глобальных информационных систем и тенденции роста модернизации информационных технологий, так называемое «размытие границ», естественным образом повлияли на формирование традиционных идентичностей (этнические, национально-гражданские, гендерные, религиозные и пр.), они стали менее устойчивым, гибкими и не исчерпывают самоопределение как личности, так и впоследствии общества. Таким образом, появилась необходимость детально исследовать структуру и динамику развития, взаимовлияния традиционных и формирования новых идентичностей. Одной из важной направляющей, существенно определяющей нравственно-этический и ценностно-смысловой культурный код самоопределения личности, является религиозная идентичность.

Особая актуальность исследований по религиозной тематике была продиктована специфическими религиозными процессами в глобальном масштабе, с усилением использования определенных религиозно ориентированных трактовок происходящих в мире изменений. Более того, методология современных гуманитарных наук претерпела некоторые существенные изменения в концепциях построения: от масштабнотеоретических до пунктуационных интерпретаций феноменов.

С точек зрения современного анализа, изучение вопросов религиозной идентификации имеет ряд особенностей. Обособление и выделение роли религиозной идентичности среди прочих видов идентичностей рассматривается с позиции превалирования культурной составляющей. Это обусловлено тем, что религиозная идентичность имеет свои культурные коды, которые состоят из правил, обрядов, традиций и ритуалов. Таким образом, сущность процесса религиозной идентификации состоит в:

- соединении людей, признающих и принимающих соответствующий культурный код/стандарты и верование в трансцендентное;
- соблюдении системы ценностей и традиций;
- формировании чувства причастности и конфессиональной принадлежности.

Религиозная реальность есть результат конструктивной деятельности человека, его интенции объяснения окружающей действительности. Подобные конструкции носят личностный и групповой характер и существуют на основе системы ценностей и занимаемого места в обществе. Религиозная идентичность конструируется на базе прошлых конструкций в объективно-исторических условиях и изменяется в процессе культурных взаимодействий. Идентичность

разделяется на взаимодействие внешнего мира конфессиональных социально-культурных институтов и пр., и внутренних структур человеческой психики посредством усвоения и принятия социальной действительности.

В последнее время религиозная идентичность рассматривается как один из способов самоопределения в мире, с особенностями взаимодействия нормативного и экзистенциального. Основными социально-психологическими концептами выступают: религиозность (религиозное сознание, отношение, поведение), религиозное мировоззрение, самосознание и религиозный опыт. При этом религиозная идентификация исследуется как процесс обретения религиозности и конструирования человеком соответствующего смыслового конструкта религиозной идентичности. Данный процесс характеризуется внедрением индивида в структуры религиозного пространства и присвоения себе в нем определенного места.

В современных исследованиях, религиозная идентичность выступает в качестве маркера религиозности, который используется религиозным сообществом для презентации в социально-культурных практиках. Религиозная идентичность выступает в качестве системной социально-психологической поведенческой структуры, в которую входят: религиозные знания личности, восприятие и следование нравственно-нормативной иерархии ценностей, эмоции и чувства индивида по отношению к религиозным объектам, смысловая компонента направленности определенной религии и конкретные действия человека (молитва, чтение священных текстов и др.).

Однако же без рассмотрения вопросов самого феномена религии и ее влияния на развитие человечества, невозможно конструировать направленных инструментов содержания религиозного и не религиозного мировоззрения. Результаты современных мировых исследований вопросов религии, религиозной идентификации и идентичности, показывают перетекание традиционного мироощущения в сторону «лоскутного, мозаичного» синкретизма. Тем не менее, основными источниками духовности сегодня по-прежнему остаются мировые религии. Их влияние велико в силу ряда обстоятельств, поэтому исследователи продолжают изучать вышеуказанные вопросы в попытке оспорить роль мировых религий. Следует констатировать, что технический прогресс, развитие киберпространства в том числе, усложняет функционирование традиционных религий и постепенно подводит их к выбору собственной флексибельной трансформации или распада. Религия все больше волнует современность, и это парадоксальная реальность для тех исследователей, чья картина мира основывается под влиянием продвинутой, по большей части атеистической направляющей.

Цитируя современный философский словарь, А. Конт - Спонвиля: «Бог есть истина как норма и, следовательно, норма всех истин. Бог – это тот, кто познает, судит и творит истинную ценность всех вещей. Бог есть смысл смыслов, или абсолютная норма. Поэтому всякая истина, претендующая на абсолютную ценность, принадлежит теологии. Она – источник всевозможных религий (Бога, Истории, Науки, Бессознательного и т. д.) и изредка – атеизма» [96], мы наблюдаем споры и разногласия о роли религии в нашем обществе. При этом они

возникают не только между верующими и неверующими. Иногда одни атеисты называют других атеистов фанатиками. Так называемая тенденция нового атеизма и ее флуктуации задают определенные конструкты и направления для детального религиоведческого анализа и прогнозного моделирования религиозной идентификации. Рассмотрим одну из парадигм подобных дебатов, продемонстрируем, что в какой-то степени это связано с различным определением того, что мы называем религией. Мы обратимся к работам Р. Докинза [97], Д. Уилсона и различиями в подходе З. Фрейда и Э. Дюркгейма.

В целом, атеистические взгляды можно разделить на три категории. Нейтрально-индифферентные, негативистские и третьи, благосклонные к религии, которые считают, что религия полезна для некоторых слоев общества.

С точки зрения религиоведения, такие дискуссии возникают из-за разности точек зрения. Если мы по-разному понимаем, что является объектом, то мы и по-разному будем мыслить о том, как это изучать. Существуют сотни определений, что такое религия. Но в целом их можно свести к двум основным. Первое заключается в том, что религия – это вера в сверхъестественное. Второе – это определение Э. Дюркгейма, здесь под религией подразумевается система верований и практик, связанных с сакральным. Заметим, что тут ничего не говорится о сверхъестественном. То есть важно лишь поклонение некой высшей сакральной идее. Для Э. Дюркгейма религия не была изначально ложной или иллюзорной, как утверждал З. Фрейд. Он действительно полагал, что религия существует, но не соглашался с тем, что реальность, которая лежала за ней, была той же самой реальностью, которая, как думали верующие, существует. Кроме того, для Э. Дюркгейма религия вечна. Обществу это всегда будет нужно. Поэтому он не видит различия между религиозными и светскими ритуалами.

З. Фрейд в 1907 году в своей статье «Навязчивые действия и религиозные обряды», заметил сходство между поведением религиозных людей и его невротических пациентов [98]. В своей работе «Будущее одной иллюзии», З. Фрейд поясняет, что в более ранней истории человечества, цитата: «Во времена невежества и интеллектуальной слабости религия служила нам и была неизбежна. Но цивилизация сейчас зрелая и устоявшаяся» [99]. Таким образом, З. Фрейд сравнивает религию с неврозом, через который мы часто проходим в детстве. Однако, если невроз сохраняется во взрослом возрасте, это уже признак расстройства. То же самое относится и к росту цивилизации. Для Фрейда, если религия все еще присутствует в нашей зрелой культуре, это признак болезни. Поэтому, по его мнению, необходимо вылечить нашу цивилизацию, оставив религию позади и переключиться на плоды рациональной работы интеллекта.

В связи с этим, он, будучи уверен, что религиозные убеждения являются ошибочными суевериями, задается вопросом, как вообще эти рациональные ошибки проникли в разум. Почему так много людей придерживаются этих ложных убеждений с таким высоким уровнем убежденности. И почему мы не отказываемся от них, несмотря на доказательства того, что это иллюзия. Принимая такую точку зрения, люди скорее будут думать, что религия — это нечто вредное, что тормозит прогресс цивилизации и с ней надо бороться. В какой-то степени волна нового атеизма принимает эту позицию.

В своей книге «Бог не любовь», К. Хитченс, как и Р. Докинз, высказывает, что религия – это паразит разума, который отравляет все вокруг [100]. Согласно ему, религия – это зло, которое вредно как для отдельных людей, так и для групп. Она создает проблемы и даже вынуждает людей поступать аморально.

Для новых атеистов больше близка цитата нобелевского лауреата по физике С. Вайнберга: «С религией или без нее, у вас будут хорошие люди, которые совершают хорошие поступки, и плохие люди, которые совершают плохие поступки. Но для того, чтобы хорошие люди совершали плохие поступки, нужна религия».

В то же время одним из главных оппонентов Р. Докинза считается эволюционный биолог Д. Уилсон «Darwin's Cathedral: Evolution, religion and the nature of society», который является открытым атеистом, но придерживается взглядов Э. Дюркгейма. «Сами боги не существуют, но общество, которое придумало этих богов – это реальность. Эти боги отражают эти общества. Таким образом, добрые люди придумают добрых богов, а злые злых. В итоге, люди в реальности поклоняются не богам, а самим себе в своей же группе. С религией нет смысла бороться, потому что мы сами Homo religio, как называл нас М. Элиаде в своей работе «Священное и мирское» [101]. Согласно Элиаде, даже антирелигиозные и светские люди ведут себя религиозно. «Подавляющее большинство нерелигиозных людей не освобождаются от религиозного поведения... Это свойственно даже открыто светским и антирелигиозным движениям» [101, с. 34]. С точки зрения Д. Уилсона глупо бороться с религией, ведь она принесла нам столько блага «Does altruism exist?» [53]. По мнению биолога, именно религия помогла развить мораль и альтруизм. Таким образом религия помогает людям жить более нравственной жизнью. По сути, он использует религию, чтобы доказать состоятельность группового отбора в эволюции, отбор происходит не только на уровне генов и индивидуума. Он сравнивает религиозные группы с пчелиными ульями или муравейниками, и смотрит на них как на единый организм. Д. Уилсон изучает группы внутри группы и показывает почему эгоизм побеждает альтруизм внутри группы, но альтруистические группы побеждают эгоистические группы. Он поясняет почему то, что хорошо для определенного индивидуума, может быть плохо для его семьи и т.д. и в обратном порядке. Он также показывает, что религия – не о добре или абсолютном альтруизме, религии дают ответы на вопросы, таким образом они направляют по ценностно-нравственным ориентирам.

Учитывая, что для Э. Дюркгейма чувство священного – основа всех религий, и оно может быть атеистическим или светским, Р. Уилсон говорит, что люди могут зафиксировать определенные коллективные идеалы на объекте и сделать его священным, даже если он не является сверхъестественным. Он считает, что человечество выиграет, если объединиться вокруг единой религии. К примеру, он полагает, что мы можем воздвигнуть на пьедестал сакральности благосостояние планеты земля и затем совместно трудиться для достижения этого идеала. Таким образом благосостояние земли может стать религией человечества.

З. Фрейд объединяет эти две разные позиции, поскольку он занимает промежуточную сторону. Согласно Фрейду, до определенного периода религия была полезна людям, она помогла примириться с природой, с трудностями жизни, смертью и культурными запретами. Но позже, по его мнению, произошло отделение богов от законов природы, и те стали ответственными за мораль.

Возвращаясь к работе З. Фрейда «Будущее одной иллюзии», необходимо пояснить, что он не ратует за религию, по его мнению, религия была костылем, на который люди временно опирались, но теперь люди научились ходить самостоятельно и костыли им не нужны. Более того, он считает, что некоторые формы религиозности наносят вред и играют роль врагов цивилизации. «Я соответственно возражаю Вам, когда вы приходите затем к выводу, что человек в принципе не может обойтись без иллюзорного религиозного утешения, что без него он якобы не вынес бы тягот жизни, жестокой действительности. Да, но только человек, в которого вы с детства вливали сладкий или кисло-сладкий яд. А другой, воспитанный в трезвости? Кто не страдает от невроза, тот возможно, не нуждается в наркотических средствах анестезирования» [99, с. 124]. То есть здесь З. Фрейд говорит, что если бы человек был воспитан вне религии, то она, по сути, ему не нужна. Очевидно, что он подобно К. Марксу, сравнивает религию с анестезией, обезболивающими средствами, которым в то время служил опиум. «Конечно, человек окажется тогда в трудной ситуации, он должен будет признаться себе во всей своей беспомощности, в своей ничтожной малости... Он попадает в ситуацию ребенка, покинувшего родительский дом, где было так тепло и уютно. Но разве неверно, что инфантилизм подлежит преодолению? Человек не может вечно оставаться ребенком. Мы можем назвать это «воспитание чувства реальности», и должен ли я еще разъяснять Вам, что единственная цель моего сочинения – указать на необходимость этого шага в будущее?» [99, с. 125]. Таким образом З. Фрейд видит будущее без религии. Однако можно отметить, что З. Фрейд довольно узко смотрел на религию.

Профессор Гарварда Д.Н. Грей в своей работе «Seven types of atheism», отмечает: «Новые атеисты направили свою кампанию против узкого сегмента религии, не понимая даже эту небольшую часть. Можно сказать, что они выступают против конкретного выражения религиозности и именно с ним нужно бороться. В то же время, заявляя, что необходимо бороться с религией в целом, они наводят на себя осуждающие взоры некоторых гуманитариев. Потому как тотальное отрицание тождественно тотальной вере» [102].

Как говорилось выше, для З. Фрейда религия – это только вера в сверхъестественное. Это универсальный, навязчивый невроз человечества. И, так же как дети естественно его перерастают, З. Фрейд надеется, что для нашей цивилизации отклонение от религии неизбежно. Это естественный процесс роста. Более того, Фрейд уверен, что наша цивилизация подошла к этому поворотному моменту. Однако проблема заключается в том, что мы не все равны. Аналогично Э.Д. Тайлору и Д.Д. Фрэзеру, он считает, что зрелые люди должны основывать свою жизнь на разуме науки, а не на суевериях и вере. Здесь вопрос об интеллектуальной незрелости и необразованности масс становится очень актуальным. С одной стороны, он мечтает о моральном и безопасном мире,

где люди действуют рационально, с другой стороны он понимает, что это может занять очень много времени. Он отмечает: «Цивилизации нечего бояться образованных людей и работников умственного труда. Замещение религиозных мотивов цивилизованного поведения другими, светскими мотивами прошло бы у них без сучка и задоринки; более того, такие люди в значительной степени сами являются проводниками цивилизации. Но иначе дело обстоит с огромной массой необразованных, угнетенных, которые имеют все основания быть врагами цивилизации» [99, с. 154]. З. Фрейд считает, что пока эти необразованные массы не знают, что никакого бога нет, все хорошо. Однако, когда массы это поймут, есть опасность, что враждебность этих масс обрушится на культуру и дестабилизирует ситуацию. «Если я не смею убивать своего ближнего только потому, что бог это запретил и тяжело покарает за преступление, в этой или в другой жизни, но мне становится известно, что никакого бога не существует, и его наказания нечего бояться, то я разумеется убью ближнего без рассуждений. И удержать меня от этого сумеет только земная власть» [99, с. 159]. В связи с этим, З. Фрейд говорит, что нам надо или строго опекать такие опасные необразованные массы и следить, чтобы они оставались необразованными, или же нам придется основательно пересмотреть отношения между культурой и религией.

В действительности это тоже утопично, поскольку от образованного человека может исходить еще больший вред для цивилизации, чем от необразованного, опыт нацизма в Германии доказывает это.

В восьмой главе З. Фрейд говорит о необходимости перехода от религиозной морали к светской, основанной на рациональных соображениях. Он предвидит мир, в котором наука заменяет религиозное мышление. И считает, что с помощью образования мы можем построить более разумное и менее эмоциональное общество. Следует отметить, что данный процесс должен происходить естественно, без квазирелигиозной составляющей. «Потому что работники умственного труда, которые не придерживаются суеверных суждений тоже не идеальны, один разлом балансовой компоненты их психоэмоционального состояния, и они могут начать вести себя религиозно и стать «врагами» цивилизации» [99, с. 198].

Таким образом можно отметить, что постатеизм существует, т.е. после отказа от сверхъестественных верований некоторые люди продолжают искать квазирелигиозного Мессию с посланием спасения. Поэтому Ф. Цукерман в своей работе «Society without God» приводит различие между демократическими и авторитарными режимами и рассматривает секуляризацию как органический, добровольный процесс. Он приводит в пример СССР, Албанию, Кубу, Китай и др. страны. «Мы должны смотреть на свободные, открытые и демократические нации, где атеизм не был навязан нежелающему населению грозным, всесильным режимом. В таких обществах, если люди теряют веру в Бога, забывают о своих священных книгах, перестают ходить в церковь и перестают молиться Иисусу, мы можем с уверенностью предположить, что такая секуляризация является органическим процессом. Это приводит нас к другому очень важному вопросу, даже если мы признаем, что некоторые формы

религиозности наносят вред и играют роль врагов цивилизации, нужно ли нам открыто объявлять ей войну. Готовы ли мы к миру без религии?» [103].

Возвращаясь к З. Фрейду, следует отметить, что он признает, что есть те, кто обвиняет атакующих религию пронаучно настроенных людей, обосновывая сакральностью и неприкосновенностью религии, так как на ней основывается наша культура, без которой люди пойдут за своими асоциальными, эгоистическими влечениями. «Сколько обвинений сразу, но я достаточно подготовлен, чтобы опровергнуть их все, кроме того я буду утверждать, что для культуры большей опасностью будет, если она сохранит свое нынешнее отношение к религии, чем если она откажется от нее» [99, с. 156]. По сути, он говорит, что на протяжении многих тысячелетий религия правила нашим обществом и у нее было время показать, на что она способна, и если бы религия помогла решить человеческие проблемы, то никому и в голову бы не пришла идея менять порядок вещей. Однако это не так. З. Фрейд говорил: «Безнравственность во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность. Люди грешили, потом приносили жертвы или каялись, после чего были готовы грешить снова. Однако, намерение насильственно и одним ударом опрокинуть религию – несомненно абсурдное предприятие. Прежде всего, потому что оно бесперспективно. Верующие люди не позволят отнять у себя свою веру ни доводами разума, ни запретами. Было бы жестоко если в отношении кого-то это удалось. Кто десятилетиями принимал снотворное, тот естественно не будет спать, если у него отнять эти таблетки» [99, с. 157].

З. Фрейд был довольно оптимистичен в отношении секуляризации, однако подобно Д. Юму и А. Шопенгауэру, он приходит к выводу, что религия возникает из наших эмоциональных потребностей. Поэтому большинство никогда не изменят своего мнения, даже если им представить факты и доказательства, опровергающие их веру. У З. Фрейда это побочный продукт психологических неврозов и стресса, он отражает исполнение самых древних, самых сильных и самых неотложных желаний человечества. Секрет силы религиозных убеждений заключается в силе этих желаний. Следовательно, источником религиозных мышлений является не разум, а бессознательное. Вот почему З. Фрейд связывает это с навязчивым неврозом и именно поэтому религия сохраняется даже тогда, когда она дискредитирована наукой. Верующие не могут отказаться от своей веры просто потому, что это доказано иррационально. Из эволюционных процессов для нашего мозга неестественно мыслить критически и доверять науке. Об этом упоминает и П. Буайе и Р. Докинз объясняет, почему детям биологически выгодно беспрекословно доверять старшим, а не мыслить самостоятельно.

Д. Пальс, опираясь на З. Фрейда, сравнивает религиозного человека с невротиком, который не переставая моет свои руки, даже если кто-то скажет, что его руки чисты. «Поэтому не факт, что одно образование и просвещение решит вопросы религиозности и поможет людям сохранить в себе религию» [104].

Среди религиоведов, феноменологов и функционалистов, как З. Фрейд или К. Маркс как константой проистекает следующее выражение «Религия возникла

среди нас, чтобы удовлетворить определенные функции, до тех пор, пока они не будут удовлетворены, людям от нее не избавиться».

Тезис конечно, неоднозначный, но именно он лежит в основе теории экзистенциальной безопасности П. Норриса и Р. Инглхарта. «Если в обществе будут решены экономические вопросы, удовлетворены базовые потребности, то стабильность и процветание преодолеют потребность человека прибегать к «костылю» религии и суеверия» [105].

Как уже упоминалось выше, Ч. Тэйлор [106] и К. Лофтон среди многих также говорят больше о трансформации, а не отмирании религии. Кроме того, некоторые эволюционные психологи-когнитивисты, такие как Д.Л. Барретт [107, 108], А. Ньюберг [109, 110] заявляют, что религия биологически вплетена в наш мозг. Таким образом, имея человеческий мозг, невозможно не верить в мистику или в Бога, однако все это поднимает еще один важный вопрос: если это так, то в каком именно смысле? Мы связаны с религией больше убеждениями или поведением? И если этот так, то насколько патологично быть атеистом, либо религиозным человеком.

З. Фрейд писал: «Однако, умерю свой пыл и допущу возможность, что я тоже гонюсь за иллюзией. Может быть, влияние религиозного запрета на критическую мысль не так плохо, как я предполагаю, может быть окажется, что человеческая мысль останется такой же и тогда, когда прекратится злоупотребление религиозным воспитанием для порабощения сознанием, я этого не знаю и Вы тоже этого не можете знать. Нам все же стоит потратить силы на попытку нерелигиозного воспитания, если она окажется безуспешной, то я готов распрощаться с реформой и вернуться к более раннему, дескриптивному суждению, что человек – это малоинтеллигентное существо, покорное своим импульсивным влечениям» [99, с. 163].

В своих работах К. Маркс считает религию иллюзией, однако он не строил иллюзий по поводу победы рационального мышления. К. Маркс также, как и З. Фрейд не видел нужды открыто атаковать религию. В его философии религия – это опиум для народа, анестетик, который снимает боль душевных переживаний угнетенных людей, чья жизнь полна стресса и испытаний.

Например, Д. Бланкхольм [111], изучая ранние и поздние работы К. Маркса, делает вывод о том, что К. Маркс осознавал эмоциональную потребность в религии. К. Маркс считал, что религия – это скорее симптом, а не причина, поэтому она никогда не заслуживает полномасштабного лобового нападения. Он обвиняет Л. Фейербаха и Б. Бауэра, за то, что они атакуют религию напрямую. Также он подверг критике гегельянцев, за то, что они являются молодыми секуляристами и рассматривают религию как ложную иллюзию, а не как выражение реальных страданий. Сам К. Маркс видел в ней следствие отчуждения человека, и религия здесь служит протестом против страдания и боли, поэтому онтология — это дело второстепенное. Первое, что нужно решить – это материальные потребности людей. Пока людей не обеспечат всем необходимым, нельзя отнимать у них их обезболивающее. К. Маркс верил, что как только это произойдет, религия потеряет свою миссию и естественным образом исчезнет. Изучив интервью К. Маркса Нью-Йоркскому репортеру в 1871

году, мы видим, что он не настаивал, чтобы все члены его международного движения были атеистами. Он также не видел смысла фанатично вносить необходимость атеизма в Уставы, он понимал, что онтологические спекуляции могут быть вредными, если их сформулировать в документах, так как это может внести раздор между членами движения и партнеров по коалиции, которая преследует одни и те же материальные цели, но разную онтологию.

Здесь он занимает позицию Д.Я. Холиока [112], который внедрил сам термин секулярность, и провел двухдневные дебаты с другим видным атеистом Ч. Брэдлоу. Важно помнить, что были как антирелигиозные, так и религиозные марксисты. Например, для христианских коммунистов в Италии, Латинской Америке и Индии было вызовом принять материалистическую онтологию К. Маркса, но они соглашались с его политико-экономическим диагнозом. К. Маркс был более благосклонен к религии, чем Р. Докинз и др. Тем, кто сейчас борется с религией, важно помнить, что религия не всегда вредна. В своих работах, некоторые критики З. Фрейда, например, М. МакКалло, указывают на то, что религия – это не патология, которую лишь психоанализ способен излечить, это может быть и терапия, которую психоанализ никогда не сможет предоставить [113], важно помнить, что также, как и у З. Фрейда и многих других современных просветителей, религия у К. Маркса была ограничена религиозной верой в сверхъестественное, без существенных отсылок к религиозным практикам или ее институтам.

Проведение анализа заставляет задуматься над всем этим. Ведь З. Фрейд, Р. Докинз, К. Хитчинс, говоря о религии, имеют в виду веру в Богов, духов, ангелов и т.д. Они не учитывают размышления Э. Дюргейма о том, что религиозными можно считать коммунистов, фашистов, капиталистов и прочих. Зачем вообще настолько растягивать понятие религии? Когда мы говорим о религии, мы имеем ввиду лишь веру без доказательств в несуществующих агентов. Вспомним, что находятся современные религиоведы, которые рассматривают футбольных фанатов, бизнес-компании, ярых сторонников политических партий как религиозные секты. Можно привести цитату Д. Адамса: «Когда речь идет о религиозных ценностях, то многие против критики подобных ценностей, потому как это не программы какой-либо политической партии. Вы можете биться хоть лбом о стену, спорьте и критикуйте сколько угодно, но религия – это свято. Однако, когда кто-то пытается сделать обратное и сравнивать политических активистов с верующими, то это норма» [100]. Р. Докинз приводит массу примеров, где религия имеет подобный привилегированный статус и защищена от критики. В целом, он показывает, насколько тонка эта грань, тем, что мы считаем религиозным, а что нет.

Как мы видим, прошло сто лет как З. Фрейд писал, что наша цивилизация созрела и готова к жизни без религии. Но спустя сотню лет мы понимаем, что сами вопросы были поставлены З. Фрейдом односторонне. Религия – это более сложный объект для исследования. Следует признать, что З. Фрейд подметил многие тонкие моменты и заставил задуматься, но его выводы нам нужно пересмотреть, если мы желаем полноценно рассмотреть будущее религии и адекватность деятельности современного движения научных популяризаторов и

просветителей. Вероятно, тогда будет очевидно, почему часть научного сообщества выражает свою оппозицию просветителям, которые пытаются воплотить мечты З. Фрейда. Причем претензии по вопросу могут быть как к средствам достижения, так и к постановке самой цели.

Одним из наиболее интересных исследователей в области специфики аспектов современной веры можно назвать Дж. Фаулера [114], методики эмпирического исследования которого представляют значительный потенциал для исследователей процесса становления и развития религиозной идентичности человека. Исследуя идентичность в направлении когнитивной психологии развития, Дж. Фаулер представляет последовательность стадий и аспектов развития веры. Стадии разделены по возрастному признаку:

- предварительная стадия (закладываются основы веры – доверие);
- интуитивно-проективная (коллаж символов);
- мифически-буквальная (нарративно структурированная);
- синтетически - конвенциональная (на основе ценностей других, синтез собственной веры);
- индивидуально-рефлексивная (выбор собственной веры 18+, 30-60 лет и более);
- интегрированная вера (редко встречается 7-8%, открытость к пониманию других, принятию многомерности истины);
- универсальная стадия (выход за пределы своего «я»).

Он выделяет следующие аспекты веры:

- логика (мышление от хаотического к абстрактному);
- понимание других, форма морального суждения;
- границы социального сознания (условия признания принадлежности другого к общине);
- аспект власти (иерархия ценностей и смысла действий);
- мировоззрение;
- функции символов (понимание и их использование).

Фактические данные его исследований указывают на то, что более 65% респондентов, чаще всего оказываются на синтетически-конвенциональной и индивидуально-рефлексивной стадии веры.

Действительно, многочисленные исследования проблем религиозной идентичности указывают на то, что в современном обществе постепенно происходит распад отношений, за которыми неизбежно следует переустройство, способное стать началом нового социального порядка.

Представления об отношениях между индивидуумом и религией постепенно меняются. На сегодняшний день признана возможность не следовать ни одной из них. Конфессиональная идентификация стала больше факультативной и не всегда подлежит социальному контролю. Отмечается некая инверсия отношений между индивидуумом и религиозными организациями. Именно индивидуум решает, быть или не быть этим отношениям. Формирование религиозной идентичности как процесса обращается к системам представлений, объединение и воспроизводство которых регулируется, в подавляющем большинстве, социальными отношениями. Подобные модели представлений

формируются и соответствуют религиозным традициям, передаваемым не сколько религиозными организациями, сколько всем социокультурным окружением индивидуума.

Таким образом, способы передачи религиозной идентичности изменчивы, находятся в динамике и постоянно видоизменяются. В современном, плюралистическом обществе религиозная идентификация зависит от многих социальных агентов: семья, ближайшее окружение, образование, СМИ, интернет, виртуальный мир, мода, религиозные организации. Все они по-разному интерпретируют религиозную идентичность. Индивидуум также по-разному трактует это понятие. Практически для каждого человека религиозные институты и приверженность определенной деноминации представляют себе лишь один путь из множества путей познания себя. Кроме того, сами конфессии состоят из множества течений, составляя некую «мозаику», или, если точнее это описать, конфессии выглядят как ветви одного дерева. В связи с этим мы можем говорить, что они не транслируют целостную идентичность, а множество оттенков, из которых индивидуум выбирает свое.

Современные российские исследователи о религиозной идентификации

Вопросами процесса религиозной идентификации и религиозной идентичности занимались многие российские исследователи. К примеру, А.Н. Крылов [85] исследует религиозную идентичность в секулярном мире и указывает на снижение значения традиционной функции религии – функции социализации – в условиях противоречиво разворачивающихся идентификационных процессов в современной Европе, где масштабируются условия для религиозной конверсии и происходит снижение влияния христианства на культурную идентичность. Ученый применяет философско-религиозные, социально-философские, политологические, социологические стратегии, необходимые для исследования феномена религиозности в современном культурном и геополитическом пространстве с позиций идентификационных процессов.

В современном российском религиоведении под термином религиозная идентичность понимается религиозное сознание, содержанием которого выступает осознание причастности идеям и ценностям, которые в данной культуре принято называть религиозными, а также осознание принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе» [86, с. 863].

По мнению Т. П. Минченко [87], понятие религиозной идентичности включает как общее религиозное самоопределение человека, так и конкретную форму конфессиональной идентичности. Религиозная идентичность является способом осознания своей духовной ориентации в ее соотнесенности с иной формой духовности. Он разделяет типы религиозной идентичности:

- по субъекту выделяются типы индивидуальной и групповой идентичности, где индивидуальная религиозная идентичность обретается в процессе социализации личности, включения человека в систему определенных конфессиональных отношений, восприятия и внутреннего усвоения человеком религиозных идей, ценностей и норм с учетом индивидуальных личностных

особенностей. Т.П. Минченко указывает на то, что результат этого процесса – религиозный опыт личности, конкретизирующийся в религиозной идентичности, может переживать и радикальное преобразование под влиянием нового опыта. В коллективном типе идентичности субъектом осознания является группа, в котором идентичность формируется в процессе сопоставления с иными конфессиональными группами, что создает определенную, характерную для этого сообщества, религиозные традиции и картину мира. В мультикультурной среде возможно возникновение множественной религиозной идентичности (двойной, тройной и т.д.);

- по степени выраженности и интенсивности религиозно-мировоззренческой определенности. По этому критерию можно выделить типы религиозной идентичности от нулевой и слабовыраженной до фанатичной. Он поднимает вопрос о соотношении разного рода идентичностей – этнической, половозрастной, гражданской, религиозной и т.д., и прослеживает внутреннюю мобильность религиозной идентичности, которая в иерархии идентичностей может понижаться, подниматься, подчинять другие идентичности или в определенных условиях терять свой статус.

В соотношении позиций и взаимодействия различных видов идентичностей просматривается в работах М.П. Мчедлова. По его мнению, чувство принадлежности к родной стране, своей этнической или религиозной общности и пр., т.е. этническая, религиозная, гражданская, социальная идентичности являются основанием соответствующих идентичностей, которые вместе формируют их многоуровневую систему. Увеличивается и востребованность в более четких представлениях о своем личном месте и позиции во вновь возникших ситуациях и отношениях в разных сферах жизни – от межличностных, нравственных до социально-политических, международных. Он особо указывает на то, что подобные процессы порою приводят и к самозамыканию в разных – этнически и религиозно – общностях, которые противопоставляются другим общностям, чем пользуются и соответствующие фундаменталистские и экстремистские круги [88]. В его работах особо подчеркивается тот факт, что в системе идентичностей ситуативные (социальные, политические, международные) отличаются как от примордиальных (гендерных, расовых), так и от традиционных, долговременных (этнических, религиозных) идентичностей не только своей длительностью, но и механизмом формирования. В ситуативных превалируют сознательные, рациональные факторы, в примордиальных – естественные (неизменные: пол, раса), в третьем – немалую роль играет сила исторической инерции; к осознанному выбору представителей данной этноконфессиональной общности добавляются подсознательные инстинктивные установки, приводящие в действие механизм воспроизводства этноконфессиональных традиций и предпочтений. В результате среди представителей каждой общности распространяются общие, подчас бессознательные стереотипы восприятия окружающей среды – социальной, этнической, природной, международной и т. д. «В тяжелые переломные периоды народных бедствий, краха привычных социально-политических идентификаций, люди расходятся именно по

национальным и религиозным «квартирам», даже если они не особенно глубоко верующие или вовсе неверующие, воскрешаются исконные историко-культурные традиции, которые, кстати, и эксплуатируются в полной мере в своих интересах националистами и сепаратистами» [88, с. 115]. Это его мнение подтверждается исторически фактическими данными. На протяжении всей истории в самые переломные моменты люди объединяются именно по этим признакам.

И. Н. Яблоков [89], на основании значительного накопленного опыта эмпирических исследований религиозности внес свой вклад в разработку понятий, критериев и типологии религиозности. Он пишет, что акты поведения, которые непосредственно связаны с религиозным сознанием и обусловлены религиозными представлениями, чувствами, намерениями могут быть главными поведенческими критериями религиозности (совершение молитвы, исповедь, пропаганда религии, религиозное воспитание в семье и т.д.). О включенности или невключенности индивида в систему религиозных отношений можно судить по его членству в религиозной общине [89, с. 123-127]. И. Н. Яблоков выстраивает собственную типологию религиозности с учетом содержания и интенсивности религиозной веры, интенсивности религиозного поведения и его место в общей системе деятельности человека, роли индивида в религиозной группе, степени активности в распространении религиозных взглядов, места религиозных мотивов в структуре мотивации религиозного и нерелигиозного поведения. Он выделяет пять типов религиозных людей:

- верующие, с определяющей жизненной религиозной ориентацией;
- верующие, с рядоположенной религиозной ориентацией;
- верующие, с подчиненной религиозной ориентацией;
- колеблющиеся между верой и неверием;
- ритуалисты, находящиеся на стыке религиозности и нерелигиозности.

По его мнению, не имея свойств религиозного сознания, ритуалистам свойственно обнаруживать повторяющиеся с той или иной частотой признаки религиозного поведения, стимулируемого нерелигиозными мотивами. Ритуалистов нельзя отнести к религиозным, поскольку у них отсутствуют свойства религиозного сознания, но они не являются и нерелигиозными в полной мере, так как оказываются «захваченными» функционирующей религиозной системой» [89, с. 129-131].

Особенностью взгляда В. И. Гараджа является использование термина «ситуативная религиозность» для объяснения сложившейся в России в постперестроечный период религиозной ситуации, которая, по мнению исследователя, характеризует скорее не мировоззренческую позицию, но умонастроение, отличающееся значительной неустойчивостью [90, с. 292].

Чаще всего российские исследователи религиозной идентичности и процессов религиозной идентификации рассматривали данные вопросы через призму конфессиональных отношений. Например, Л. П. Ипатова в статье «Православная идентичность как персональный портрет» [91] по проблеме взаимосвязи религиозной и гражданской идентичностей, по материалам изучения церковного и светского опыта верующих женщин, разделяет восемь

типов обращения современных православных женщин:

- «традиционный»;
- «трагический»;
- «ищущий»;
- «интуитивный»;
- «образцово-показательный»;
- «протестный» или «бунтующий»;
- «спасающийся»;
- «детский».

М.М. Мчедлова определяет религиозную идентичность как результат самоотождествления личности или референтного сообщества с определенным религиозным учением или его частью [92, с. 123]. Она выделяет внутреннюю религиозность – веру как таковую, и внешнюю религиозность – соблюдение определенных религиозных обрядов, церемоний, ритуалов.

Вызывает особый интерес социологические замеры и исследования М. Н. Губогло [93], который констатирует, что наблюдаемая в последнее время политизация религиозной идентичности населения может быть скорее деструктивным, чем конструктивным фактором, если само население не рассматривает рост религиозности как ценность, как часть обязательных текстов той культурной системы, по законам которой оно строит свою деятельность и повседневное поведение. Таким образом, тайны формирующейся идентичности кроются не в политике, а в комплексе интересов и потребностей человека, ассоциированных с содержанием культуры. Отсюда вытекает вывод о двойном подходе к идентичности, которая не может воспроизводиться без резервуара накопленной человечеством культуры и без превращения этой культуры во внутреннее богатство личности.

Автор статьи «Особенности религиозности студентов» Е. И. Аринин пишет: «Россия в последнюю четверть века переживает своего рода «семиотическую революцию», когда в язык повседневного общения, с одной стороны, возвращаются «религионимы» и «конфессиональные смыслы», тогда как, с другой – присутствует и гораздо менее очевидный интерес к собственно «светским» (научно-религиоведческим, социологическим) интерпретациям религии» [94, с. 75].

Одной из актуальной темой исследования на сегодня является необходимость различения декларируемой и реальной религиозности. Действительно, сравнительные данные за последние 30 лет констатируют неутешительную картину фактическими цифрами. По мнению Е. С. Элбакян, декларируемая религиозность поверхностна и сводится к соблюдению формальных требований. Он полагает, что в основе данной религиозности может лежать стремление к обретению национальной идентичности, конформистское следование общественному мнению и моде, некритическое принятие и усвоение стереотипов массового сознания тиражируемых СМИ. «Реальная религиозность предполагает содержательное освоение и принятие религиозных догматов, формирование устойчивых религиозных убеждений, единство сознания и поведения» [95, с. 231].

Особенность кризиса самоидентификации человека все чаще рассматривается через призму множественности, флуктуаций, маргинализации, утратной и расщепленной идентичности. Современный человек является своего рода искателем, активным потребителем религиозных услуг и мировоззрений. Религии современности вынуждены подстраиваться под этот «рынок потребительских товаров». Как внешние, так и внутренние факторы действительности (социальной, культурной, экономической, политической и др.), стремительный и обширный информационный поток, накопленный исторический опыт вынуждают исследователей изучать изменения состояния объектов и субъектов своих изысканий, учитывая особенности нашей объективной действительности.

Современные казахстанские исследователи о религиозной идентификации

Идеологический вакуум, возникший после 90-х годов XX столетия и начала XXI века, требовал от принимающих решения о судьбе Казахстана искать более гибкие, дифференцированные, разновекторные решения по политическим, экономическим, социальным, культурным, религиозным и пр. вопросам. В 22-ой статье Конституции РК зафиксировано: «Каждый имеет право на свободу совести. Осуществление права на свободу совести не должно обуславливать или ограничивать общечеловеческие и гражданские права и обязанности перед государством» [115].

Казахстанские ученые религиоведы, философы, социологи и культурологи исследуют разные аспекты религии, религиозной сферы, религиозности, идентификации посредством сравнительно – исторического, институционального, эмпирического изучения с разными аксиологическими подходами в оценке. Следует отметить подходы в исследовании религии, предпринятые в период наступления новой религиозности авторской группой под руководством Нысанбаева А.Н. [116], социологические измерения Г.Т. Телебаева [117], истории религий на территории Казахстана М.С. Орынбекова [118], социологические исследования роли ислама А.Г. Косиченко [119], и В.Д. Курганской [120], исламской идентичности профессора А. Б. Дербисали [121], вопросы религии и религиозности А.А. Айталы [122], К. Курманбаева [123], вопросы самосознания и религии О.А. Сегизбаева [125] и многих других.

К примеру, вопросы религиозной идентификации в Казахстане в свое время исследовал Телебаев Г.Т. в центре этнополитических и гуманитарных исследований. В рамках проектов фундаментальных исследований в Казахском Национальном Университете имени Аль-Фараби, на факультете философии и политологии, на кафедре религиоведения и культурологии, под руководством ведущих ученых проводились исследования по различной тематике: «Казахская идентичность, роль религии в современном Казахстане» (Байтенова Н.Ж., Курманалиева А.Д.); «Толерантность и солидарность как основа межкультурной коммуникации в контексте модернизации казахстанского общества» (Кульсариева А.Т.); «Традиция толерантности в исламе» (Затов К.А. [126]). Отметим также фундаментальную хрестоматию Артемьева А.И. «Религии в Казахстане».

Отношение государства и религии, этнокультурной идентификации, религиозного сознания, религиозности, профилактики религиозного экстремизма, проблем светскости, секуляризации, деятельности новых религиозных движений и их воздействия на население Казахстана осуществляют ученые, работающие в ведущих ВУЗах Казахстана: Т.Х. Габитов [127], Н.Ж. Байтенова [126, 128], А.Д. Курманалиева [129], К.М. Борбасова [130], К.К. Бегалинова [131], К.С. Багашаров [132], Д.С. Утебаева [133], Абжалов С.У. [124], и др. В проекции на гражданственность исследовались общие параметры мировоззренческой идентификации в КИСИ, делался анализ этнорелигиозных ценностей, исследовались особенности религиозной конверсии. Необходимо отметить работы Ю.В. Шаповал [134], В.Ю. Дунаева [135]. Роль ислама в религиозной идентичности казахстанцев раскрывается Б.М. Сатершиновым [136]. Н.Л. Сейтахметова [137] акцентирует исследовательский поиск на парадигме евроислама как согласительном концепте традиции и новации, а также вопросах исламского образования и знаний о традиционном исламе ханафитского мазхаба.

Проблема религиозного экстремизма освещается с опорой на социологические измерения и политологический анализ Г.Т. Илеуовой [138], В.В. Абрамовым, М.М. Шибутковым [139]. Проблемы религиозного мистицизма в проекции на деятельность нетрадиционных религиозно-мистических течений, сект и культов в Казахстане исследовались Л.А. Умирзаковой и М.Б. Асанбаевым [140].

М.С. Орынбеков в монографии «Генезис религиозности в Казахстане» пишет: «Религиозность, понимаемая как духовность, имеющая онтологические измерения и обладающая бытием и реальностью, обнаруживается в различных верованиях. Осмысление проблемы религиозности как первичной формы духовности имеет большое мировоззренческое, методологическое, историко-философское и историко-культурное значение. Социально-исторические процессы, происходящие в Республике Казахстан, проблемы возрождения национальной культуры и духовности актуализируют вопросы осмысления духовных и религиозных структур, имевших место в истории страны и продолжающих влиять на менталитет нации» [141].

«Действительно, идея возвращения – одна из главных в сегодняшней интеллектуальной культуре Казахстана. Мы заново открываем для себя традиции казахской культуры, возвращаемся к духовному наследию казахских философов, поэтов, религиозных мыслителей и общественных деятелей, идеи которых долго находились в сфере умолчания» пишет Г. Г. Барлыбаева [142].

Вопросы этнокультурной, религиозной идентичности также находят свое отражение в работах группы ученых ИФПР. В монографии «Казахская идентичность», М. С. Шайкемелев пишет: «В процессе национального строительства выяснилось, что в спектре меняющихся и соседствующих друг с другом идеологических парадигм непреходящим фундаментом последних остаются цивилизационные и этнокультурные предпочтения. В нашей республике при поддержке государства началась работа по возрождению казахского этнокультурного наследия. Не только представители титульного

этноса, но и все казахстанские этнические группы получили возможность без оглядки на идеологические инстанции обратиться к своим корням, идентифицировать новые ценностно-смысловые ориентиры» [143].

По мнению Г. Г. Соловьевой, следует отказаться от некоторых архаических привычек, способов мышления и поведения, затрудняющих успешное вхождение в новый глобальный мир. Речь идет о «сохранении внутреннего ядра национального «я» при изменении некоторых его черт». Необходимо укреплять национальную идентичность, символическое наследие народа придавая общественному сознанию новые импульсы, позволяющие добиваться успеха в условиях глобальных перемен [144].

Следует отметить, что самоидентификация – это прежде всего обращенный личностью к самой себе императив духовно-нравственного самоопределения, требование духовно-интеллектуальной и эмоционально-волевой работы по формированию в собственном мироотношении онтологически доброкачественной иерархии целей и ценностей, принципов и смыслов. Этот же принцип должен лежать в основе формирования казахской идентичности как системы социально-политических и культурно-идеологических ориентаций, которая отвечала бы интересам движения к качественно новому состоянию общества и позволяла бы дать новую интерпретацию этническим традициям и национальным ценностям [145].

В своей статье «Тенденции идентификационных процессов в современном Казахстане» Е.Е. Бурова резюмирует: «Вопрос о необходимости и достаточности соответствующих условий идеологической самоидентификации для Казахстана в условиях становления и развития отечественного суверенитета актуален. Идеологическое самоопределение позволяет четко обозначить ориентиры предпочтительного развития общества, государства и граждан, создавая предпосылки для формирования результативной социальной, культурной, экономической политики в условиях сохраняющейся поликультурности и многоэтничности [146].

В коллективной монографии ИФПР «Религиозные конверсии в постсекулярном обществе (опыт феноменологической реконструкции), под общей редакцией А. Х. Бижанова, профессор философии А. Г. Косиченко пишет: «Религиозное самоопределение людей, обществ и государств превращается сегодня в важнейший процесс современности, вследствие возрастания роли религии в качестве геополитического фактора. Можно выделить несколько аспектов, как самого процесса религиозной идентичности, так и его последствий для современности. Самоопределение в религиозном отношении означает, по существу, принятие на себя религиозных обязанностей в соответствии с той или иной религией, религией, которую субъект идентификации считает своей» [147].

Значительным аспектом религии является религиозная идентификация. С позиции стратификации общества можно говорить о нескольких уровнях религиозной идентификации:

- личностной;
- общественной;

- государственной – когда свое отношение к религии вырабатывает государство.

Только в свободе можно выбирать и выстраивать. Идентификацию, в том числе и религиозную идентификацию, можно навязать, но это не будет свободным выбором человека или общества, от насильно навязанной идентичности и люди и общества, как правило, вскоре отказываются [147].

В казахстанской социогуманитаристике реализуются теоретико-методологические и прикладные исследования социетальных процессов, которые обладают разной степенью выявленной составляющей, без применения комплексных исследовательских методов. Переопределение прежней и обретение новой идентичности в Казахстане получает обоснование в историческом, культурологическом, политологическом [148], социально-философском [143], глобально-цивилизационном [149] и других контекстах, реализуется, в том числе – в междисциплинарных [150; 151] подходах.

Социологический дискурс используется как фоновый, иллюстрирующий и отчасти восполняющий пробелы социальной статистики: в Казахстане не реализована задача всеобъемлющего или хотя бы систематического, а не ситуативного, измерения современного общества.

Научные исследования процессов идентификации обозначили контуры, сформулировали парадигмы, выявили предметные области, описали заинтересованных субъектов и участников идентификационных процессов, выявили противоречия и возможные риски. Государственные программные документы заявили глобальные по своим масштабам цели и намерения в идентификационных стратегиях. Фундаментом казахстанской идентичности и единства декларируются общенациональные ценности, основанные на культурном, этническом, языковом и религиозном многообразии. Они достигаются в непрерывном поколенческом процессе, когда каждый гражданин, независимо от этнического происхождения, связывает свою судьбу и будущее с Казахстаном [152].

По мнению Б. Бектургановой, в республике постепенно утверждается не этническое, а гражданское самосознание населения. С одной стороны, этому способствует в высокой степени толерантное отношение казахов к иноэтническим группам. С другой стороны, свою лепту в этот процесс вносит отказ государства от этнонационального принципа формирования субъекта республики и замена его принципом согражданства.

З. К. Шаукенова в своей статье «Религиозная идентичность в семейных стратегиях казахстанцев» делает вывод, что казахстанские семьи оказываются непосредственно включенными в процессы формирования и утверждения религиозной идентичности, процесс трансформации ценностно-смысловых мировоззренческих концептов на уровне семьи непосредственно связан с возрождением традиции религиозности с одновременным сохранением светской ориентации и их своеобразным смещением. «Мониторинг религиозности в проекции на семейную идентичность проявил тенденцию сохранения устойчивости казахстанского общества, стремление к консолидации, к достижению стабильности и духовному возрождению в ситуации высокой

степени толерантности к выбору мировоззренческих предпочтений, «спокойному» восприятию процессов религиозной конверсии, востребованности как религиозного, так и религиозно-образовательного и просветительского дискурсов» [153].

Г.Т. Телебаев считает, что неадекватность социальных, статусных, этатистских идентификаторов предшествующего периода новым реалиям способствует появлению идеологического вакуума, одновременно маргинализируя массовое сознание. Он полагает, что обращение к религии как основе моральных ценностей, в такой ситуации, исходит из естественной потребности людей жить в "духовной защищенности" [154].

Профессор психологии О. Х. Аймаганбетова и А. Д. Тастанбекова в своей статье «Актуальность исследования религиозной идентичности молодежи в постсоветском Казахстане», цитируют д.ф.н. Ляшину С. А.: «Религиозная идентичность – это один из возможных способов духовного соотнесения себя с окружающими людьми (на индивидуальном уровне) и самоопределения целого общества в его соотношении с окружающими социумами (на макросоциальном уровне). Это всегда способ осознания мира «своей» духовной ориентации в соотнесенности с «иным» контекстом духовности» [155]. Они пишут, что история религий мира демонстрирует компиляцию высоких образцов религиозной духовности. Отведение исторической инерции особой роли в формировании религиозной идентичности также актуально. Действительно, к осознанному выбору представителей определенной общности добавляются подсознательные установки, приводящие в действие механизм воспроизводства этноконфессиональных и религиозных традиций. Исследователи особо отметили, что когорта студенческой молодежи, на стадии жизненного самоопределения, в подавляющем большинстве не обладает устойчивыми социальными ориентирами, является наиболее уязвимой социальной группой для воздействия всех, как положительных, так и отрицательных процессов, происходящих в современном обществе.

В своей монографии «Тренды новой религиозности в современном Казахстане» Е. Е. Булова отмечает, что проведенный с 2009 г. по 2014 г. мониторинг исследования религиозности с целью выявления контуров модели, описания динамики, выявления характера процесса и др. показывает, что 96-97% респондентов не затрудняются с выбором мировоззренческой идентичности и в 65-75% случаев самоидентификаций соотносят себя с верующими, при этом, указывают на следование религиозной традиции в семейной группе 55-70%. При исследовании вовлеченности в религиозный образ жизни, предписывающий поклонение, ритуализацию, оказывается, что около 43% семейных групп совмещают религиозные и светские традиции. Религиозный образ жизни (включающий в себя не только обрядность, но прежде всего соизмерение своего образа жизни с религиозной доктриной, канонами религиозной жизни и строгим им следованиям) отличает не более 14-19% взрослого населения.

Результаты проведенных комплексных исследований религиозной сферы в 2012 году выявляют проблематичное осуществление самоидентификации верующих, при которой только 10,3% респондентов указывают на свою

принадлежность религиозной общине, а 56,2% отмечают, что не участвуют в религиозной жизни. На конкретизирующий вопрос об отнесении себя к верующим в зависимости от степени определенности этого статуса, однозначно называют себя верующими 43,8% респондентов и еще примерно каждый третий (34,4%) склонен относить себя к группе «скорее верующих, чем неверующих». Почти каждый пятый (18,7%) отождествляет себя с неверующими.

Результатами мониторинга от 2014 г. с добавленным аспектом поведенческой модальности, выявлено, что с группой активно верующих (те, кто идентифицирует себя с верующими, участвуют в жизни религиозной общины, следуют религиозным нормам) соотносят себя 16,4%, с верующими (теми, кто идентифицирует себя с верующими, при этом редко посещает места поклонения и редко соблюдает религиозные нормы) соотносят себя 38,0%, с мнимо верующими (теми, кто идентифицирует себя с верующими, но не участвует в религиозной жизни) соотносят себя 28,7% [156]. Касательно религиозной идентификации в Казахстане, по результатам исследований за 2012-2014 гг. Е. Е. Булова резюмирует, что религиозное сознание фрагментарно, не целостно, амбивалентно, внутренне противоречиво. Объемы мнимой религиозности существенно возросли, и именно мнимая религиозность является главной компонентой религиозного сознания. Подобная тенденция крайне негативно может обернуться для сограждан, которые не обрели должный уровень мировоззренческих знаний и поэтому легко могут оказаться объектом для трансформации своих представлений о мироздании.

Тему религиозной идентичности и культурного суверенитета в евроисламской концепции развивает авторский коллектив ИПФР, под руководством профессора Сейтахметовой Н. Л. [157]. В монографии раскрывается смысл феномена «евроислам» как одной из диалогических стратегий современного многополярного мира по онтологической линии Восток – Запад, мусульманский и западно-христианский мир, определяются основные парадигмальные установки в коммуникации Я и Другой, направленные на перспективу «комфортабельного» сосуществования разных культурно-религиозных миров. Действительно, для казахстанского общества важным и актуальным является изучение евроислама. Во-первых, это связано с историческими предпосылками, во-вторых, данный опыт евроисламской идентичности может оказаться полезным в аспекте формирования новой евразийской идентичности.

Вопросам исламской идентичности в постсекулярном обществе посвящена диссертация М. К. Бектеновой: «Исламская идентичность формировалась исторически. На ее развитие, становление и трансформацию оказывали влияние социокультурные, политические, цивилизационные процессы как прошлого, так и современности. В ходе этих процессов в реалиях Казахстана были сформированы типы исламской идентичности: традиционная исламская идентичность, этноисламская (национальная) идентичность, казахская исламская идентичность, казахстанская исламская идентичность» [158].

В целом, можно отметить, что современное казахстанское научное пространство не потеряло преемственную нить предыдущего поколения деятелей гуманитарной науки.

Перед отечественными исследователями-социогуманитариями стоят важные задачи, которые связаны с исследованиями тенденций становления обновленной ментальности казахстанцев в процессе модернизации жизни, с анализом «ядра» и «периферии» ценностно-смысловых концептов, норм и правил светского и религиозного образа жизни, со структурированием общественной ментальности по критериям выбора символов, норм, традиций, восприятия идеологием, теоретической реконструкцией традиционных и новых процессов, их стадий, оценкой обратимости, измерением темпоральности, выявлением доминантности и с концептуализацией ценностно-смысловых установок на светскость и религиозность в современном Казахстане [159].

На этапе реализации государственных стратегий востребованы социальные измерения, которые верифицируют характер, векторность, состояние и другие процессуальные характеристики идентификационных практик. Анализ институциональных изменений на базе социологических измерений способствует пониманию их влияния и эффективности, актуализирует имеющийся в казахстанском обществе потенциал для реализации [152].

Во многих странах, и Казахстан в их числе, имеет место прочный межконфессиональный мир, который обеспечивает возможность решения указанных проблем на условиях религиозной терпимости и взаимоуважения. Однако, в целом в современном мире имеется множество довольно глубоких и устоявшихся проблем в религиозной сфере, связанных с различным пониманием сущности религиозной идентичности [147].

Проблемы идентичности становятся более актуальными во времена кризисов. Свою особенность в исследовании тенденций формирования религиозной идентификации вносят изменения, происходящие в глобальном мире. Открытие информационных границ с приходом интернета, содержание которого пестрит «псевдо-смыслами», религиозными изречениями, эзотерическими учениями и пр. привносит свои коррективы в реальную жизнь личности, влияют на её поведение в обществе.

По нашему мнению, на сегодняшний день актуальными становятся изучение вопросов феномена киберрелигиозности или технотеизма. Мы находимся в начале кардинально нового этапа развития религии. Данное понятие используется для описания стратегий религиозных организаций в цифровом пространстве. Мы уверены, что наши дальнейшие исследования будут направлены на изучение вышеуказанных аспектов.

2 СПЕЦИФИКА ИЗМЕРЕНИЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЫ И АНАЛИЗ ТЕНДЕНЦИЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

2.1 Внешние и внутренние факторы, влияющие на религиозную идентификацию в Казахстане

Процесс формирования религиозной идентификации достаточно гибкий и зависимый от: изменений окружающей среды, общих тенденций глобализации, развития виртуализации социального пространства, общественной атмосферы, идеологического воздействия, активной деятельности религиозных организаций, внедрении основ религии в образовательных учреждениях, жизненных обстоятельствах индивида, обращения к ценностям религии в семье и многих других экзогенных и эндогенных факторов.

В связи с этим, исследование вопросов религиозной идентификации необходимо проводить через весь диапазон отношения людей к религии: от религиозности (разных форм интенсивности), через колебания в вере, до неверия и атеизма. В данном пункте мы попытаемся определить наиболее значимые внешние и внутренние факторы, влияющие на процесс религиозной идентификации в Казахстане.

Последнее десятилетие XX-го – начало XXI века ознаменовалось диверсификацией казахстанского общества. Тектонические сдвиги произошли в экономическом укладе, в политической организации, повлекли трансформацию социально-профессиональной структуры, дисперсию сфер занятости, оказали давление на динамику внешней и внутренней миграции, воздействовали на ценностно-смысловой контекст жизни, актуализировали потребность в консолидирующей идеологии. Изменения транзитного этапа инициировали поиски многомерной идентичности на уровне общества, групп, индивидов. За годы независимости трансформировались практически все институты, сформировалось новое поколение казахстанцев. Для властного, общественного, экспертного обсуждения дилеммы казахстанского пути актуальны и дискуссионны. Они обусловлены:

- синхронизацией развития казахской (как этнокультурной и государствообразующей) и казахстанской (как поликультурной, надэтнической, гражданской) нации;

- сосуществованием и развитием билингвизма языковой сферы: утверждением казахского языка как государственного и соизмерением его с русским, как официальным; модернизацией казахской письменности в связи с переходом на латиницу; развитием триединства языков: казахского, русского и английского;

- развертыванием процессов секуляризации и десекуляризации, наступлением новой религиозности и др. факторами. Идентификационные процессы реализуются масштабно, существенно влияют на жизнь общества, определяюще воздействуют на трансформацию типа государственности [152].

В связи с глобальными тенденциями, наряду с существующими

традиционными институтами, одним из направлений развития ситуации становится наступление новой религиозности, которая обладает как общими, так и специфическими характеристиками в разных условиях. В трансформирующихся обществах, когда происходит интенсивное переопределение ценностно-смысловых векторов, религиозность объективно проявляется как способ новых идентификационных стратегий для личности и групп, при этом обнаруживается не столько ее культурное, сколько социальное и политическое влияние.

Современный Казахстан подвержен не только историко-социокультурному, а также геополитическому влиянию развития религиозной сферы, что проявляется в комплексных социогуманитарных исследованиях. Согласно принципу светскости, государство не отождествляет себя с той или иной религией, востребует их позитивный социально-нравственный потенциал, имеющийся практически в любом исторически и культурно укорененном религиозном мировоззрении, стремится согласовать интересы верующих и неверующих граждан, различных религиозных объединений, обеспечить взаимопонимание между разными мировоззренческими и религиозными интересами, реализует функцию сохранения межконфессионального мира и согласия в казахстанском обществе. Для выстраивания эффективных государственно-конфессиональных отношений в русле Закона РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» [160] важно знать и понимать, как развивается религиозная сфера в Республике Казахстан.

Развитие и функционирование религиозной сферы в условиях светскости не исследуются статистикой, поэтому актуальны мониторинговые исследования религиозности, которые дают возможность для измерения религиозных процессов, предоставляют информацию для разработки и принятия политических решений в сфере государственно-конфессиональных отношений.

В условиях, когда религия все чаще становится инструментом политики, направленной на массовое восприятие определенным образом заданных концептов и потому может способствовать как консолидации общества, так и эскалации конфликтов, актуальным становится понимание модели религиозной самоидентификации. В связи с этим, необходимость пересмотра государственной политики в отношении религии была предопределена объективно. Претерпели изменения положения, регулирующие деятельность религиозных организаций (дважды изменялся соответствующий закон), был создан государственный уполномоченный орган (Комитет/Агентство) по делам религий, который функционировал в разных юрисдикциях и в разных уполномоченных органах.

Религиозность как «проявляющийся» элемент образа жизни и менталитета становится важным индикатором, по которому можно не только определять содержание культурных парадигм, но и эффективно воздействовать на массовое и специализированное сознание. Для многих сограждан в годы суверенного развития процессы религиозной идентификации стали значимыми в связи с кардинальным изменением социальных статусов. В условиях трансформирующегося общества изменение прежних ценностных координат

приводит определенную часть граждан к поискам религиозной духовности. Этот поиск часто связан с механизмом утраты этноконфессиональной идентичности, предписанной культурно-исторической традицией и действием механизма конверсии. Достаточно большие группы сограждан (возрастные, этнические, социально-профессиональные, образовательные и др.) оказываются в ситуации утратной идентичности, становятся носителями новой «религиозной» (точнее – «квазирелигиозной») субкультуры, которая содействует их маргинализации.

Религиозное сознание немалой части казахстанцев деформировано, представляет собой квазирелигиозную сущность, что не соответствует целям развития духовной культуры казахстанского общества.

Религиозность в постсовременную эпоху становится важным индикатором, по которому определяются содержание культурных парадигм, происходит направленное воздействие на массовое и специализированное сознание, вырабатываются политические стратегии. В последние десятилетия появилось немало экспертных констатаций в отношении религиозной сферы в Казахстане, влияния религии на жизнь казахстанского общества.

Современная социальная ситуация показывает, что религиозность в современном Казахстане как черта обыденного (массового) сознания и поведения (а у определенных групп граждан – и образ жизни) проявляется в различных проекциях: как в явных, так и в скрытых форматах, как в позитивных по своему воздействию на личность, общество, так и в негативных формах. Пока нет однозначной оценки состояния и динамики религиозной сферы с позиций и в условиях светскости казахстанского общества. Вместе с тем, следует констатировать, что институциональное влияние религии существенно изменилось. Именно поэтому важно изучать динамику меняющейся религиозности, своевременно и даже опережающим образом учитывать тенденции в разработке и реализации государственной политики.

Религиозность населения является одним из основных мировоззренческих индикаторов, проявляющих трансформационные процессы. Характеристики религиозности существенно разнятся в экспертных оценках, которые нередко политизированы и не учитывают картину реально происходящих процессов. В контексте развития государственной политики в Казахстане пока не выработано сколько-нибудь определенного курса в отношении религии как одного из конструктов идеологии, но, вместе с тем, осуществляется активная эксплуатация религиозного фактора в политическом дискурсе, начиная от проявлений в 90-е гг. политическим истеблишментом «моды» на религиозность до осуществления государством инициатив межконфессионального диалога на международном уровне.

В современных условиях религия обретает новые (зачастую излишне политически акцентированные, в том числе – под влиянием геополитики) статусы в Казахстане, и в экспертном сообществе сосуществуют взаимоисключающие точки зрения на ее роль и функции как социального института, на легитимизацию религиозных организаций, и соответственно – на выстраивание государственно-конфессиональной политики.

В качестве фактора социализации, религия в современном Казахстане

способствует как активизации процесса традиционной этноконфессиональной идентичности, так и расширению возможностей религиозной конверсии, которая становится одним из явных тенденций религиозной ментальности. В период суверенизации значительно увеличилось количество религиозных организаций и групп, новые религиозные движения разного толка (на ниве исламизации, евангелизации, неоориенталистики, сетевого маркетинга и проч.) достаточно «успешно» интегрировались в толерантное казахстанское общество, действуя не всегда открыто и даже нелегально. Реальный мировоззренческий плюрализм привел к возрастанию религиозной конверсии, в том числе – радикального толка, которая существенным образом влияет на разные виды идентичностей (этнокультурную, семейную, гражданскую, социальную), сдвигает их маркеры.

Эксплуатация имиджа религии как социокультурного института во внеконфессиональных религиозных объединениях, в квазирелигиозных общинах, незнание и непонимание согражданами сути религии являются серьезными условиями экстремизации. Пока общие векторы мирного сосуществования светского и религиозного образов жизни не рассогласованы. Вместе с тем, на уровне отдельных религиозных общин они существенно не совпадают по целям социальных трансформаций, по характеру воспитания определенного типа личности, по отношению к социуму вообще. Насколько масштабными и всеохватными будут процессы новейшей религиозной идентичности, настолько существенными окажутся сдвиги в общеказахстанском образе жизни.

Многие вопросы пока не получают исчерпывающего объяснения средствами научного обсуждения, практическими усилиями в области религиозно-просветительского просвещения и образования, потому что и научные исследования, и образовательно-просветительские, и реабилитационные практики являются сравнительно новыми для казахстанских реалий. Но уже сейчас очевидно, что в связи с акцентированием роли религиозных институтов в светском обществе необходимо специально фокусировать существующий пробел между намерениями/декларациями в отношении роли и назначения религии в обществе, заявляемыми государством и реальной сферой функционирующей религиозности.

В августе 2011 г. Правительством РК была инициирована разработка проекта Закона РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях», а также сопутствующий ему проект закона о внесении изменений и дополнений в ряд законодательных актов [160]. Проектами законов предлагалось внесение изменений и дополнений в 10 нормативных актов. Новый Закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» требует внесения изменений в Кодекс об административных правонарушениях, в Кодекс «О здоровье народа и системе здравоохранения», Законы РК: «О государственной регистрации юридических лиц и учетной регистрации филиалов и представительств», «О воинской обязанности и воинской службе», «О некоммерческих организациях», «О правах ребенка в Республике Казахстан», «О противодействии экстремизму», «О лицензировании», «О государственном имуществе».

Очевидно, что необходимо было усовершенствовать законодательство касательно регулирования взаимоотношений государства и его органов с религиозными объединениями (порядок создания и функционирования религиозных организаций, механизм их перерегистрации, юридической ответственности при нарушении положений). Изменения, появившиеся в Законе РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях», включили:

- признание исторической роли ислама ханафитского направления и православия в развитии культуры и духовной жизни народа, а также уважение других религий, сочетающихся с духовным наследием народа Казахстана;

- расширение понятийного аппарата для более точной трактовки законодательства в сфере религии (в том числе, понятий «религиозная деятельность», «священнослужитель», «религиозное объединение»);

- установление признаков религиозного объединения, что позволит не допустить регистрации псевдорелигиозных структур (например, коммерческих, которые, регистрируясь как религиозные, избегают налогообложения, так как религиозные объединения освобождены от всех видов налогов, за исключением налогов на коммерческую деятельность, не связанную с выпуском литературы и других религиозных предметов);

- изменение численности граждан, иницирующих создание религиозного объединения (с десяти до пятидесяти человек в пределах одной области, города республиканского значения, столицы РК);

- иерархическое упорядочивание религиозных объединений в зависимости от территории деятельности на местные, региональные и республиканские. При этом местное РО должно быть образовано по инициативе не менее чем пятидесяти граждан РК и действовать в пределах одной области, города республиканского значения, столицы. Региональное РО может быть создано по инициативе не менее, чем пятисот граждан РК, являющихся членами двух и более местных религиозных объединений, численностью не менее двухсот пятидесяти граждан от каждой из них, которые представляют не менее двух областей, городов республиканского значения, столицу РК. Создание республиканского РО должно быть инициировано не менее, чем пятью тысячами граждан РК, которые должны представлять все области, города республиканского значения, столицу РК, численностью не менее трехсот в каждой из них, а также иметь свои структурные подразделения (филиалы и представительства) на всей территории РК.

Новое законодательство РК ввело уточняющие требования при регистрации:

- РО обязаны представлять дополнительные сведения об основах вероучения и соответствующей ему практики, в том числе: об истории возникновения конфессии и конкретно данного религиозного объединения, формах и методах его деятельности, об отношении к браку и семье, образованию, особенностях отношения к здоровью последователей данной религии, ограничений для членов и служителей в отношении гражданских прав и обязанностей;

- по примеру закона об общественных объединениях, установлены требования к наименованию религиозного объединения, которое должно в обязательном порядке содержать вероисповедную принадлежность.

Введена норма, согласно которой, создание и деятельность юридических лиц, занимающихся удовлетворением религиозных интересов и потребностей граждан в иной организационно-правовой форме, кроме как РО, запрещается. Установлено, что строительство культовых зданий (сооружений) и перепрофилирование строений (помещений) в культовые здания (сооружения) осуществляются с разрешения местного исполнительного органа и по согласованию с уполномоченным органом. Данная мера позволит решить проблемы, связанные с бесконтрольным строительством культовых сооружений.

Введены новые условия уполномоченного органа в части согласования назначения иностранными религиозными центрами руководителей казахстанских религиозных объединений и закрепления регистрации миссионеров за территориальными органами Агентства по делам религий.

Ряд нововведений направлен на упорядочение религиозной обрядности. Согласно новому казахстанскому законодательству, религиозные обряды и церемонии беспрепятственно проводятся в культовых зданиях (сооружениях) и на отведенной им территории, в местах поклонения, в учреждениях религиозных объединений, на кладбищах и в крематориях, в жилищах (в случае ритуальной необходимости, при условии соблюдения прав и интересов близ проживающих лиц).

В иных случаях религиозные мероприятия осуществляются в порядке, установленном для проведения собраний, митингов, демонстраций и шествий. Религиозные обряды в воинских частях, в больницах, в домах престарелых и инвалидов, в местах предварительного заключения и отбывания наказания проводятся по просьбе находящихся в них граждан, а в случае ритуальной необходимости – по просьбе их родственников. Литература и материалы религиозного назначения могут распространяться только в местах богослужений и специализированных стационарных помещениях. Благотворительная деятельность не должна способствовать распространению вероучения таким образом, чтобы материальные стимулы использовались с целью побуждения людей придерживаться определенных религиозных убеждений, не злоупотребляя нуждами неимущих и незащищенных членов общества. За нарушение данного положения предлагается введение административной ответственности.

С учетом обязанности государства защищать граждан от посягательств на свободу вероисповедания, международной практики реализации права на свободу религии, а также необходимостью приведения законодательства в соответствие с Концепцией развития гражданского общества в Республике Казахстан на 2006–2011 годы, предложено ввести запрет на создание или руководство религиозным объединением, деятельность которого сопряжена:

- с насилием над гражданами РК, иностранцами и лицами без гражданства или иным причинением вреда их здоровью, либо с расторжением брака между супругами (распадом семьи) или прекращением родственных отношений,

нанесением ущерба нравственности, нарушением прав и свобод граждан, побуждением граждан к отказу от исполнения обязанностей, предусмотренных Конституцией и законами РК, и иными нарушениями законодательства РК;

- с принудительным вовлечением в свою деятельность граждан, в том числе, путем применения насилия или угрозы его применения, использования зависимого положения, либо путем обмана, с использованием материальной и иной зависимости;

- с принуждением членов и последователей религиозного объединения к отчуждению, принадлежащего им имущества в пользу религиозного объединения, его руководителей и других членов.

Учитывая поправки в части введения признаков религиозного объединения, установление новых требований к уставу, наименованию и вопросам регистрации, действующие религиозные объединения вносили в учредительные документы соответствующие изменения и до 25 октября 2012 г. проходили государственную перерегистрацию. Процесс перерегистрации религиозных объединений проявил не только количественную картину и территориальное размещение религиозных организаций [161].

В Концепции укрепления и развития казахстанской идентичности и единства, утвержденной указом Президента РК в 2013 году, позиционировалось, что:

- фундаментом казахстанской идентичности и единства являются общенациональные ценности, основанные на культурном, этническом, языковом и религиозном многообразии;

- казахстанская идентичность и единство – это непрерывный поколенческий процесс. Он базируется на том, что каждый гражданин, независимо от этнического происхождения, связывает свою судьбу и будущее с Казахстаном. Единое прошлое, совместное настоящее и общая ответственность за будущее связывают общество в одно целое: «У нас одно Отечество, одна Родина – Независимый Казахстан». Осознанность этого выбора – главное объединяющее начало [164].

Считаем целесообразным указать направления данной концепции:

- основа направления – казахстанская идентичность на принципе гражданства и общенациональная патриотическая идея «Мәңгілік ел»;

- утверждение общенациональных ценностей верховенства права;

- укрепление межконфессионального согласия;

- средний класс – основа формирования казахстанской идентичности и единства;

- формирование эффективных социальных лифтов для всех граждан Казахстана без каких-либо различий и ограничений;

- развитие триединства языков: казахского, русского и английского.

Безусловно, феномен национальной идентичности связан с процессом развития, с необходимостью самоидентификации нации, самоопределения в экономической, социальной, культурной сферах, и что немаловажно, с осознанием национальной уникальности. Процесс национальной

идентификации рассматривается как обособленность и образ нации среди окружающей глобальной картины мира.

Концепция государственной политики в религиозной сфере Республики Казахстан на 2017 - 2020 годы, утвержденная указом Президента РК в 2017 году [165], была направлена на повышение эффективности государственной политики в религиозной сфере, совершенствование государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений, укрепление светских устоев государства и недопущение использования религии в деструктивных целях. В данной концепции были определены основные приоритеты развития государственной политики в религиозной сфере:

- совершенствование законодательства и регулирование взаимодействия государства с религиозными объединениями;
- укрепление светских принципов развития государства;
- развитие системы противодействия религиозному экстремизму и деятельности деструктивных религиозных течений.

В данном пункте мы привели ссылки на основные государственные мероприятия по улучшению религиозной сферы в РК и противодействию религиозно мотивированному экстремизму и терроризму. Действительно, за последние годы в Казахстане, в рамках приведенных выше концепций и законов проводится работа не только государственных органов, но и неправительственного сектора (НПО). Часть из этих НПО вовлечена в процесс противодействия религиозно-мотивированному экстремизму и терроризму, поддержке и реабилитации лиц, подвергшихся влиянию деструктивных религиозных организаций и т.д. Кроме того, признавая, что радикализация сознания происходит под воздействием факторов социального пространства, можно утверждать, что опосредованно позитивное влияние на процесс противодействия экстремизму и терроризму оказывают неправительственные организации, занимающиеся укреплением общественного согласия и национального единства, поддержкой социально-уязвимых слоев населения, решением гендерных вопросов и т.д. В то же время ряд казахстанских неправительственных организаций и фондов сфокусированы непосредственно на противодействии распространению идеологии насильственного экстремизма и терроризма, а также ликвидации последствий деструктивного воздействия на граждан со стороны экстремистских и террористических групп, эксплуатирующих религиозную тематику.

Среди активных НПО, осуществляющих консультационную и реабилитационную поддержку, в данной сфере можно перечислить следующих:

- «Ассоциация центров исследования религий». Ими целенаправленно ведется работа со следующими категориями: молодежь, представители государственных органов, правоохранительных структур, представители образовательных институтов, СМИ, НПО;
- «ГОРЯЧАЯ ЛИНИЯ 114» и молодежное движение против экстремизма «KAZAKHstanforpeace»;
- Общественный Фонд «Информационно-консультативная группа «Перспектива». Сотрудники Фонда оказывают помощь людям, втянутым в

деструктивные культы, и помогают им ресоциализироваться. «Перспектива» проводит «полевые» исследования, а также ведет активную профилактическую работу среди молодежи и практиков «первой линии»;

- Центр анализа и развития межконфессиональных отношений города Павлодар;

- ОЮЛ «Интернет Ассоциация Казахстана». Ими создана горячая линия по борьбе с противоправным контентом - WWW.SAFEKAZNET.KZ. Механизм работы «Горячей линии» предполагает, что любой пользователь Казнета, обнаружив противоправный контент, может написать на сайт сообщение. Особенности «Горячей линии» являются соблюдение анонимности и отсутствие репрессивного подхода.

В формировании религиозной идентичности молодежи немаловажна поддержка государственных образовательных программ. Неотъемлемым фактором, влияющим на процесс религиозной идентификации казахстанской молодежи, является этап внедрения с 2016-2017 учебного года в школьный образовательный процесс предмета «Светскость и основы религиоведения» [166]. Эксперты выделяют три проблемных вопроса: целесообразность преподавания предмета в том виде, в котором он отображен в типовой учебной программе, риски пропаганды религиозного мировоззрения, с одной стороны, и возобновления дискурса прозелитизма – с другой, дефицит квалифицированных кадров.

В связи с этим была разработана новая школьная дисциплина – «Общество и религия». Анализ типовой программы новой дисциплины «Общество и религия» показывает, что произошло изменение парадигмы подачи материала. Базовое содержание дисциплины включает в себя такие темы, как добро и зло, любовь, ценность человеческой жизни, нравственность, свобода и ответственность, глобализация и др. Каждая из этих тем рассматривается как в контексте религиозной догматики, так и с точки зрения естественно-научного подхода. Религиозное мировоззрение представляется как один из возможных вариантов понимания окружающей действительности, наряду с естественно-научным мировоззрением. Значительно расширен компонент, отражающий светский характер Казахстана. Таким образом, школьники получают знания о существующей типологии государств по их отношению к религии, принципах организации и нормах поведения в светском государстве, правилах поведения в многоконфессиональной среде. Данная дисциплина более наукоемкая, ориентированная на развитие критического мышления и свободомыслия. Отдельное внимание уделяется методам и способам вербовки в деструктивные культы и движения. Дается представление о группах риска. Школьники также получают базовую информацию о действующем законодательстве Казахстана в области религии и противодействия экстремизму и терроризму. По завершению изучения дисциплины школьники должны защитить свой творческий проект. Оценить эффективность нового курса в настоящий момент не представляется возможным по причине отсутствия эмпирических данных.

Эффективность внедренных концепций в области религии подтверждается фактическими данными статистики. По данным Комитета по делам религий

Министерства информации и общественного развития РК, на 2020 год в Казахстане фиксируется статистика по зарегистрированным религиозным объединениям, конфессиям и миссионерам. Действуют **428** миссионеров, среди которых преобладают представители православия (**342**). Католицизм представлен **86** миссионерами.

Таблица 3 – Динамика численности конфессий и религиозных объединений в Республике Казахстан

№п	Конфессии	2011 г.	2012 г.	2014 г.	2017 г.	2020 г.
1	Ислам	2811	2229	2367	2570	2685
2	Православие	304	280	293	333	342
3	Пятидесятнические церкви	400	189	230	219	228
4	Евангельские христиане-баптисты	364	100	185	181	186
5	Католицизм	118	79	84	85	86
6	Свидетели Иеговы	70	59	60	60	60
7	Пресвитерианские церкви	229	55	92	106	107
8	Адвентисты Седьмого дня	67	42	42	42	42
9	Евангелическо-лютеранская церковь	32	13	13	14	14
10	Методисты	18	11	12	13	11
11	Новоапостольская церковь	47	8	25	26	24
12	Кришнаиты	14	8	9	8	11
13	Бахаи	20	6	6	6	6
14	Иудаизм	26	4	7	7	7
15	Буддизм	4	2	2	2	2
16	Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	1	2	2	2	2
17	Меннониты	6	1	4	4	4
18	Церковь объединения Муна (Муниты)	-	-	1	1	1
ИТОГО		4 531	3 088	3434	3679	3818

Из вышеуказанной таблицы очевидно, что представленный в Казахстане широкий спектр религиозных объединений (от традиционных для казахстанцев религий до новых, нетрадиционных для исторических социокультурных условий Казахстана) сохраняет с 2012 г тенденцию к общей динамике роста.

Влияние информационных ресурсов

На сегодняшний день средства массовой информации играют важную роль и являются фактором влияния на формирование процесса религиозной идентификации. Учитывая интерес населения к Интернет-ресурсам, у этого медиа-инструмента большой потенциал. В создании определенного образа восприятия религии помимо традиционных СМИ большие возможности предоставляет Интернет. Казахские эксперты отмечают возрастание роли

Интернета в распространении информации религиозного содержания, которое синхронизировано с периодом возрождения религии и интенсивно разворачивается с 90-х гг. прошлого столетия. Хронологически процесс десекуляризации совпадает со становлением информационного общества, тогда как секуляризация соответствует этапу развития общества индустриального типа.

Современный Казахстан находится на этапе трансформационных сдвигов, когда две тенденции – незавершившаяся секуляризация и начавшаяся десекуляризация – характеризуют современную религиозно-общественную жизнь. Ее отличительные характеристики как раз и связаны со сменой приоритетов идентичностей.

Одним из центральных вопросов становится доступ религиозных организаций к средствам массовой информации и использование СМИ для распространения своего мировоззрения, для информирования общества о своей деятельности. К началу XXI века в Казахстане постепенно складывается система религиозных СМИ, которая объединяет печатную периодику, отдельные телеканалы и телепередачи. Особое место в этой системе занимают религиозные Интернет-ресурсы. Интернет является одним из значимых каналов распространения информации о религии, важной площадкой информационно-коммуникационного обмена внутри религиозных организаций, выступает средством для осознания индивидуумом своей культурной и религиозной идентичности. Преимущество Интернета – в мгновенном распространении информации, возможности ее хранения в библиотечных ресурсах, использовании аудиовизуального воздействия, в интерактивности. Именно поэтому религиозный сегмент Интернета (киберпространство) оказывает все большее влияние на религиозную и духовную жизнь как отдельного гражданина, так и общества, занимая в системе религиозных средств информации особое место.

В целом, казахстанские сайты с религиозным контентом можно разделить на несколько групп:

- сайты зарегистрированных религиозных объединений, целью их создания является распространение религиозного мировоззрения и информирование о деятельности своей религиозной организации;
- сайты информационного характера, созданные, как правило, при поддержке государственных либо общественных организаций. Целью их деятельности является представление казахстанской аудитории целостной информации о традиционных религиях, раскрытие традиций казахского народа, противостояние насаждению чуждой казахстанскому менталитету идеологии, формирование правильного понимания ислама, пробуждение интереса к национальной культуре, истории народа;
- сайты, подходящие под определение «контент-проект», созданные активистами, которые представляют собой собрание статей, текстов и другой информации. Их основная задача – привлечение посетителей к определенной тематике, организовать обмен информацией, консультирование друг друга по различным религиозным вопросам;

- сайты-форумы, сайты-знакомства, которые могут быть как самостоятельным сайтом, так и разделом сайта. Чаще всего сайт-форум создаётся на поддомене основного сайта и предназначен для организации общения и знакомств приверженцев определенной конфессии между собой;

- сайты Интернет-магазинов, рекламирующих товары или услуги: амулеты, символы, духовную литературу, халал-продукцию, и др. Они представляют собой интерактивные веб-сайты, принимающие заказы, предлагающие пользователю выбор вариантов расчета и др. услуги.

Распространение Интернета обусловило развитие уникальной информационной среды, в которой создаются и сосуществуют различные виды вербальной, визуальной и аудиальной информации, как прозелитического, так и пропедевтического характера. Появляются новые форматы взаимодействия Интернет-ресурсов с пользователями, когда пассивные потребители информации могут становиться ее активными соавторами. Религиозные организации адаптируют и размещают на своих ресурсах видео, слайд-шоу, онлайн-экскурсии, фото, аудио-молитвы, мотиваторы, инфографику, карикатуры, используют интерактивные формы взаимодействия, такие, как комментарии, голосования и рейтинги.

Освоение Интернет-пространства для создания информационного воздействия и коммуникационного взаимодействия используется не только официально зарегистрированными религиозными объединениями, но также и не манифестируемыми субъектами, распространяющими квазирелигиозную информацию, направленную на экстремизацию религиозно неподготовленной аудитории. Именно поэтому возрастает значение своевременного получения гражданами знаний в области религии и права.

Многие внеконфессиональные верующие удовлетворяют свои религиозные потребности благодаря Интернету, не будучи в реальности связанными с конкретной религиозной организацией. Явление киберрелигиозности становится все более распространенным в Казахстане.

Следует отметить, что исследование религии как социального института и изучение его влияния на современное общество в Казахстане находится на стадии развития. Средства социальной статистики не позволяют исследовать масштабы и особенности процесса религиозности, задают лишь общие контуры картины религиозности с позиций численности конфессий и зарегистрированных религиозных объединений.

В условиях развития светского государства и гражданского общества важно изучить и объективно представить восприятие религии как социокультурного института; проявить ее функции, статус и роль для казахстанского общества; обнаружить тенденции религиозности; раскрыть характер квазирелигиозности; исследовать феномен религиозно-мотивированного экстремизма; понять тенденции религиозной идентификации; сконструировать модель светскости и т.д. В связи с этим, по причине отсутствия адекватной социальной статистики религиозной сферы, целесообразно обращение к социологическим измерениям.

Исследование контента и раскрытие ценностно-смысловых конструктов, интегрирующих поликультурное общество, связано со стратегией устойчивого развития Казахстана и духовно-культурной модернизацией. Для ее осуществления важен учет состояния ментальности, результативность воздействия на мировоззренческий контент эндогенных факторов и условий общеказахстанской жизни. С этой целью актуально осуществление комплексного подхода, базирующегося на гуманитарных междисциплинарных методах и стратегиях, предполагающих исследование непосредственной реальности в социологических измерениях с последующей концептуализацией [163].

Результаты исследований 2019 года, проведенного в рамках проекта ИФПР «Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания», показали, что выбор мировоззрения: субъекты и институты, влияющие на формирование религиозной идентификации, имеют традиционную направленность. Первоочередные жизненные ориентиры большинства опрошенных казахстанцев по-прежнему сконцентрированы вокруг института семьи и брака: 42,4% респондентов указали, что жизненному успеху способствует удачный брак и крепкая семья. В гендерном разрезе так считает (47% женщин против 38% среди мужчин), представители старших возрастных групп (45-65 лет – 48%, в то время как у молодежи 18-24 лет – 28,4%), русские и представители других этнических групп (49% и 48% соответственно). Для почти каждого четвертого опрошенного важной является поддержка со стороны родителей и/или родных людей. Акцентированный социально-демографический портрет данной категории, следующий: мужчины и женщины (по 15%), молодые люди в возрасте 18-24 и 25-34 лет (18% и 17% соответственно), казахи (17%) [167].

Вторым по значимости социальным ориентиром является взаимосвязанный комплекс факторов, включающий получение хорошего образования, построение успешной карьеры и постоянное профессиональное совершенствование. Образование и карьера в равной мере приоритетны как для мужчин (15%), так и для женщин (13%), значимы для 18-24-летней молодежи (24%), свойственны всем этническим группам (показатель среди казахов и русских – 14%, среди представителей других этнических групп – 15%) [167, с. 50].

Такие ориентиры успешности, как «вера в Бога, дающая достаточные нравственные опоры для жизни» оказывается на пятом месте по приоритетности, и превосходит фактор «активное участие в политической жизни страны» (6-7 место). Влиятельные связи как фактор успешности в их собственной жизни и в их непосредственном окружении оцениваются респондентами как наименее значимые, занимают последнее место.

Наиболее значимые факторы формирования мироощущения респондентов имеют прямую корреляцию с функциями важнейших социальных институтов. Безусловно первостепенными, определяющими мировоззренческие установки респондентов, являются семья и непосредственное влияние ближайшего окружения – 77,4%. Семейная социализация несет главную функцию, в отличие

от института образования – 37,7%. Суммативное влияние духовной потребности, религиозных институтов и субъектов – на третьем месте (24,2%).

Каждый шестой респондент (16,7%) отметил, что одной из важнейших причин, оказывающих непосредственное влияние на формирование мировоззрения, являются жизненные обстоятельства. 12,7% указывают на воздействие настроений в обществе. Специальная литература (8,9%) пока опережает Интернет-ресурсы (6,9%).

Таблица 4 – Факторы, воздействующие на выбор мировоззрения (%)

Ближайшее окружение (родственники, друзья)	77,4
Система образования	37,7
Жизненные обстоятельства	16,7
Духовная потребность	12,8
Настроения в обществе	12,7
Специальная литература (книги, брошюры)	8,9
Самостоятельный поиск ответов на вопросы	7,2
Различные Интернет-ресурсы	6,9
Беседы со священнослужителями	4,7
Влияние новых тенденций на приобщение к религии	3,2
Агитация миссионеров	1,9
Влияние деятельности религиозной организации	1,6

Превалирующую роль в формировании мировоззрения респондентов оказывает их ближайшее окружение в лице родственников и друзей и важнейшим духовным авторитетом выступают члены семьи – 60,6%. Священнослужители, в свою очередь, являются вторым по важности духовным авторитетом – 14% (это значение коррелирует с удельным весом верующих, исполняющих каноны). Наименее важными духовными авторитетами для респондентов являются их друзья, преподаватели, коллеги и т.д. Стоит отметить, что каждый десятый опрошенный не имеет духовного авторитета и находится в самостоятельном поиске на пути к вере. В свою очередь, 8% респондентов вовсе не испытывает необходимости в духовном авторитете.

Факторы и субъекты влияния на религиозный выбор

Исследование факторов и субъектов влияния на религиозный выбор тоже становится пролонгированным. Сравнительный анализ двух измерений, проведенных с интервалом в 3 года (в 2013 г. и в 2016 г.) [168] показывает, что и условия, и субъекты влияния сохраняются. Факторный анализ влияния на религиозные убеждения и жизненные ориентации респондентов проявил их иерархию (в порядке убывания значимости):

- влияние ближайшего окружения: родственники, друзья, соседи (47%-63,7%);

- изучение специальной литературы, Интернет-ресурсов (от 10% до 18% в зависимости от возрастной группы);

- самостоятельно, следуя духовной потребности, искали ответы о религии, вере (10%-17%);
- беседы со священником, миссионерами, другими религиозными служителями (8%-11%);
- следование существующим настроениям в обществе (5%-15%);
- под влиянием деятельности религиозной организации (4%-6%);
- под воздействием знаний, получаемых в школе (4%-10%);
- влияние новых тенденций на приобщение к религии (2%-13%);
- агитация миссионеров (4%-7%).

Феномен духовного авторитета

Одной из важных сторон религиозной духовности для верующего человека выступает духовный авторитет. Казахстанцы, находясь на начальных этапах поиска религиозной духовности, выбирают в качестве авторитета в вопросах веры ближайших родственников: бабушку, дедушку, отца, мать, брата, сестру. Если учитывать, что для 33,8% респондентов характерно распространение так называемого «бытового» уровня религиозности, мало связанного с укоренением в религиозной традиции, где неоспоримым в вопросах религиозной жизни выступает авторитет духовного лица, то такой выбор авторитета оправдан.

Священнослужители и лидеры религиозных организаций предстают авторитетными духовными субъектами лишь для пятой части респондентов – 22,8%. Примерно столько же – каждый пятый (19,1%) респондент предпочитает самостоятельно продвигаться по пути веры, так как не находит для себя авторитетных духовных наставников, 15,4% вообще не испытывают потребности в духовном наставнике. Проповедники на Интернет-ресурсах имеются у 4,6%-11% респондентов. Преподаватели религиоведения только в 2,2%-5% ответов названы респондентами как духовные наставники.

Ближайшее семейное окружение (родители, братья и сестры) пока предстают более авторитетными (23,8%), чем священнослужители (18,6%), преподаватели религиоведения (4,7%), друзья (3%), проповедники на Интернет-ресурсах.

В целом следует отметить, что у населения размытое представление о духовном наставнике, имеется его искаженный образ, а это обстоятельство выступает фактором риска, при котором практически всякий субъект, не имеющий отношения к религии, может выступить в качестве духовного наставника.

Этнокультурная предрасположенность к религиозному выбору

В поликонфессиональном Казахстане важно учитывать фактор следования этнокультурным традициям в выборе религиозного мировоззрения. Поэтому вопрос о векторах выбора религиозного мировоззрения становится обязательным и повторяющимся в исследованиях. Сравнительный анализ указывает на следующие тенденции:

- казахстанцы все чаще артикулируют свое отношение к религиозности (сравните показатели по позиции «никогда не решали вопрос о религиозных

убеждениях: обнаруживается тенденция к снижению тех, кто проходит мимо своей религиозной идентификации с 17,1% до 8,4%);

- выбор традиционной этнокультурной религиозной самоидентификации как обязательной мировоззренческой парадигмы устойчив и даже имеет тенденцию к небольшому росту (от 55,8% до 64,8%);

- фиксируется статистически незначительное, но фактически присутствующее в религиозной самоидентификации число тех, кто выбирает религиозные убеждения вне зависимости от этнокультурной традиции (с 7,6% до 8,4%);

- количество тех, кто потенциально может быть вовлечен в религиозные конверсии, фиксируется в пределах от 22,5% до 30%).

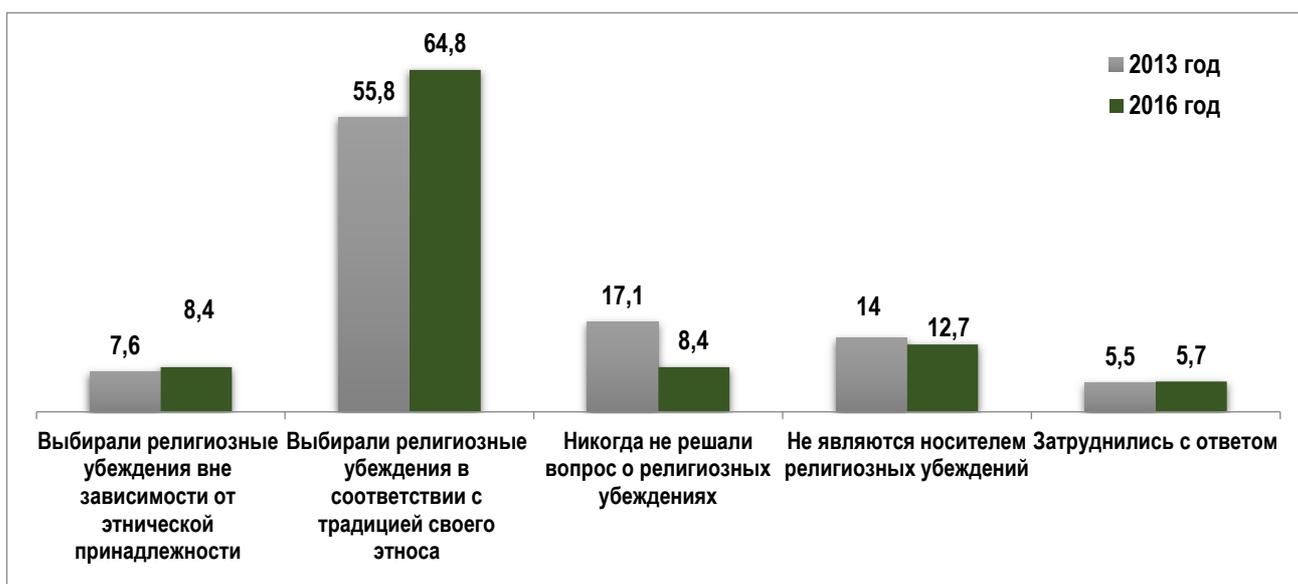


Рисунок 2.1. – Как вы выбирали религиозные убеждения? (%)

В целом, данное социологическое измерение и анализ выявили следующие тенденции мировоззренческой социализации казахстанского населения:

- жизненные ориентиры казахстанцев в достижении успешных стратегий в основном центрированы на институте семьи, семейных ценностях и поддержке. По мнению подавляющей части опрошенных, успеху в жизни способствуют удачный брак и крепкая семья, поддержка со стороны родителей и родных людей и лишь затем – образование, карьера и профессиональное совершенствование;

- недостаточно реализуются процессы мировоззренческой социализации в системе образования, которая утратила свой воспитывающий потенциал. Педагоги практически не выступают в качестве носителей духовно-нравственного авторитета;

- религиозная принадлежность респондентов и их вовлеченность в религиозные практики определены не только семейными традициями. В суммативной целостности религиозные институты и субъекты занимают третью позицию по воздействию на мировоззрение;

- средства информации и коммуникации проявлены как менее значимые, по сравнению с предыдущими институтами, но, в то же время, вносящие вклад в рассогласование общей ценностной структуры;

- государственные институты не вполне справляются с функциями влияния на мировоззрение (проявляется в расхождениях государственной политики с реальностью, в показном характере деятельности государственных органов, незаинтересованности чиновников) [167].

Религиозная ситуация в Казахстане. Экспертный взгляд

В экспертных оценках преобладает шкала позитивного измерения роста религии в казахстанском обществе. Хотя, оценки изменений как в самой религии, так и в ее влиянии на личность и общество далеко не однозначны, причем, как в массовом восприятии, так и в экспертном измерении. В процессе исследования были выявлены следующие тенденции:

- усиления роли традиционной религии, в контексте которой формируется религиозная субкультура, влияющая на следование обычаям и традициям, способствующая преодолению религиозного невежества;

- сращивания религиозной и народной культуры;

- усиления так называемой «бытовой религиозности»;

- масштабирования квазирелигиозности;

- функционирования «скрытой» религиозности;

- возрастания потенциальной экстремизации;

- замещения ряда функций социализации, которые ранее выполняли светские институты, религиозными организациями (например, таких, как освобождение от алкогольной и наркотической зависимости, вовлечение в занятость, структурирование смысловой перспективы и др.).

В спектре экспертных оценок имеются высказывания, связанные с опасениями роста религиозности населения. Так, с одной стороны, в религиозном возрождении (ренессансе) и росте интереса населения к феномену религии фиксируются позитивные маркеры (такие, как стремление населения в целом и молодежи – в частности, к духовному росту, нравственным идеалам, религиозным ценностям, религиозному образу жизни). С другой стороны, отмечаются такие маркеры, как латентные формы религиозно-мотивированного терроризма и экстремизма, которые оказывают негативное влияние на политическую и религиозную ситуацию в ряде регионов, сопредельных с Казахстаном, а также проявляются в стране.

Обеспокоенность экспертов развитием религиозной ситуации связана с такими факторами, как:

- низкая религиозная грамотность граждан, в том числе молодежи, размытость и девальвация традиционных ценностей, и как результат – отсутствие в массовом сознании населения адекватного понимания угроз религиозного экстремизма и иммунитета перед деструктивной религиозной идеологией;

- рост числа нетрадиционных религий, а также объединений, «которые прикрываются религией»;

- появление в стране сообществ, придерживающихся религиозно-экстремистских взглядов и позиций, радикальная идеология которых представляет опасность для стабильности, межэтнического и межконфессионального согласия в стране;

- наличие попыток со стороны радикальных сообществ и нетрадиционных религиозных течений противопоставления различных конфессий, как результат – определенное усиление в обществе тенденций и процессов религиозной нетерпимости и ксенофобии;

- рост глобальной нестабильности и усиление влияния неблагоприятной геополитической обстановки в Центральной Азии.

Действительно, религиозные институты новой формации выполняют в условиях трансформации общественного уклада некоторые социализирующие функции, обретают немало сторонников из числа трех поколений казахстанцев, имеют мощную поддержку международных наблюдателей, покровительство казахстанских экспертов и даже претендуют на статус традиционных в отечественной социокультурной среде.

Главной функцией в условиях трансформирующихся обществ, утрачивающих определяющее воздействие на мировоззрение, на социализацию и адаптацию индивидов выступает компенсаторная, поскольку она даёт «видимую» защиту личности от последствий, приводящих к депрессии, отчаянию, агрессии, социальным порокам, помогает преодолеть утрату смысла, обрести явные или мнимые статусы в новых сообществах. Вопросы касательно особенностей механизмов религиозной самоидентификации казахстанцев и влиянию традиционных и новых религиозных формаций будут рассмотрены в следующем пункте.

2.2 Вопросы формирования религиозной идентификации казахстанцев

Одна из ведущих тенденций современного процесса глобализации – стремление сделать всех людей похожими друг на друга, стереть национальные и культурные различия. Поэтому первостепенной задачей становится сохранение этнической, культурной, религиозной и гражданской идентичности. Лидер страны Нурсултан Абишевич Назарбаев в своей работе «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» показывает научно обоснованную программу изменения общественного сознания. «Первое условие модернизации нового типа – это сохранение своей культуры, собственного национального кода... История и национальные традиции должны быть обязательно учтены. Это платформа, соединяющая горизонты прошлого, настоящего и будущего» [169].

Как пишет Г. Г. Соловьева в своей монографии «Религия в Казахстане. История и современность», существует возможность современной интерпретации исторического прошлого в связи с осознанием роли и значимости религии. Религиозные потребности, религиозное чувство и сознание на каждом историческом этапе проявлялись в различных формах, соответственно уровню развития народа и эпохи. Религия всегда играла важнейшую роль в истории, давая ответы не только на вопросы – как выживать в суровой битве за существование, но и на осмысление всего происходящего на земле и во всем универсуме, о человеческом предназначении и праве человека на бессмертие. Религии являлись средоточием, основой мировоззрения культурно-цивилизационных общностей, определяя характер и духовный облик народа. Только на короткое время – с точки зрения Вечности, это единый вздох, единый миг – религия была вытеснена из социальной сферы в частную жизнь. В годы советской власти история была переписана, религия стала трактоваться в негативных терминах, с позиций материалистической идеологии [144, с. 5].

В современном Казахстане религия становится социальным институтом как влиятельным фактором гражданского общества и духовно-нравственного климата в стране. В связи с этим, на этапе практической реализации государственных стратегий как никогда востребованы социальные измерения, которые верифицируют характер, векторность, состояние и другие процессуальные характеристики идентификационных практик. Анализ институциональных изменений на базе социологических измерений способствует пониманию их влияния и эффективности, актуализирует имеющийся в казахстанском обществе потенциал для самореализации [152].

На этапе обретения независимости в казахстанском обществе наблюдались существенные изменения смены идеологических парадигм, расширился масштаб мировоззренческих представлений, появилась необходимость пересмотра содержания социогуманитарного образования, постепенно выстраивается принципиально новая модель государственно-конфессиональных отношений. Под влиянием как внешних (глобализационных), так и внутренних

тенденций развития в казахстанском обществе в последние десятилетия осуществляется очевидно наблюдаемый своеобразный духовный ренессанс, который связан с повышенным интересом к феномену религии, появлением новых форм религиозности.

Сравнительный анализ (2014г. и 2018 г.) личностного восприятия религии казахстанцами показывает, что сохраняется тенденция восприятия религии в статусе духовно-культурной институции, которая отождествляется с частью мировой истории и культуры (в диапазоне значений 39,3%-40,2%), с верностью традициям (15,6%-24,8%); понимается как специфическая форма духовности человека (24,4%-34,1%), как средство личного спасения и общения с Богом (23,3%-24,5%), как истина и смысл жизни (13,2%-22,2%); рассматривается как поддержка и способ укрепления духа (15,4%-19,1%), как нравственная парадигма долженствования (20,1%-21,4%); оценивается как совокупность обрядов и необходимость их исполнения (9,6%-10,8%). В гораздо меньшей степени казахстанцы воспринимают религию как уход от суеты мира (6,7%-7,1%), оценивают как заблуждение и самообман (2,6%-2,8%), отождествляют с устаревшей идеологией (2,4%-2,5%) [162].

Экспертные оценки по поводу значимых тенденций в последние годы соотнесены в определении главной тенденции, связанной с возрастанием интереса к религии, который проявлен по-разному. В ответах отмечены внешние формы религиозности, которые проявляются в атрибутах одежды, возросшей численности посещений культовых зданий. Эксперты отмечают возрастание интереса к религии и выделяют такие маркеры, как строительство, открытие и развитие мечетей и храмов; увеличение количества религиозной литературы; рост численности верующих; приобщение и практическое участие граждан в религиозных обрядах, в следовании религиозному календарю.

Одним из факторов повышения интереса к религии эксперты считают социальные акции, которые проводят религиозные организации. Особо фиксируются экспертами: а) увеличение численности верующих, исповедующих традиционный для Казахстана ислам; б) количественный рост молодежи в религии, ее приток в традиционные для Казахстана ислам ханафитского мазхаба и православие; в) возрастание религиозности среди казахской молодежи.

Эксперты, с одной стороны, выделяют так называемую внешнюю религиозность, которая связана с тенденцией роста численности казахстанцев, относящих себя к верующим, усматривая в этом не вполне достаточные мотивы. С другой стороны, интерес к религии связывается экспертами с внутренними побудительными мотивациями, основанными на потребности в вере и доверии, с влиянием религиозности на нравственные качества личности. Действительно, население РК стало более религиозным. Появилось большое количество сект, которые тоже популярны, особенно для проблемных слоев населения РК, которое связывают с низкой религиозной грамотностью населения. При этом, объяснение разнонаправленности процесса религиозности связывается экспертами с религиозным плюрализмом, который имеет не только положительные, но и негативные последствия. Обеспокоенность выражается в том, что большая масса населения приобщена к сектам, появляются религиозные

маргиналы. Отмечены специфические особенности религиозности, связанные с брачно-семейными отношениями и увеличение количества молодежи среди посетителей мечетей и церквей.

На фоне преобладания позитивной оценки повышенного интереса населения Казахстана к религии, высказаны суждения, которые отображают более глубокие закономерности религиозности. Первая точка зрения обосновывает предпосылку кризиса ценностной идентичности между традиционными и деструктивными религиозными верованиями, институтами, практиками. По их мнению, происходит проявление работы различных деструктивных течений, заметна явная слабость и даже отступление от присутствующих в стране так называемых традиционных религиозных объединений. При этом общество и государство сейчас явно неспособно противостоять такого рода негативным тенденциям. Вторая точка зрения связывает процесс современной религиозности с феноменом религиозизации. Наблюдается спад интереса к религии и увлечение мистицизмом. Увеличивается число глубоко религиозных людей. Мотивационная сфера, побуждающая интерес к религии, формирующая стремление достичь религиозного статуса, как значимого в системе идентичностей, по мнению экспертов, связана с экзистенциальным кризисом, который наступил синхронно с процессами социальных изменений.

Определенная часть экспертов связывает обращение к религии с кризисом идеологии, утратой системы ценностей. Также был обоснован мотив, связанный с удержанием социокультурной идентичности через приобщение к традиционной религии. По их мнению, религия представляется одним из важнейших факторов поиска национальной идентичности (в случае с коренным населением), сохранения этнической идентичности (для не титульных этносов). Кроме того, как и в любое другое время, религия играет роль «поддерживающего» в сложной ситуации фактора. Таким образом, они обосновывают функцию социальной поддержки (социальной терапии), которую выполняет религия в периоды кризисов. Не исключается экспертами диапазон мотивов от: а) «необходимости разобраться со своим предназначением на земле» до «желаний переложить свои проблемы на кого-то», «преодолеть тяжелую ситуацию проекцией на лучшее будущее»; б) «от потребности души» до «структурирования своего свободного времени: теперь некоторые ходят в церковь/мечеть для общения, своеобразного досуга».

Так или иначе, но в поисках утраченной в предыдущие этапы жизни общества должной религиозной идентичности, в условиях плюрализации жизни, происходит не только осознание потребности в религии, возврат к традиционной религиозной духовности, обращение к религиозной вере, но и переосмысление значения и предназначения религии [166].

Как уже отмечалось выше, отношение к религии как к институту в Казахстане в годы независимости претерпело существенные изменения, благодаря новому пониманию не только роли, но и функций религии в жизни общества. Как следует из оценок общественного мнения, религия выполняет ряд важных ценностных функций для достаточно большого числа казахстанцев.



Рисунок 2.2. – Какие функции выполняет религия в современном казахстанском обществе? (отметить несколько значений), %

В современных условиях религия выполняет функции, в первую очередь, связанные с ре-адаптацией (экзистенциально-психологическая) и мировоззренческим (мировоззренческо-ориентационная) выбором, задает каркас ценностной структуры (ценностно-нормативная).

Таблица 5 – Коэффициент значимости функций религии в казахстанском обществе

утверждения	коэффициент	функции
Религия приносит успокоение, помогает переносить трудности	3,86	экзистенциально-психологическая
Религия способствует очищению души, покаянию	3,73	экзистенциально-психологическая
Религия духовно обогащает человека	3,46	социокультурная
Религия способствует облегчению душевных переживаний и боли	3,19	экзистенциально-психологическая
Религия предписывает нормы поведения в повседневной жизни	2,98	ценностно-нормативная
Религия помогает обрести смысл жизни	2,15	мировоззренческо-ориентационная

Продолжение Таблицы 5

Религия объединяет с единовѣрцами	2,1	коммуникативная
Религия способствует сплочению общества	1,79	социальная
Религия показывает путь для спасания души к вечной жизни	1,51	мировоззренческо-ориентационная
Религия проясняет смысл примирения со смертью	1,48	экзистенциально-психологическая

Исследование рангов идентичностей, проведенные в период с 2013 г. по 2018 г., выявили предпочтения казахстанцев в структуре общественной и личной жизни. Респонденты в массовых опросах указывали, с каким статусом они самоидентифицируются в первую, во вторую и в третью очередь.

Для самоидентификации были предложены статусы «казахстанец», «член своей семьи», «представитель своего этноса, нации», «гражданин мира», «религиозный человек, представитель общины, конфессии», «представитель профессии», «друг», «житель города, поселка», «член коллектива (учебного, трудового)», «сосед».

Ранжирование значимых социальных статусов и, соответственно, жизненных позиций респондентов показала, что идентификационные статусы респондентов в проекции на значимые социальные роли (в суммарной целостности) выглядят следующим образом: первые три места делят статусы «казахстанец», «член своей семьи», «представитель своего этноса, нации»; на четвертом месте – статус «житель города, поселка», на пятом месте – статус «друг», на шестом месте – статус «гражданин мира», на седьмом месте – статус «представитель профессии», на восьмом месте – статус «религиозный человек, представитель общины, конфессии», на девятом месте – статус «член коллектива (трудового, учебного), на десятом месте – статус «сосед».



Рисунок 2.3. – Ранжирование выбора статусов респондентами в 2013 г. и в 2018 г. (место)

Важно отметить, что на данный момент гражданские, семейные, этнические идентификации выступают более значимыми, чем религиозные привязанности. В то же время, недостаточно прочными предстают дружеские, поселенческие, профессиональные идентичности, что можно объяснить господством рыночного уклада и возрастанием отношений конкуренции.

Казахстанцы находятся в динамичном процессе статусной идентификации. Сравнение статистических данных массовых опросов в 2013 г. и в 2018 г. показывает, что относительно устойчив и первенствует гражданский статус «казахстанец» (39,3%-40,5%). Несколько повышается статус «член своей семьи» (с 35,2% до 41,4%), статистически не значимо снижается статус «представитель своего этноса, нации» (с 11,2% до 9,2%).

Статус «религиозный человек, представитель общины, конфессии» имеет тенденцию к снижению в проекции на самоидентификацию в первую (с 2,5% до 1,2%), во вторую (с 4% до 2,5%) и в третью (с 5,5% до 2,8%) очередь.

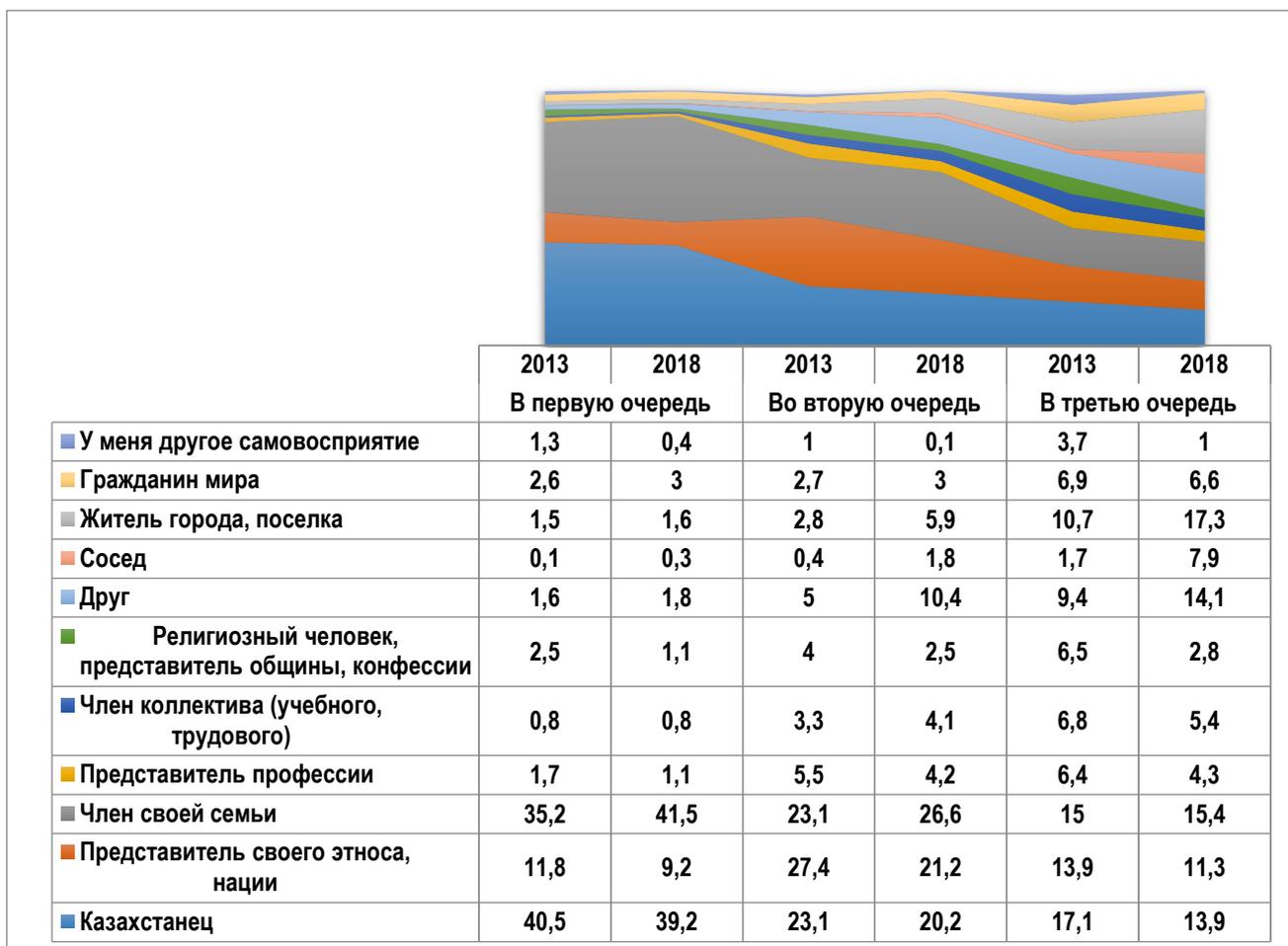


Рисунок 2.4. – Выбор респондентами статусов в первую, вторую, третью очередь в 2013г. и в 2018г. (%)

Следует отметить, что религиозная самоидентификация в Казахстане имеет несколько противоречивый контекст. Статистика массовых опросов указывает на снижение религиозности. Визуальные проекции на образ жизни, атрибутику и др. моменты формируют представления о росте религиозности.

Число казахстанцев, которые определяют свою связь с религией, идентифицируя себя с группами верующих, фиксируется в максимальных пределах до 80%. При таком показателе не вполне очевидными предстают форматы отношения к религии, степень ее инкорпорированности и воздействия на образ жизни (религиозный или светский).

Между тем, религиозная идентичность все чаще становится ведущей при выборе образа жизни на уровне не только семейной, но и социально-профессиональной группы, предопределяет виды деятельности, характер занятости, виды обучения, формы проведения досуга, формирует ценностно-смысловые ориентиры жизни в целом, организует религиозную субкультуру.

В условиях светскости казахстанского общества религиозная самоидентификация выступает эффективно действующим «фильтром» ценностных ориентаций, что не может не влиять на общеказахстанскую идентичность.

Эксперты отмечают, что необходимо рассматривать детерминирующее влияние политической, экономической и социальной ситуации в стране, в частности – кризис эпохи трансформации, который принес изменение идеологических координат, утрату нравственных ориентиров, смену идеалов, деформацию ценностей. Изменились цели идеологического влияния, каналы трансляции идеологических тезисов, способы воздействия на сознание посредством новых коммуникационных технологий. В этих условиях поиск духовных основ стал весьма востребованным: «Разные поколения, разделявшие советскую идеологию, столкнулись с тем, что данные ценностные ориентиры потеряли свою актуальность, поэтому люди стали искать новые основы для своего движения вперед. Таким образом обращаясь к религиозной этике, они обрели морально-этические установки в религии».

Подавляющее большинство экспертов обозначили особый рост религиозности населения по причине активной деятельности зарубежных, миссионерских, религиозных движений с начала 1991 вплоть до 2000 годов из-за отсутствия приемлемой законодательной базы, регулирующей религиозную деятельность в стране. Единичными экспертами высказано мнение о некачественности духовных представителей того времени, получивших образование в арабских странах.

Анализ показывает, что среди причисляющих себя к верующим, имеется несколько подгрупп: действительно верующие, пассивно верующие, мнимо верующие. Если применить классическую схему религиозной самоидентификации, определяемой по шкале «убежденный верующий – скорее верующий – колеблющийся – скорее неверующий – убежденный неверующий», спроецированной на казахстанские реалии, то она имеет свое числовое выражение.

«Убежденных верующих» в современном Казахстане не более 15%-17%, «скорее верующих» – около 35%-40%, «колеблющихся» – около 18%, «скорее неверующих» – 12%, «убежденно неверующих» – 13%. Причисляющим себя к верующим, но не живущими в соответствии с требованиями религиозного образа жизни около 60%, атеистически настроена примерно пятая часть взрослого населения (которая в статистических опросах не всегда фиксирует атеистическую убежденность), не рефлексируют по поводу религиозности мировоззрения 5%-11%, в процессы религиозной конверсии вовлечено 7%-13% взрослого населения.

Вопрос «Каково в настоящий момент Ваше отношение к религии?» стал мониторинговым. Сравнение показателей 2014 г. и 2018 г. проявляет: устойчивые объемы номинальной религиозности верующих, не участвующих в религиозной жизни (58,2%-59,3%), проявленное позиционирование внеконфессиональных верующих (8,9%), сокращение численности неверующих, уважающих верующих (с 10,8% до 6,3%), так и придерживающихся религиозной обрядности (с 8,1% до 4,6%), статистически незначимое увеличение численности верующих, ведущих религиозный образ жизни и идентифицирующих себя с общиной (с 11,7% до 13,2%) [147].

В чем выражается религиозность казахстанских верующих?

Обнаруживается парадоксальная ситуация, при которой данные о статусном самовосприятии себя как религиозного человека (в среднем 6,3%) не коррелируют с ответами респондентов о своей религиозной самоидентификации: последняя значительно масштабнее, что порождает мифологему о значительной религиозности населения, которая превышает среднемировые уровни.

Массовый опрос населения в 2018 г. выявляет, что 81,4% респондентов позиционируют себя как верующие, и 85% сообщают о том, что в их семье есть верующие.

При этом, категория «верующие» представлена: 1) «верующими, состоящими в общине, следующими религиозным нормам», 2) «верующими, не участвующими в религиозной жизни», 3) «верующими, не принадлежащим к конфессиям».

15,9% респондентов могут быть классифицированы как неверующие (представляют когорты: 1) «неверующие, придерживаются религиозных обрядов и традиций», 2) «неверующие, но уважают верующих», 3) «равнодушные к религии» – 4,4% и 4) «неверующие и негативно относятся к религии»).

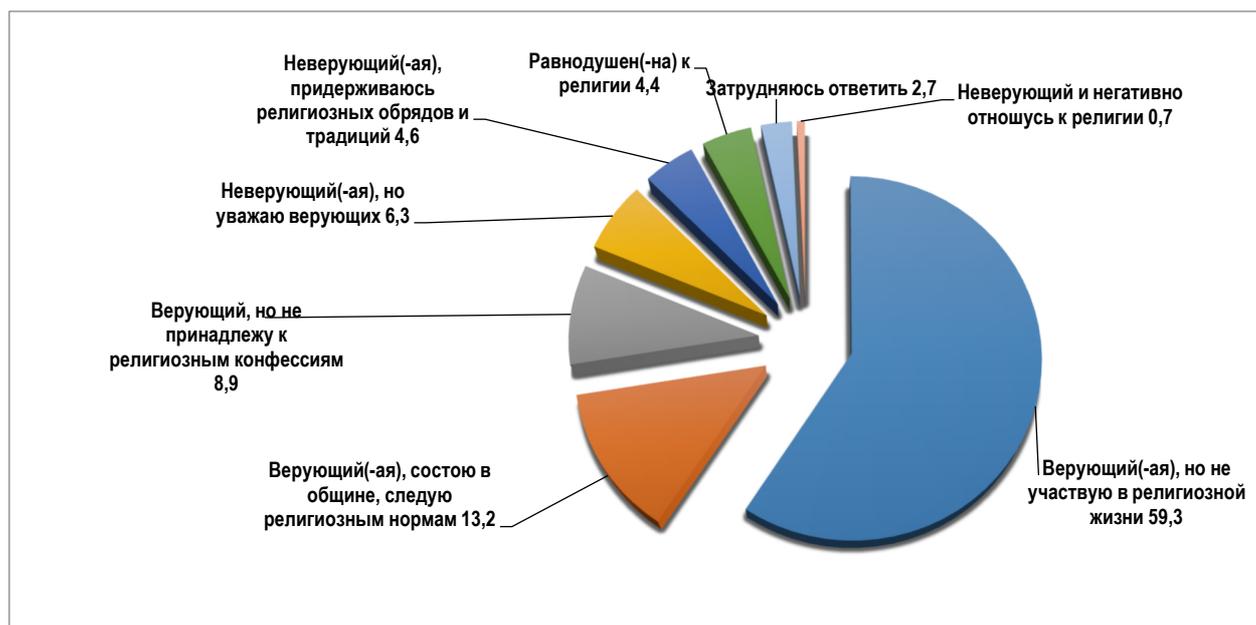


Рисунок 2.5. – Религиозная самоидентификация респондентов, (%)

Достаточно значимы доли респондентов, позиционирующих себя как неверующие, но соблюдающие религиозные обряды и как внеконфессиональные верующие. Если к неверующим отнесли себя в совокупности лишь 15,9%, то к внеконфессиональным верующим – 8,9%. При сравнительно высоком номинальном уровне религиозности общества (в интервале 81,4% - 85%) лишь незначительная часть казахстанцев (13,2%) считает конфессиональную принадлежность наиболее важным идентификационным статусом.

Индикаторы религиозности. Соблюдение религиозных обрядов и традиций является показателем истинной веры в Бога, однако, в Казахстане сложилась парадоксальная картина, когда соблюдение обрядов не является важной составляющей религиозности казахстанцев – с одной стороны, и в то же время – религиозные традиции являются важной частью жизни казахстанцев, в том числе, и для неверующих. Сравнение частоты соблюдения религиозной обрядности в 2014 г. и в 2018 г. проявляет ситуацию снижения численности респондентов, соблюдающих обряды «от случая к случаю» с 72,6% до 52,5%, трехкратное увеличение числа респондентов, не соблюдающих нормы, предписанные их религией: с 6,1% до 19,3%. В то же время сохраняется число респондентов, постоянно соблюдающих религиозную обрядность: 20,1% в 2014 г. и 20,8% – в 2018 г.

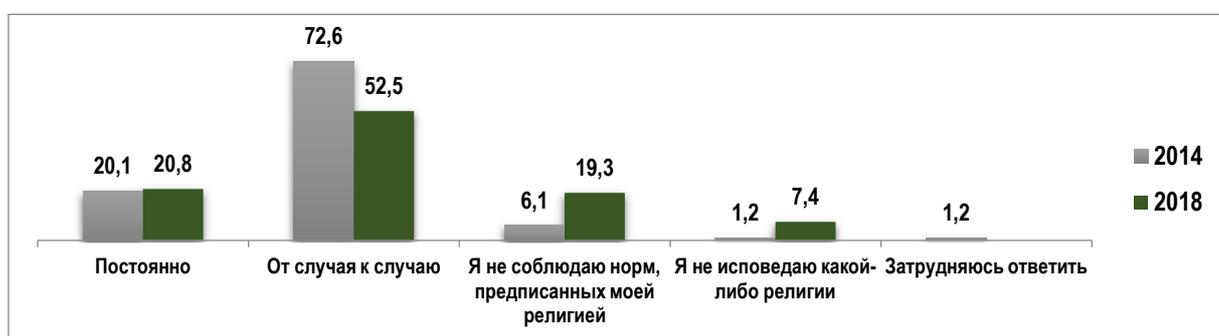


Рисунок 2.6. – Соблюдаете ли Вы предписанные религией обряды, ритуалы? (%)

Частота посещений богослужений выявляет связь с институтом религиозной общины и подтверждает состояние номинальной религиозности населения. В сравнительном анализе статистических данных массовых опросов в 2014 г. и в 2018 г. отмечается снижение интенсивности посещения мест богослужения по показателям «не реже одного раза в неделю» с 17,2% до 8,1%), «не реже одного раза в месяц» (с 22,8% до 12,5%), «несколько раз в год» (с 34,9% до 26,6%). Увеличились значения показателей «раз в год или реже» с 1,7% до 23,3% и «по мере необходимости» с 0 до 9,7%. Фиксируется ослабление связи с религиозной общиной.

Серьезным свидетельством специфической черты религиозности казахстанцев представляется отсутствие явной связи между позиционированием религиозности и верой в Бога с чтением Священных текстов. Сравнительный анализ данных массовых опросов 2014 г. и 2018 г. выявляет, что резко возрастает число респондентов, никогда не читающих священные тексты (с 47,5% до 70,9%), существенно снижается число респондентов, которые обращаются к Священным текстам «несколько раз в год» (с 17,1% до 6,9%), «раз в год или реже» (с 29,1% до 6,1%).

Конфессиональная религиозность фиксируется по критерию празднования религиозных дат. Сравнительный анализ данных проявляет снижение числа респондентов, отмечающих все религиозные праздники (с 26,7% до 17,6%). В то

же время 18,2% указывают в 2018 г. на то, что отмечают большинство праздников, предписанных религией.

В целом по массиву опроса в 2018 г. проявляется, что религиозные праздники рассматриваются большинством казахстанцев как часть светской жизни, их отмечают, в том числе, около 35% убежденных атеистов, около двух третей равнодушных к религии и более 80% внеконфессиональных верующих.

Если говорить о распределении между различными религиями, то 80,1% респондентов относят себя к традиционным для Казахстана конфессиям: 51,0% – к исламу и 29,1% к православию. Особенность религиозности казахстанцев (по массиву опроса в 2018 г.) очевидна при анализе ассоциации себя с какой-либо религиозной группой/конфессией и верой в Бога.

Выясняется, что принадлежность к конфессии, вера в Бога для респондентов не связаны напрямую с соблюдением религиозных норм и обрядов. Далеко не всегда респонденты, которые причисляют себя к определенной религиозной конфессии, обязательно верят в Бога. Так, большинство респондентов (81,8%) относят себя к какой-либо религии, в то же время только 8,7% утверждают, что верят в Бога, но не принадлежат к определенной конфессии.

Соблюдение религиозной обрядности не является важной составляющей для номинально верующих казахстанцев. Только 13,4% респондентов признались, что соблюдение обрядов и традиций религии является показателем истинной веры в Бога. При этом каждый пятый опрошенный соблюдает обряды своей религии в повседневной жизни (20,8%); постоянно (8,1%) или с интенсивностью 1 раз в месяц (12,5%) посещает места религиозного богослужения, что указывает на слабую развитость института религиозной общины, которая не оказывает существенного влияния на социальную жизнедеятельность подавляющего большинства респондентов.

Позиционирование по отношению к религии в зависимости от основных социально-демографических характеристик не выявило значительных различий по таким когортам, как пол, возраст, уровень доходов, образование, проживание в городе или сельской местности.

В то же время, региональное и этническое распределение позиций в связи с религиозностью респондентов гораздо менее однородное.

Регионами с большим процентом верующих, которые состоят в общине и следуют религиозным нормам, являются Жамбылская (33,3%), Атырауская (29,9%) и Кызылординская (25,2%) области.

Достаточно большая доля верующих, участвующих в религиозной жизни, по сравнению с другими регионами, характерна в целом для областей южного региона Казахстана – Алматинская (18,9%), Южно-Казахстанская (12,6%) области и г. Алматы (18,3%), помимо выше указанных.

По сравнению с другими, области западного региона (за исключением Атырауской и Западно-Казахстанской области) по уровню конфессиональной религиозности предстают одними из самых нерелигиозных (например, в Актюбинской области только 4,8% респондентов отмечают, что состоят в общине и соблюдают религиозные нормы, а в Мангыстауской области таковых

всего 7,9%). Высокий уровень внеконфессиональной религиозности в западном регионе чреват непредсказуемостью поведения соответствующих групп верующих.

Северные области Казахстана и г. Нур-Султан характеризуются меньшим процентом респондентов, которые состоят в религиозной общине и следуют религиозным нормам и достаточно большой долей атеистов. Для сравнения, в г. Алматы – 14,7% атеистов, в то время как в Астане их более трети (36,0%). Разница позиций респондентов в двух столицах – северной и южной – соответствует соотношению мировоззрений жителей более светских северных и более религиозных южных областей Казахстана.

Таким образом, можно заключить, что религиозность казахстанского общества «мозаична», и в Казахстане возможны различные религиозные взгляды и сочетания веры, ассоциации себя с религией и соблюдения религиозных обрядов. Казахстанская структура религиозности предстает не только мозаичной, а также диффузной.

Религиозность и этничность

Этническая принадлежность остается главной определяющей выбора конфессии респондентами, когда 82,0% респондентов-казахов относят себя к исламу и 75,9% респондентов-русских – к православию. Религия воспринимается казахстанцами преимущественно как атрибут культуры этноса.

При этом фиксируется дифференциация в отношении к религии среди представителей различных религиозных конфессий в Казахстане.

Мусульмане по сравнению с православными чаще состоят в общине и следуют религиозным нормам (19,3% против 6,9%). Представители других религий, например, католицизма, чаще состоят в общине и придерживаются религиозных норм своей религии, нежели мусульмане и православные (48,3%). Более высокий процент представителей других религий (т.е. не мусульман и не православных), которые участвуют в религиозной жизни, связан с тем, что для представителей других религий их религия является важной сферой идентичности, характеризуется высокой общинной сплоченностью. Так, 11,7% представителей других религий отметили, что им важно быть представителем своей религиозной общины в первую очередь, по сравнению только с 0,8% мусульман и 1,1% православных. Это обстоятельство связано также и с религиозной конверсией, которая нередко проявляется как разрыв с традицией.

Религиозные конверсии

Мировоззренческое многообразие в Казахстане объективно предоставляет тем, кто ищет религиозные самоидентификации, палитру в выборе веры. Отсутствие потребности в духовном наставничестве, недостаточная религиозоведческая культура, стечение объективных условий, субъективных факторов и ситуативных обстоятельств становятся наиболее часто встречающейся матрицей для религиозного выбора.

Изменения религиозных убеждений в последние годы (2015 г.) проявили, что среди причисляющих себя к верующим в настоящем и прошедшем времени в среднем по массиву взрослого населения 12,5% прошли этап религиозной миграции, то есть стали конвертитами.

В процессы религиозного поиска вовлечены с очевидностью до 13% респондентов, в связи с чем указывают на следующую динамику:

- поменяли свое мировоззрение на религиозное, стали верующим (до 8%);
- поменяли свои религиозные взгляды, стали атеистами (до 3%);
- поменяли религиозную веру, перешли в другую религиозную общину (до 2%).

До 13% манифестируют свое безразличное отношение к вопросам религиозного самоопределения, до 62,5% заявляют о сохраняемой самоидентификации с верующими в значении «мое отношение к вере, к религии не изменилось, я – верующий».

Подавляющая часть населения продолжает отождествлять себя с группой верующих, не являясь как таковой, по существу. Тем самым происходит искаженное восприятие контекста религиозности в целом и недопонимание статуса верующего человека. 8% затрудняются с ответом на вопрос.

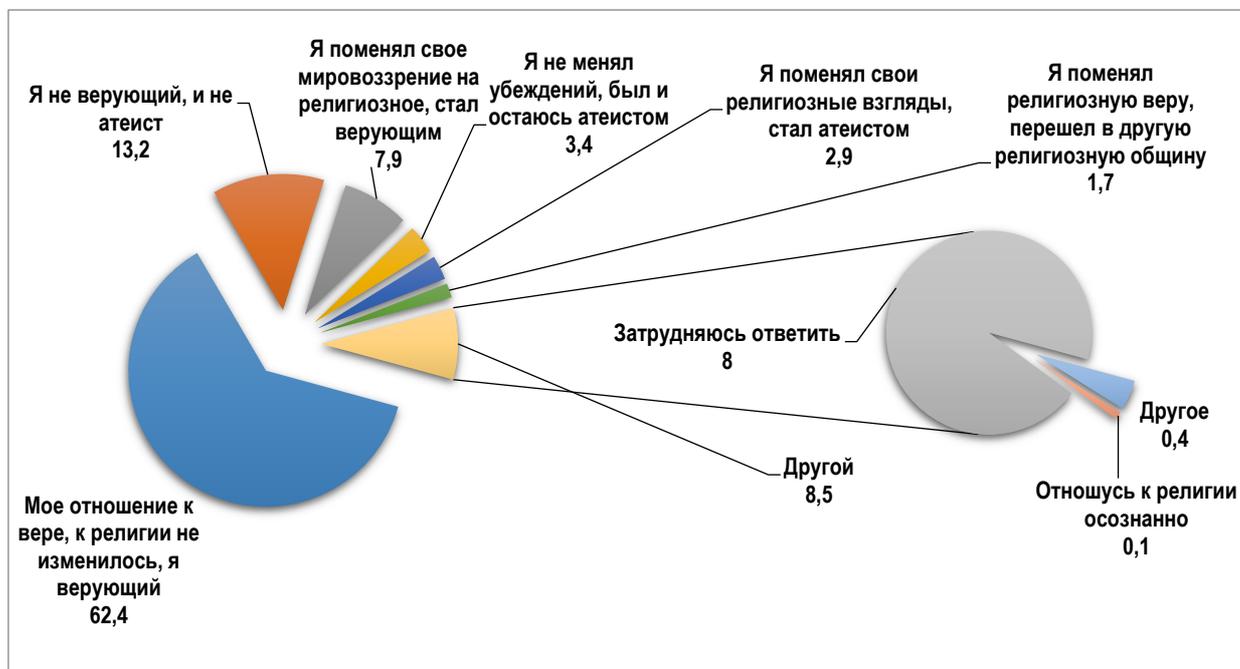


Рисунок 2.7. – Как изменились Ваши религиозные убеждения за последние годы? (%)

Объемы религиозной конверсии, такие, как переход из одной веры в другую, а также транзиты от неверия к вере и от веры – к неверию возрастают и охватывают в среднем 8-13% взрослого населения. Именно такое количество сограждан вовлечено в религиозные миграции (в том числе примерно 6% переходят от неверия к вере, 3,5-4% осуществляют переходы между религиями, 2-4% уходят от веры, становятся неверующими). 12,5-14,5% индифферентны к вере/неверию. Динамика объемов религиозной конверсии, а также ее векторов остается устойчивой на протяжении ряда лет, следовательно, феномен имеет не случайный характер.

Направленность конверсионных процессов в массовом опросе изучалась в

трех проекциях: на семью и родных (так называемый первый круг общения), на друзей, коллег, соседей (или второй круг общения), в целом на общество.



Рисунок 2.8. – Какие изменения происходят в семье, у родных; у друзей, соседей, коллег; в казахстанском обществе? (%)

Оценка изменений на религиозном поле позволила проявить картину тенденций конверсии.

Таблица 6 – Тенденции конверсии в проекции на разные группы и общество в целом

место	на уровне семейных групп	в кругу друзей, соседей, коллег	в казахстанском обществе
1	обращение неверующих в традиционный ислам ханафитского мазхаба – 26,8	обращение неверующих в традиционный ислам ханафитского мазхаба – 24,1	обращение неверующих в традиционный ислам ханафитского мазхаба – 35,0
2	обращение в православие – 7,9	переход из традиционного ислама в нетрадиционный ислам – 13,3	переход из традиционного ислама в нетрадиционный ислам – 30,1

Продолжение Таблицы 6

3	вовлечение в различные корпорации (сети, пирамиды, движения) со своей околорелигиозной риторикой – 6,3	вовлечение в различные корпорации со своей околорелигиозной идеологией (торговые сети, пирамиды и др.) – 10,4	вовлечение в различные корпорации со своей околорелигиозной идеологией (торговые сети, пирамиды и др.) – 19,8
4	переход из традиционного ислама в нетрадиционный ислам – 6,1	обращение в православие – 10,2	обращение в псевдорелигиозные культы и движения – 14,3;
5	обращение в псевдорелигиозные культы и движения – 5,8	обращение в псевдорелигиозные культы и движения – 6	обращение в православие – 13,7
6	обращение в новые ориенталистские культы – 4,1	обращение в новые ориенталистские культы – 5	происходит обращение в новые ориенталистские культы – 9,2
7	обращение в протестантизм – 3,8	происходит обращение в католицизм – 4,3	обращение в протестантизм – 6,2
8	обращение в буддизм – 3,1	обращение в протестантизм – 4,2	обращение в католицизм – 4,7
9	обращение в католицизм – 2,8	обращение в буддизм – 3,8	уход из религии с переходом в атеизм – 4,5
10	переход из религии в атеизм – 2,3	уход из религии с переходом в атеизм – 2,2	происходит обращение в буддизм – 3,6
11	не происходит никаких религиозных миграций – 61,4	не происходит никаких религиозных миграций, – 49,8	не происходит никаких религиозных миграций – 25,5

В процесс религиозной конверсии, ее влияния, ход и результативность включены не только новообращенные, но и их непосредственное окружение (семья, близкие, коллеги), поэтому важны не только фиксации изменения сознания, поведения и жизненного мира конвертита, но и социальные (включая аксиологические) восприятия этого процесса. Казахстанцы устойчиво демонстрируют достаточно толерантное отношение к религиозной конверсии.

Исследование причин перехода из традиционных религий в новые, проведенное методом фокус-групп, зафиксировало спектр ответов:

- решение материальных проблем;
- сильное влияние религиозного окружения;
- смешанный брак;
- теоретическое изучение вопросов религии, вследствие чего приходит осознание идейного превосходства той или иной веры;
- непреодолимые жизненные трудности, стрессы, депрессия, болезнь;
- недостаточная деятельность представителей традиционных религий с населением, не проводится соответствующая разъяснительная работа, низкий авторитет представителей духовенства в силу разных причин (необразованность, недоступность и т.д.);
- активная деятельность представителей новых религиозных движений (интернет-пространство).

Оценка религиозной конверсии в общественном мнении в проекции на субъектов, которые выигрывают от таких перемещений, показала, что почти четверть респондентов (23,9%) считает, что выигрывает, в первую очередь, религиозная община, которая получает конвертита, практически пятая часть респондентов (19,1%) полагает, что от религиозных конверсий выигрывает тот, кто ищет свою религиозность, 17,8% связывают успехи религиозной конверсии с теми, кто хочет использовать религию в политических целях.

Примечательно, что семья и общество названы как субъекты социальных отношений, оказывающиеся в выигрыше от религиозных конверсий, названы только в 6,0% и 5,2% ответов соответственно.

Примерно каждый пятый респондент (19,5%) считает, что религиозные конверсии не имеют ни выигравших, ни проигравших.

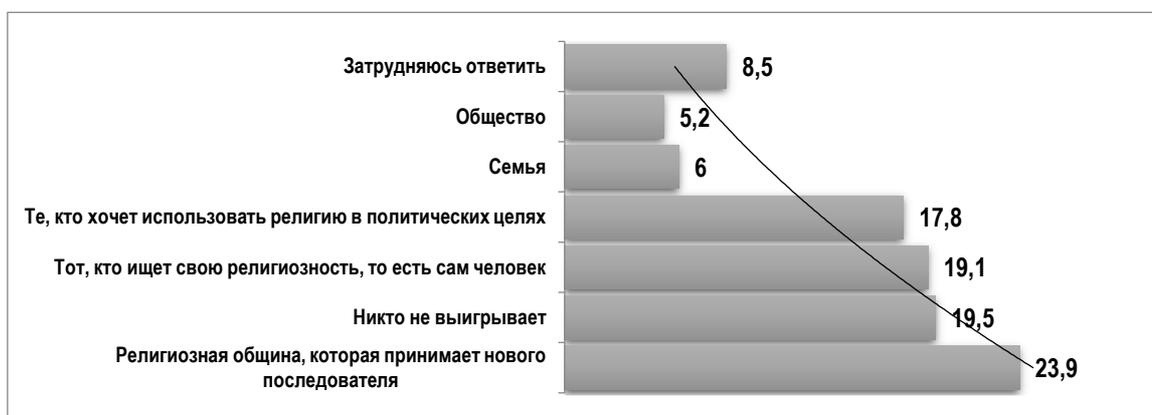


Рисунок 2.9. – Как Вы считаете, кто выигрывает от перехода казахстанцев от одной религиозной веры к другой? (%)

Проекция будущего в связи с религиозностью

Проективное отношение к религиозному/нерелигиозному контексту жизни своих детей позволяет опосредованно выявить ценностные предпочтения респондентов не только в актуальном состоянии, но также и в проективном будущем.

Восприятие будущей жизни своих детей в связи с отношением к институту религии дифференцировался в пяти модальностях, согласно которым родители (респонденты) хотели бы/не хотели бы, чтобы их дети в будущем, в их взрослой жизни:

- разумно придерживались и светских, и религиозных убеждений;
- были верующими, вовлеченными в религиозную жизнь;
- уважали религию, но в то же время были бы сторонними наблюдателями за религиозной жизнью;
- были равнодушными к религии;
- не разделяли религиозные убеждения и образ жизни, были бы атеистами.

В целом по массиву опрошенных в 2018 г. выявлена картина, согласно которой, в большинстве своем респонденты предпочли бы (значение «да»), чтобы дети разумно придерживались и светских, и религиозных убеждений (80,9%), уважали религию, но в то же время были бы сторонними

наблюдателями за религиозной жизнью (51,5%), были верующими, вовлеченными в религиозную жизнь (28,2%), были равнодушными к религии (9,2%), не разделяли религиозные убеждения и образ жизни, были бы атеистами (7,2%).



Рисунок 2.10. – Хотели бы Вы, чтобы Ваши дети в будущем, в своей взрослой жизни.....? в целом по массиву (%)

Распределение мнений респондентов в зависимости от религиозной самоидентификации проявило, что и конфессионально ориентированные (77,8%) и внеконфессиональные (78,7%) верующие больше всего хотели бы, чтобы их дети разумно придерживались и светских, и религиозных убеждений.

Хотели бы, чтобы дети были верующими, вовлеченными в религиозную жизнь, 59,6% конфессиональных верующих, 28,6% верующих, не участвующих в религиозной жизни, 22,3% внеконфессиональных верующих.

Примечательно, что проекции будущего детей в связи с атеистической парадигмой гораздо масштабнее, чем собственные атеистические мировоззренческие предпочтения родителей. Более того, 9,6% конфессиональных верующих, 9,4% верующих, не участвующих в религиозной жизни, 9,3% внеконфессиональных верующих связывают будущее своих детей с атеизмом.

Респонденты не хотели бы, чтобы их дети, став взрослыми:

- были равнодушными к религии (от 13,4% неверующих и негативно относящихся к религии до 73,1% верующих, не ведущих религиозный образ жизни);

- были верующими, вовлеченными в религиозную жизнь (от 20,1% конфессиональных верующих до 73,7% неверующих, соблюдающих религиозную обрядность и традиции);

- разделяли религиозные убеждения и образ жизни, были бы атеистами (от 12,3% неверующих и негативно относящихся к религии до 71,9% верующих, не участвующих в религиозной жизни);

- разумно придерживались и светских, и религиозных убеждений (от 4,3% верующих, не участвующих в религиозной жизни до 25,3% неверующих, негативно относящихся к религии);

- уважали религию, но в то же время были бы сторонними наблюдателями за религиозной жизнью (от 16,3% неверующих, уважающих верующих, до 38,6% конфессионально верующих).



Рисунок 2.11. – Хотели бы Вы, чтобы Ваши дети в будущем (значение ответа «НЕТ»)... в зависимости от религиозной самоидентификации респондентов (%)

Региональный срез желаемого будущего своих детей указал на крайне неоднозначную и неравномерную ситуацию, выявлены следующие особенности: во всех регионах, но с разной степенью (от 50,9% до 74,6%) респонденты не хотели бы, чтобы их дети в будущем остались равнодушными к религии.

Смещение предпочтений религиозной веры как выбора мировоззренческой ориентации детей характерно для респондентов Мангыстауской (63,4%), Атырауской (58,2%), Жамбылской (60,9%), Карагандинской (40,4%) областей. Чаще, чем в других регионах фиксируется позиция, согласно которой респонденты не хотели бы, чтобы их дети в будущем уважали религию и были бы сторонними наблюдателями, в Карагандинской (54,8%) в Мангыстауской (44,6%). Хотят видеть своих детей в будущем

верующими, вовлеченными в религиозную жизнь от 11,5% до 63,4% респондентов в зависимости от региона. Остается высокой доля респондентов, которые не хотели бы, чтобы их дети в будущем были атеистами (в значениях от 47,2% до 78,4%) в зависимости от региона.

Таблица 7 – Хотели бы Вы, чтобы Ваши дети в будущем.... в разрезе регионов (%)

Регионы/ Модальности	Разумно придержива лись и светских, и религиозны х убеждений		Были верующими, вовлеченны ми в религиозну ю жизнь		Уважали религию и были сторонни ми наблюдате лями		Были равнодушн ыми к религии		Были атеистами	
	да	нет	Да	нет	да	нет	да	нет	да	нет
Акмолинская	78,7	9,0	28,8	50,6	51,3	22,4	8,3	54,7	5,8	60,9
Актюбинская	70,1	24,0	24,6	65,9	73,1	21,6	14,4	72,5	7,8	78,4
Алматинская	84,5	5,6	28,8	53,0	57,3	24,5	7,2	77,1	4,5	71,7
Атырауская	84,5	9,1	58,2	22,7	83,6	10,0	11,8	60,0	23,6	45,5
Западно- Казахстанская	72,5	3,1	11,5	51,1	64,1	7,6	11,5	55,7	-	64,1
Жамбылская	75,2	16,8	60,9	17,3	33,7	35,6	5,4	70,3	2,5	75,2
Карагандинская	93,8	1,4	40,4	33,2	8,6	54,8	4,1	64,0	3,4	66,1
Костанайская	69,6	12,9	12,9	70,6	75,6	4,6	21,1	52,1	14,9	50,5
Кзылординская	75,4	2,9	44,2	28,3	51,4	21,0	4,3	68,8	6,5	59,4
Мангыстауская	72,3	7,1	63,4	14,3	35,7	44,6	4,5	50,9	1,8	48,2
Южно- казахстанская	90,0	2,9	19,7	61,7	45,3	32,8	8,4	74,6	6,6	79,3
Павлодарская	86,5	7,4	22,1	54,6	46,0	32,5	8,6	69,9	12,3	55,2
Северо- Казахстанская	81,5	2,4	12,9	62,9	68,5	5,6	4,8	66,9	0,8	54,8
Восточно- Казахстанская	76,7	7,3	24,0	54,3	50,3	22,0	8,3	64,0	5,0	62,3
Алматы	78,3	10,7	17,9	53,7	56,7	17,6	6,7	67,1	6,7	58,6
Нур-Султан	77,8	10,8	16,5	55,7	65,9	18,2	27,8	51,1	22,2	47,2

Сравнительный анализ вопроса в мониторинге 2103 г., 2016 г., 2018 г. показывает основные тенденции в связи с проективным будущим детей в отношении их религиозности.



Рисунок 2.12. – Хотели бы Вы, чтобы Ваши дети в будущем..., в целом по массивам 2013г., 2016 г., 2018 г. (%)

Фокус-групповые измерения

Бывшие адепты квазирелигиозных деструктивных организаций предпочитают видеть будущее своих детей в традиционной религии и соблюдающими духовно-нравственные постулаты. Фокус-групповое исследование проективного вопроса о том, какими видят респонденты своих детей, выявило разные объяснительные концепты как уже состоявшихся, так и потенциальных родителей. Умеренные последователи традиционных религий (ислама ханафитского мазхаба) и светские верующие, в подавляющем большинстве также придерживаются восприятия будущего детей с традиционными религиями, связывая это с положительным влиянием на их жизнь. Некоторые дистанцированные от религии респонденты желают видеть своих детей уважающими религию и в то же время сторонними наблюдателями за религиозной жизнью. Родители с индифферентным отношением указывают на право ребенка самостоятельно выбрать веру, в таком понимании главными условиями выступает уважение ко всем религиям и неприятие радикальных течений.

Будущее казахстанской государственности в контексте религиозного/светского статусов

Начиная с 2003 года по инициативе Н.А. Назарбаева осуществлена идея по созыву Съезда лидеров мировых и традиционных религий. Данная идея имела важное значение в условиях нынешнего цивилизационного кризиса, где основными проблемами являются угроза войны, межэтнические и межконфессиональные конфликты, бедность, неравенство, бездуховность, экологический кризис и т.д. Особую тревогу вызывают попытки использовать религиозный фактор для оправдания насилия, экстремизма и терроризма. Каждые три года Казахстан становится диалоговой площадкой мировых религиозных деятелей в целях поиска духовной платформы, которая позволила бы на основе общих ценностей привести человечество к позитивным решениям.

Съезд основывается на принципах взаимодействия религий и цивилизаций: новое видение взаимного восприятия, отказ от вторжения в иные сакральные сферы, совместный ответ мировых и традиционных религий на новые угрозы. Можно с уверенностью сказать, что Казахстан успешно выполняет свою миротворческую миссию. Наша страна вступила в ВТО, эффективно посредничает в разрешении конфликтных ситуаций, инициировала принятие Генеральной Ассамблеей ООН Всеобщей декларации построения мира, свободного от ядерного оружия, обрела непостоянное членство в Совете Безопасности ООН на 2017-2018 годы и др.

В связи с этим важным является сохранение статуса светского государства, в котором никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной. Наше государство обеспечивает свободу законной деятельности религиозных объединений и не вмешивается в определение гражданами свое отношения к религии. Очевидно, что отношение казахстанского населения к вопросу религиозного статуса республики является основополагающим.

По сравнению с исследованиями 2000 г., 2005 г. в социологическом мониторинге 2014 г. фиксируется существенный рост числа респондентов, которые проецируют будущее Казахстана в качестве государства с религиозным статусом (динамика, согласно измерениям, проведенным в сходной методологической традиции и методической парадигме, возрастает от 4,1% в начале 2000 г. до 7,8% в 2005 г. к 13,7% соответственно в 2014 г.), что прямо указывает не только на расширение поля влияния религиозной идеологии, но и проявляет вектор укоренения ее авторитета в массовом сознании.

Статус государства

Мониторинг 2018 г. выявил восприятие респондентами статуса государства в настоящее время и в проекции на будущее.

В отношении настоящего статуса государства респондентам предлагалось отметить свое согласие/несогласие со следующими утверждениями: а) Казахстан в силу демографического большинства мусульман можно отнести к странам исламского мира; б) Казахстан является многоконфессиональной страной; в) Казахстан является страной двух основных религий – ислама и православия. Анализ ответов показал, что: 1) преобладает выбор суждения «Казахстан является многоконфессиональной страной», с которым согласны 76,6% респондентов (не согласны 12,6%, и 10,9% затрудняются с ответом); 2) на второй позиции выбор суждения «Казахстан является страной двух основных религий – ислама и православия», с которым согласны 67, % (не согласны 18,8%, затрудняются с ответом – 14,1%); 3) на третьей позиции – выбор суждения «Казахстан в силу демографического большинства мусульман можно отнести к странам исламского мира», с которым согласны 50,4% (не согласны 33, 6%, затрудняются с ответом – 16%).

На вопрос «Должен ли Казахстан оставаться светским государством, то есть страной, где религия отделена от государства?» в целом по массиву ответы распределились в пользу светскости (78,4%), но в то же время *фиксируется*

резкий рост мнений о том, что Казахстан не должен оставаться светским государством – **21,6%**.

Для выбравших отрицание светскости (21,6%) были предложены следующие модальности: а) Казахстан должен стать религиозным государством, где все определяется религиозными нормами; б) Казахстан должен оставаться светским государством, но с преобладанием исламской традиции; в) затрудняюсь ответить. Они проявились в следующем соотношении, где выбор религиозного статуса государства еще выше и составляет **28,5%**.

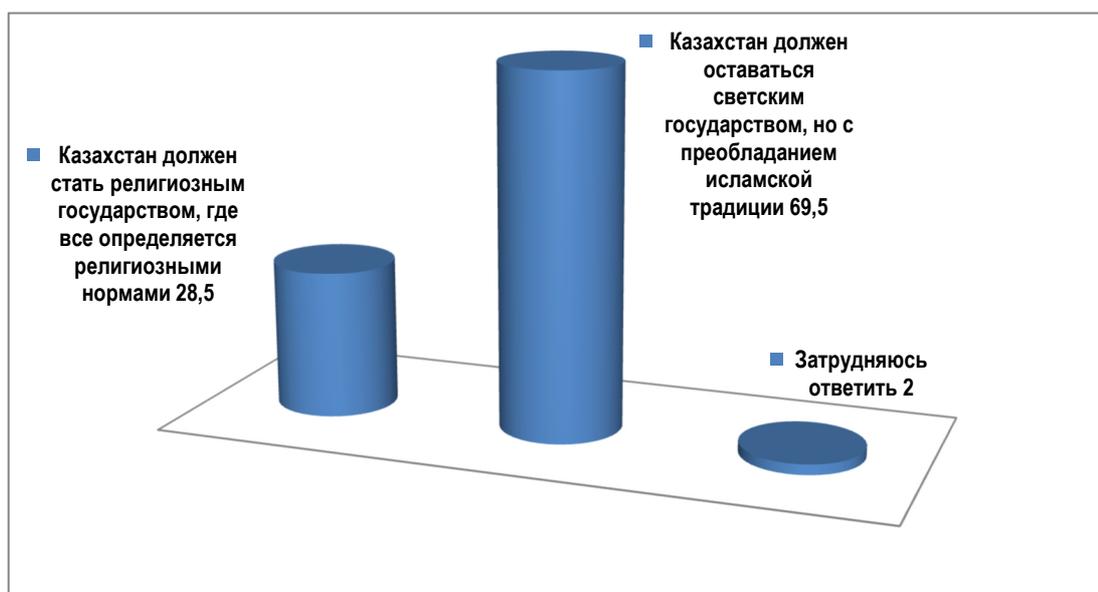


Рисунок 2.13. – Казахстан должен....(%)

Экспертный взгляд

Иное мнение у экспертов, которые, отвечая на вопрос «Каким Вы видите Казахстан в обозримом будущем: светским или религиозным государством?» только в 4% интервью связывают будущее Казахстана с религиозным статусом, один из экспертов отметил, что «имидж у Казахстана как государства сформирован религиозный, за рубежом нас считают религиозной страной», 96% экспертов обосновывают светскую модель государственности, поясняя мотивы выбора:

- для перспективного экономического развития важны многоконфессиональность и полиэтничность религиозного ландшафта;
- необходимо соблюдение конфессионального мира;
- необходим контроль за религиозной сферой;
- необходимо учитывать исторический опыт и особенность менталитета титульной нации (духовная свобода).

Казахстан – многоконфессиональное и полиэтничное государство, у граждан которого в период суверенизации происходит переопределение идентичности, включая религиозную компоненту.

В целом в казахстанском менталитете преобладает парадигма преимущества религиозной веры как таковой перед ее отсутствием, у населения большей частью позитивную оценку получает приход от неверия в веру, и напротив – преимущественно отрицательно воспринимается отказ от религиозной веры.

Взрослое население страны все четче самоидентифицируется в сфере религиозности. Преобладающей тенденцией выступает выбор мировоззрения в соответствии с этнокультурными корнями, что позитивно для укрепления традиционной этноконфессиональной идентичности, связанной с ханафитским мазхабом, русским православием, а также с другими верованиями, напрямую детерминированными с культурой народов, проживающих в Казахстане.

В условиях идеологического плюрализма формирование религиозной идентичности является многомерным историческим процессом, на его становление оказывают влияние социокультурные, экономические и политические факторы. Опыт исследования идентичности обнаруживает актуализацию религиозного / конфессионального фактора в светских обществах, но, вместе с тем, в них происходит фрагментация религиозных традиций и интенсификация поиска новых религиозных идентичностей. Конфессиональная религиозная идентичность является важным компонентом в структуре национальной идентичности, она «встроена» в нее исторической практикой общественного развития.

В Казахстане, как и в мире в целом, религиозная идентичность формируется не только благодаря внутренним условиям, но также и под факторным влиянием глобализационных процессов.

Некоторые характеристики религиозной идентификации в Казахстане соизмеримы с мировыми и региональными тенденциями, представляют сложное явление, многосоставное по своей структуре, сущности, характеру и проявляются как одновременное функционирование конфессиональной и внеконфессиональной религиозности.

Религиозная идентичность формируется в контексте светскости государства и секулярности общества, порождая феномен внеконфессиональной идентичности. Этническая принадлежность респондентов остается основной определяющей в конфессиональном выборе.

Большинство казахстанских верующих являются номинальными, поэтому не вовлечены в религиозную жизнь (не участвуют в деятельности религиозных общин, не посещают культовые учреждения, не следуют канонам религиозного образа жизни). Религиозность казахстанского общества «мозаична», в ней сочетаются такие статусы номинальных верующих, как «верующие, не читающие священные текстов», «неверующие, но соблюдающие религиозные обряды», «атеисты, отмечающие религиозные праздники», «верующие, не верящие в Бога», «верящие в Бога, не принадлежащие к какой-нибудь религии». Подобная картина религиозной сферы РК требует тщательных, комплексных измерений и моделирования ближайших перспектив развития ситуации с учетом всестороннего рассмотрения возможностей и рисков.

2.3 Моделирование перспектив динамики религиозной идентификации казахстанского общества

Мозаичность картины религиозного ландшафта на территории Казахстана может анализироваться с точки зрения позитивно-перспективных модулей на основе духовно-исторического опыта нации. На базе полученных данных теоретико-методологических изысканий ряда отечественных ученых философов, религиоведов, социологов, культурологов и психологов, в данном диссертационном исследовании проведен анализ с использованием первичного SWOT-анализа и систем когнитивного моделирования проблем и анализа религиозной ситуации.

Следует отметить особую необходимость рассматривать детерминирующее влияние политической, экономической и социальной ситуации в РК, в частности – кризис эпохи трансформации, который принес изменение идеологических координат, утрату нравственных ориентиров, смену идеалов, деформацию ценностей. Изменились цели идеологического влияния, каналы трансляции тезисов, способы воздействия на сознание посредством новых коммуникационных технологий.

В частности, мы являемся очевидцами того, как в казахстанском обществе развёрнуты разнонаправленные тенденции:

- укрепление традиционной этноконфессиональной идентификации;
- слом традиции, выстроенной по формуле «один этнос – одна религия»;
- смещение этнокультурных и конфессиональных предпочтений на основе свободного выбора веры. Более того, все ощутимее проявляется тенденция влияния на социальные и политические процессы с учетом религиозного фактора (отметим, что влияния тоже разнонаправленные: как позитивные, так и негативные).

В экспертном мнении выявлены следующие тенденции:

- усиление роли традиционной религии, в контексте которой формируется религиозная субкультура, влияющая на следование обычаям и традициям, способствующая преодолению религиозного невежества;
- сращивание религиозной и народной культуры;
- усиление «бытовой религиозности»;
- масштабирование квазирелигиозности;
- функционирование «скрытой» религиозности;
- возрастание потенциальной экстремизации;
- замещение ряда функций социализации, которые ранее выполняли светские институты, религиозными организациями (например, таких, как освобождение от алкогольной и наркотической зависимости, вовлечение в занятость, структурирование смысло-ориентированной перспективы и пр.).

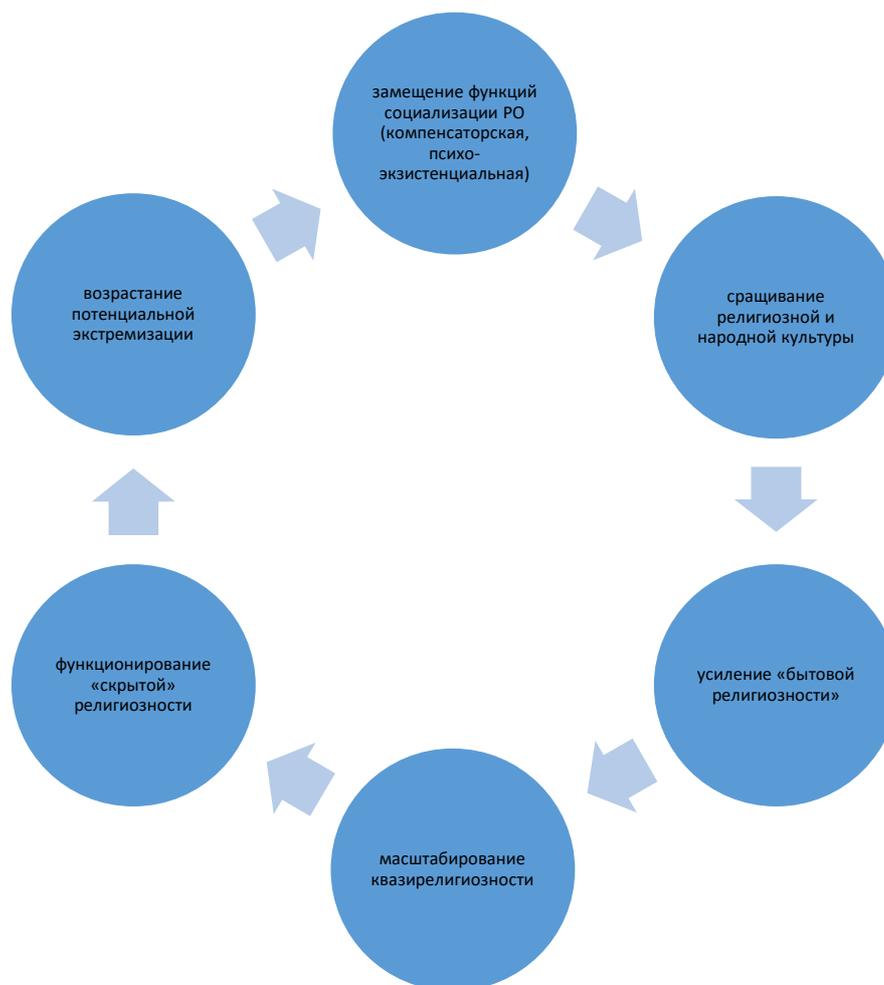


Рисунок 2.14. – Цикл тенденций в экспертных оценках.

В целом, институт религии в общественном и экспертном мнениях получает амбивалентные (как положительные, так и негативные) оценки.

Религия воспринимается в широком диапазоне статусов (в понижении значимости): как традиционный историко-культурный атрибут; как пространство этно-культурной идентификации; как сфера, исключительная для понимания сущности человеческой духовности; как средство личного спасения и ниша общения с Богом; как истина и смысл жизни; как нравственный императив и регулятор образа жизни; как способ укрепления духа; как необходимая к исполнению обрядность; как средство управления массовым сознанием, заблуждение и самообман, устаревшая идеология.

В условиях трансформации общественного уклада новые религиозные организации выполняют некоторые социализирующие функции, обретают немало сторонников среди населения разных слоев, имеют мощную поддержку международных наблюдателей, покровительство казахстанских экспертов и даже позиционируют статус традиционных в отечественной социокультурной среде.

В современных условиях религия и религиозность обретают политически акцентированные статусы в мире и в Казахстане, в том числе, поэтому важно понимать механизмы развития религиозной сферы общества, фиксировать ее масштабность, интенсивность, предупреждать негативные влияния.

Религии, называемые и воспринимаемые как «традиционные», идентифицируются с национальным образом жизни, с культурой и типом цивилизации, принадлежность к которым для представителей этнической группы естественна. Традиционные религии имеют глубокие корни в психологии, менталитете, в бытовании, системе праздников и обрядов, типе и способе мышления этносов, в обычаях.

Новые религии больше ориентированы на процессы адаптации к быстроменяющимся социокультурным и политическим условиям. Они вытесняют традиционные религии достаточно агрессивно, применяя современные формы и методы манипулятивного воздействия и используя потребность в реализации актуальных функций, не предоставляемых по тем или иным причинам светскими и традиционными религиозными институтами.

Влияние религиозного фактора на достижение идентичности в Казахстане посредством мировоззренческой социализации имеет далеко не однозначные последствия, по причине разнонаправленных, диффузных воздействий. Это приводит не только к утрате традиционного культурного ландшафта, но и выступает серьезным социетальным риском для стабильности общества и государства.

Религиозность населения и религия (используемая как политический инструмент) стали основными «линиями наступления» на аутентичную, исторически сложившуюся в Казахстане модель этнокультурной, конфессиональной, гражданской и политической идентичности, основанной на факторах стабильности и согласия.

Главной функцией религии в условиях трансформирующихся обществ, утрачивающих определяющее воздействие на мировоззрение, на социализацию и адаптацию индивидов выступает компенсаторная, поскольку она даёт «видимую» защиту личности от последствий, приводящих к депрессии, отчаянию, агрессии, социальным порокам, помогает преодолеть смыслоутрату, обрести явные или мнимые статусы в новых сообществах.

Высокий спрос на эффективную «социотерапию» порождает предложение в формате новых религий, культов и движений, вероучительное содержание которых отмечено синкретизмом и эклектизмом, аксиологически диверсифицируется.

Доктринально новая религиозность центрируется на профанно-эзотерической концепции оккультно-мистической направленности, без глубокого содержательного контекста. Последнее обстоятельство отображает способность высокой адаптивности и ситуативную гибкость в практике применения.

В культурологическом контексте измерения в составе новой религиозности можно обнаружить эклектичную «смесь отдельных элементов традиционных религий, восточной мистики, популярных псевдонаучных теорий, многочисленных мифов и суеверий», которая характерна для дискурсивных практик переходных эпох. Так называемая «религиозная энтропия», новая религиозность при кросскультурном анализе предстает как квазирелигиозность с соответствующими маркерами, раскрывающими ее сущностные атрибуты.

Новая религиозность выстраивается по структурному типу сетевых технологий, тотально коммерциализирована, управляется с применением современных манипулятивных психотехник. Масштабируя экспансивную динамику распространения, обладает симулятивными возможностями и способностью к социальному конформизму, предьявляется в эмоционально-окрашенной стилистике. При этом новые религиозные воззрения (культы, движения, организации, сообщества) нередко принимают форму альтернативных по отношению к укорененной в традиционной ментальности, тесно связанной с культурной идентификацией и выступают как контркультурные (в политическом и институциональном аспекте) стратегии, направленные не только на противостояние существующим традиционным религиозным институтам, но также и на противодействие системе социальных отношений, на разрыв традиционных связей (семейных – в первую очередь). Использование специальных приемов, техник, включающих не только достижения психологии и психиатрии в области манипулирования сознанием и поведением, но и применение специальных лекарственных препаратов, наркотических веществ значительно усиливает эффекты воздействия не только на сознание, но и на подсознание, а динамичная изменчивость приводит к радикализации мировоззрения, его политизации и к социальной конфронтации.

Главной внутренней детерминантой воспроизводства новых религиозных институтов выступает ценностно-нормативная регуляция. Ее основными объектами являются поведение (регулярность посещения общины, проявление послушания руководителям), мысли (в отношении групповых ценностей, норм, верований), чувства (в отношении единоверцев), групповые информационные потоки. Все они формируют чувство солидарности, групповой сплоченности, предоставляют компенсаторные алгоритмы социализации, не достигаемые (не доступные) в других группах участия.

Таблица 8 – SWOT-анализ данных социологических измерений (2014-2018гг.)

Сильные стороны	Слабые стороны
<ul style="list-style-type: none"> • Стабильность восприятия религии, как части мировой истории культуры, средство спасения и общения с Богом • Рост восприятия религии как верности традициям, специфическая форма духовности, истина и смысл жизни (9%) 	<ul style="list-style-type: none"> • Снижение коэффициента положительного восприятия возрастания роли религии (7%) • Снижение коэффициента восприятия религии как предписанных норм поведения в повседневной жизни (7%) ценностно-нормативная

Продолжение Таблицы 8

<ul style="list-style-type: none"> • Рост восприятия функции религии как средства духовного обогащения, успокоения (14%) • экзистенциально-психологическая функция • Рост положительных оценок влияния традиционных религий (24 %) • Рост негативных оценок влияния нетрадиционных религий (8%) • Рост толерантности, уважения к представителям других религий (40%) • Рост толерантности к конверсии (12%) • Рост ступеней ранжирования статусов (гражданин мира 0,4%, глава своей семьи 6%) • Снижение ступени ранжирования статуса (религиозный человек 1,4%) • Динамичный процесс статусной идентификации, первенствует гражданский статус • Стабильность показателей постоянно соблюдение обрядность 20%, отмечают религиозные праздники 18% • 35% атеистов воспринимают религиозные праздники как светские 	<ul style="list-style-type: none"> • Каждый пятый не поддерживает государственную политику толерантности • Флуктуации толерантности к конверсиям (11% снижение против), рост неопределенной позиции (9%) • Снижение ступени ранжирования статуса (представитель своего этноса 2,6%, казахстанец 1,4%) • Противоречивый контекст идентификации. Статистика массовых опросов указывает на снижение религиозности. Визуальные проекции на образ жизни, атрибутику и др. моменты формируют представления о росте религиозности. • Верующие 50-57% (убежденные, скорее верующие), аморфный статус • 25% неверующие • 7-13% вовлечены в конверсии • Снижение соблюдения обрядности 20%, трехкратное увеличение не соблюдающих религиозные нормы • Снижение посещаемости МЦ 9-10-8% • Резкий рост респондентов, не читающих Священные тексты 23,4%, снижение на 10% ежегодно • Снижение фиксации отмечающих праздники 9%
---	--

Продолжение Таблицы 8

Возможности	Риски
<ul style="list-style-type: none"> • Этнос главный идентификатор религиозной принадлежности 82% казахов (чаще состоят в общине 19%), 79% русских причисляют себя к православию (7% состоят в общине) • Рост показателей факторов влияния на религиозные убеждения (близкое окружение 17%, школы 6%, деятельность РО 2%, беседы со священнослужителем 3%) 	<ul style="list-style-type: none"> • Рост показателей факторов влияния на религиозные убеждения (специальная литература, интернет, самостоятельно 7%, следуют настроениям общества 10%, влияние новых тенденций на приобщение к религии 11%, агитация миссионеров 3%) • Бытовой характер религиозности (наставники сами 33,8%) • 13% конвертиты, 13% безразлично относящиеся, 1/5 часть населения потенциально подвержена конверсии
<ul style="list-style-type: none"> • Рост толерантности населения к представителям других религий, укрепление межконфессионального согласия • Гражданственность и этнос как главные идентификаторы, возможность укрепления этнокультурных традиций 	<ul style="list-style-type: none"> • Религиозная безграмотность приводит к самостоятельному поиску информации в интернете • Бытовой характер религиозности, социальная религиозность и рост влияния ближайшего окружения ведет к вовлечению в НРО • Сегмент потенциальных конвертитов – молодежь, женщины – стратегически важный ресурс страны (влияние 15-25 лет)

Важно отметить, что в Казахстане преобладает социальная, а не духовная религиозность. Их отличия – в том, что для индивидов с социальной религиозностью характерна приверженность к одобряемой социальной установке, религиозность в меньшей степени связана с осознанными внутренними духовными потребностями. Духовная религиозность характеризуется глубоким внутренним переживанием верующим своего религиозного чувства, ощущением своего единства с Богом, религиозного братства с другими верующими. Для данного типа верующего религия является конечной, неоспоримой ценностью, а существо веры проявлено в ее подлинных модальностях.

Духовная (или истинная) религиозность в Казахстане значительно ниже декларируемой религиозности в целом, она не претерпела масштабного возрастания в связи с преодолением атеистической парадигмы и осталась практически на прежнем уровне.

Очевидно, что рост идентифицирующих себя с верующими происходит как раз за счет лиц, которые больше ориентированы на внешние факторы религиозности.

Религиозная идентификация в условиях трансформации общества на протяжении последних десятилетий выступает одним из доступных каналов социализации, причем, как на уровне отдельного индивида, так и групп.

Религиозная идентичность существенно влияет на выбор образа жизни все большего числа казахстанцев, при этом выделяются три основные тенденции, связанные с религиозным обращением:

- исламизация как потенциально мусульманского и традиционно не мусульманского населения;
- евангелизация потенциально мусульманского населения и вовлечение разных групп населения;
- вовлечение в неоориенталистские культы и практики (духовное исцеление, психотренинг, эзотерика).

Поиск идентичности, включая ее религиозную компоненту, проявляется со всей очевидностью, и на него влияют не столько собственно устремления к духовности, но также и более контекстные мотивации. Такие, как выбор смысложизненных стратегий, реакции на кризис социокультурной идентичности, переживание ситуации утраты ценностей, прежних статусов (экономический, социальный), а также внешние воздействия направленного характера. К последним относится интернет-агитация, направленная на формирование определенного типа идентичности, по сути своей квазирелигиозной.

Последствия миграции под прикрытием религии имеют не только личностный, но групповой и общественный эффект. Религиозные мигранты (начиная от проповедников и завершая неопитами) формируют новую субкультуру, отмеченную повышенной конфликтностью и выступающую одной из основных угроз внутривнутриполитической стабильности Казахстана.

Несмотря на достаточно сильные и преобладающие устремления казахстанцев к стабильности, в силу ряда геополитических факторов складывается ситуация нагнетания конфликтности на квазирелигиозной основе, которая носит сугубо импортируемый характер. Цель такой деятельности – деструктивное воздействие на массовое сознание и поведение, формирование управляемого (эластичного) массового сознания, создание сети конспиративно действующих политических организаций, прикрывающихся религиозной риторикой, которые методично занимаются переориентацией массового сознания на «размытые» ценности глобального/квазирелигиозного порядка – с одной стороны и стремятся изменить существующий государственный строй – с другой.

Прогнозные оценки обнаруживают тенденции, связанные со стремительным ростом маргинальных, с точки зрения традиции, проявлений религиозности, как в контексте субъектности (внеконфессиональные верующие), так и институциональности (конгрегации).

Следует отметить следующие тенденции:

- к либерализации восприятия религии населением (как в личностном, так и в групповом, и в общественном измерениях);

- к росту числа респондентов, открыто манифестирующих свое несогласие с векторами государственной политики в сфере религии, в частности, с утверждениями о необходимости придерживаться историко-культурных парадигм и традиций;

- с существенным масштабированием общественного дискурса через расширение регионов, критически оценивающих деятельность традиционных религий и положительно оценивающих деятельность новых религиозных практик;

- к увеличению ожиданий в связи с возможностью проявления радикализма на религиозной почве.



Рисунок 2.15. – Прогнозные оценки тенденций маргинальной религиозности

В целом в стране сохраняется высокий уровень веротерпимости, но имеются существенные региональные диспропорции.

Молодежь более либеральна в восприятии смены религиозного мировоззрения родными и близкими, чем представители старшего возраста.

Внеконфессиональная религиозность характерна для всех регионов, но выше в Актюбинской, в Мангыстауской областях. Северные области Казахстана и г. Нур-Султан характеризуются меньшим процентом респондентов, которые

состоят в религиозной общине и следуют религиозным нормам и достаточно большой долей атеистов.

Проявление религии в качестве политического института и одного из каналов социализации приводит к акцентированию процесса традиционной этноконфессиональной идентичности, а также к расширению возможностей религиозной конверсии, которая становится одной из явных тенденций религиозности.

Факторный и ситуативный анализ меняющейся религиозности населения показывают, что в массовом сознании присутствует недопонимание феномена религиозной веры. Это проявляется в том, что респонденты описывают внешние характеристики атрибутивности верующего, отрицают значимость духовного авторитета, то есть рассматривают религиозность не сущностно, а поверхностно.

Отмечается причастность (как самоидентификация) внушительного количества респондентов к «верующим» без погружения их в соответствующие доктрины, культовые практики и образ жизни в целом. Отсюда (из-за отсутствия знаний и несформированных представлений о религии как системе убеждений, основанной на духовном опыте, культурной матрице, о духовном наставничестве и др.) проистекает опасность экстенсивного распространения квазирелигиозности.

Поэтому не случайно религиозная конверсия в Казахстане становится, в первую очередь, главным каналом вовлечения молодежи и социально необустроенного населения, а также граждан, стремящимся к социализации, к новой коллективности, занятым поисками духовности, смысла жизни в квазирелигиозные структуры. Пребывание в таких организациях кардинально меняет образ жизни обращенных, они становятся носителями нового мировоззрения, зачастую напрямую не коррелирующего с ценностями казахстанского общества, задачами достижения единства казахстанского народа.

У казахстанцев иерархия контекстов религиозного обращения (выстроена по линии в порядке убывания мотивационной значимости) такова:

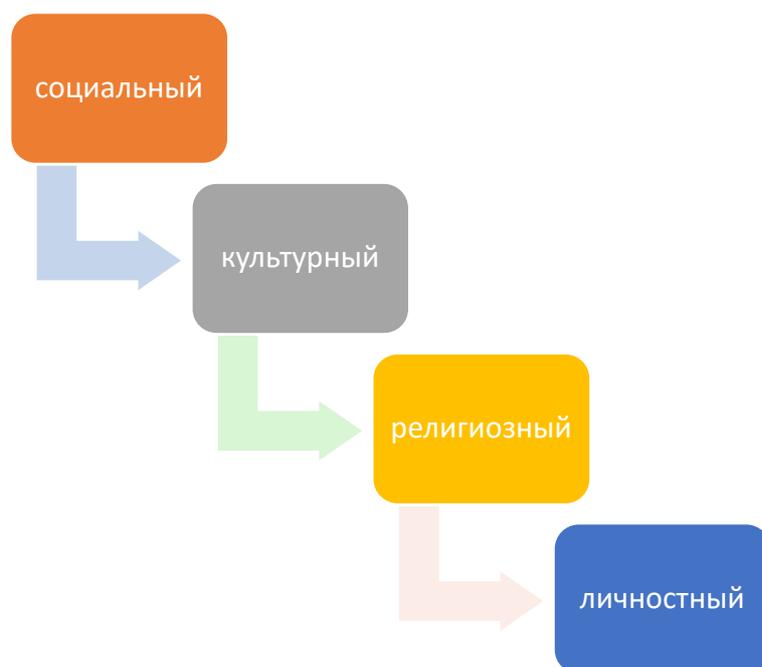


Рисунок 2.16. – Иерархия контекстов религиозного обращения

Для казахстанских конвертитов не характерна классическая схема религиозного обращения, так как переживание состояния длительного и острого напряжения, которое требует выхода для приобщения к какому-либо религиозному учению, чаще всего не коррелируется жестко и напрямую с предрасположенностью к религиозному поиску, и скорее завершается отнюдь не случайной встречей с религиозным движением (миссионером) в период общего кризиса идентичности и развертывания в стране активной прозелитической деятельности со стороны новых религий.

Такая ситуация возможна в силу светского характера государства, отсутствия укоренной религиозной традиции и преобладания в целом квазирелигиозной культуры, когда подавляющая часть населения, идентифицируя себя с верующими, не является таковыми по атрибутивным признакам (незнание канонов веры, несоблюдение требований религиозного образа жизни и др.).

Распад (или существенное ослабление) межличностных контактов в постсоциалистический период (в процессе перехода к рынку) выступает в качестве объективного условия предрасположенности к конверсии как способу и каналу социализации через установление, в первую очередь, коммутаций социального, экономического, а отнюдь не религиозного порядка.

Конверсия (присоединение) происходит потому, что религия (или ее квазиобраз) обеспечивает компенсаторы социальных отношений, благодаря чему к религиозной организации нередко присоединяются индивиды, которые не испытывали потребности собственно в религиозном поиске, а оказывались в трудных жизненных ситуациях, в том числе, связанными с разрушением ценностно-смысловых кодов, отсутствием структурных перспектив.

Теоретическая реконструкция конверсии, характерная последним десятилетиям, выявляет мотивы вовлечения в этот процесс. В проекции на

социально-культурный и экономический контексты жизни выявлено, что мотивации к религиозному обращению казахстанцев чаще обретают (в порядке убывания) характер поиска выхода из экзистенциальной ситуации, выступают средством социализации и ресоциализации, предстают как путь искания духовных опор, синхронны следованию «моде на религиозность», а также являются средоточием разрешения психологических коллизий на уровне личность-группа (например, конфликты между супругами, непонимание между поколениями).

Разрыв отношений с членами родительской и собственной семьи становится правилом для новообращенных, нередко такое поведение поощряется соответствующими предписаниями внутри новой религиозной общины. Поэтому в условиях ослабления социализирующего воздействия семьи, отсутствия доступа к образованию и занятости религиозная конверсия оказывается «достигаемой» в рациональном выборе идентификационной матрицы.

Воздействие религиозного фактора на достижение современной идентичности посредством социализации в общинах нетрадиционного толка имеет далеко не однозначные последствия потому, что через религиозное мировоззрение осуществляются разнонаправленные воздействия на социальную ситуацию, семейную, общегражданскую позицию, что приводит к утрате традиционного влияния общества на культурные, а в перспективе – и политические процессы.

Видимые для казахстанцев последствия религиозной конверсии связаны не просто с переменной ценностно-смысловых концептов мировоззрения, но и с факторами, существенно трансформирующими личностную и групповую (не только семейную, но и социально-профессиональную) идентичность.

Происходит усиление зависимости духовного и нравственного здоровья казахстанцев в процессе перехода из одной религии в другую в связи с более жесткими принципами организации и правилами участия верующих в нетрадиционных религиозных объединениях. В обществе возрастает опасность скрытого распространения фанатичных форм религиозности, которые чреваты экстремизацией жизни.

В проекции на векторы, темпы и масштабы религиозной конверсии все чаще фиксируются их антисоциальные проявления, выраженные не только возрастанием конфликтогенности в семьях, в коллективах, но и в обществе.

Анализ содержания религиозного сознания казахстанцев показал его деформированность и представленность в квазирелигиозной оболочке, поэтому возрастает потребность в доступной, ценностно-ориентированной информации о религии, вере, духовности.

Фиксируемое разнообразие как форм религиозной конверсии, так и ее содержания, структуры указывает не только на ее вариативность, но и повышенную адаптивность, что, в свою очередь, создает условия дальнейшей плюрализации ценностно-смысловых концептов жизни казахстанцев и на ее основе – дальнейшей сегментации общества, в том числе – по религиозным мотивам, предпочтениям, ценностям и образу жизни.

Несмотря на преобладание конверсии по вектору вовлечения в традиционный ислам и в православие, другие типы конверсии получают устойчивую тенденцию к закреплению, что неизбежно не только способствует, но и обеспечивает существенные трансформации религиозной ментальности.

Именно поэтому в условиях неослабевающей динамики религиозных трансформаций в казахстанском обществе будет все актуальнее восприниматься проблема межконфессионального согласия и сохранения единства. В связи с этим важно направлять объективно разворачивающиеся процессы религиозной конверсии на гармоничную социализацию индивидов, ориентировать все группы граждан и особенно молодежь – на общественно-значимую систему ценностей и сохранение единства общества.

Экспертный взгляд на конверсионные изменения логизируется в следующих выводах:

- религиозное обращение в проекции на личность конвертита никогда не проходит без последствий, которые всегда существенным образом влияют на мировоззрение, философию, быт и взаимоотношения с людьми, на образ жизни;

- конверсионные изменения имеют две аксиологические проекции: позитивную и негативную, которые зависят от состояния сознания, характера воспитания конвертита, целей обращения (как внутренней, так и внешней), и самое главное – вектора конверсии.

Так как традиционные религии лояльны к государству, к верующим, открыты для диалога, не используют методы тоталитарного контроля сознания и поведения, основаны на традиционных ценностях, то их влияние оценивается как исключительно положительное. Соответственно, конверсии от неверия – к традиционной религиозности, из нетрадиционной веры – в традиционные религии имеют позитивное влияние не только на личность, но также и на семейную группу, общество в целом. В этих векторах конверсии отсутствует конфликт с системой укорененных в менталитете казахстанцев ценностей, нет рассогласования с целями, интересами, стратегиями общего казахстанского пути.

Переходы из одной религии в другую (имеются в виду переходы в нетрадиционные религии или между нетрадиционными течениями), от веры – к неверию, а также от неверия – к вере чаще имеют негативные (неэффективные) последствия, потому что приводят к измененным состояниям сознания, которые переопределяют смыслы деятельности человека, семейные отношения, профессиональные идентификации, миграции. В основе конверсий в нетрадиционные религии, культы, движения стоит цель отрыва обращенных от историко-культурной традиции. Конвертит в таком обращении отстаивает точку зрения не религии в целом с ее универсальными принципами, а свое понимание религиозности, или, что еще печальнее, – идеологию навязанного движения;

- конверсии в нетрадиционные религиозные практики потенциально конфликтогенны не только в рамках отдельно взятой семейной группы, но также и в других идентификационных измерениях. Опасность и негативное влияние заключаются в том, что вход и пребывание в нетрадиционных религиях персонифицирован, мировоззренческое (и не только) состояние конвертита

находится в ситуации постоянного мониторинга со стороны организации, в результате человек утрачивает способность к самоидентификации, к критическому оцениванию смысла своей индивидуальной жизни;

- высокая степень манипулирования сознанием и поведением обращенного приводит к инверсионимам, когда кардинально меняется образ жизни, и новая идеология движения подавляющим образом проявляется во всех жизненных стратегиях личности;

- становясь представителем новой общности религиозного (точнее – квазирелигиозного) образца, конвертит переходит в оппозицию к семье, к обществу. На пути религиозного присоединения он настойчиво делится своим опытом с теми, кто его окружает: родителями, коллегами, одноклассниками, соседями и т.д., способствует расширению анклавов с образцами антигражданского поведения;

- в целом религиозная конверсия с переходом в квазирелигиозные организации всегда проявляется как гражданское неповиновение, противопоставление убеждений, игнорирование норм поведения, традиций семьи, ценностей общества, законов государства, демонстрируемые в той или иной степени конвертитами.

В исследовании религиозной конверсии проявляется неудовлетворительное состояние мировоззренческой компоненты общественного сознания, которую не восполняют светские средства, в частности, система семейного воспитания, система образования, система просвещения и идеологии.

Встает вопрос о времени достижения «пороговых» критериев и о соответствующих маркерах, которые сопровождают процессы разнообразной мировоззренческой идентификации.

Объемы и векторы религиозных конверсий указывают на то, что казахстанское общество стоит на пороге серьезных рисков утратной мировоззренческой идентичности, причем, проявляющихся не только на микроуровне, но и в обществе в целом.

Погружение все большего числа казахстанцев (включая женщин, молодежь) в маргинальные квазирелигиозные практики и соответствующий образ жизни не коррелируют с задачами развития конкурентоспособности, интеллектуализма, прогресса как векторов казахстанского пути.

Выделяются две основные группы риска для развития религиозности населения: к первой группе эксперты относят деятельность представителей радикального ислама, ко второй – активную экспансию со стороны многочисленных зарубежных миссионерских движений и псевдорелигиозных организаций. В настоящее время все чаще аналитики солидарны в том, что (квази)религиозный экстремизм исламского и не исламского толка имеет почву и потенциал для расширения в РК, несмотря на тот факт, что идеология радикальной псевдорелигиозности была принесена извне.

Выявленные тенденции и закономерности вполне согласуются с развертыванием религиозности в современных модернизирующихся обществах

и требуют эффективных подходов в реализации приемлемых политических решений консенсусного характера.

Учитывая все вышеизложенное, целесообразно выделить несколько рекомендаций в отношении регулирования религиозной сферы в Казахстане:

- инициировать ежегодное комплексное (фундаментально-прикладное) междисциплинарное социогуманитарное изучение феномена религиозности в современном Казахстане, с учетом не только исторического, культурологического, религиоведческого, а также политического контекстов;

- обосновать статус традиционных и иных (нетрадиционных, новых) религий, исходя из казахстанской реальности;

- разработать эффективный в применении и непротиворечивый глоссарий для законодательства о религии. Концептуализировать положения о псевдорелигиозной, квазирелигиозной, деструктивной деятельности, имеющей политический характер и оказывающей негативное воздействие на личностное развитие, групповую идентичность и общественную безопасность;

- ввести в практику государственной статистики мониторинг деятельности религиозных организаций, разработать специфические критерии для осуществления подобного мониторинга. Провести исследование соответствия фактической деятельности уставным целям и задачам. Предусмотреть возможность осуществления контроля органами юстиции, а также органами местного самоуправления соответствия деятельности религиозного объединения целям, указанным в уставе;

- проводить регулярный контент-анализ содержания интернет ресурсов религиозных объединений, включая аудио и видео материалы;

- максимально использовать возможности переписи населения для сбора статистической информации о религиозной сфере;

- проводить мониторинг публикаций по тематическим рубрикам «Религия в Казахстане», включая интернет-порталы и блоги. Изучить уровень напряженности дискуссий по предмету;

- объединить усилия различных субъектов, начиная от исследовательских институтов, экспертных центров, образовательных учреждений, уполномоченных государственных органов и завершая институтами гражданского общества для изучения религиозной ситуации;

- разработать информационно-просветительскую программу по формированию у казахстанцев иммунитета к религиозно-мотивированному экстремизму. Ее выполнение передать государственно-ориентированным НПО, предотвратив участие нетрадиционных конфессий в выполнении подобного социального заказа;

- ввести в учебных заведениях (школах, колледжах, вузах) дисциплину «Основы противодействия терроризму», создав интерактивную учебно-методическую базу (документальные фильмы, задания по распознаванию противоправного содержания, тесты на знание законодательства и проч.);

- рекомендовать печатным и электронным СМИ ввести специальную рубрику о противодействии религиозно мотивированному экстремизму, о последствиях участия в подобной деятельности. В том числе – важно привлечь

юристов для разъяснения административной, гражданской и уголовной ответственности в связи с экстремистской и террористической деятельностью;

- разработать и распространить среди населения концептуальную информацию об уголовной ответственности за вовлечение в экстремистскую религиозно мотивированную деятельность (извлечения из законодательства, социальные ролики – бегущей строкой, в рекламе на ТВ, радио и др.);

- расширять сотрудничество светского и религиозного сегментов общества. Предложить патриотично настроенным молодежным организациям вступить в диалог с традиционными конфессиями и осуществлять благотворительную и социальную работу, в том числе – по альтернативной занятости молодежи, по пропаганде традиционных казахстанских ценностей, по организации спортивных мероприятий и т.д.;

- ввести в базовые и элективные курсы культурологической и религиоведческой направленности в школах, средних специальных и в высших заведениях соответствующие разделы о культуросообразной функции традиционного для Казахстана ислама ханафитского мазхаба, о роли и функциях женщины в исламском учении, об отношении исламского общества к женщине, о понимании религиозного и светского контекстов в отношении женщины, матери, жены, сестры, подруги.

К сожалению, религиозная сфера казахстанского общества пока не стала предметом комплексных социогуманитарных исследований. Процессы, происходящие в религиозной сфере, не всегда «лежат на поверхности», не проявлены как очевидные феномены. Это обусловлено закрытостью религиозной жизни, ее приватным характером и известной изоляцией от общества. Несмотря на попытки государства вывести религии Казахстана в поле публичной политики, контакты религии и общества пока иницируются государственными структурами.

Между тем, религиозная сфера жизни выходит из сферы личного пространства и влияет на общественный дискурс, который представлен не только верующими, но и светски ориентированными согражданами. Без существенной преемственности поколений в традиционно-культурном ракурсе, в отсутствии социально-экономической стабильности с тенденциями социальной религиозности, есть риск, что стратегически важный сегмент – женщины и молодежь от 15-25 лет могут стать удобным ресурсом для квазирелигиозных радикальных группировок.

Государство вынуждено реагировать на реальные сдвиги, которые становятся все масштабнее, обретают целеустремленность. Даже массовое сознание фиксирует управляемость процессами насаждения религиозности, выделяет их особенности, черты, дает оценку влияния. Благодаря высокой рефлексивной способности казахстанского менталитета возможны не прямые измерения процессов религиозности, на основе которых воссоздаются как общая картина, так и выявляются тренды, прослеживается динамика, обнаруживаются влияния на разные стороны жизни как казахстанцев, так и общества.

Уполномоченные государственные органы становятся посредниками в консолидации интересов государства, общества и религий. Разрабатывается и

совершенствуется нормативно-законодательная база, организуется просветительская и реабилитационная деятельность, ведется учет и регистрация субъектов религиозного процесса, реализуются задачи государственно-конфессиональной политики.

Религиозные процессы в современном Казахстане синхронизированы с общемировыми тенденциями, не изолированы от них и испытывают глобальные влияния. В случае отсутствия в стране специализированного систематического изучения, мониторинга ментальных процессов на основе современных методов и технологий исследования, в том числе изучения тенденций развития религиозной сферы, последствия приведут к возможности масштабной экстремизации ситуации на основе распространения и укоренения квазирелигиозной идеологии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основной целью диссертационного исследования является выявление особенностей и тенденций формирования религиозной идентификации в Казахстане.

Процессы, происходящие в религиозной сфере казахстанского общества, не всегда «лежат на поверхности», не проявлены как очевидные феномены. Это обусловлено закрытостью религиозной жизни, ее приватным характером и известной изоляцией от общества. Вместе с тем, религиозная сфера жизни выходит из сферы личного пространства и влияет на общественный дискурс, который представлен не только верующими, но и светски ориентированными согражданами. В соответствии с этим, были сформулированы задачи к рассмотрению теоретических подходов к религиозной идентификации, раскрытию и выявлению специфики, факторов религиозной идентификации в казахстанском обществе, и в процессе исследования были сформулированы следующие конкретные положения:

1. Религиозная идентичность все чаще становится ведущей при выборе образа жизни на уровне семейной и социально-профессиональной группы. Идентичность предопределяет виды деятельности, обучения, характер занятости, формы проведения досуга, формирует ценностно-смысловые ориентиры жизни в целом, организует религиозную субкультуру. В процессе религиозной идентификации, идентичность формируется в определенную специфическую систему. Религия влияет на социализацию личности, а выделенные элементы воздействуют на формирование религиозной идентичности, которая характеризуется не только принадлежностью к конкретной форме религии, но и соотношением себя с культурой и образом жизни, которые сформировались под ее влиянием. Процесс формирования религиозной идентификации проходит различные этапы. На начальном этапе, в семье, формируются представления индивида об окружающем мире. Промежуточный этап идентификации проходит как процесс самоопределения индивида, освоения духовных и ритуальных практик. Заключительный этап связан с отождествлением индивида с общностью единоверцев и религиозной деятельностью.

2. Религиозная идентификация в Казахстане представляет собой сложное явление, многосоставное по своей структуре, сущности, характеру и проявляется как одновременное функционирование конфессиональной и внеконфессиональной религиозности. Процесс формирования религиозной идентификации достаточно гибкий, и зависимый от изменений окружающей среды, общих тенденций глобализации, развития виртуализации социального пространства, общественной атмосферы, идеологического воздействия, активной деятельности религиозных организаций, внедрении основ религии в образовательных учреждениях, жизненных обстоятельствах индивида, обращения к ценностям религии в семье.

3. Религиозность казахстанского общества «мозаична», в ней сочетаются такие статусы номинальных верующих, как «верующие, не читающие священные текстов», «неверующие, но соблюдающие религиозные обряды», «атеисты, отмечающие религиозные праздники», «верующие, не верящие в Бога», «верящие в Бога, не принадлежащие к какой-нибудь религии». Обнаруживается парадоксальная ситуация, при которой данные о статусном самовосприятии себя как религиозного человека не коррелируют с ответами респондентов о своей религиозной самоидентификации: последняя значительно масштабнее, что порождает мифологему о значительной религиозности населения, которая превышает среднемировые уровни. Категория «верующие» состоит из: а) «верующих, состоящих в общине, следующих религиозным нормам», б) «верующих, не участвующих в религиозной жизни», в) «верующих, не принадлежащих к конфессиям».

4. Проявляются устойчивые объемы номинальной религиозности верующих, не участвующих в религиозной жизни, проявленное позиционирование внеконфессиональных верующих, сокращение численности неверующих, уважающих верующих, придерживающихся религиозной обрядности. В Казахстане сложилась парадоксальная картина, когда соблюдение обрядов не является важной составляющей религиозности казахстанцев – с одной стороны, и в то же время – религиозные традиции являются важной частью жизни казахстанцев, в том числе и для неверующих. Серьезным свидетельством специфической черты религиозности казахстанцев представляется отсутствие явной связи между позиционированием религиозности и верой в Бога с чтением Священных текстов. В проекции на будущее выявлена картина, согласно которой, взрослое население предпочитает видеть своих детей разумными носителями и светских, и религиозных убеждений, уважающими религию, но в то же время сторонними наблюдателями за религиозной жизнью. Динамика объемов религиозной конверсии, а также ее векторов остается устойчивой на протяжении ряда лет.

5. Выделяются три основные тенденции, связанные с религиозным обращением: исламизация как потенциально мусульманского, так и традиционно не мусульманского населения, евангелизация потенциально мусульманского населения и вовлечение разных групп населения (с потенциально предписанными этно-социокультурными, в том числе – традиционными конфессиональными статусами), вовлечение в неоориенталистские культы и практики (духовное исцеление, психотренинг). Прогнозные оценки обнаруживают тенденции, связанные со стремительным ростом маргинальных, с точки зрения традиции, проявлений религиозности: к либерализации восприятия религии населением; к росту числа респондентов, открыто манифестирующих свое несогласие с векторами государственной политики в сфере религии, с существенным масштабированием общественного дискурса через расширение регионов, критически оценивающих деятельность традиционных религий и положительно оценивающих деятельность новых религиозных практик, к увеличению ожиданий в связи с возможностью

проявления радикализма на религиозной почве. Отмечается причастность внушительного количества населения к «верующим» без погружения их в соответствующие доктрины, культовые практики и образ жизни в целом. Из-за отсутствия знаний и несформированных представлений о религии как системе убеждений, основанной на духовном опыте, культурной матрице, о духовном наставничестве и др. проистекает опасность экстенсивного распространения квазирелигиозности.

Религиозные институты новой формации проводят активную прозелитическую политику, используют современные методы аккумуляции, распространения, насаждения соответствующих идей и учений, вовлекая сторонников в разные форматы активности. Религиозное поле становится невидимой битвой между разными мировоззренческими стратегиями, причем, не только по демаркации «светские/религиозные», но также и по линии «традиционные религиозные /новые религиозные». В условиях парадигмы светскости в обществе сформировалось мировоззренческое разнообразие и активизировались поиски религиозной идентичности. Процессы религиозности обретают динамичность, что фиксируется по маркерам и индикаторам.

Оценка полноты выполнения поставленных задач

В результате проведенного анализа были достигнуты цель и решены задачи диссертационного исследования с использованием методологических подходов широкого спектра социо-гуманитарных наук на базе теоретических и эмпирических исследовательских выкладок в сфере религиоведения, социологии и других смежных наук.

Рекомендации по практическому использованию результатов исследования

В результате проведенного диссертационного исследования сделан обзорный анализ религиозной ситуации в РК по измерениям в 2013-2018 гг., выявлено состояние и характеристики религиозной сферы, воспроизведены тенденции религиозности населения, исследованы понимание и восприятие религии как института, особенности религиозной идентичности, предпочтения религиозного/светского образа жизни; рассмотрены основные тенденции религиозного сознания, даны оценки развития религиозной сферы, сформулированы научно-практические рекомендации. Полученные результаты могут быть использованы в виде научно-практических рекомендаций по совершенствованию религиозной политики РК, в работе ДУМК, РПЦ и других религиозных организаций с целью улучшения и сохранения межконфессионального согласия в условиях светскости государства. Также материалы диссертации могут быть использованы в специальных курсах по религиоведению и другим смежным дисциплинам.

Оценка научного уровня работы по сравнению с лучшими достижениями в данной отрасли

Религиоведческий анализ использует комплекс общенаучных, специальных методов для изучения религиозной идентификации, как качественных, так и количественных. В данном диссертационном исследовании проведена попытка комплексного исследования религиозной картины

казахстанского общества. Только комплексные подходы к изучению состояния религиозной сферы, ее постоянный научный мониторинг, дальнейшее совершенствование законодательной базы, активизация усилий гражданского сектора, информирование населения, религиозное просвещение и образование могут стать условиями для воспроизводства аутентичной духовности, с сохранением историко-культурных традиций религиозного разнообразия. В контексте снижения эскалации экстремистских угроз религиозно-мотивированного характера необходима консолидация усилий разных субъектов: государственных и правоохранительных органов, исследовательских структур, неправительственного сектора для разработки Национальной программы духовной безопасности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- 1 Религия // Новая философская энциклопедия: в 4 т. (рус.) / под ред. В. С. Степина. – М.: Мысль, 2010. – 692 с. ISBN 978-2-244-01115-9.
- 2 Всемирное писание: Сравнительная антология священных текстов / Под общ. ред. проф. П. С. Гуревича: Пер. с англ. – М.: Республика, 1995. – 591 с.
- 3 Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М. Изд-во Директ Медиа, 2011. – 1049 с.
- 4 Платон. Избранное. - М.: АСТ, 2007. – 491с.
- 5 Буддизм. Словарь. М., 1992.
- 6 Сенека Л. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т. Ю. Бородай. – СПб.: Алетейя, 2001. – 400 с. ISBN 5-89329-283-9.
- 7 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Эксмо, 2018. – 1520 с.
- 8 Августин А. Исповедь/ пер.с лат. М. Сергеев - М.: Ренессанс, 1991. – 488 с.
- 9 Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. <http://centant.spbu.ru/sno/projects/seneca/chan.htm>
- 10 Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Издание 2-е. М: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, Академия наук СССР. Институт востоковедения)1986. – 727 с.
- 11 Сейтахметова Н. Л. Средневековый арабоязычный перипатетизм и исламская религиозная традиция. <https://e-history.kz/ru/library/read/24150/>.
- 12 Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985. – 624 с.
- 13 Баласагуни Ю. Х. Благодатное знание / пер. С.Н. Иванов - Москва: Издательство «Наука», 1983. – 558 с.
- 14 Фома Аквинский – Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-43 (2002) Пер. с лат. С.Еремеева и А.Юдина. Киев: Ника-Центр, Эльга; Москва: Элькор-МК, 2002. – 560 с.
- 15 Данте Алигьери. Божественная комедия. КоЛибри, 2013. – 768с.
- 16 Асмус В. Ф. Декарт. – М.: Высшая школа, 2006. – 335 с. – (Классика философской мысли.). – ISBN 5-06-005113-7.
- 17 Спиноза Б. О Боге, человеке и его счастье. Фолио. 2013. – 320 с.
- 18 Вольтер. Философские трактаты и диалоги. М., Эксмо, 2005. – 340с.
- 19 Руссо Ж.Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права. Перевод с франц. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова. Под. изд.: Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. – М.: "КАНОН-пресс", "Кучково поле", 1998. – 416 с.
- 20 Юм Д. Трактат о человеческой природе. Том 1. / пер. С. Церетели. М.:1995. – 320 с.
- 21 Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 1: От Возрождения до Просвещения

/ Пер. с нем. под ред. А. Введенского; Вступ. статья О. Бойцовой. – М.: «Гиперборея», «Кучковополе», 2007. – 640 с. Серия Канон Философии.

22 Ланге Н. Н. История нравственных идей XIX века. Критические очерки философских, социальных и религиозных теорий нравственности. Ч. 1. Немецкие учения / Соч. Николая Ланге. – СПб. : в тип. В. Безобразова и К°, 1888. – [1], II, 272, [3] с. – Огл. ошиб. пронум. с. 381-383.

23 Блауг М. Сен-Симон, Клод Анри де Рувруа // 100 великих экономистов до Кейнса. – СПб.: Экономикс, 2008. – С. 269- 271. – 352 с.

24 Уколов К.И. Учение Канта о религии и его влияние на развитие немецкого богословия. <https://pstgu.ru/download/1282643733.ukolov.pdf>.

25 Иммануил Кант. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; Примеч. Ц. Г. Арзаканяна. – М.: Эксмо, 2007. – 736 с.

26 Фихте И. Г. Сочинения в 2-х томах. – СПб.: Мифрил, 1993. – 1485 с. – ISBN 5-86457-004-4.

27 Шопенгауэр А. Собрание сочинений в пяти томах. Том первый. Пер. Ю.И. Айхенвальда под редакцией Ю.Н. Попова. М., 1992. – 258 с.

28 Гегель. Работы разных лет. Т. 2. – М., 1971. – 557 с.

29 Русская историческая библиотека, Гегель – философия религии/ <http://ru.shist.com/index.php/philosophical-articles/2643-gegel-filosofiya-religii>

30 Булгаков С. Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. – М., 1906. – с.347.

31 Антропов В. В. Этика и религия в философии Людвиг Фейербаха // Вестник Московского университета. – Серия 7. Философия. – 2004. – № 1. – С. 98-117.

32 Багатурия Г. А. Маркс, Карл // Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. – М.: Советская энциклопедия, 1983. 840 с.

33 Конт, Огюст // Коллиматор – Коржины. – М.: Советская энциклопедия, 1953. – 441– 442 с. – (Большая советская энциклопедия: [в 51 т.] / гл. ред. Б. А. Введенский; т. 22).

34 Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Том 3 // <http://rulichki.com/moshkow/FILOSOF/SPENSER/spenser3.txt>.

35 Бутру Э. Наука и Религия в современной философии. Пер. с фр. Изд. Стереотип.URSS. 2016. – 360 с. ISBN 978-5-396-00717-8.

36 Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.

37 Вебер М. Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре / АН СССР, ИНИОН, Всесоюз. межвед. центр наук о человеке при президиуме. Вып. 2. – М.: ИНИОН, 1991.

38 Дюркгейм, Эмиль. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с франц. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – 736 с. – ISBN 978-5-7749-1370-1.

39 Демеуова А.А. Идея божества в социологии религии Э. Дюркгейма.

Вестник КазНУ. 2010. <https://articlekz.com/article/8314>.

40 Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд. М., 1909. Из содерж. гл 1. С. 14.

41 Зиммель Г. Социология религии // Зиммель Г. Избранное. Философия культуры. М., 1995. т. 1.

42 Георг Зиммель: религия с социально-психологической точки зрения https://studme.org/169354/filosofiya/georg_zimmel_religiya_sotsialno_psihologiches_kou_tochki_zreniya.

43 Prothero S. Religious Literacy: What Every American Needs to Know-And Doesn't. Harper Collins. 2009. p. – 384.

44 Самарина Т. С. Феноменология религии и философская феноменология // Вопросы философии. 2017. № 4.

45 Парнев А. В. Идея Бога сквозь призму феноменологии. Выпуск 31. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 140-145.

46 Большая российская энциклопедия Р. Отто <https://bigenc.ru/philosophy/text/2699116>.

47 Шантепи де ла Соссе П. Учебник по истории религий / Пер. с нем. М. А. Пылаева / Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1996. – С. 197-215.

48 Джеймс В. Многообразие Религиозного Опыта. Перевод В.Г. Малахиевой-Мирович и М.В. Шик. William James. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902. Издание журнала "Русская Мысль". Москва, 1910. – С. 534

49 Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. Ермак. 2003 – 784 с.

50 Larsen T., Treier D.J. (eds.) The Cambridge Companion to Evangelical Theology. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007. – 320 p.

51 Буайе П. Объясняя религию: Период Религиозного Мышления. Альпина-нон фикшн. 2018. – 496 с.

52 Taves A. Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and other Special Things. 2009. – 232 p.

53 Wilson D. Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society. University of Chicago Press, 2003 – 268 p.

54 Дэннет Д. Объясненное сознание. 1991. – 511 с.

55 Скиннер Б. Поведение организмов. Оперант. 2016. – 368 с.

56 Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious" Smith, Jonathan Z. (1998). Religion, religions, religious. In: M. Taylor (ed.), Critical Terms for Religious Studies, Chicago: University of Chicago Press, pp. 269-84.

57 Jonathan Z. Smith, Imagining Religion (1982). In: J. Neusner. (ed. Chicago: University of Chicago Press, pp. 163).

58 Lucas F. Johnston. Religion and sustainability» Routledge; 1st Edition 2014, 224).

59 Masuzawa T. The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago, 2005. – P. 228.

60 William James «Psychology», (1902) "The Varieties of Religious

Experience” – p. 534.

61 Max Mueller «India: What can it teach us» University Of Cambridge Hardcover – Student Edition, 6 March 2019 – p. 284.

62 Ninian Smart “Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs” Scribner, 1983 – p. 190.

63 Ara Norenzayan “Evolution: Culture and the human mind” edited by Mark Schaller, Ara Norenzayan, Steven J. Heine, Toshio Yamagishi, Tatsuya Kameda. New York: Psychology Press, – pp. 137–150. Nettle, Daniel. 2005.

64 Ara Norenzayan. Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict, by Ara Norenzayan. Princeton University Press, 2013. – 264 p.

65 Dimitris Xygalatas “The Burning Saints: Cognition and Culture in the Fire-Walking Rituals of the Anastenaria” 2012, Equinox, – 253 p.

66 Dimitris Xygalatas. Mental culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion” Edited by Dimitris Xygalatas, William W. McCorkle Acumen publishing, 2013, – 268 p.

67 Ludwig Wittgenstein, “Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, 1966, C. Barrett (ed.), Oxford: Blackwell.

68 N. Smart. World Religions. Second edition. Cambridge University 1998. – p 601.

69 Y.N. Harrari .Sapiens: A Brief History of Humankind. London: Harvill Secker 2014, – 715 p.

70 Kathryn Lofton, “Consuming Religion” The University of Chicago Press, – 352 p.

71 Ляшова С.А. Нагой А.А. Религиозная идентичность в современной культуре. <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznaya-identichnost-v-sovremennoy-kulture> .

72 Гуревич П. С., Спирова Э. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М.:, 2015. – 368 с.

73 Софронова Л. А. О проблемах идентичности. Культура сквозь призму идентичности. М.: Индрик, 2006, – с. 8-24. <http://ec-dejavu.ru/i/Identity.html>

74 Identity and the Life Cycle by Erik H. Erikson (1980, Mass Market).

75 Дряева Э.Д. Основные Концепции Самоидентификации Личности В Социокультурном Контексте: Генезис И Развитие // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 3.

76 Зигмунт Бауман. Текущая современность. Питер. 2008. – 240 с. ISBN: 978-5-469-00034-1

77 Фрейд и Юнг. Проблема бессознательного http://aboriginals.narod.ru/origins_of_religion10.htm

78 Фромм, Э. (1998). Анатомия человеческой деструктивности. Москва: АСТ. – 635 с.

79 Фромм, Э. (1990). Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), Сумерки богов. Москва: Политиздат. – С. 143–221.

80 Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М. : Флинта, 2006. – С.257.

- 81 Франц В.А. Памяти Ж. Бодрийяра. Симулякр и симуляция Жана Бодрийяра в контексте «постмодернистской чувствительности» <https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/4538/2/sf-07-57.pdf>.
- 82 Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. – С. 310.
- 83 Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции, Пер. Качалов А., ISBN: 978-5-386-07870-6, Постум 2018, – 240 с.
- 84 Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 2000.
- 85 Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. – М.: Икар, 2012. – 306 с.
- 86 Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006.
- 87 Минченко Т.П. К вопросу об определении религиозной идентичности в современном мире <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/324/image/324-099.pdf>.
- 88 Мchedlov M. P. Общие вопросы религиозной идентичности. К постановке проблемы, условия ее объективного анализа. https://www.civisbook.ru/files/File/Mchedlov_obshie.pdf.
- 89 Яблоков, И. Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979. – 182 с.
- 90 Гараджа В. И. Глава 15. Социология религии // Социология в России / Под ред. В. А. Ядова. 2-е изд., перераб. и доп. М.: изд-во Института социологии РАН, 1998. – С. 277-295.
- 91 Ипатова Л.П. Православная идентичность как персональный портрет // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России. - М.: Издательство Института социологии РАН, 2006. – С.169-213.
- 92 Мchedlova M.M. Религиозная идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т.Т. 1. Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий / Отв. ред. И.С. Семененко. М.: РОССПЭН, 2012. – С. 123-127.
- 93 Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки / М.Н. Губогло; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. - М.: Наука, 2003. –764 с. – ISBN 5-02-008856-0 (в пер.)
- 94 Аринин Е.И., Петросян Д.И. Особенности религиозности студентов. Социс 2016. – С. 71-77.
- 95 Сторчак, В.М., Элбакян, Е.С. Социология религии: учебное пособие. М.: АТиСО, 2012. – 348 с.
- 96 Конт-Спонвиль А. Философский словарь. Пер. с фр. Е. В. Головиной М.: Этерна, 2012. – 752 с.
- 97 Dawkins R. The God Delusion. Bantam Books. 2006. – 464 p.
- 98 Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные обряды (1907)...<https://freudproject.ru/?p=928>.
- 99 Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Пер. Полянский. В. АСТ, 2011. – 256 с.
- 100 Кристофер Хитченс: Бог не любовь: Как религия все отравляет. Пер. Смелый К. Альпина нон-Фикшн. 2011 –365 с.
- 101 Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

- 102 John N. Gray. Seven types of atheism. 2018. – 176 p.
- 103 Phil Zuckerman. Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us About Contentment NYU Press, 2008. – 248 p.
- 104 D. Pals. Nine Theories of Religion. Oxford, 2014. – 384 p.
- 105 Pippa Norris & Ronald Inglehart. Sacred And Secular: Religion And Politics Worldwide. Cambridge University Press, New York, 2011.
- 106 C. Taylor. A Secular Age. Belknap Press., 2018. – 896 p.
- 107 Justin L. Barrett. Born Believers: The Science of Children’s Religious Beliefs Free Press, 2012. – 336 p.
- 108 J. L. Barret. Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Mind. Templeton Press, 2011. – 244 p.
- 109 A. Newberg. How God Changes Your Brain. Ballantine books. 2009. – 335 p.
- 110 A. Newberg. Principles of Neurotheology. Ashgate Publishing, Ltd., 2010. – 276 p.
- 111 Remembering Marx's Secularism Joseph Blankholm <https://escholarship.org/content/qt27w8h1d6/qt27w8h1d6.pdf>.
- 112 G.J. Holyoake “Secularism, Scepticism, And Atheism” Scholar select, Verbatim Report Of The Proceedings Of The Two Night’s Public Between G.J. Holyoake & C. Bradlaugh, 1870. Creative Media Partners, LLC, 2018. – p. 92.
- 113 Forgiveness. Theory, Research, and Practice. Edited by Michael E. McCullough, Kenneth I. Pargament, and Carl E. Thoresen. 2001. – 334 p.
- 114 James W. Fowler. Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. Harper Collins, 1981-348 pp. ISBN 0-06-062866-9.
- 115 Конституция Республики Казахстан online.zakon.kz 07.01.2018.
- 116 Нысанбаев А., Малинин Г. Нурсултан Назарбаев: Казахстан - территория мира и согласия. Алматы, 2005.
- 117 Телебаев Г. Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан. // Социс. 9-е издание. 2005.
- 118 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – С. 30
- 119 Косиченко А.Г. Религия: сущность и актуальные проблемы / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 220 с.
- 120 Косиченко А.Г., Курганская В.Д. Ислам и исламские лидеры в южном Казахстане // Научно-исследовательский отчет. – Алматы: Центр гуманитарных исследований. - 2005.
- 121 Дербісәлі Ә. Ұлық имам – Имам Ағзам Әбу Ханифа. – Алматы, 2008. – 96 б.
- 122 Айталы А. «Дін және діндарлық» (Қазіргі әлем мен Қазақстандағы дін және діндарлық мәселелері). – ҚРЖОО ассоциациясының баспасы, 2017. – 12 б.
- 123 Құрманбаев Қ. Құран ілімдеріне кіріспе. Нұр-Мұбарак баспасы, 2013 – 392 б.
- 124 Құрманалиева А.Д. Абжалов С.У. Меирбаев Б.Б. Қазақ Университеті, 2015 – 222 б. ISBN: 978-601-04-1107-4.

- 125 Сегизбаев О.А. Народное самосознание и религия. Учеб. пособие для студ. вузов / О. А. Сегизбаев. - Алматы : Гылым, 1996. – 471 с.
- 126 Байтенова Н.Ж. Курманалиева А.Д. Абжалов С.У. Бейсенов Б.К. Борбасова К. Меирбаев Б.Б. Рысбекова Ш.С. Затов. К. Қазіргі дәстүрден тыс діни ағымдар мен культтер. ҚАЗАҚ УНИВЕРСИТЕТІ, 2013. – 236 б.
- 127 Габитов Т. Роль религии в казахской культуре//Аль-Фараби.-№3. – С. 22-29.
- 128 Байтенова Н.Ж. Дін және қоғам: заманауи дискурс. – Алматы, Қазақ Университеті, 2014. –138 б.
- 129 Құрманалиева А.Д. Ислам дінінің таралу тарихы және ерекшеліктері//ҚазҰУ Хабаршысы Философия, мәдениеттану, саясаттану сериясы, 2016.-№3 – б. 64-72.
- 130 Борбасова Қ.М. Қазақстандағы білім беру үрдістері және мәселелері//Влияние религии на современный мир: матер. Межд.науч.-практ. Конф. Алматы – ИПФР КН МОН РК, 2013. – С.83-87.
- 131 Котошева К. К., Сарсенбаева З. Н., Бегалинова К. К., Байтенова Н. Д. Духовная идентичность как субстанциональная сущность исторической целостности казахского этноса. Казахский национальный технический университет им. К. И. Сатпаева – Алматы: , 2014 . – 219 с.
- 132 Багашаров К.С. Исламские истоки идеи религиозной толерантности, вестник Казну, серия Философия №2 (37), 2011.
- 133 Курманалиева А. Д., Утебаева Д. С. Особенности формирования миссионерства в истории человечества. Journal of Philosophy, Culture and Political Science, [S.l.], v. 50, n. 1, apr. 2015. ISSN 2617-5843.
- 134 Шаповал Ю.В. Трансформация религиозной идентичности и новые религиозные движения// Религия и гражданское общество: конфликты религиозной идентичности и интеграционные процессы в глобализирующемся мире: Материалы X международного семинара 16-20 ноября 2011 года г. Ялта - Севастополь: Вебер, 2012. – С. 248-258.
- 135 Шаукенова З.К., Дунаев В.Ю. Идеологическое конструирование в Республике Казахстан: вехи эволюции и траектории развития в контексте стратегии «Казахстан – 2050. А.: Изд-во Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013.
- 136 Сатершинов Б.М. Ислам фобиясы және стереотиптер. Монография / Жалпы ред. басқ. З.К. Шаукенова, С.Е. Нұрмұратов. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2014. – 158 б.
- 137 Сейтахметова Н.Л., Бектенова М.К. К проблематизации диалога религий как диалога цивилизаций. Философия религий. 2018 – с. 100-104.
- 138 Карин Е.Т., Сатпаев Д.А., Илеуова Г.Т. Уровень политического риска в Казахстане. 2011. – с. 108.
- 139 Шибутов М.М., Абрамов В.В. «Терроризм в Казахстане — 2011-2012». Доклад. // http://conjuncture.ru/shibutov_report_27-1-2012/, дата обращения: 01.07.2018.

- 140 Эволюция нетрадиционных для Казахстана религиозно-мистических и мистико-окультурных воззрений: методическое пособие // Сост. Умирзакова Л.А., Асанбаев М.Б. – А.: УВП г. Алматы, ЦСГИ «Аспкт М», 2011. – 166 с.
- 141 Орынбеков М.С. Верования древнего Казахстана, Алматы. 1997. – с. 154.
- 142 Барлыбаева Г.Г., Нысанбаев А.Н. Этическая мысль казахов как основа духовного возрождения страны. Вопросы философии. 2018. № 9. – С. 13-19.
- 143 Шайкемелев М.С. Казахская идентичность. Монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 272 с. <http://iph.kz/doc/ru/450.pdf>
- 144 Соловьева Г.Г. Религия в Казахстане. История и современность. Учебное пособие / Под общ. ред. А.Х. Бижанова. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. – 346 с.
- 145 Нысанбаев А. Н. Шайкемелев М.С. Казахская идентичность. Алматы, 2013. Рец. А.Н. Нысынбаев // Социологические исследования. 2014. № 11. – С. 151-153.
- 146 Бурова Е.Е. Тенденции идентификационных процессов в современном Казахстане. Адам Алеми. 3 (61), 2014 г. – с.88-100.
- 147 Религиозные конверсии в постсекулярном обществе (опыт феноменологической реконструкции). Коллективная монография / Под общ. ред. А.Х. Бижанова – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2017. – 431 с.
- 148 Кадыржанов Р.К. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана. А.: Изд-во Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014.
- 149 Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности. Институт философии и политологии КН МОН РК. Алматы, 2011.
- 150 Содержание и мобилизующий потенциал общенациональной идеи. – Материалы республиканской научно-теоретической конференции, посвященной 60-летию доктора философских наук, профессора А.Г.Косиченко. А.: Изд-во Института философии и политологии МОН РК, 2008.
- 151 Шаукенова З.К., Дунаев В.Ю. Идеологическое конструирование в Республике Казахстан: вехи эволюции и траектории развития в контексте стратегии «Казахстан – 2050. А.: Изд-во Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013.
- 152 Нысанбаев А.Н., Бурова Е.Е., Сайлаубеккызы А. Особенности идентичности казахстанцев в условиях поликультурного общества. Социс, Россия, 2019 г., #7, – с. 37-47.
- 153 Шаукенова, Е. Бурова, Ю. Кучинская, А. Муканова. Религиозная идентичность в семейных стратегиях казахстанцев. Казахстан. Спектр. 2016/2 (76), – с. 7-19 <http://www.kisi.kz/uploads/33/files/4CXdoeAo.pdf>.
- 154 Телебаев Г.Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в республике Казахстан. 2003. – С. 101-106, <https://www.academia.edu/30903357>.

155 А.Д. Тастанбекова, О.Х. Аймаганбетова. Актуальность исследования религиозной идентичности молодежи в постсоветском Казахстане. Вестник КазНУ. Серия психологии и социологии. №1 (44). 2013. – С. 64-74.

156 Бурова Е.Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения). Монография/ Е.Е. Бурова. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 200 с.

157 Евроислам как диалогическая стратегия современности (к философскому вопросу о диалоге культур): [философская монография] / Жандосова Ш. М., Сейтахметова Н. Л., Соловьева Г. Г., Курмангалиева Г. К.; [под общ. ред. З. К. Шаукеновой] – Алматы : [б. и.], 2013 . – 157 с.

158 Бектенова М.К. Феномен исламской идентичности в постсекулярном обществе: казахстанские реалии. <https://kaznu.kz/content/files/pages/folder.pdf>.

159 Shaukenova Z.K., Burova E.E., Sailaubekkyzy A. Modernization of spirituality in the context of secularism. «Адам әлемі», 2018 г., 77, #3, – С. 96-104.

160 Закон Республики Казахстан О религиозной деятельности и религиозных объединениях (с изменениями и дополнениями по состоянию на 15.11.2020 г.). Закон РК от 29.06.20 г № 351-VI (вводится в действие с 1 июля 2021 г.) https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31067690#pos=3;-106.

161 Актуальные проблемы развития религиозной ситуации в Республике Казахстан / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 137 с.

162 Сайлаубекқызы А. Нысанбаев А.Н. Қазақстандықтардың дінді институт ретінде қабылдауы. Материалы международной конференции "Современное состояние и перспективы развития религиоведения", уровень Международный, КАЗАХСТАН, КазНУ, 2019. – с. 220-224.

163 Сайлаубекқызы А. Религия в системе институциональных ценностей. Ценности социальной направленности // Коллективная монография «Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий». Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. – Алматы, 2020. – 278 с. – С. 134-138. 148-150.

164 Об утверждении Концепции укрепления и развития казахстанской идентичности и единства. Указ Президента Республики Казахстан от 28 декабря 2015 года № 147. Утратил силу Указом Президента Республики Казахстан от 5 мая 2018 года № 681. <http://adilet.zan.kz/rus/docs/U1500000147>.

165 Указ Президента Республики Казахстан Об утверждении Концепции государственной политики в религиозной сфере Республики Казахстан на 2017 - 2020 годы №500 https://online.zakon.kz/document/?doc_id=36541164.

166 Sailaubekkyzy A. Aspects of the formation of the religious identity of young people. Вестник КазНУ, издательство: " Қазақ Университеті., 2018 г., 66, #4., с 31-39.

167 Бурова Е.Е. Сайлаубекқызы А. Институциональные влияния на мировоззренческую идентичность казахстанцев. Аль Фараби журнал, 2019 г., 67, #3, – с. 48- 61.

168 Сайлаубеккызы А. Религия и идентичность. Материалы международной научной конференции «Современная казахстанская культура в глобальном мире» в рамках V Международных Фарабиевских Чтений». Алматы, 2018 г. – С 41-44.

169 Назарбаев Н.А. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания. www.akorda.kz, 12 апреля 2018.

170 Сайлаубеккызы А. Діни бірегейліктің белгілері Материалы Международной научной конференции студентов и молодых ученых «Фараби Әлемі», VI Международные Фарабиевские чтения, Алматы, 2019. – с. 401-405.

171 Sailaubekkyzy A. Modernization of spirituality in the context of religiosity. Report for the 24th World Congress of Philosophy, with the theme "learning to be human", Beijing, 2018.

172 Гараджа В. И. Религиоведение. М., 1995.

173 Миркина З. А., Померанц Г. С. Великие религии мира. Издательство: Центр гуманитарных инициатив, 2017 – с. 208.

174 Рыжова С. В. Этноконфессиональная идентичность и формирование религиозных политических ориентаций // Социологические исследования. 2015. – С. 136-144.

175 Митрохин Л.Н. Религия и культура (философские очерки). – М., 2000. – 318 с.

176 Каргина И. Г. Религия как фактор адаптации иммигрантов: особенности американского случая // Полис. Политические исследования. – 2014. – № 2. – С. 164–174.

177 Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7. – С. 89-96.

178 Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.

179 Смирнов М. Ю. Социология религии: словарь. СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 2011. – 412 с.

180 Балагушкин Е.Г. Живительный эликсир или опиум прокаженного? Нетрадиционные религии, секты и культы в современной России. М.: ЛЕНАНД, 2014. – 256 с.

181 Жеребятьев М. А., Феррони В. В. Феномен новых религиозных движений // Пределы светскости: общественная дискуссия о принципе светскости государства и путях реализации свободы совести. – М., 2005. – С. 240-250.

182 Гофман А.Б. Социология и гражданская религия в России.// Социология и современная Россия / Под ред. А.Б. Гофмана. М.: ГУ ВШЭ, 2003. – С. 84-107.

183 Дубин Б. Религиозная вера в России 90-х годов // Мониторинг общественного мнения. 1999. № 1.

184 Булекбаев С.Б. Тюркский вклад в мировую культуру и цивилизацию: монография / Булекбаев С.Б. – Алматы: BAVIS systems, – 2016. – 316 с.

185 Проблема духовности в современном мире. Сборник материалов международной научно-практической конференции/ отв. ред. Садыков Т.С.,

Нысанбаев А.Н., Мурат Сабит, Гарифолла Есим, Нурмуратов С.Е., Аюпов Н.Г. Алматы: «СаГа», 2007. – 560 с.

186 Телебаев Г. Т. Этнорелигиозная идентификация молодежи Казахстана. Основные итоги республиканского социологического исследования. – Нур-Султан, 2007.

187 Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии / Под редакцией С.М. Прозорова. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – с 400.

188 Косиченко А.Г. Ислам и православие в духовной консолидации казахстанского общества // Проблемы социальной стабильности в полиэтническом обществе: Сборник материалов международной научно-практической конференции, г. Алматы, 2001. – С. 112-119.

189 Габитов Т.Х., Кулсариева А.Т. и др. Энциклопедический словарь культурологии. Алматы, 2004.

190 Масалимова А. Р. Религиозность казахстанской молодежи: проблемы идентификации и социализации / А. Р. Масалимова // Инновационный потенциал молодежи: глобализация, политика, интеграция : сборник статей участников Междунар. молодежн. науч.-исслед. конф. (Екатеринбург, 25–26 октября 2016 года). – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2016. – С. 26-35.

191 Рысбекова Ш. С. Ритуал и конструирование религиозной идентичности // Вестник КазНУ. Серия Философия, политология, культурология № 2 (56) 2016 – С.152-156.

192 Нуртазина Н. Д. Борьба с исламом. Религиозная политика советской власти в Казахстане в 20-40-е годы XX века. Алматы, 2008. – 36 с.

193 Мирзабекова А. Ш., Исмагамбетова З. Н., Карабаева А. Г. Динамика и стратегии развития религиозного сознания молодежи и перспективы религиозной толерантности. Материалы международной научно-практической конференции / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Сборник статей. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 406 с.

194 Бектурганова Б. Казахстанская идентичность: трудности обретения // Байтерек.. 2006.

195 Артемьев А.И. Религии в Казахстане: хрестоматия, Том 1, Алматы: Изд-во Антей, 2002. – 503 с. - ISBN 5-7090-0359-X

196 Эпштейн М. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – 416 с.