

Казахский национальный университет имени аль-Фараби  
Институт философии, политологии и религиоведения

УДК 28 (574)

На правах рукописи

**БЕКТЕНОВА МАДИНА КЕНЕСАРЫЕВНА**

**Феномен исламской идентичности в постсекулярном обществе:  
казахстанские реалии**

6D020600 – Религиоведение

Диссертация на соискание степени  
доктора философии (PhD)

Отечественный научный консультант:  
доктор социологических наук,  
профессор, член-корреспондент НАН РК  
Шаукенова З.К.  
Зарубежный научный консультант:  
PhD, ассоциированный профессор  
Университета Улудаг (Бурса, Турция)  
Бюлент Шенай

Республика Казахстан  
Алматы, 2017

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b>	3
<b>1 ИСЛАМСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ ОБЩЕСТВО.....</b>	<b>13</b>
1.1 Теоретико-методологические и социокультурные основания проблемы исламской идентичности.....	13
1.2 Формирование исламской идентичности в традиционном исламском обществе (исторические и современные реалии) .....	26
1.3 Трансформация исламской идентичности в эпоху постсекулярности.....	41
<b>2 ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ И ЛИЧНОСТНЫЕ КОНТЕКСТЫ ИСЛАМСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ ПРОЦЕССЕ КАЗАХСТАНА.....</b>	<b>52</b>
2.1 Становление личности мусульманина в процессе исламского образования.....	52
2.2 Этноисламская идентичность в формировании религиозного сознания.....	65
2.3 Исламская идентичность в контексте национальной культуры.....	73
<b>3 ИСЛАМСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КАЗАХСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ОСОБЕННОСТИ И УНИВЕРСАЛИЗМ.....</b>	<b>86</b>
3.1 Роль ханафитской традиции в формировании казахстанско- исламской идентичности: социологическое измерение.....	86
3.2 Типы исламской идентичности в постсекулярном обществе (компаративистский опыт изучения исламской идентичности в постсоветском пространстве).....	97
3.3 Факторы влияния казахстанской исламской идентичности на развитие межконфессиональной модели согласия Республики Казахстан.....	109
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>120</b>
<b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ.....</b>	<b>123</b>

## **ВВЕДЕНИЕ**

**Общая характеристика работы.** Диссертационное исследование раскрывает смысл, специфику, значение, теоретико-методологические, концептуально-религиоведческие основания феномена исламской идентичности в постсекулярном обществе с проблематизацией в казахстанских социально-политических, культурных реалиях.

**Актуальность темы** исследования связана со стратегическими задачами казахстанской религиозной политики в сфере диалога между конфессиями, диалога религиозных идентичностей в светском, постсекулярном обществе с целью формирования диалогического исламского сознания, способного противостоять исламистской радикализации. Необходимость изучения, концептуализации смыслового значения исламской идентичности в казахстанском обществе определяется в целом развитием исламофобных настроений, попыток деконструировать казахстанскую религиозную идентичность со стороны радикальных, религиозно мотивированных деструктивных течений.

Кроме того, в условиях глобального продвижения терроризма вопросы сохранения традиционной исламской идентичности являются крайне важными, поскольку именно исламская идентичность, которая формировалась исторически, сохраняя культурные национальные коды, может выступать основой при моделировании политики межконфессионального согласия и является гарантом религиозной стабильности. Трансформация религиозного сознания, происходящая в современных постсекулярных обществах, показывает динамику роста радикального сознания (исламского) и в этой связи необходимо выявить механизмы воздействия на религиозное сознание идеологии конструктивного диалога не только между конфессиями, но и внутри конфессии.

Исламская идентичность, ее типологизация оказывается в центре исламских проблем, связанных с проблемой не унификации общественного сознания, а с проблемой распределения ее в обществе, в котором существует приоритет «единства в многообразии», каким является казахстанское общество.

Проблема исламской идентичности для Казахстана актуальна в контексте сохранения национальной культурной идентичности, национального кода культуры, духовно-нравственного потенциала.

**Выбор темы диссертационного исследования обусловлен определенными причинами**

1 Динамичными религиозными процессами, происходящими не только в нашем казахстанском обществе, но и в мире. Гуманитарные научные исследования в области религиоведческих и исламоведческих дисциплин связаны с проблематизацией религиозной идентичности и выявлением ее влияния на политические и социальные процессы, они происходят как в странах исламского мира, так и западного;

2 Тема диссертационного исследования находится в русле приоритетных направлений внутренней и внешней политики Казахстана: продвижение модели межконфессионального согласия, диалога партнерства и цивилизаций, диалога с исламскими странами, модернизацией общественного сознания;

3 Выбор темы диссертационного исследования связан с инновационным интеграционным проектом «Наука и образования» на базе КазНУ имени аль-Фараби и Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК по подготовке PhD-докторантов по специальности «религиоведение», «исламоведение», в котором осуществился синтез академической науки с университетско-образовательной. Диссертационное исследование было выполнено в рамках научно-исследовательского проекта «Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды», (руководитель проекта – доктор философских наук, профессор Н.Л. Сейтахметова). Феномен исламской идентичности, его становление как подлинной идентичности раскрывается в процессе моделирования исламского образования, что стало предметом ее рассмотрения в контексте исследуемой темы;

4 Необходимо отметить, что один из научных консультантов данной диссертационной работы – зарубежный консультант – доктор наук – Бюлент Шенай – является известным специалистом мирового масштаба в области теории постсекулярности, что также послужило основанием раскрыть тему исламской идентичности в эпоху постсекулярности;

5 Научные гуманитарные исследования проблемы исламской идентичности являются важными для формирования диалога с целью избежать конфликта религиозных идентичностей в современном обществе.

**Степень разработанности проблемы.** Проблема исламской идентичности начинает разрабатываться в эпоху развития исламской цивилизации. Теологи, философы, представители религиозного и философского дискурса трактуют идентичность с различных позиций: рационалистических, теологических, суфийских и др. В трудах исламских ученых: аль-Кинди [1], аль-Фараби [2], Ибн Сины [3], Ибн Араби [4], аль-Газали [5], Ибн Халдуна [6], аль-Ашари [7], Ибн Рушда [8], Х.А. Яссави [9], М. Кашгари [10], М.-Х. Дулати [11] проблема идентичности понимается как традиционная, как этническая, тюркско-исламская, но в которой наиболее важным является соединение тюркских и исламских этических принципов, являющихся фундаментом для формирования мировоззренческой составляющей исламской идентичности. Проблематизация исламской идентичности, как традиционной, является основой для снятия вопроса «национализации» исламской идентичности. Разрабатывали в философско-теологическом дискурсе проблему исламской идентичности представители мутазилизма, фикха и адаба. В трудах Абу Ханифы разработанная исламская идентичность становится моделью исламской идентичности, называемой сегодня идентичностью суннитского толка ханафитского мазхаба. В таком его сочинении как «Аль-Фикх аль-Акбар» [12] поднимаются проблемы идентификации исламского общества и

идентификации мусульманина, которые формировались в контексте тафсирования и практики исламской правовой системы, они и должны были соответствовать исламским догматическим правилам, но при плюральном использовании кийаса, ихтихсана, а также местных традиций, называемых «адат» или «урф».

Для диссертационного исследования были очень значимы труды последователей Абу Ханифы и интерпретативные работы ханафитского учения, в частности, исследование Ульриха Рудольфа [13].

Тема исламской идентичности концептуально обозначается в Коране [14], Сунне [15], тафсирах, которые раскрывают основные положения исламского учения относительно вопросов об определении исламской уммы и принадлежности к ней, понятия «мусульманин» и его роли в жизни уммы, это тафсир ат-Табари [16], хадисы Муслима [17], Ибн Дауда [18], ас-Суюти [19], аль-Махалли [20]. Интерпретация исламской идентичности в условиях модернизационных процессов была осуществлена исламскими реформаторами М. Абдо [21], Р. Рида [22], аль-Афгани [23]. Значительный вклад в разработку проблемы исламской идентичности, истории ее формирования в классический период, внесли исследования В. Бартольда [24], И. Крачковского [25], Д. Богуславского [26], О. Больщакова [27], А. Крымского [28].

Глобализационные процессы способствовали реактуализации проблемы идентичности в политических, социальных, культурологических, социологических, религиоведческих исследованиях такими учеными как Ю. Хабермас [29], Э. Гидденс [30], М. Кастельс [31], И. Валлерстайн [32], Р. Генон [33], У. Эко [34], Э. Эриксон [35]. Проблематизация религиозной идентичности как проблема столкновения идентичностей разрабатывалась частично в трудах О. Шпенглера [36], С. Хантингтона [37], Ф. Фукуямы [38], Р. Бенедикт [39], П. Бьюкенена [40] и др.

Диалогический дискурс религиозных идентичностей поставлен в работах известных ученых и политиков: Н. Назарбаева [41], С. Хатами [42], К. Аннана [43], Б. Тиби [44], Т. Рамадана [45] и др.

Проблема религиозного сознания и его влияния на становление идентичности рассматривалась представителями казахской философско-религиоведческой мысли: Абаем [46], Ч. Валихановым [47], И. Алтынсариным [48], М. Копеевым [49], Г. Карапиным [50], Шакаримом [51]. Разрабатывались проблемы исламского сознания в контексте исламской идентификации представителями суфизма: Абу Хамидом аль-Газали, Х.А. Яссави [52], Д. Руми [53], Аттаром [54], Б. Бистами [55], и др.

Исламская идентичность как тип религиозной идентичности в постсекулярном обществе рассматривалась с различных методологических подходов в работах современных исследователей: Т. Асад [56], Ч. Тейлор [57], А. Нанди [58], Дж. Милбанк [59], Х. Казанова [60], У. Коннолли [61], Ю. Хабермас [62], М.К. Паша [63], О. Руя [64], А. Кырлежев [65], А. Хоружий [66].

Существенный вклад в постановку проблемы исламской идентичности внесли казахстанские ученые, занимающиеся проблемами исламоведения, религиоведения: Н. Байтенова [67], Е. Бурова [68], А. Курманалиева [69], К. Таджикова [70], Д. Кенжетай [71], Ж. Сандыбаев [72], Б. Сатершинов [73], Н. Сейтахметова [74], Г. Соловьева [75], А. Косиченко [76], Ш. Рысбекова [77], С. Абжалов [78], Р. Мухитдин [79], Н. Нуртазина [80], А. Абуов [81], А. Муминов [82], К. Борбасова [83], Б. Бейсенов [84], К. Затов [85] и др.

Казахстанскими исследователями, поднимавшими проблему культурной идентичности, поставлены вопросы о необходимости сохранения религиозной традиции и ее включенности в идеологию национальной идентичности, среди них: А. Нысанбаев [86], Т. Габитов [87], Н. Нурмуратов [88], Г. Есим [89], С. Булекбаев [90], Г. Нурышева [91], А. Кулсариева [92], Д. Кусаинов [93], А. Масалимова [94], З. Кодар [95], М. Шайкемелев [96], и др.

Современные исламоведческие исследования российских ученых также поднимают проблему исламской идентичности в условиях продвижения радикалистских, экстремистских течений: А. Смирнов [97], А. Малащенко [98], А. Игнатенко [99], В. Наумкин [100]. В пространстве Центральной Азии проблемы исламской идентичности в ракурсах этно-политического и культурологического дискурсов рассматривались такими исследователями, как М. Пелкман [101], С. Абашин [102], А. Халид [103], З. Джалилов [104].

В последние годы постановка и проблематизация исламской идентичности в связи с радикализацией исламского сознания в казахстанском и других постсекулярных обществах становится темой широких научных и общественных обсуждений на международных и республиканских конференциях:

1 Круглый стол «Парадигмы религиозности в современном Казахстане: состояние, изучение, перспективы» в рамках Международного форума философов и политологов «25 лет независимости Казахстана в философско-политологическом измерении», II Казахстанского философского Конгресса «Философия Казахстана в пространстве мировой философской мысли: история, современность, перспективы». – Алматы, 30 сентября 2016г.

2 Алматинская международная научно-практическая конференция «Профилактика религиозно-мотивированного экстремизма в условиях современного мегаполиса». – Алматы, 24 ноября 2016 г.

3 «Дін және тарих тағлымы» респубикалық дөңгелек үстел. – Алматы қаласы, 22-маусым, 2016 ж.

4 V Форум религиоведов Казахстана на тему: «Светское государство и высокая духовность — платформа нации единого будущего» 29 октября 2015г.

5 Международная конференция «Религии против терроризма». 31 мая 2016 года, Астана.

6 Международная научно-практическая конференция «Религия и этничность в светском государстве» – Астана, 27 октября 2016 г.

7 VI Форум религиоведов Казахстана на тему «Светскость как основа стабильности казахстанского общества». – Астана: «Дворец Тілеп Қобыз», 17 ноября 2016 г.

8 «Діншілдік, дінішілік келісім және рухани тәрбие». Атты Республикалық ғылыми конференция. –Ақтөбе, 11 қараша 2016 ж.

9 «Ислами білім беру орындары және олардың жат ағымдарға қарсы тұрудағы рөлі» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция. – Алматы, Нұр-Мұбарақ Египет ислам мәдениеті университеті, 2-маусым 2016 ж.

10 Конференция «Межэтническое и межрелигиозное согласие как основа устойчивого развития Казахстана» приуроченная Дню Конституции Республики Казахстан. – Алматы, 25 августа 2016 г.

Опубликованные сборники конференций являются также источниками прикладного характера для разработки дальнейших исследований в области религиоведческих проблем.

Таким образом, проблема исламской идентичности является темой, разрабатываемой в различных дискурсах, однако необходимо целостно раскрыть ее содержание, типологию, становление и возможную трансформацию в контексте казахстанского религиоведческого направления. Именно недостаточность целостной изученности проблемы в казахстанском религиоведении и послужила для обращения докторанта к теме исследования и к решению ряда проблем.

**Объектом диссертационного исследования** является феномен исламской идентичности в постсекулярном обществе.

**Предметом диссертационного исследования** являются религиоведческо-концептуальные основания, развития, становления и сохранения исламской идентичности в условиях постсекулярности и продвижения радикалистских доктрин деконструкции традиционной исламской идентичности.

**Цель и задачи диссертационного исследования.** Целью диссертации является религиоведческий анализ исламской идентичности в постсекулярном обществе, ее историко-традиционные и современные контексты, феноменологическое значение для консолидации казахстанского общества и дальнейшего продвижения идеологии межконфессионального согласия.

Для достижения цели поставлены следующие задачи:

- раскрыть методологические и концептуально-религиоведческие основания исламской идентичности;
- раскрыть онтологический традиционный смысл исламской идентичности в процессе становления исламско-культурной парадигмы Казахстана;
- выявить механизмы сохранения исламской идентичности в постсекулярном обществе;
- выявить роль исламской идентичности в национальной культурной идентичности и формировании личности мусульманина;

- проанализировать и выявить типы исламской идентичности в историко-культурных и политических реалиях, цивилизационных процессах прошлого и современности;
- обосновать толерантно-прагматическое значение ханафитского мазхаба в формировании казахстанской исламской идентичности;
- раскрыть фундаментальное значение казахстанской исламской идентичности для консолидации казахстанского общества в условиях попыток деконструкции и радикализации традиционного исламского сознания.

**Методологическая база исследования.** Проблема исламской идентичности является сложной, неоднозначной, многомерной, для раскрытия ее феноменологического содержания, концептуализации, значимости в контексте современных религиозных процессов, необходим методологический арсенал ряда гуманитарных наук: религиоведения, философии, культурологии, социологии, политологии, исламоведения.

В связи с чем было обоснованным применение различных методов и методологических установок, среди которых: методы историко-логической реконструкции, феноменологии религии, религиоведческой и философской компаративистики, коранические методы (тафсирование), социологии религии.

В диссертации была использована категориально-научная терминология гуманитарной науки, разработанная западными и исламскими учеными.

**Теоретической и информационной базой исследования** явились стратегические концепции религиозной политики Казахстана, практические разработки ученых-религиоведов, труды классической и постнеклассической гуманитарной науки, интернет-ресурсы.

**Научная новизна диссертационного исследования.** Новизна работы: раскрыта сущность казахстанско-исламской идентичности, которая определяется как исторически сложившаяся в культурно-религиозной традиции казахстанского общества, ее фундаментом является исламская парадигма, в которую органично включена тюркско-казахская духовная традиция. В ходе работы над проблемой диссертации были получены научные результаты, обладающие новизной постановки и решением:

1 Раскрыты концептуально-религиоведческие и методологические основания проблемы исламской идентичности, вне которых невозможно структурно-содержательное и феноменологическое ее определение.

2 Раскрыто онтологическое значение духовной традиции казахской культуры в формировании исламской идентичности, способствовавшей сохранению культурно-религиозного суверенитета.

3 Выявлены механизмы сохранения исламской идентичности в постсекулярном обществе.

4 Выявлено, что исламская идентичность является важной духовно-нравственной составляющей в национальной культурной идентичности, определяющей развитие исламского сознания и личность мусульманина.

5 Проанализированы и выявлены типы исламской идентичности, которые формировались исторически в контексте культурных и политических реалий цивилизационных процессов прошлого и настоящего.

6 Обосновано, что ханафитский мазхаб суннитского толка является онтологическим маркером исламской идентичности в казахстанском обществе, сформировавшим толерантный и рационально-прагматической тип исламской идентичности.

7 Раскрыто консолидирующее значение казахстанской исламской идентичности в межконфессиональном диалоге, в профилактике радикализации исламского сознания.

### **На защиту выносятся следующие положения**

1 Исламская идентичность является предметом изучения многих гуманитарных наук, поскольку возрастает роль и значение идентичности в глобализационных процессах, где деконструируется религиозность, исламскость, но только религиоведческое-концептуально-методологическое выявление ее смысла и значения релевантно современному гуманитарному дискурсу и праксису, позволяя глубоко раскрыть исламскую идентичность как духовно-культурное отождествление человека и общества с исламским миром (исламская традиция, культура, сознание).

2 Исламская идентичность является многомерным, духовно-культурным феноменом, формировавшимся в цивилизационных процессах бытия тюркской, казахской и казахстанской культуры. Раскрытие онтологического содержания и значения исламской идентичности возможно только посредством выявления духовной традиции казахской культуры в становлении исламской идентичности.

3 Сохранение исламской идентичности – одна из основных проблем сохранения исламской культурной традиции, кодов и артефактов национальной культуры. Механизмами сохранения исламской идентичности являются «удерживание» традиции исламского вероисповедания, исламское образование, воспитание, интеграция и адаптация исламских ценностей в постсекулярном обществе.

4 Постсекулярное общество – общество, в котором ислам имеет большое значение, поскольку выполняет духовно-нравственную роль в формировании уммы и личности мусульманина. Исламская идентичность составляет важное звено в национально-культурной идентичности для формирования традиционного исламского сознания в постсекулярном обществе.

5 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.

Такая множественность означает не «утрату» исламской идентичности, а динамику множественности процессов, влияющих на развитие и трансформацию исламской идентичности. Так, например, в современных реалиях складывается новый тип исламской идентичности – радикализирующаяся исламская идентичность.

6 Исламская идентичность подвергается деконструкции в условиях глобальной идентификации и радикализации исламского сознания. В этих условиях имеет значение сохранение собственной, традиционно сложившейся исламской идентичности, для казахстанского общества такой идентичностью является исламская идентичность, сформировавшаяся на традиции ханафитского мазхаба суннитского толка, в которой органично соединены: толерантность, рационализм, прагматизм и коммуникативный потенциал для диалога Я и Другого, для диалога разных религиозных идентичностей, а также для внутри-исламского диалога в контексте объединения уммы. Ханафитский мазхаб сыграл позитивную роль для толерантного типа исламской идентичности.

7 Казахстанская исламская идентичность является исламской идентичностью, которая сформирована в процессе развития историко-культурных и цивилизационных процессов, она является консолидирующей межконфессиональный, межкультурный диалог в казахстанском обществе. Казахская исламская идентичность органично входит в казахстанскую исламскую идентичность. Несмотря на то, что основой для становления казахстанской исламской идентичности является «казахский ислам», тем не менее, она формируется в лоне исламских идентичностей этносов, проживающих на территории Казахстана, позиционирующих себя как мусульмане Казахстана. Казахстанская исламская идентичность является духовным амортизатором против радикализации исламской идентичности.

**Источниковедческой базой диссертационного исследования** были труды ученых и теологов Исламского и Западного мира.

**Теоретическое значение диссертации** заключено в концептуализации подходов к изучению исламской идентичности, во введении в оборот новых понятий: «казахстанская исламская идентичность», «радикализирующаяся исламская идентичность» в религиоведческий казахстанский дискурс. Отдельные полученные результаты могут быть использованы для новых исследований в области религиоведения и исламоведения.

**Практическая значимость диссертации.** Полученные в ходе исследования научные результаты могут быть использованы в качестве практических рекомендаций для предотвращения межрелигиозных конфликтов на уровне локальных и мировых процессов, для профилактики и борьбы с терроризмом и религиозным экстремизмом.

Также очень важным является использование научных результатов в преподавании религиоведения, исламоведения курсов по основам светскости, культурологии, философии, истории, политологии.

**Апробация работы.** Диссертационное исследование было обсуждено и рекомендовано к защите на совместном заседании кафедры религиоведения и культурологии КазНУ им. аль-Фараби и отдела религиоведения Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК.

Основное содержание диссертации нашло свое отражение в 17 научных статьях (из них: 6 – в изданиях, рекомендованных ККСОН, 10 – в сборниках международных и республиканских конференций, 1 – в индексируемой базе SCOPUS).

Научные результаты диссертации были апробированы в докладах и выступлениях на различных республиканских и международных научных конференциях, форумах, круглых столах. Среди них: Международная научно-практическая конференция «Практические вопросы профилактики религиозного радикализма», Орал, 2014; Международная конференция «Алматы - столица исламской культуры» февраль 2015 года; The Seventh International Conference on Eurasian scientific development (November 30, 2015, Vienna); Международная конференция «The 3rd International Conference on Eurasian Politics & Society IEPAS2016». –Стамбул, Турция. 2-3 июня 2016 г. Алматинская международная научно-практическая конференция «Профилактика религиозно-мотивированного экстремизма в условиях современного мегаполиса» (г. Алматы, 24 ноября 2016 г.); XV международная научно-практическая конференция: «Актуальные вопросы общественных наук» г. Москва, май 2017 г.

**Структура диссертационной работы** обоснована логикой развертывания проблемы, достижением цели и соответствующими решенными задачами. Диссертация состоит из введения, трех разделов, включающих в себя по 3 подраздела, заключения, списка использованных источников.

В введении представлена общая характеристика работы, обосновывается актуальность, новизна, выбор темы диссертационного исследования, раскрывается степень разработанности проблемы исламской идентичности в гуманитарном дискурсе современности: зарубежном и отечественном. Логически обоснованы методологические подходы, которые были применены в диссертационной работе, были сформированы задачи для достижения исследования, обоснована новизна основных положений, вынесенных на защиту.

В первом разделе раскрываются теоретико-концептуальные, религиоведческие основания проблемы исламской идентичности, анализируется роль культурной традиции в становлении традиционной исламской идентичности, концептуализируется феномен исламской идентичности. Выявляется значение уммы для формирования исламской идентичности, даются концептуальные определения феноменам «исламская идентичность», «постсекулярность», обосновывается положение о диалогическом их взаимосуществовании при условии сохранения как религиозности (исламскости), так и светскости. Проводится сравнительный религиоведческий анализ тюркской идентичности и исламской, обосновывается

роль тюркского суфизма Х.А. Яссави в становлении феномена «казахский ислам».

Во втором разделе концептуализируется проблема исламской идентичности через образовательно-воспитательный контекст, обосновывается роль исламского образования в становлении личности мусульманина. Идентификация «мусульманин», «исламское общество» рассмотрены сквозь призму исламской культуры и культуры ислама, представлена компаративистика формировавшихся исламских идентичностей на постсоветском пространстве, выявляются типы исламской идентичности, становление которых происходило в культурных реалиях и историческом развитии Казахстана. Обращается внимание на постановку вопроса о сущности и специфики религиозного сознания, формировании исламского сознания как сложного личностного процесса и как процесса, влияющего на общественное сознание.

В третьем разделе раскрываются типы исламской идентичности, их становление, трансформация и механизмы их сохранения в условиях процессов постсекулярной глобализации, выявляется значение ханафитского мазхаба в формировании казахстанской исламской идентичности. В подтверждении его толерантного значения для продвижения диалоговой религиозной стратегии приводится социологическое измерение, которое было проведено в рамках теоретико-прикладного исследования «Традиционная религия для Казахстана: суть и отличия суннизма ханафитского мазхаба», осуществленного в 2014 году исследователями Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (рук. проекта: Б.М. Сатершинов, Н.Л. Сейтахметова), в составлении социологической анкеты и интерпретировании отдельных результатов непосредственное участие принимал автор настоящего диссертационного исследования, обосновывается также с позиций религиоведческой компаративистики уникальность межконфессиональной модели Казахстана и значение казахстанской исламской идентичности в ее становлении и дальнейшем продвижении для консолидации нашего общества и противостоянию радикализации религиозного сознания.

В заключении подведены итоги, обосновываются выводы, обозначены некоторые проблемы, появившиеся в ходе работы, которые перспективны для дальнейших научных исследований в области религиоведения, исламоведения, культурологии и философии.

Объем диссертации 135 страниц. Список использованных источников составляет 219 источника.

# **1 ИСЛАМСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОСТСЕКУЛЯРНОЕ ОБЩЕСТВО**

## **1.1 Теоретико-методологические и религиоведческие основания проблемы исламской идентичности**

Проблему исламской идентичности решить невозможно без выбора методологии и методологических установок, в связи с чем вопрос о методологических и теоретических основаниях открывает перспективу ввода методов междисциплинарных наук, широко используемых сегодня в философии религии, антропологии, религиоведении, философии, истории, социологии и политологии.

Процессы глобализации затронули все сферы общественного сознания, трансформируя и даже подвергая их конверсии. Трансформация религии и религиозного сознания, происходящая в современном мире, показывает всю сложность и многообразие религиозных процессов, которые невозможно раскрыть только посредством нескольких теорий или нескольких методов. Эпоха плюрализма выдвинула потребность и в новых методологических подходах, благодаря которым можно осмыслить и раскрыть содержание такого феномена как «исламская идентичность».

Аналитика проблемы исламской идентичности связана с прояснением сущности и содержания понятий «идентичность», «религиозная идентичность», «исламская традиция», поскольку вне рассмотрения и включенности их в контекст исследуемой темы, мы не сможем во всей полноте раскрыть явление исламской идентичности в реалиях современного постсекулярного общества.

*Идентичность* является формирующимся процессом в коммуникативной практике, в результате которой развивается личность. Идентичность современного человека связана с сознательным выбором, ориентацией на определенный стиль жизни, посредством которого индивиды формируют свою тождественность с определенной группой, образом жизни, ценностями. В сверхсложных социальных организмах, таких как современные мультикультурные, индустриальные, глобализированные общества, идентичность получает множественный характер, соответственно в процессе социализации в данных обществах индивид может иметь множество «идентичностей» [105].

Впервые серьезно проблему идентичности начинают исследовать психологи и культурные антропологи, которые в качестве методологии используют установки понимающей психологии, а также идиографии, сформированные баденской неокантианской школой. Позднее, идентичность определяется как категория во всех гуманитарных науках: философии, политологии, религиоведении, социологии. Особенность проблемы идентичности актуализируется в социально-политических и постмодернистских исследованиях. Если в комплексе гуманитарных наук широко были применены методы единства исторического и логического, системного и структурного анализа, абстрактного и конкретного для раскрытия социокультурного,

цивилизационного, геополитического содержания идентичности, то в постмодерне применяются методы нелинейных динамик, смешанные междисциплинарные подходы.

В историко-культурном пространстве идентичность интерпретировалась посредством метода исторической реконструкции и герменевтики. Впрочем, для выяснения вопроса о структуре идентичности, успешными были постструктураллистские методы. На постсоветском пространстве идентичность становится актуальной в контексте «суперпроблемы» – национальной идеи, благодаря которой «развился» дискурс идентичности: от национальной до религиозной и, в конце концов, до кризиса идентичности. В советский период проблема идентичности рассматривалась не как проблема, а как отношение к советской идеологии, ведь именно она сформировала понятие советской идентичности, в которой религиозная идентичность (христианская, исламская, иудейская и др.) представлялась маркером этнической традиции. Коннотации идентичности меняются с деконструкцией советской идеологии и те методы, которые были идеальными для объяснения идентичности, к ним можно отнести, в частности, методы диалектики, становятся не совсем успешными, хотя диалектическое противоречие достаточно основательно могло объяснить кризис идентичности в данный исторический период и деконструкцию советской идеологии. Впрочем, тотальная критика советской научной методологии имела в качестве негативного последствия – формирование размытых методологических установок, что тоже можно отнести к процессу кризиса методологии идентичности.

Мерло-Понти, раскритиковавший диалектический метод в социокультурных науках, считал необходимым использовать разноплановые подходы для решения социокультурных и религиоведческих проблем. Проблема идентичности впервые вводится как концепт Зигмундом Фрейдом и означает отождествление, идентификацию (термин именно так и переводится с латыни) каждого индивида с Другим, обществом, некой парадигмой. В вопросах идентичности и идентификации исследователями были определены типы идентичностей, модели их взаимоотношений, кризисы идентичностей. Методами, позволившими раскрыть наиболее целостно данные проблемы, явились междисциплинарные, поскольку феномен идентичности – многоплановая и многоаспектная проблема. Да, и универсализм в разработке идентичности невозможен, как и не возможна обще-универсальная методология, ведь истолкование идентичности осуществляется в контексте как постмодерна, так и традиционализма, поскольку методами этих направлений можно раскрыть индивидуальный и всеобщий характер формирования идентичности.

Сложность проблемы идентичности связана также и с проблемой самоидентичности. Многоаспектность проблемы находится в практике социальных отношений. Одна из основных работ XX столетия, посвященная проблеме идентичности – «Идентичность: юность и кризис» Э. Эрикссона, раскрывает идентичность как многоплановый, противоречивый процесс,

сопровождающийся личностными кризисами. Автор работы использует различные методологические подходы при выявлении ее существенно-смысовых характеристик и социокультурной реальности, в которой конструируется идентичность, но основным методом при классификации типов идентичности, для него является психосоциальный, поскольку идентичность формируется в процессе социализации. Работы Э. Эрикsona повлияли на социологические исследования идентичности, во главу угла поставивших проблему вовлеченности в социальные отношения индивидов как вовлеченности в общий процесс формирования социальной идентичности. Так, например, в феноменологической социологии идентичность человека определяется отношением к ценностям общества, личность как идентичность встраивается в социум. Например, Ч.Х. Кули – известный американский социолог – считает, что личная и социальная идентичность не разнoplанные понятия, а взаимодополняющие самость и самоидентификацию. Его концепт «зеркального Я» является отражением социальной парадигмы, в которой происходит становление подлинной идентичности [106, с. 320-321].

Придавая большое значение социальному фактору, представители социологической феноменологии И. Гофман, Р. Линтон и др. считают, что личная идентичность может полноценно развиться только в условиях социальной стабильности, т.е. в условиях устойчивой социальности.

В вопросах идентичности сегодня преобладают мультипарадигмальные концепции, трансформировавшиеся из теорий идентичности и социальности Э. Дюркгейма, М. Вебера. Идентичность как маркер публичной социальности подвергается критике со стороны ученых современности. Так, например, в известной работе Р. Сеннета «Падение публичного человека» [107, с. 77-120], публичный человек – представитель скрытой идентичности, драматургической идентичности или театральной. Подлинность идентичности в публичной сфере достижима опять же в открытых обществах, с активной социальностью. Если в решении проблем социальности, публичности, идентичности такие известные ученые, как Ю. Хабермас, Г. Тард, Х. Арендт и другие применяют социокультурные методы, то Р. Сеннет считает наиболее релевантным использование социально-исторического подхода, или социально-генетического.

Для объяснения сущности смысла религиозной идентичности продуктивными являются и подходы, которые были разработаны в экзистенциализме. Экзистенциалы: Я, Другой, Чужой, Ты распределяются как трансцендентности Идентичности. «Другой» как проекция замыслов «Я» выявляется в пограничной ситуации К. Ясперса. Критические ситуации жизни ставят человека перед проблемой идентификации, собственно, пограничная ситуация и есть согласно экзистенциалистам, точкой отсчета и возвратом к своей идентичности или невозвратом.

Впрочем, история проблемы идентичности начинается еще в греко-латинском дискурсе, когда греческим философом Протагором было выдвинуто положение о том, что «Человек есть мера всех вещей». Конечно, для

древнегреческой культуры идентичность определялась посредством космологизма и выработанной социокультурной реальностью феномена «пайдея», имевшего смысловое содержание «культуры». Греки формировали свою идентичность через самопричастность пайдею, культурному процессу, включавшему в себя все формы общественного сознания: музыку, науку, философию, религию, искусство. Греки противопоставляли собственную греческую идентичность варварской, с которой они отождествляли всех, кто не был включен в социокультурную реальность Эллады. Варварами для них были и римляне, которые очень быстро цивилизационную Элладу превратили в культурную провинцию.

Разведение идентичности общества и личной идентичности для Античной Греции еще не является актуальным, поскольку греческая идентичность могла осуществиться только в обществе.

Человек в античном обществе жил по законам и традициям городов-полисов. Религиозные традиции в античном (древнегреческом) обществе, как известно, были мифолого-политеистическими. Сформировавшиеся культы богов и богинь: Зевса, Аполлона, Диониса, Афродиты, Афины и других определяли нормы, образы жизни и идентификацию человека греческого полиса. Соблюдение норм, религиозных традиций, следование им и выполнение ритуалов считалось достаточным для маркировки идентичности, а вот попытки самоидентифицироваться заканчивались весьма трагично. Судьба Сократа - яркий тому пример. Девиз Оракула «Познай самого Себя» настраивал на проблему идентичности и концептуализацию темы идентичности как самости, уникальности, индивидуальности, но он чреват был последствиями: непредвиденно возникшей проблемы размытости идентичности. Для античного общества такое было неприемлемо, поскольку консолидация его зиждалась на общих традициях и законах, формировавших идентичность общества.

Проблема формирования собственного «Я» как принадлежащего к обществу, группе, коллективу и «Я» как особенного, уникального, индивидуального в обществах и выявляла проблемность самоидентификации или самоидентичности. В традиционных обществах идентичность являлась вопросом принадлежности к коллективу и традиции, которая была сформирована ими. Идентичность означала не только принадлежность к традиции, но и ее развертывание в образе жизни индивида, идентифицирующего себя посредством ее. Если в греческом (античном) обществе идентичность определялась традицией космологизма, то в римском, уже – принадлежностью к гражданскому обществу, но и в первом, и во-втором, маркерами были религиозная традиция, язык, культура.

Латинская идентичность определялась через цивилизационный контекст, как, впрочем, и для греков идентификация означала отделение себя от варвара. Греки и варвары – идентифицировались посредством культурных демаркаций: греки как носители культуры (пайдея) и варвары как разрушители культуры. Цивилизационный проект греко-латинской античности нес в себе парадигму идентичности, определявшейся как культурная идентичность

В средние века идентичность отождествлялась с божественным образом. Христианская традиция формировала христианское сознание и христианскую идентичность. Исламская традиция конструировала исламскую идентичность. Религиозная идентичность оформлялась в монотеистических религиях как целостностная в своем единобожии.

Определение *религиозной идентичности* через ценностную парадигму той или иной религиозной традиции, в которой происходит отождествление индивида или общества, связано со сложившимся религиозным пониманием сопричастности к ней и, более того, осознанного способа жизни в этой традиции.

В эпоху Возрождения религиозная идентичность представлялась в традиции другой парадигмы – антропоцентризма, в отличие от теоцентризма. Новое время осуществляло поворот к наукоцентризму, идентичность религиозная подвергается в этот период постепенной де-религизации, да и мир, который окружает человека, десакрализируется. В Новое время концепции пантеизма, деизма, атеизма становятся доктринаами, а за религиозную идентичность идет борьба между церквями.

Век Просвещения наносит религиозной идентичности катастрофический удар. Разум как главная ценность человека способствует развитию рационализма, эмпиризма. Идентичность определяется согласно концепции Ренэ Декарта «Cogito ergo sum» – «Мыслю, следовательно, существую». Идентичность отождествляется как разумность, религии же отводится роль только нравственного регулятора. Последующее развитие истории человечества уже не вносит ясности в вопросы религиозной идентичности, поскольку идет процесс становления национальной идентичности, в которую религиозная идентичность должна встроиться как носительница культурно-исторической традиции.

В исламском мире шли несколько иные исторические процессы. Несмотря на то, что в исламском обществе происходили культурно-образовательные и просветительские процессы, идентичность религиозная не подвергалась феноменологическому изменению. Тем не менее, необходимо отметить, что процесс становления национального самосознания способствовал появлению нового типа исламской идентичности – этнической или национальной исламской идентичности. С распадом Халифата народы, проживавшие в пространстве культурно-исламской сформировавшейся традиции, становятся мусульманами, начинается процесс идентификации Я, уммы по 1) принадлежности к исламской традиции и 2) по национальному признаку. Доминирование национальной идентичности над конфессиональной начинается с эпохи исторических перемен, геополитического «перекраивания», когда усиливается контент уникальности национальной культуры, языка. Более того, в эпоху глобализации этот процесс становится повсеместным, поскольку возникает проблема сохранения своей собственной культурной и религиозной идентичности. Этническо-исламская идентичность является сегодня наиболее типичной для исламского мира. При изучении данной проблемы необходимо

учитывать специфику регионов, в которых ислам является как доминирующей религиозной традицией, так и включенной в поликонфессиональное культурное пространство, где взаимодействуют разные религиозные идентичности (христианские, иудейские, буддийские и др.).

«Я есть христианин» или «Я есть иудей», «Мы есть христиане» или «Мы – буддисты» представлены как личностные модели идентичности и коллективные. В любом случае, личная религиозная идентичность развивается в религиозной общине, в которой формируются процессы самосознания – самоидентификации религиозного человека, верующего в догматы той или иной религиозной традиции. При определении религиозной идентичности как парадигмы, как типа, модели необходимо учитывать исторические условия, в которых формировались религиозные традиции, социально-экономические факторы, политические реалии. Это, вряд ли, можно осуществить без применения метода исторической реконструкции, который должен основываться на объективности и источниковедческой базе.

Плодотворными методами исследования феномена религиозной идентичности являются методы, которые были разработаны философией религии, поскольку в ее контекстуальности и концептуальности раскрываются аксиологические, гносеологические проблемы религиозного познания, религиозного опыта, соотношения религии и знания. Философские методологические установки и теологические подходы в философии религии оказываются эффективными для прояснения сложнейших религиозных проблем. Философия религии сегодня реактуализируется для разработки религиоведческих и религиозных проблем в связи с увеличением роли религии в современном мире и особенно с посткультурной постановкой вопроса о религиозности общества. Вопрос о религиозной идентичности в культурной истории человечества поднимался особенно рьяно, когда религия становилась жестким идентификатором разделения на своих и чужих по вере. Религиозные войны на протяжении многих веков показывают не столько борьбу за самосознание и самоидентификацию, сколько за geopolитические интересы той или иной религиозной общины, использующей «религиозную идентичность» в качестве мощного оружия в борьбе за власть, деньги и даже славу. Об этом очень убедительно пишет один из известных ученых, занимающихся религиозной компаративистикой, М. Элиаде. В работе «Священное и мирское» он определяет проблему религиозной идентичности посредством существования двух миров: религиозного и светского, но человек определяет свою идентичность только посредством религиозного. «*Homo religiosus*», согласно идеям Элиаде, в современном мире есть человек, который встраивается в постсекулярность, поскольку он не фанат, не ярый ортодокс, не ведет и не будет вести войну за религиозное доминирование [108, с. 126-132].

Одним из основных методов, которые предлагает М. Элиаде и его последователи при исследовании проблемы религиозной идентичности, является метод сравнительного религиоведения. Научно-теоретическое и прикладное значение его невозможно переоценить, поскольку он позволяет

выявить особенности, специфику формирования исламской идентичности в разных странах и регионах, с различным доминированием тех или иных религиозных традиций.

Междисциплинарных методик, которые, впрочем, и раскрывают онтологические и феноменологические основания идентичности, сегодня достаточно много. Они являются востребованными в силу меняющихся религиозных парадигм, в силу изменения исторических условий. Если в советской методологии идентичность рассматривалась только как социальная и культурно-антропологическая проблема, то в постсоветской гуманитаристике идентичность становится предметом изучения всего комплекса социогуманитарных наук.

Постколониальные научные проекты в странах Центральной и Латинской Америки, в странах исламского мира также, как и в других странах, освобождавшихся от тоталитарных идеологий, с особым «рвением» поднимали вопрос об идентичности в контексте культурных, социальных, политических и религиозных проблем. Парадигмы ценностных ориентаций уходили в прошлое, открывая вопрос об идентичности как наиболее важный в глобальных цивилизационных процессах. Идеологизация проблемы идентичности теперь становилась невозможной, поскольку необходимо было отказаться от идеологических конструктов, как подавляющих развитие свободного общества и свободной личности. Плюрализм как идеология открытых гражданских обществ способствовал раскрепощению герменевтики идентичности.

Прояснение смысла феномена религиозной идентичности в рамках постколониальных исследований связано с постановкой вопроса религиозности в современном обществе и его социализацией. Осознание человеком своей самости, индивидуальности через принадлежность к религиозной традиции, конфессии, умме является отождествлением с соотнесенностью религиозно-исторического опыта.

Поскольку постколониальные теории развивались в контексте постструктурализма и постмодернизма, то вполне логично, что многие положения относительно проблемы идентичности – частичной утраты идентичности, полной деконструкции идентичности и др. формировались в созвучии концептам Жака Деррида, Жиля Делеза, Мишеля Фуко, Жана Бодрийара, и методами, определившими развертывание смыслового значения понятия «идентичность», «религиозная идентичность» были методы постструктурализма. Так, например, Хоми Бхабха в своих работах [109], раскрывая теории ориентализма, космополитизма, конверсии, выводит понятия мимикрии [110, р. 120-121], гибридности, амбивалентности, проецируя их на проблему идентичности в контексте постколониализма [110, р. 113-114]. Другой известный исследователь – Гаятри Чакроварти Спивак, занимаясь деконструкцией западно-философско-культурологического наследия, определяет проблему идентичности как проблему утраченной идентичности в процессе западной экспансии. Ее известный концепт «подчиненный субъект» лишен идентичности, поскольку он является маргиналом между Востоком и

Западом, а отождествление его как самого себя маркируется культурными различиями, в которых «подчиненный субъект» «молчит» от имени своей культуры [111].

Значение постколониального дискурса в том, что в них поднимаются вопросы о национальной, культурной и религиозной идентичности.

Феномен «идентичность через дефис» – hyphenated identity – раскрывается в литературном постколониальном дискурсе, который открывает новую интерпретацию идентичности в эпоху постсекулярного постколониализма.

Методы постструктурализма, которые используются в постколониальном дискурсе, являются весьма продуктивными. Постструктураллистские методы играют значимую роль в выявлении языкового смысла понятия идентичности, которые впоследствии будут позиционироваться как методы постмодернизма (деконструкция, депарадигмальность и др.). Проблема идентичности в постмодернизме как проблема освобождения от тоталитарной идеологии, от власти, социальности, имеет амбивалентное значение для объяснения религиозной идентичности, поскольку она центрируется посредством Абсолюта, Бога.

Для религиозной традиции неприемлемо «размывание», разтождественность, она является устойчивым маркером религии и религиозной самоидентификации. Религиозная идентичность в условиях плюрализма конструируется:

- 1 Культурно-исторической традицией;
- 2 Социальной средой;
- 3 Отдельным индивидом, потому выявить ее содержание возможно только посредством многих методологических подходов.

Сложность нахождения универсальной методологии для раскрытия смыслового содержания религиозной идентичности связана с формированием плюрализма и неолиберализма. Неолиберальная личность в обществе с идеологией плюрализма представляется как личность с разноликой, «коллажной» религиозной идентичностью. Более того, нетрадиционные религиозные организации, которые имеют не только своих последователей, но и доктрины, формируют собственную идентичность, религиозное самосознание. Де-идентификация есть самоидентификация, поскольку процесс деконструкции идентичности начинается с разрушения унификации, массовости и переходом к подлинной идентичности. Вообще, проблема идентичности в постмодернизме – наиболее сложная и очень противоречивая, поскольку, с одной стороны, человек имеет право на собственную идентификацию и это есть одно из демократических прав человека, с другой стороны, ведь идентичность есть самоотождествление с чем-либо, кем-либо, и тогда, согласно постмодернизму, идентичность уже стирает личностное содержание. Мишель Фуко говорит о множественной идентичности, другие ученые – о ризомной, клиповой идентичности. Я и Другой в контексте вопроса о постмодернистской идентичности представляется проектом нерепрессивной

встречи, взаимодействия культур, религий, культурно-религиозных идентичностей.

Поставленные проблемы в постмодернизме относительно вопроса о культурной и религиозной идентичности находятся в русле религиозного постмодернизма, который в XXI столетии становится весьма популярным.

Разумеется, религиозный постмодернизм не является направлением, который деконструирует религию как социально-культурный феномен, но, однако, он подвергает критике ее конфессионально-традиционную приверженность. В этом контексте религиозная идентичность представляется множественной, парадигма которой — синтез религиозных традиций и религиозных идентичностей. Утрата религиозной идентичности и попытки конструирования новой религиозной идентичности — основные положения религиозного постмодернизма. Метод, предлагаемый для осуществления проекта новой (пострелигиозной) идентичности — комплексный социологический, поскольку в нем будут объединены обе социальности: модернистская и постмодернистская

Развернувшиеся в последнее время в социогуманитарном дискурсе дискуссии о сущности и специфике религиозной идентичности в орбиту проблемности вовлекают традиционные маркеры: религиозную символику, обрядность и др. В этой связи появляются предложения по активному вовлечению методов диалектики для решения таких вопросов, связанных с религиозной идентичностью как достижение гармонии веры и разума, науки и религии, баланса светских и религиозных ценностей, более того, при классификации типов религиозной идентичности: этнорелигиозная идентичность, православная, католическая, протестантская, исламская и др., неодиалектический подход можно использовать в качестве коммуникативно объединяющего в культурном пространстве.

Становление исламской идентичности — проблема культурно-историческая, которую раскрыть можно в контексте традиционно-культурной идентичности.

Проблема исламской идентичности является также предметом религиозной антропологии и политологии, поэтому для решения отдельных проблем успешно используются методы социальной антропологии и политической компаративистики. Методологические позиции, которые способны исследовать вопросы исламской идентичности, определяются мировоззренческими парадигмами того или иного общества. Претензии на создание универсальной методологии и ее использование в целях раскрытия сущности и специфики исламской идентичности являются необоснованными, поскольку феномен исламской идентичности — сложен, многозначен и даже его семантическое значение определяемо только в совокупности множественных концептуальных смыслов, заключенных в нем. Разнообразие методов и подходов к изучению религиозной идентичности объясняется наличием разнообразных религиоведческих, антропологических и социологических школ, которые разрабатывали эти подходы. Например, постструктураллистские

методы, широко применяемые в XX столетии для прояснения смысла идентичности, были продуктивными, поскольку интерпретировали ее как полисемантический концепт. В политологии проблеме идентичности придается политическая референция, а формирование идентичности связано с политической идеологией и политтехнологиями, которые и формируют идентичность, в том числе, религиозную. В гуманитарной науке современности идентичность рассматривается с позиций плюрализма, собственно, плюрализм или плюральная методология становится вполне эффективным подходом в определении сущности идентичности, особенно для объяснения типов идентичности. Кстати, заметить, что плюрализм как методологическая концепция, развилась в таких философских направлениях, как pragmatism, позитивизм, критический рационализм, религиозный персонализм. Впрочем, методология плюрализма в эпоху постмодерна является достаточно убедительной в прояснении феноменологического значения религиозной идентичности. Для настоящего исследования эффективным было использование многих методов и методологических подходов, поскольку авторская работа заключается всегда в аналитике предыдущих исследований в области проблемы, а затем, в выявлении собственной методологической позиции, необходимой для решения тех задач, которые ставились во главу вопроса.

Феномен исламской идентичности возникает в процессе формирования социокультурной реальности исламского мира, исламской культурной традиции. Именно поэтому его невозможно рассматривать вне культурных процессов, творившихся и творящихся в культурных реалиях ислама. Вот почему при его рассмотрении необходимы разработки антропологических школ, например, Л. Уайта, К. Гирца и других, благодаря которым раскрывается коммуникативное содержание исламской культуры, формирующее межкультурное коммуникативное мышление в процессе идентификации человека. Определить рамки и значение коммуникативного культурного пространства, влияющего на процесс самоидентификации, очень важно для объяснения таких проблем как «размытие идентичности», «аккультурация идентичности», «обезличивание идентичности» и др.

Культурно-историческая методология позволяет выявить глубинные структуры процесса исламской идентичности и определить влияние культурной и религиозной традиций в его формировании. Кроме того, данная методология успешна для объяснения динамики и трансформации исламской идентичности в различных культурных обществах. Плодотворным является и метод религиозной компаративистики, позволяющий раскрыть содержание исламской идентичности в процессе сопоставительного анализа религиозных идентичностей с целью не перекрестного, дихотомичного противопоставления, но с целью взаимодополнительного «достраивания» культурных мостов для нахождения общего и индивидуального в идентичностях, сформировавшихся культурно-религиозными традициями.

Сложность постановки проблемы исламской идентичности связана с рядом вопросов, относящихся к религиозной теме современности: формированием новой религиозности, продвижением идей религиозного радикализма, политизацией исламского вопроса, неоднозначностью религиозной политики светских государств, религиозной конверсией и т.д.

Более того, постсекулярное общество XXI столетия представлено разнородными теориями и неоднозначными истолкованиями процесса постсекулярности. Десакрализация мира четко выражена в том, что традиционные религии пытаются не сакрализовать его, а встроиться в него, вот почему реформы в сфере религизации общества находят как поддержку, так и сопротивление. Религия сегодня является важным рычагом в формировании общественного сознания. На примере ислама мы можем подтвердить эту мысль. Теории о смерти религии, бывшие популярными в начале XX столетия, которые утверждали, что религии лишены перспективы развития, их влияние будет уменьшаться и т.д., в современном мире не оправдались. Теории базировались на позитивистских, фрейдистских и марксистских подходах.

Вопрос о религиозной идентичности в них вообще представлялся как неимеющий онтологического основания. Однако, историческая реальность такова: произошло в конце XX столетия и в начале XXI столетия – религиозное возрождение. Исламское возрождение на постсоветском пространстве становится самым длительным процессом, оно все еще продолжается, и в этой связи актуализируется вопрос об исламской идентичности вновь и вновь. Какая она исламская идентичность в постсоветском дискурсе, как она трансформируется и подверглась ли она конверсии с периода 2000 г. по сегодняшний день? Все эти вопросы поднимают сложнейшие проблемы, требующие решения с различных методологических подходов.

Религиоведческий анализ исламской идентичности предполагает включение таких методов как феноменология религии, антропология религии, социология религии, исламская компаративистика, поскольку в этом ключе можно объективно раскрыть феномен исламской идентичности. Разработка универсальной религиоведческой парадигмы в XX-XXI столетии открыла перспективу применения научной методологии для объяснения религии, религиозности и религиозных процессов.

Появившийся дискурс «наука о религии» оказался плодотворным для появления такого направления как религиоведение, в рамках которого начались интенсивные междисциплинарные исследования в области теологии, философии религии и т.д. Знаменитый принцип «исключения трансцендентного», который необходимо было соблюдать для объяснения религиозных проблем с точки зрения теологии или науки, поспособствовал тому, что в религиоведении появились методологии таких направлений как дескриптивная феноменология религии, интерпретативная феноменология религии, неофеноменология религии [112, с. 859], которые продуктивны для изучения традиционных религиозных идентичностей, в том числе, исламской.

Изучение проблемы религиозной идентичности в философских, культурологических, политических, социологических, психологических и религиоведческих дискурсах открывает перспективу междисциплинарных исследований.

Применительно к исламской идентичности, междисциплинарность методологически оправдана тем, что ее невозможно раскрыть вне ислама как социокультурного явления и историко-политического. Ислам в постсекулярном обществе играет заметную роль и не только из-за возрожденческого подъема исламской традиции, но из-за возникшей проблемы идентифицироваться как исламский человек, как человек, позиционирующийся исламским содержанием. Ислам становится коннотатом идентичности.

Аксиологические подходы в раскрытии феномена исламской идентичности позволяют выявить не только ценностное содержание исламской традиции, но и ее значение для современного общества, для актуализации ценностного потенциала ислама в формировании духовно-нравственного климата в секулярных, теперь уже, в постсекулярных обществах. Вопрос об исламской идентичности – это вопрос и о том, кто есть мусульманин? Поскольку формирование личности связано с открытием в человеке рациональных способностей для принятия решения о выборе идентичности.

Личность мусульманина современного общества разительно отличается от личности мусульманина средних веков, и даже XX столетия, поскольку динамично развивающийся мир формирует мобильные коммуникативные связи. Интегрированность в научно-образовательные, политические, социально-экономические процессы способствует не столько «коллективизации», сколько индивидуализации. Мусульманин сегодня живет в пространстве разных культур и миров, в которых доминируют иные религиозные традиции, неолиберально-демократические ценности, он встраивается в эпоху жизненных идеалов постсекулярности. Изучение, например, исламской идентичности в связи с миграционными процессами и интеграцией мусульман в европейские общества, требует применения методов социологического измерения, поскольку необходимо не только выявить количественные показатели исламского присутствия в Европе, но и определить тенденции возможных сценариев трансформации исламской идентичности. Конечно, слишком социологизировать тему исламской идентичности, не совсем правильно, поскольку ее необходимо раскрыть в социокультурной, исторической и политической реальности, но вне социологического измерения, научный результат будет недостаточным.

Динамика исламской идентичности показывает, что существует устойчивость исламской идентификации, которая если и изменяется, то только в направлении к прошлому, к возврату классических идеологем исламской идентичности, и даже мусульманский модернизм в лице Абдо, Афгани, Икбала, евроислам Тиби и Рамадана, при всех их стремлениях выйти в открытое общество, модернизовали исламское сознание как совокупность

классических исламских идентичностей и современных, готовых к диалогу с новым временем и его идеологическими конструктами.

Целесообразным в этой связи является применение методологических подходов, которые разрабатывались такими учеными исламского мира как Афгани, Абдо, Икбал, Наср, Лахбаби, Тантави и многими другими. В этих работах методологические подходы, такие как: исламская реконструкция, исламский конструктивизм, исламская герменевтика, позволяют продуктивно выявить аксиологические, феноменологические, социокультурные аспекты формирования исламской идентичности в контексте современных актуальных проблем, в том числе, и проблем витального характера для мусульманина и мусульманской уммы. Несомненно, методологически продуктивными являются методы, сформированные в религиоведческой науке. Религиоведческие методы позволяют раскрыть смысловое содержание феномена исламской идентичности через аспекты философии религии и религиозной компаративистики. Необходимо отметить, что успешным является типологический метод, который выявляет общность религиозных идентичностей, их историческое развитие и перспективу. Что касается сравнительного метода, то его скорее, можно отнести к сравнительно-религиоведческому, который сопоставительную аналитику религиозных идентичностей выводит не только к историческому различию, но и феноменологическому.

Ислам, относящийся к авраамическому типу религии, формирует исламскую идентичность в контексте идеи монотеизма, жертвенности и покорности Богу. Классифицировать типы религиозных идентичностей и выявить их казуальность, историчность позволяют общие методы религиоведения. Исламская идентичность как феномен впервые начинает исследоваться в работах мусульманских ученых: теологов, философов и представителей литературных жанров. Наиболее важными методологическими подходами при рассмотрении этой проблемы являются методы историзма, которые раскрывают исторические причины появления исламской идентичности; методы сравнительной каламистики, которые провели разграничение «доисламской идентичности» и «исламской идентичности», методы исламской герменевтики (тафсирование, тавиль), которые позволили раскрыть содержательное значение исламской идентичности посредством интерпретации аятов Корана, содержания Сунны и доктринальных источников по фикху. Теоретические научные религиозные методы были разработаны в трудах аль-Ашари, аль-Фараби, аль-Газали, Ибн Халдуна, Абу Ханифы, ат-Табари и др.

Концептуальные подходы, которые успешно применяются при типологизации и определении исламской идентичности, сформированы в исламоведческом дискурсе как западного мира, так и исламского. Для обоснования онтологического конструирования исламской идентичности важнейшими установками и подходами являются те, которые разрабатывались в каламе, фальсафе, адабе на основе текста Корана, положениях Сунны, классических исламских доктринальных источниках. Сегодня эти подходы, их

можно условно назвать кораническими, используются не только исламскими исследователями, но и представителями светского гуманитарного дискурса для раскрытия содержания исламской идентичности в постсекулярном обществе.

Таким образом, в настоящем диссертационном исследовании обозначены методологические установки и подходы, которые научно продуктивны в раскрытии феномена исламской идентичности эпохи постсекулярности, и которые применены в данной научной работе.

## **1.2 Формирование исламской идентичности в традиционном исламском обществе (исторические и современные реалии)**

Исламская идентичность рассматривается в проблемном поле религиозной, культурной и национальной идентичности. Для научных исследований фундаментального характера исламская идентичность представляет интерес как структурирующая и конструирующая мировоззренческие парадигмы исламского сознания. Выявление ее значения для коммуникативных практик позволяет определить ее социокультурную значимость. Дискуссии, которые ведутся в области гуманитарных наук по поводу принципов и причин, формирующих исламскую идентичность, показывают неоднозначность и сложность проблемы. Для исследований прикладного характера вопрос об исламской идентичности связан с исламскими проблемами в политике, общественном сознании культуры.

Развитие религиозных процессов в современном мире, их динамичность, трансформация и конверсия определяют тему исламской идентичности как очень важную не только для исламского мира, но для всего цивилизационного сообщества. Проблему исламской идентичности невозможно рассматривать вне постановки вопроса о диалоге ислама и христианства, диалоге религиозных и светских ценностей, в конце концов, цивилизационного диалога. XXI век не только не внес ясность в постановку проблемы религиозного диалога, но напротив, обострил ее. И сегодня, когда одни настаивают на необходимости такого диалога, другие говорят о его невозможности. Тем не менее, вопрос диалога культур и религий является наиболее актуальной темой гуманитарных исследований, более того, предлагаются различные стратегические концепции реализации его. Так, например, известны: Диалог культур и цивилизаций, Альянс цивилизаций, Диалог мировых и традиционных религий. В Казахстане диалог религий инициирован Президентом Н.А. Назарбаевым, который во всех своих программных выступлениях, подчеркивает мионесущую роль религии. Проходящие в Казахстане съезды мировых и традиционных религий направлены на консолидацию мирового сообщества, на сближение и единение цивилизаций, объединение против трансграничного терроризма.

Цивилизационные процессы глобального мира связаны с тем, что выявляются точки разлома, ведущие к процессам дезинтеграции и дестабилизации. Точкой разлома можно назвать проблему фобий, проблему нетерпимости, несмотря на попытки формирования парадигмы толерантности, доверия и взаимопонимания. В круге этих проблем важнейшим вопросом

предстает вопрос о формировании толерантной исламской идентичности, поскольку от нее во многом зависит консолидирование общества, от того, какой будет исламская идентичность, зависит духовно-моральный климат общества.

Происходящие в мире процессы радикализации исламского сознания направлены на разрушение той исламской идентичности, которая многие века объединяла общество, и в целом, мусульманский мир. Деконструкция традиционной исламской идентичности приведет к негативным последствиям разрушения исламского общества, расколу и смене ценностных мировоззренческих ориентиров. Вот почему одной из важных задач является формирование устойчивой мировоззренческой парадигмы, направленной на взаимодействие религиозных и светских принципов. Казахстанская религиозная политика осуществляется именно по этому пути.

Для раскрытия всех этих вопросов необходимо выявление сути и смысла понятия «исламская идентичность», ее генезиса, трансформации, каким образом происходило ее формирование в историко-культурном развитии обществ.

Данное диссертационное исследование раскрывает феномен исламской идентичности как возникшей в традиционном обществе, где происходило не только ее становление, но онтологическая трансформация под воздействием социально-политических, культурных и исторических процессов.

Особое значение для исследования имеет раскрытие сущности и специфики исламской идентичности в казахстанском обществе, поскольку этот вопрос один из важнейших для развития межконфессионального дискурса взаимопонимания и взаимодействия. История ислама на территории Казахстана, его появление, становление, стагнация и возрождение внесли особенности в феномен казахстанской исламской идентичности. Для того, чтобы раскрыть во всей полноте это явление, необходимо выявить концептуальные контексты исламской идентичности в традиционном обществе, поскольку именно здесь происходит ее становление, ее «отождествление» и противостояние другим традициям и культурам, а также ее вовлечение в другие культуры, в диалоги культур, вне которых невозможно во всей полноте выявить ее универсальность и особенность.

Именно в диалоге культур проявляется то онтологическое различие, которое мы называем идентичностью.

Известный культурологический бестселлер XX столетия «Столкновение цивилизаций?» С. Хантингтона поставил проблему столкновения цивилизаций как проблему столкновения идентичностей. Сценарии гибели цивилизаций в результате противостояния разных идентичностей, ставят под угрозу, вообще, жизнь человечества. В целом, проблема исламской идентичности, это социокультурная проблема, проблема человека, его индивидуальности и реализации этой индивидуальности в обществе, практике жизни.

По сути дела, столкновение цивилизаций есть проблема Я и Другого как проблема разных идентичностей, которые определяемы в диалогическом

взаимодействии или диалогической коммуникации, которая перерастает в проблему Я и Чужой.

Я и Другой как разные религиозные идентичности вступают в религиозную коммуникацию, в которой исламский мир репрезентируется христианскому, иудейскому и, наоборот. Однако в этой репрезентации возникает целый ряд проблем, связанный с различием в религиозных символах, обрядах, культовых понятиях и т.д. В этом контексте идентичность религиозная раскрывается в коммуникации Я и Другой в одной конфессиональности. Мусульманин и другой мусульманин; христианин и другой христианин – такая коммуникация выявляет идентичность как тождественную тому религиозному обществу: умме, пастве и т.д., объединяющим здесь является Священный Текст, сакральный язык, историческая связь традиций, религиозный символизм. Коммуникация же с Другим, как принадлежащим к другой конфессии, с одной стороны, может иметь значение для выявления, демонстрации своей, иной религиозной идентичности; или демонстрации привилегии одной идентичности над другой. В истории развития религий есть тому яркие примеры: Крестовые походы, Джихады, Конкисты, Реконкисты и др., все они становились военными проектами столкновений идентичностей. Установление диалога между религиями является условием существования идентичностей. Исламская идентичность как проблема формируется в эпоху появления ислама и продвижения его во все регионы, которые впоследствии образуют Арабский Халифат. С самого начала идентичность в исламе была напрямую связана с исламской уммой и соблюдением исламских принципов жизни, основным из которых был принцип исламской этики. Этические законы, которые концептуализировались на фундаментальных принципах, заложенных в Коране и Сунне, сформировали исламское правоведение – фикх – и распространили его на все устройство жизни человека. Поскольку исламский правовой аспект представлял собой моральный аспект, поэтому человек, считавший себя мусульманином, соблюдал их. Правовое сознание мусульманина – это моральное сознание, которое основывается на соблюдении норм, считающихся также моральными.

Увязывание права и морали в исламской идентичности является отличительной чертой среди идентичностей: культурной, национальной, политической и др.

Итак, исламская идентичность формируется на морально-правовых законах ислама, причем, индивидуальность и коллективность в исламском обществе представляют собой органичное целое, поскольку над ними верховенствует единый моральный закон.

Идентификация мусульманина отождествляется с такими нравственными положениями в исламе как благочестие, милосердие, терпение, раскаяние, соблюдение основных фундаментальных установок: шахада, салят, саум, закят, хадж, и самое главное, веры в единого Бога. Феномены халал и харам также проводят онтологические границы исламской идентичности.

Определяющими в исламской идентичности являются исламская коммуникация или исламская солидарность. Если в христианской религии существует положение о том, что коммуникация с другими людьми, родственниками уводит от исполнения заповедей, в качестве обоснования этой идеи приводится знаменитое выражение из Евангелия: «не мир вам принес, но меч». Вот как звучит оно в Евангелии от Матфея: «Не думайте, что я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его» [113], то в исламской традиции родственные связи и их поддержание – богоугодное дело. Возможно, поэтому исламская солидарность в диалогической коммуникации формирует представление о ценностях семейных, а мусульманин из социальных институтов воспринимает институт семьи как институт, оказывающий самое благоприятное влияние на формирование исламской идентичности.

Исламская идентичность раскрывается, в целом, в исламских жизненных установках и их соблюдении: исламские обряды, исламские праздники, исламское образование, исламское просвещение. Исламская идентичность в средние века была универсальной в своей основе, но не стоит забывать, что она возникает в начале как основанная на арабской идентичности, но поскольку ислам является универсальной верой, транснациональной, в нем отсутствует вопрос о богоизбранности, так как ислам открывается всем, кто хочет следовать законам Корана.

В историко-культурном пространстве Арабского Халифата преобладала поликультурность: различные народы, населяющие его, жили своими собственными религиозными традициями, соблюдая нормы, правила жизни. Существовал адат – кодифицированная правовая конституция, объединяющая членов того или иного общества. Идентифицируя себя по общественным законам, духовно-культурной традиции, человек еще не ставший мусульманином, чтит собственные законы, законы племени, семьи и т.д.

С приходом ислама меняется картина: из антропоцентристского человека он превращается совершенно в другого человека, соотносящего себя с исламом. Если в период становления ислама идентичность определялась только принадлежностью к исламской умме, то уже позднее, она определяется многими факторами и положениями доктринального характера.

Об исламской идентичности, как проблеме, первыми заговорили исламские теологи-мутукаллимы, которые возвели ее в метафизический дискурс. По отношению к исламским законам и их соблюдению происходит концептуализация исламской идентичности и ее конструирование. То, что в каламе имелось множество направлений, занимающихся исламскими проблемами, сыграло роль в относительно универсальном истолковании исламской идентичности.

Наверное, необходимо понять историческую реальность тех веков, дабы развести такие понятия как исламская идентичность и этническая идентичность, это относится и к традиционному обществу.

Что представляет собой традиционное общество исламское? Прежде всего, традиционное исламское общество – это общество, которое не только сформировалось под влиянием исламской традиции, но и то, которое формирует исламскую традиционную идентичность.

Проблема исламской идентичности связана в целом с проблемой формирования исламского сознания и тех процессов, в которые сегодня вовлекается исламский мир.

Наиболее сложным представляется концептуализировать феномен исламской идентичности сегодня, в обществе, которое мы называем постсекулярным, поскольку ислам в нем играет весьма существенную роль и несмотря на то, что постсекулярность будет основным трендом в ближайшее время, влияние его, т.е., ислама будет возрастать.

Исламская идентичность – отождествление человека, общества с исламской культурной, религиозной традицией и исламским обществом – уммой, в целом с исламским миром. Необходимо отметить, что исламская идентичность является коллективной, поскольку онтологической характеристикой ее является осознание идентичности посредством уммы. Однако, те трансформации, которые происходят сегодня в обществе, показывают, что и личностное развитие процесса идентификации исламской традицией, имеются, особенно это можно проследить на явлениях религиозной конверсии: переход из одной конфессии в другую (традиционную, нетрадиционную и т.д.).

Традиционное общество – это общество, в котором незыблемым считается следование традиции: духовно-культурной, религиозной. Определение традиционного общества в научной литературе большое количество. Долгие годы определение традиционного общества происходило только с позиций модернизма, в которых под традиционными обществами понимались жесткие, консервативные общества, не стремящиеся к прогрессу и инновациям. Однако сегодня понимание традиционного общества в корне изменилось. Ученые, такие как З. Бауман, Р. Патнэм и другие считают, что именно приверженность к традиции оказывает позитивное влияние на формирование модернизационных проектов, а институты традиции готовы к органичному балансу с инновационными проектами.

На протяжении истории развития обществ происходили трансформационные процессы, которые требовали изменений уклада, ломки традиции и т.д. Однако традиция и модернизация находятся в постоянном единстве, отказ же от традиции чреват изменением ценностных парадигм. Сегодня традиционное общество развивается в разных политических и социально-культурных условиях. Исторический опыт традиционных обществ показывает, что модернизационных результатов можно достичь именно в результате сохранения своей традиции: религиозной, культурной и т.д. В качестве примеров можно указать на традиционный опыт Японии, Китая, ряда стран исламского мира.

Исламский мир и проблема трансформации традиционного общества – тема сложная, нас в данном исследовании она интересует потому, что именно в традиционном обществе изначально происходило формирование религиозной или традиционной идентичности. Вне традиции вообще невозможна постановка этой проблемы, вот почему необходимо совершить экскурс в историческую реальность, где свершался процесс идентификации человека и общества с исламской традицией.

Умма или общество, нация означает исламское сообщество, которое складывалось исторически и было скреплено традицией исламского вероисповедания. Считается, что формирование уммы завершается в 622 году. В текстах Корана говорится о социальном и культурном значении уммы как объединительной силы, более того, целесообразность объединения в сообщество связана с выполнением основных столпов ислама. В начале под уммой понималось только мединское объединение первых мусульман и иудеев, где были сформированы законы совместного социального проживания, позднее уммой считаются только мусульмане, она становится исламской уммой

Постепенно исламская ума отождествляется с понятием «дар аль-ислам» и становится маркером исламского социально-культурного пространства. Хотелось бы обратить внимание на лингвистическую тонкость терминов «умма» и «аль-умма», где первый применялся для обозначения сообщества вообще, а второй сообщества мусульман, хотя немусульманское сообщество называется еще и «дар аль-харб». Умма и сегодня употребляется в разных смыслах: нация, религиозная община: умма арабийа, умма исламийа и т.д., в общемировом культурном пространстве умма сегодня несет значение исламского сообщества.

Умма и ее идентификация как мусульманского общества определяется посредством исламской традиции, а исламское традиционное общество является обществом, в котором превалируют исламские ценности, законы, культивируется исламский образ жизни. В таком обществе и происходит процесс формирования исламской идентичности.

В сурах Корана: «Аль-Анам», «Аль-Анфаль» 8:72, «Ан-Нахль» 16:120, «Худ» 11:48-50, «Аль-Имран» 3:68, «Мухаммад» 47:11, «Ан-Ниса» 4:75 и других имеются концептуальные определения уммы и ее значения для формирования исламского образа жизни, в принципе, исламской идентичности.

Аят 38 суры «Аль-Анам» (Скот) открывает значение уммы для человека: «Нет животного на земле и птицы, летающей на крыльях, которые не были бы общинами, подобными вам. Мы не упустили в Книге ничего, потом к вашему Господу они будут собраны». Таким образом, жить в обществе, согласно Корану, является онтологической необходимостью, поскольку только в обществе, человек может реализовать себя как личность, реализовать собственные способности. В суре «Ан-Нахль» обосновывается доктрина справедливости, которая должна быть основной в умме, посредством ее люди уммы объединяются, доверяют друг другу, уважают друг друга, признавая

разные точки зрения, мнения. В умме четко действуют принципы иджтихада и шуры.

Иджтихад, как способность размышлять над кораническими установлениями, является способом рационалистического осмысления мусульманином сложнейших вопросов, относящихся, в том числе, и к вопросам об исламской идентичности. Шура же как осуществление иджма выражает единство уммы. Понятие «умма» означало в начале распространения ислама, как и слово «миллат» – религию, и только в мекканский период деятельности Пророка Мухаммада, она приобретает смысл социальный, культурный, религиозный, т.е., многозначный, становясь выражением духовной силы и носительницы исламской традиции, исламского образа жизни.

И если в начале умма имела локальное значение, т.е. означала принадлежность к общине Медины, то уже позднее, в ней деконструируется локальность, принадлежность к племени, в ней конструируется единство тех, которые уверовали в Аллаха и пророческую миссию Мухаммада.

Сегодня умма определяется как транснациональная община мусульман. Исламская идентичность формируется в умме, поскольку она является социальной организацией, транслирующей принципы и нормы исламской традиции. Исламское идентифицирование происходит в соответствии с выполнением и соблюдением основных положений ислама, которые составляют фундамент исламской традиции:

- Вера в Аллаха и признание миссии Пророка Мухаммада (шахада);
- Салят (намаз) – пятикратная молитва;
- Саум (пост);
- Закят (налог в пользу малоимущих);
- Хаджж (поломничество в Мекку) [112, с.413].

Собственно, соблюдение этих пяти столпов ислама есть квинтэссенция для формирования исламской идентичности. Однако, необходимо отметить роль культурных и этнических традиций в этом вопросе, которые проблему исламской идентичности вводят в дискурс национального традиционализма.

Речь идет, во-первых, о разделении ислама на суннизм, шиизм, которое появляется в 632 году в связи с кончиной Пророка Мухаммада. Само разделение имело чисто политическое значение и касалось больше дискурса власти, вопроса о правовом первонаследии власти в умме, нежели социальности. Тем не менее, это был самый первый раскол уммы, но который не оказал кардинального влияния на изменение исламской идентичности.

Необходимо отметить, что именно с этого периода – первого раскола уммы начинается теологическая дискуссия по разнообразным проблемам человека и общества. Становление мазхабов в X веке способствовало формированию исламской идентичности соответственно мазхабам. Если в суннизме «закрытие врат иджтихада» способствовало формированию традиционной исламской идентичности, то в шиизме, где «закрытия иджтихада» не было, идентичность определялась в контексте «ахл аль-бейт». Хариджиты, которые уже выступили против приверженцев Али, положили

начало второму расколу в умме. Позднее, хариджиты выступили за выборность власти и формирование исламской идентичности, которая должна осуществляться в оппозиции к тем, кто исповедует толерантность по отношению к инакомыслящим.

Идеология хариджитов в XX и XXI столетии оказала влияние на появление радикальных исламистских доктрин, которые способствовали возникновению радикализирующейся исламской идентичности.

Известная концепция «Ат-такфир ва-л-хиджра» – «обвинение в неверии и ухода от мира», которая была идеологией представителей радикального движения «Братьев-мусульман» в лице Сейида Мухаммада Кутба [112, с. 1143] представляется частичной реставрацией хариджизма.

Исламская культура, культурное исламское становление, является условием развития исламской идентичности. Формирование ее в культурной традиции связано с социально-духовными преобразованиями, которые совершаются и совершались в процессе исламизации регионов и проживающих в них этносов. Итак, исламская идентичность – это отождествление человека и общества с исламской традицией. Однако, этносы являлись уже носителями собственной культурной традиции и языка, следовательно, они уже были идентифицированы. Исламизация происходила постепенно, «эволюционируя» под те традиции, которые кардинально не противоречили исламской системе ценностей. Так, например, произошло с тюркскими традициями. Тюркская идентичность не подвергается изменению кардинально, но исламская традиция меняет религиозное сознание. Тюркская идентичность и исламская идентичность различаемы по религиозной традиции, но они объединяются в моральных приоритетах: свобода, гуманизм, солидарность, взаимоуважение. В качестве примера можно привести историю становления исламской идентичности при правлении династии Карабахидов в тюркских регионах Арабского Халифата.

Правление Карабахидов оказало влияние на становление исламской идентичности как устойчивой, поскольку формируется в этот период и сама парадигма идентичности. Известно, что эпоха Карабахидов, с одной стороны, способствовала развитию тюркской идентичности, с другой – претворяла в жизнь традиционные ценности ислама.

Определяя тюркскую идентичность как отождествление только с тюркской традицией, мы не достигаем полноты ее понимания и представления. Тюркская идентичность определяется посредством тюркской культуры. Применительно к тюркскому идентификационному процессу можно привести ряд примеров, когда происходила аккультурация тюркской традицией и наоборот. Однако история тюркской культуры показала, что устойчивые компоненты тюркской культуры – язык, обычаи, искусство, религия – сохранили тюркскую идентичность, которая кардинально не изменилась даже в процессе исламизации.

Исламизация тюркского сознания осуществлялась постепенно, не вызывая радикального сопротивления. Борьба за сохранение тюркского языка и

туркских традиций начинается, например, на территории Казахстана, позднее. Рассмотрим феномен тюркской идентичности, его генезис, трансформацию в контексте казахстанской культуры, поскольку в данном регионе происходили процессы, которые, с одной стороны были общими, но с другой стороны – они являлись уникальными, поскольку стали возможными только в культурном пространстве Казахстана. Для настоящего исследования тема тюркской идентичности актуальна, поскольку вне ее рассмотрения невозможно осмыслить и выявить сущность феномена казахстанской исламской идентичности, так как он формировался под непосредственным влиянием тюркской традиции. Опыт развития тюркской традиции показывает, что в тюркской идентичности базовыми стали толерантность, этические императивы, они вписываются затем в исламское содержание и формируют уже казахскую исламскую идентичность.

Традиционное тюркское общество на территории Казахстана было номадическим, следовательно, ценностные мировоззренческие принципы соответствовали ему. Одной из важных составляющих, которая способствовала становлению тюркской идентичности, являлась коммуникация, коммуникативные возможности тюркской культуры. Она стала индикатором свободы, открытостиnomadov. Коммуницирование с другими религиозными традициями способствовало, с одной стороны, открытости nomadov, но с другой, закрытости, именно в этом соотношении развивается тюркская идентичность. Исламская идентичность в реалиях тюркского мира содержит в себе традиции культуры тюрков, на примере Казахстана мы можем это видеть в таком феномене как «казахский ислам».

На развитие идентичности оказывают влияние социальные факторы, психологические, личностные. Альтернативность идентичностей и принятие их заключается не только в исторических условиях, но и в другом, наличии в них близкого духовного содержания.

Ислам не является изначально этническим, в отличие, например, от индуизма, иудаизма он позиционировался как универсальное учение, «универсальный посыл» от Бога, потому различие по этническому принципу, не было самым значимым для исламского вероисповедания, куда более значительным было понимание исключительной «универсалисткости» и на основании этого идентифицирования в контексте универсализма ислама. Традиционное общество тюрков с принятием ислама универсализируется в духовной традиции. Халифат, который выполнял не только роль geopolитического и религиозного объединения, был транснациональным до 1258 года, т.е. до монгольской экспансии. С 1258 года начинается процесс «этнической традиционализации» исламской идентичности вновь, но уже в других исторических условиях. Собственно, исламская идентичность в разных регионах Халифата, всегда содержала в себе этничность, этно-традиционность, но превалировало, все-таки, стремление к универсализации исламской идентичности, и с XIII века этот процесс будет протекать более выражено. Сегодня исламская идентичность представлена в исламском мире как этно-

идентичность, поскольку процесс исламизации все еще осуществляется как процесс национальной идентичности в странах Арабского Востока, Африки, Азии, Иране, Турции, Индии и др. Однако необходимо отметить, что несмотря на этно-традиционизм, тем не менее, исламская идентичность универсализируется в контексте суннизма, который составляет около 90% верующих и шиизма, к ним причислены остальные 10-15% мусульман.

Итак, в традиционном исламском обществе – умме – идентичность определялась посредством:

- следования пяти столпам ислама (шахада, салят, саум, закят, хаджж);
- признания главных фундаментальных первоисточников: Корана и Сунны;
- моделирования исламской жизни в соотнесенности с исламским правом: фикх, составляющим доктрину законов – шариат;
- признания мазхабов и причислением к одному из них (ханафитский мазхаб, маликитский, шафиитский, ханбалитский) [114. с. 162-163].

Вопрос о формировании исламской идентичности в традиционном обществе был бы не совсем ясным вне рассмотрения истории различных течений в исламе, которые оказали и продолжают оказывать влияние на развитие и становление исламской идентичности в традиционных обществах.

Направления или течения в исламе складывались в основном как интеллектуально-научные (фальсафа, адаб, мутазилизм), так и интеллектуально-теологические (калам, фикх), кроме того, интеллектуально-мистические (суфизм). Все эти направления объединялись вокруг проблем, которые поднимались представителями мазхабов, теологии, фикха, философии, филологии. Кроме того, существовали течения внутри ислама различного толка. Плюрализм истолкования прав и свобод мусульманина был не привелигией какого-либо мазхаба, а обычной установкой, поскольку размышления обо всем, что было донесено пророком Мухаммадом, должно было быть осмысленным.

Рационалистические методы понимания признавались даже известными представителями калама, основателями мазхабов, например, таким представителем является Абу Ханифа, основатель ханафитского мазхаба, к которому относят себя мусульмане современного Казахстана, позиционируясь в исламской идентичности как сунниты ханафитского мазхаба.

Кстати, известное высказывание Пророка Мухаммада по поводу того, что плюрализм во мнениях является милостью Аллаха, сыграло положительную роль в формировании исламской терпимости и признанию легитимности сложившихся всех мазхабов как правовых исламских школ. Конечно, отличия мазхабов исламского права друг от друга играли существенную роль в формировании исламской идентичности в том или ином социокультурном ареале. Т. Ибрагим отмечает, что школа-мазхаб ханбалитов играла и играет значительную роль в формировании исламской идентичности, основанной на весьма «жестком, буквальном» интерпретировании коранического текста, нетерпимости к различным нововведениям, инакомыслящим, исключительно

строгом выполнении исламских обрядов, соблюдении норм шариата; к приверженцам ханбалитского мазхаба относятся ваххабиты [114, с. 163].

В культурном пространстве традиционного общества, такого, каким являлся Казахстан в тюркско-исламский период, играли большую роль духовные и социокультурные явления, они также оказывали влияние на становление исламской идентичности, к ним можно отнести суфизм, тюркский суфизм в лице его основоположника – Ходжи Ахмеда Яссави.

Тюркский суфизм отличался от суфизма – мистического направления в исламе – тем, что он вобрал в себя мировоззренческие ценности тюркских традиций: культурных, этических, языковых.

«Диван – е – хикмет» Яссави считался манифестом этических положений, которые понимались идентичными исламской традиции.

Суфизм изначально возник как течение, которое выступало против расслоения по экономическому принципу в исламском обществе. Именно поэтому один из фундаментальных принципов суфизма – это факт, бедность. Затем суфизм, по сути, превращается в направление социальной справедливости и, в конце концов, становится носителем народности, этничности, превращаясь в «народный ислам» [114, с. 164]. В.В. Бартольд – известный востоковед – отмечал значение суфизма в продвижении ислама не только как культурного феномена, но – в исламизировании сознания общества, в появлении исламского человека с элементами архитектоники народных традиций [24, с. 114-120]. В таких его работах как «Ислам», «Культура мусульманства», «Халиф и султан» отмечено влияние суфизма на идеологию традиционных исламских обществ. Не менее знаменитый ученый И. Гольдиер также отмечал, что развитие исламской традиции в разных традиционных обществах основано на этно-традициях и роли народных идеологий в ее проведении. Идентификация мусульманина, таким образом, осуществлялась посредством культурной идентичности, которая была сформирована исторически на основе собственных этических традиций.

В суфизме исламская идентичность представлялась как идентичность, терпимая к другим религиозным и конфессиональным идентичностям, но хранящая свой суверенитет. Многими суфиями предпринимались попытки «смягчения» жесткой дискурсивности в ее формировании. К представителям такого мистического направления можно отнести аль-Джунайда, аль-Газали, Ибн Араби, Яссави и других, которые оказали влияние на формирование положений в суфийской идеологии, способствовавших адаптации суфизма в современных реалиях. Суфийские братства в эпоху постсекулярности продолжают играть существенную роль в формировании исламской идентичности во многих странах, например, в Афганистане, Пакистане, Ливане, Турции.

Тюркская традиция оказывала влияние на укрепление традиционной исламской идентичности. В период становления Казахского ханства ислам играл консолидирующую роль в объединении казахских племен. Исламская идентичность в Казахской Степи была основой и для формирования правого

сознания. Опора на этические исламские принципы способствовала появлению нормативных кодексов, опирающихся и на местные законы при вынесении судебных решений по уголовным и гражданским делам.

Способствовали становлению исламской идентичности в казахском обществе развитие жанров в искусстве, архитектуре, музыке, поэзии, прозе, философии. Мусульманство как феномен идентичности казахского общества раскрывался в практике казахских мусульман. О роли ислама в формировании казахской идентичности писали Ч. Валиханов, И. Алтынсарин, Абай, Шакарим, практически все представители интеллектуального движения «Алаш».

В казахской культуре за длительный период развития были выстроены коммуникативные межрелигиозные отношения, которые способствовали формированию религиозной терпимости, преодолению онтологической неприязни к другим народам, культурам, религиозным традициям. Ярким примером культурного взаимодействия на основе толерантности, является текст «Кодекс Куманикус», соединивший пласти разных культур и этносов. Созданный итальянцем, «Кодекс Куманикус», является примером открытой коммуникации, в которой культурная идентичность базируется на традиции гуманизма и толерантности казахов-тюроков.

Для великого Абая идентичность определялась через принцип «Адам бол!». Но человек Абая – это человек, который живет по законам морали, законам Аллаха, это человек исламской идентичности. Тем не менее, можно сказать, что Абай одним из первых поднял вопрос об исламской идентичности. В «Словах назидания», в Слове тридцать четвертом, читаем: «Все знают, что люди смертны, что смерть приходит не только за старыми, и взяв кого-то, она никогда не возвращает его. Казах верит в это поневоле, а не потому, что доходит до этой истины путем глубокого размышления.

Казахи твердят, что верят тому, что есть Бог, который спросит после смерти за все, за добро отплатит добром и накажет за зло, что наказание и награда его отличаются от мирских и воздаяния его бесконечно щедры, а кара неизмеримо жестока. А мне не верится в их слова. Потому что они не веруют искренне и осознанно. Поверь они в это — творили бы добро соответственно своей вере и не знали бы печали. Разве возможно убедить их в чем-то другом, когда даже в эти истины они веруют смутно? Каким путем исправить их? Можно ли назвать их истинными мусульманами?

Тот, кто хочет избежать мучений на этом и на том свете, должен помнить: не бывает в душе одновременно двух радостей, двух страстей, двух противоречий и двух горестей. Это невозможно. Тот, для кого земные радости и земные печали выше забот и радостей потустороннего мира, не мусульманин.

Насколько казах мусульманин судите теперь сами. Если бы встретились ему две вещи, одна из которых предназначена для потусторонней жизни, а вторая для земной, и предстояло бы ему выбрать что-то одно, казах не упустил бы случая выбрать вторую, полагая, что приобретет первую в другой раз, а если не будет случая, Аллах великодушно простит его за выбор. Перед судом смерти

этот человек будет клясться, что не променял благо потустороннего мира на земные радости. Как ему верить после этого?

Человек человеку друг. Потому что все в жизни — рождение, воспитание, чувство сытости, голода, печали, горя, форма человеческого тела, путь которым являешься на свет и которым уходишь из него — все у всех одинаково; и в другом мире — смерть, погребение, тление, допрос на Страшном суде — все общее. Как знать, проживешь ты еще пять дней или нет? Все люди гостят друг у друга, сам человек — гость в этой жизни, так стоит ли злословить, враждовать из-за богатства, завидовать чужому счастью, коситься друг на друга из-за пустяков?

Преклоняться не перед Богом, а перед человеком, молить не о благословении своего труда, а о том, чтобы добро для тебя было отнято у других, разве с подобной просьбой следует обращаться к Аллаху? Разве создатель может ради одного унижать и обездоливать другого?

Не имея ни здравого ума, ни образования, не умея связать двух слов, упрямо настаивать на своем, тягаться с мудрыми — разве это достойно звания человека?

И что это за человек?...» [115].

«Слово тридцать пятое», «Слово тридцать шестое» открывают не просто проблему дискурсивности или многомерности исламской идентичности, в них поставлен вопрос об этической и человеческой составляющей исламской идентичности, именно она и является ее характеристикой. «У кого есть стыд, у того есть иман» - разве не маркер идентичности?

Абаю сегодня приписывают и суфийское мировоззрение. Многие исследователи в проблеме культурной идентичности, самоидентификации казахов, которую поставил Абай, находят исключительно суфийскую идентичность. Как бы ни была плюральна герменевтика творчества Абая, тем не менее, ясным представляется то, что Абай под идентичностью человека понимал и его религиозность, «исламскость», вне которой человек не мог быть нравственной личностью.

Для Шакарима вообще исламская идентичность являлась маркером культурности, образованности и самости человека. Совесть как этический императив в его учении определялась в качестве высшей ценности в иерархии ценностных исламских принципов.

Исламская идентичность в советский период подвергается деконструкции, она становится всего лишь обозначением отношения к исламу, мусульманину же как носителю исламской идентичности, не отводилось места в ценностной парадигме советской культуры.

И только с эпохи независимости в Казахстане возрождается ислам как религиозная традиция с атрибутами, ритуалами, догматикой, исламским образованием, исламскими праздниками, которые вновь начнут формировать исламскую идентичность, теперь уже казахстанскую.

Исламская идентичность как проблема проходила следующие этапы своего развития:

1 Классический период, когда формировались базовые ее характеристики (начало VII в. по XII вв.);

2 Трансформационный период, когда происходили в исламском мире национально-освободительные движения (XII – XVIII вв.);

3 Реформаторский период – время полномасштабного антиколониального освобождения исламского мира (XIX-XX вв.);

4 Постсекулярный период, настоящий период, связанный с религиозными и светскими процессами, миграцией мусульман в европейские страны, глобализацией культурно-социальных, экономических и политических процессов.

Все эти периоды оказали и продолжают оказывать влияние на специфику, универсальность, индивидуальность феномена исламской идентичности. Так, например, на волне возрождения ислама появились такие течения как исламский фундаментализм, связанный с продвижением идеи возврата к первоначальному исламу, вернее, к первоначальному исламскому образу жизни, поскольку именно в тот период, согласно фундаменталистской идеологии, были созданы парадигмы «верного», «чистого» исламского вероисповедания, исламского правового обеспечения и верной исламской уммы. Исламский фундаментализм сегодня ассоциируется терминологически с «салафийа», который восходит к концепции «ас-салаф ас-салихун» - благочестивые предки – сподвижники пророка, их ученики и ученики учеников. Исламский опыт – «ахль ас-салаф» предполагает не только возвращение к «истокам», но всячески отрицает модернизационные, реформаторские движения внутри исламской уммы. Исламская идентичность в этой доктрине представляется идентичностью, основанной на ахль ас-салаф и является радикализированной в контексте онтологического неприятия плюрализма, иджтихада и т.д. Наиболее агрессивно выглядит логика монополизации исламского понимания жизни, установка на обвинении в неверии и призывы к совершению джихада против тех, кто не придерживается данной идеологии [112, с. 425].

В рамках исламского фундаментализма выявилось множество течений радикального характера, которые сегодня называются исламистскими. Кстати, исламистские движения возникают именно в традиционных обществах, постепенно обретая трансграничный характер.

В настоящее время исламистские радикальные течения формируют и новую идентичность – исламистскую радикальную идентичность, которая носит нетолерантный и более того, деструктивный характер.

Проблема исламской идентичности связана в целом с проблемами исламского мира, в котором формируются идеологии не без участия внешних политических сил, которые на фоне экономических и геополитических факторов, разворачивают процессы трансформации исламской идентичности, придавая ей исключительно политический характер.

Три основных движения в исламском мире: исламское возрождение, панисламизм, исламский национализм создают доктрины об исламском пути

развития, об уникальности исламской идентичности, о необходимости противостояния западным, секулярным ценностям. Однако в последние годы под теорией исламского пути развития начинается понимание необходимости диалога культур Востока и Запада, толерантизации межконфессиональных отношений. Такие исламские идеи проводятся Организацией Исламского Сотрудничества, вклад в которую также вносит толерантная политика современного Казахстана, направленная на формирование диалога не только межконфессионального, но и внутри – конфессионального (внутри исламского общества).

Вопросы об особенностях исламского пути развития – это вопрос об исламской идентичности, вопрос о роли традиции, цивилизационной преемственности в становлении исламской идентичности и, наиболее важный вопрос – о сохранении исламской идентичности в условиях глобализации и трансформации религиозных (исламских) процессов).

Такое идеально-политическое движение в исламе как реформатство (аль-Афгани, М. Абдо) сыграло существенную роль для диалога религий и для доктрины «нестолкновения цивилизаций». Идея реформированного, «обновленного» ислама была связана с интеграцией в образовательное и научно-технологическое пространство Запада. Многие современные исламские ученые, политики заимствовали реформаторские идеи Афгани и Абдо. В частности, можно отметить некоторую близость идей в евроисламе Тиби и Рамадана. Исламская идентичность уже в их доктринах представлена как толерантная идентичность. «Евроислам предполагает распространение исламских ценностей не как демонстрацию и навязывание чуждых Европе культурных образцов, а как традицию, которая укоренена в мусульманском мировоззрении, мироотношении, но которая привнесена в европейский мир, и с ней необходимо коммуницировать в пространстве европейского общества... Евроисламская идентичность – исламская идентичность в контексте интеграции в европейские общества, а евроислам – образовательная стратегия для интеграции Мусульманского Востока и Запада, это жизненная межконфессиональная стратегия, которая может продуктивно использоваться для формирования толерантного религиозного сознания...» [116, с. 82].

Разные проекты диалогизации ислама с западным обществом сегодня вновь актуализированы, поскольку они связаны с вопросами сохранения исламской идентичности в пространстве Западного мира. Миграция мусульман за последние десятилетия приобрела огромный масштаб и в этих условиях исламская идентичность подвергается трансформации, становясь либо слишком радикализированной, либо – смешанной.

Миграционные процессы меняют идентичность Европы, она тоже трансформируется, если до XX столетия в ней четко выявлялась христианская идентичность, то с XX начинается смешение культурных идентичностей, в том числе, и религиозных. Европейские ученые также озабочены проблемой сохранения европейской идентичности, ее кодов и возможной конверсией.

«Заселение Европы пришельцами из других частей мира существенно меняет ее общественную атмосферу, возникают национальные и религиозные конфликты, стычки, демонстрации и контрдемонстрации, терпит ущерб национальная идентичность страны. Титульный народ перестает быть полным хозяином в своем доме. Откликаясь на ситуацию, поднимают голову правоэкстремистские группировки и партии... Идет процесс «колонизации наоборот», как бы это странно не звучало» [117].

Но происходит ли в этих условиях деконструкция исламской идентичности? Нет, однозначно, но происходят процессы, которые меняют установки на образование, технологии, коммуникативные связи. Исламская идентичность становится либо радикализованной, либо толерантной.

Итак, становление исламской идентичности, ее формирование происходило в традиционном обществе. Ислам формировал мировоззренческие ценностные ориентиры для исламской идентичности, не слишком подвергая изменению уже сложившуюся культурную идентичность, если ее этические императивы выступали в единстве с исламскими этическими принципами.

Традиционное общество способствовало формированию традиционной исламской идентичности, соединившей в себе исламские ценности, исламское вероисповедание с этическими традиционными ценностями.

Для Казахстана исламская идентичность, ее формирование и становление было историческим процессом, в котором осуществлялась цивилизационная духовно-культурная преемственность тюркского, исламского и, собственно, казахского миров.

Традиционная исламская идентичность в реалиях казахстанского общества – это исламская идентичность ханафитского мазхаба суннитского толка, она является основой для консолидации нашего общества, фундаментом, благодаря которому формируется исламское мировоззрение, способное не подвергаться радикализации и более того, оно определяет толерантную постсекулярность.

### **1.3 Трансформация исламской идентичности в эпоху постсекулярности**

Исламская идентичность в постсекулярном обществе подвергается изменению. Это – объективный процесс. Однако, культурный исламский мир озабочен двумя основными проблемами: как сохранить исламскую идентичность и как интегрироваться в мировое культурное пространство. Вопросы исламской идентичности, исламского меньшинства в Европе и США, исламского образования, исламской модернизации, проблемы исламофобии, связанные со стремительным развертыванием стереотипов и негативного образа ислама (война с террором), радикализация некоторых групп верующих-мусульман и т.д., все это основные объекты современного поля исследований в сфере гуманитарного знания. Особенно это стало заметно на фоне современных исследований постсекулярных процессов, набирающих популярность во всем мире.

Но, что мы знаем о постсекулярном и постсекулярности, как трансформируется религиозная, в данном случае, исламская идентичность в постсекулярную эпоху?

Современная гуманитарная наука, в том числе и религиоведение, все чаще в своих исследованиях обращается к вопросу постсекулярности. Как и все обозначения с приставкой – «пост», постсекулярность означает то, что приходит после секулярного. Хотя и здесь мы можем обнаружить множество поводов для дискуссий, так как в академической среде ко многим феноменам, а если конкретнее, к обозначающих их терминам, в зависимости от изучаемых временных, пространственных и качественных интерпретаций применимы и другие приставки, такие как – «де», – «ре», – «нео», «пост-нео» и т.д. Прежде чем перейти к вопросу трансформации понятия секулярного и его роли в современности, мы видим необходимость остановиться на самом феномене секулярного, как одного из основных факторов регулирования государственно-конфессиональных отношений в западном и европейских обществах.

Секуляризация – это процесс, в котором религиозное сознание, деятельность и институты теряют свое социальное значение. Это указывает на то, что религия становится маргинальной для функционирования социальной системы и что основные функции деятельности общества становятся рационализированными, выходящими из-под контроля агентств, служащих сверхъестественному [118, р. 8214-8220].

Секуляризм также очень тесно связывают, а иногда и отождествляют с понятием светскости. Так как в английском языке нет точного перевода понятия «светскости», в академической среде его так и называют «secular» (секулярный/светский). Однако не всегда светскость тождественна секулярности (Джоселин Маклор и Чарльз Тейлор, Оливье Руа). Многие западные и российские ученые сходятся во мнении о том, что светскость не ставит главной целью искоренение религии из жизни общества в целом, а лишь уменьшает ее вмешательство в сферу государственной деятельности и общественных институтов. Во Франции этот феномен называется «*laïcité*» (лаицизм) и он регулирует сферу государственно-конфессиональных отношений, законодательства в сфере религии. Французскую модель феномена «*laïcité*» в своей работе «*Secularism confront Islam*» основательно раскрывает французский политолог, исламовед Оливье Руа, причем делает он это с отсылкой к проблеме идентичности, соотношения секулярности и ислама, кризиса секулярности, категорически разделяя понятия секулярности и «*laïcité*», говоря о том, что это не одно и то же (119, р.128).

С более подробной классификацией и понятийным анализом термина «светскости» можно ознакомиться в монографии российского ученого Понкина И.В.: «Светскость государства», где он детально рассматривает этимологические предпосылки использования понятия светскости и вопросов правового содержания светскости государства во всей многоаспектности [120]. Так, обобщая основные определения, он выводит следующее понимание светскости: – 1) (фр.: *la laïcité*) характеристика государственных или

общественных институтов, сфер общественной жизни, отражающая их общегражданскую, мирскую направленность, независимость от религиозного или идеологического санкционирования или давления, от религиозных объединений и объединений, деятельность которых направлена на распространение идеологии, или от подчиненности таковым; 2) качество, отражающее принадлежность или относимость к элите, изысканность или элитарность, в том числе, исходя лишь из внешних признаков; воспитанность, отвечающая требованиям света, утонченности, изысканного этикета [120, с. 48-50].

Если идти глубже, то некоторые ученые для более полного понимания теории секулярности, призывают развести понятия секулярность (качество), секуляризация (процесс) и секуляризм (осмысление) в соответствии с их интерпретациями (Гудрун Крэмер [121], Эверт Ван Дер Звеерде) [122].

Конечно, такое разделение понятий даст возможность более детального структуралистского осмысления феномена секулярности, но в нашем исследовании главной задачей выступает осмысление трансформации религиозной, а если быть точнее исламской идентичности в секулярном и постсекулярном обществах.

Анализ феномена секулярности показывает, что для Европы в период Просвещения и Нового времени процесс секуляризации был естественным эволюционным процессом отхода от религиозных мировоззренческих позиций к рациональности, к модернизации сознания, своего рода инструментом против чрезмерной клерикализации и средневекового религиозного мракобесия, чего нельзя сказать о восточных культурах, где посредством колонизаторских процессов секуляризация проходила в форме навязанной модернизации традиционных обществ. Колонизаторство, как известно, проходило по диагонали Запад-Восток, западная секулярность, модернизация, вестернизация и глобализация в противовес восточной традиционности, духовности, религиозности, что не могло не вызвать и обратную реакцию со стороны восточных стран, в том числе и арабо-мусульманских.

По мнению Лаумулина М.Т., с начала 2000-х годов в арабских странах наблюдается усиление внимания к мусульманской идентификации и политизации ислама, особенно в молодежной среде, которые главным условием успешного развития общества видят сохранение исламской культурной и религиозной традиции [123, с. 34-35].

Потребительский капитализм, либеральная демократия (в ее современном западном понимании), светские принципы в социально-политической сфере, у одних если и вызывали восхищение и срабатывал принцип подражательности, то у других, эти процессы вызывали страх и сомнения в связи с утратой своей религиозной и культурной идентичности, беспокойство за духовную составляющую развития нации и народа. Как пишет Асад, секуляризм - это не просто интеллектуальный ответ на вопрос о прочном социальном мире и терпимости. Это постановление, в соответствии с которым, политическая среда (представительство гражданства) переопределяет и превосходит особые и

дифференцирующие практики «я», которые формулируются через класс, пол и религию [56, р.5].

Так в философии (также, как и в антропологии и социальных науках) произошел «постсекулярный поворот» [124], когда ученые стали серьезно относиться к радикальной критике идентичности и власти, основанной на антиимпериалистических и антиколониальных дискурсах (Эдвард Саид, Хоми Бхабха, Д.Чакрабарти и др.). Вопрос о религии не только выступил из задворок секулярной Европы и Запада, более того, он становится все более актуальным и в пространстве масс-медиа, и в политической риторике, и в научных дискуссиях.

В то время как постсекулярный поворот в большинстве своем происходил среди исламских мыслителей (как ортодоксальных, так и неортодоксальных), задача для континентальной философии религии сейчас не является исламским поворотом (как новое безумие христианского богословского поворота), но развитием мышления светского характера, позволяя идентичности множится без перекодировки светской философской мысли.

Сегодня специфические особенности постсекулярной стадии собраны в едином понятии постсекулярной парадигмы, и является общепризнанным, что суть этой парадигмы заключена в новом типе отношений, которые устанавливают между собой религиозное сознание и секулярное (безрелигиозное) сознание [66, с. 1].

Постсекулярная позиция в отношении истории мысли и наших современных условий, которую занимают такие разнообразные мыслители, как Милбанк и Хамид Дабаши, остается актуальной. В то время как после различных периодов Возрождения и начала европейского Просвещения западная мысль часто воспринимала секулярное как наивысший социальный и политический идеал, как самый эффективный путь к миру между народами, однако, на деле это приводило к стиранию идентичностей, зачастую посредством завоеваний на Ближнем Востоке, Африке, Азии и Южной Америке (не говоря уже о местных культурах коренных народов в Северной Америке и Европе).

Неспособность «имперской секуляризации», объективно критикуемой подлинными постсекулярными критиками, сильно отличается от того, что отображается в ортодоксальном богословском ответе на постсекулярность. событие. Филлип Блонд, к примеру, описывает этот феномен во введении к книге «Постсекулярная философия: между теологией и философией» так: «Мы живем во времена неудачных условий. Повсюду люди, которые не верят ни в какую возможность, ни для себя, ни для другого, ни для всего мира, речевые лозунги, которые они не понимают... С тех пор, как Кант отклонил Бога от человеческого познания и отменил доступ к Нему в сферу практической этики и моральной мотивации, люди стали очень pragматичны. Они нашли ценность в самозаконодательстве и поэтому не видят причин для существования Бога [125, с. 1-2]. Таким образом, по мнению Блонда, постсекуляризм как результат провала секулярной эпохи может ознаменоваться возвращением к трансцендентности христианского Бога.

Юрген Хабермас, один из ведущих светских либеральных мыслителей в Европе, утверждает, что светские граждане должны быть открыты для религиозного влияния, тем более, что сама идентичность западной культуры уходит корнями в иудео-христианские ценности и «отказ от диалога с религией был бы культурной и интеллектуальной ошибкой». Он говорит о «позитивном секуляризме, который дискутирует, уважает, включает в себя, а не о секуляризме, который отвергает». Несмотря на шквал разногласий в связи с недавним потоком книг, превозносящих достоинства атеизма в результате исламистского терроризма, более интересным вопросом на сегодняшний день является появление постсекулярной современности. Хабермас утверждает, что современность уже не означает перехода к секуляризму. В демократическом обществе светский менталитет должен быть открытым для религиозного влияния верующих граждан.

В своих работах используют термин «постсекулярный» такие видные ученые, как Талал Асад, Чарльз Тейлор, Апис Нанди, Джон Милбанк, Хосе Казанова, Уильям Коннолли, Юрген Хабермас, Джудит Батлер, Фред Даллмайр и Крейг Калхун, Лука Мавелли и Фабио Петито. Анализ феномена секулярности и постсекулярности дает представление о центральности секулярного как современной эпистемологической категории; о секуляризме как инструменте власти современного государства; о евроцентристской матрице секуляризма и ее мощной экспансии в постколониальном мире; о том, как светское часто основывается и воспроизводится на религиозном; о необходимости восстановления нравственных основ веры как необходимой составляющей современности; и об артикуляции светскости в незападных политических традициях и в рамках глобального цивилизационного диалога. Таким образом, исходя из множества проблем и определенного опыта в данном направлении, эти оценки формулируют контексты постсекулярных видений, которые побуждают нас мыслить за пределами нынешних светских рамок.

Среди современных исследователей взаимодействия светского и религиозного есть и противники постсекулярной парадигмы. К примеру, Алексей Апплонов, оппонируя идеям постсекулярного дискурса Бергера и Хабермаса о так называемом «возвращении» или «возрождении» религии в современном обществе, утверждает, что настоящий процесс секуляризации («сильная» секуляризация), в том современном смысле, как мы его понимаем, в отношении разделения сфер государственного (публичная сфера) и религиозного (приватная сфера), не только не завершилась, но даже не достигла еще своего апогея, так как началась (в разных странах) не более сорока лет назад, а потому, вероятнее всего, в обозримом будущем, не прекратится. И именно тогда, по мнению Апплонова, на границе 1960-х и 1970-х, на Западе началась масштабная «сильная» секуляризация, когда уже не просто церковь отделяется от государства, но секулярным и индифферентным по отношению к религии становится само общество [126]. Иными словами, критики постсекуляризма считают, что эпоха постсекулярности должна вызреть в лоне секуляризма, достигшего своего завершения. И если для развитых

экономических стран Европы постсекуляризм уже историческая реальность, то для постсоветского пространства постсекуляризм еще должен наступить, но не ранее как, при завершении эпохи секулярности.

Процессы секуляризации в современном глобальном мире развиваются в сложном взаимодействии с традиционными и новыми формами воздействия религии на индивидуальное и общественное и сознание, на социально-политические процессы и институты. В мировом пространстве идут напряжённые общественные и академические дискуссии по поводу того, каким должно быть или не должно быть светское государство. Тем не менее, в социогуманитарном знании до сих пор не выработано общепризнанного концептуально-методологического подхода для разрешения вопросов соотношения светского и религиозного, веры и знания. Между тем, остро встает вопрос о трансформации религиозной идентичности в секулярном и постсекулярном обществах. Как мы уже отмечали, в рамках различных подходов, «постсекулярное» понимается, с одной стороны как новая стадия развития культуры после секуляризма, с другой стороны как механизм внутри секулярной идеологии, помогающий понять место религии в современном обществе. Вместе с тем, в постсекулярном мире, ориентированный на светскость Запад, сталкивается с далеко не светскими режимами и культурами. И вот здесь, как раз, возникает вопрос о культурном плюрализме, об инаковости других, об этнической и религиозной идентичностях.

В эпоху постмодернизма вопрос о постсекулярности становится одним из основополагающих в проблеме идентичностей, если точнее, речь идет о свойственных модернизму, а затем и постмодернизму, процессов глобализации, повсеместному утверждению идей плюрализма и мультикультурализма, которые в последнее время подвергаются резкой критике со стороны ученых и общественных деятелей за то, что они зачастую ведут к расслоению, размыванию, а иногда и вовсе, к потере своей культурной, религиозной, традиционной идентичности.

Лука Мавелли и Фабио Петито, изучая вопросы постсекулярности в ракурсе международных отношений, приходят к пониманию того, что кризис власти и идентичности / солидарности также является кризисом светских форм знания, которые отличались когнитивно-инструментальным пониманием религии. И возможно, именно постсекулярные тенденции станут выходом к современному диалогу между Западом и Исламом [127].

По мнению Александра Кырлежева, постсекуляризм — это не позитивный проект, не идеология, не мировоззрение, не система нормативных представлений. Именно на это и указывает приставка «пост-». Это как «постмодерн»: на смену модерну не пришло позитивной программы, нет постмодерного проекта. Есть лишь фиксация новой ситуации, которая обнаруживает если и не полный, то частичный исторический провал (или исчерпанность) предыдущего позитивного проекта [65, с.165].

Примерно такого же мнения придерживается и другой российский ученый – Дмитрий Узланер, который подчеркивает, что тезис о секуляризации

был фальсифицирован во всех возможных значениях, а мы оказались в совершенно новой эмпирической реальности, которая уже не может быть описана с помощью прежних концепций. Именно эту реальность и пытается ухватить концепция постсекулярного. Как отмечает Дмитрий Узланер, новая реальность, возникающая на наших глазах и названная «постсекулярной», вовсе не означает возвращение в досовременную эпоху. Постсекулярность, в отличие от десекуляризации, подразумевает дальнейшее движение, а не обратное колебание маятника [128].

Опираясь на исследования последних лет, можно констатировать, что о постсекулярном стали говорить именно в связи с исламской темой. Для европейского секулярного пространства миграционные процессы, преимущественно из мусульманских стран, появление так называемого политического ислама, или исламизма, который в самом мусульманском мире пришел на смену импортированным западным (европейским) идеологиям — светскому национализму и разного рода «социализмам». И все это совпало с третьим фактором — глобализацией.

Анализируя данную ситуацию, А. Кырлежев утверждает, что катализатором постсекуляризма стал глобальный ислам, точнее, его политический подъем [65, с. 168].

Действительно, увеличение мусульманского населения в странах Европы и Запада невозможно отрицать. Риторика последних выступлений и высказываний о «вселении» мусульман в европейский мир («Еврабии» или «Мусульманской Европе») служат тому подтверждением. Условия европейской демократии, идея мультикультурализма, но, и в целом, уровень жизни европейского общества выглядят довольно привлекательными для мигрантов или рабочих из стран бывших европейских колоний. Это, во-первых, а во-вторых, есть обратная сторона — политизация ислама. Говоря об исламской идентичности в постсекулярном обществе, где она приобретает возможность голоса, мы также сталкиваемся с противоположенными ее проявлениями. И для мусульманских стран, и для европейских встал серьезный вопрос о радикализации, «экстремизации» исламского сознания. Политизация ислама — это зачастую управляемый изнутри и извне процесс. Вопросы религиозно мотивированного экстремизма и терроризма приобретают исламские черты. Так называемый исламизм, не без помощи СМИ и заинтересованных сил, превращается в самую страшную угрозу современности. Однако есть и другая сторона, это мирные представители мусульманской культуры и веры, которые автоматически подвергаются исламофобным проявлениям в обществе.

Тerrorистические атаки 11 сентября и резонанс дискурса столкновения цивилизаций, безусловно, сыграли важную роль в фокусировании внимания Европы на вопросах религии. Но было бы большой ошибкой приписать это новое внимание исключительно или даже главным образом к возникновению так называемого исламского фундаментализма, а также угрозам и вызовам, которые он представляет для Запада и особенно для Европы. По мнению Хосе Казановы, внутренние европейские преобразования также вносят свой вклад в

новый общественный интерес к религии. Общие процессы глобализации, глобальный рост транснациональной миграции и сам процесс европейской интеграции, в частности, возможность вступления Турции в Европейский Союз, представляют собой серьезные проблемы не только для европейской модели национального государства всеобщего благосостояния, но и для различных видов религиозно- светских и церковно-государственных отношений, которых достигли отдельные страны Европы после Второй мировой войны [129].

Касательно западного подхода, существуют контрастные образы ислама по обе стороны Атлантики: один, американский, примирительный, даже после 11 сентября; другой, европейский, более конфликтный и враждебный. Эти два видения отражают не только различия в стилях и взглядах мусульман в разных странах, но также и особенные различия в тех обществах, которые находятся в процессе исламской интеграции. Конечно, трудности, безусловно, существуют и на североамериканском континенте. Кто может отрицать атмосферу крайней подозрительности, вызванную «войной с террором», которая привела к взрыву дискриминационных актов против ежедневного соблюдения ритуалов ислама? В Европе положительное отношение к исламу и его представителям начинает появляться с подъемом новых мусульманских политических и интеллектуальных лидеров на местном и национальном уровнях. Общим для обоих континентов является влияние международной политики на внутренние условия мусульманских меньшинств. Другими словами, широко распространена тенденция связывать ислам как международную политическую силу с обычными мусульманами, проживающими в меньшинстве в странах Запада. Это смешение имеет последствия не только для положения меньшинства самих мусульман, но и для нынешней науки о европейских и американских проявлениях ислама.

По мнению Джоселин Чезари, ряд событий последних лет, каждый из которых был «более взрывным», чем предыдущий, обеспечили неизгладимые образы всех воинственных версий ислама. Ислам, который сейчас воспринимается как важный фактор риска в международных отношениях, занял место коммунизма как наиболее актуальной глобальной угрозы. На языке, который используется не только Пентагоном, но и НАТО, некоторые страны или регионы «исламского характера» - оказываются в верхней части списка тех, кого называют «террористами» [130, с. 2-5].

Оливье Руа видит большинство мусульман в Европе как лояльных граждан, пытающихся найти способы практиковать свою веру, соблюдая законы их светских обществ. Один из примеров: французские мусульманские организации выдвигают юридические антитезы касательно запрета французского правительства на ношение платков в школах, и избегают насилистических или внесудебных мер для достижения своих целей (119, р.128).

Важным фактором в понимании исламофобии является, по-видимому, необычная способность мусульман или, в целом, ислама сопротивляться - с точки зрения культуры, моральных ценностей и религиозности - западным

универсалистским ценностям. Ислам, похоже, бросает вызов преобладающим интеллектуальным тенденциям релятивизма и плюрализма. Быстрые изменения, вызванные глобализацией, включая усиление плюрализма и сдвиги в международном политическом порядке, способствуют возникновению чувства неуверенности. Однако ислам был и способен адаптироваться к новым ситуациям как герменевтически, так и социально. В данном случае феномен исламофобии проявляется как кризис идентичности / самовосприятия и инаковости в Европе. По мнению турецкого ученого, по совместительству личного представителя действующего председателя ОБСЕ по борьбе с нетерпимостью и дискриминацией в отношении мусульман, доктора Бюлента Шеная, необходимо осмыслить то, что нетерпимость и боязнь ислама заключается в том, что исламофобия не является феноменом пост-9/11, она глубоко укоренена в европейском эссенциалистском ориенталистском восприятии неевропейских культур, особенно ислама, что она унаследована в основном от средневекового западно-христианского ориенталистского антисемитского эссенциализма, преобразованного сегодня в исламофобию. Основываясь на данном подходе, необходимо отметить тот факт, что ислам и мусульмане не являются монолитными в Европе и что исламофобию можно предупреждать только в том случае, если научиться противостоять в отношении вопросов столпоризации, геттоизации или интеграции в Европе, что в качестве формы расизма и дискриминации необходимо бороться с такой же формой расизма. Одним из решений может стать возможность преодоления исламофобских предрассудков в рамках системы образования, где должны предлагать больше фактических и нейтральных знаний об исламе (и других религиях). Необходимо отказаться от стереотипов касательно единого однородного ислама или сообщества мусульман, которые будут представлять угрозу Европе. В данном направлении Европа должна быть осторожной в разработке политики интеграции - политики культуры религии - не столько посредством мер безопасности, а сколько межкультурным и межконфессиональным цивилизованным подходом к решению данной задачи [131].

Сами мусульмане также должны проявлять инициативу по уменьшению потенциальных причин или последствий исламофобии, вступая в конструктивную дискуссию. В этих целях в Европе мусульманами создаются организации, такие как, например, Европейская мусульманская инициатива по социальной сплоченности (EMISCO), деятельность которой посвящена вопросам прав человека, таким как антимусульманские преступления на почве ненависти, расизма, прав меньшинств. Сегодня она способствует содействию социальной сплоченности.

Одним из противников политизации ислама и создания исламского государства, в той форме, которую предлагают радикализированные исламские силы, является известный мусульманский ученый Абдуллахи Ахмед Ан-Наим. В своих трудах он пытается разрешить с позиций верующего мусульманина и человека, разделяющего современные демократические ценности, одну из

наиболее важных и наиболее болезненных проблем человечества - проблему противоречий современных общепринятых правовых и моральных норм и шариата. По его мнению, чтобы быть мусульманином по убеждению и свободному выбору, который является единственным способом быть мусульманином, необходимо, именно, светское государство. Соблюдение шариата не может быть вызвано страхом перед государственными учреждениями. Государство, а не общество должно быть светским. Идея заключается в том, что мусульмане повсюду, будь то меньшинство или большинство, обязаны соблюдать шариат как вопрос личного религиозного обязательства и что этого лучше всего можно достичь, когда государство нейтрально относится ко всем религиозным доктринаам и не претендует на принуждение к шариату, как того желают представители политизированного ислама [132, р. 3-6].

Исламская идентичность в эпоху постсекулярности меняется, она становится либо локальной, либо этно-социальной, либо слишком политизированной. Изменение исламской идентичности связано с курсом светскости в том или ином обществе: жестким, мягким, размытым.

Для светского Казахстана наиболее желательна традиционная исламская идентичность, но готовая к социокультурным и политическим изменениям. Речь, возможно, должна идти о *пластическом* характере идентичности.

По мнению английского ученого Мустафы Кемаля Паши к таким мерам можно отнести Исламские культурные зоны (ICZ), районы мусульманского большинства, свободно связывающие различные исламские общества вокруг символической общности, памяти и исторического опыта. Мусульман во всем мире сплачивает идея принадлежности к умме, однако в современных целях этот термин широко используется для регистрации влияния детерриториализации на политическую идентичность. Это не отсутствие постсекулярного, характеризующего ICZ, а конкретное воплощение ислама в контексте глобализации. Ключевой особенностью этого процесса является стремление к более гомогенизованным выражениям веры в ущерб многозначности; производя парадоксальным образом, больше разрушения, чем единства, а также большую опору на светский разум (в том числе, инструментальную рациональность) для материализации религиозных желаний. Рассматриваемое, таким образом, в более широкой геоэпистемической структуре, «постсекулярное» – не просто момент самосознания в западных пониманиях религии, но высоко дифференцированное глобализованное пространственно-временное состояние, показывающее локализованные культурные маркеры [63, р. 1041-1043].

Подобная ситуация происходит на данный момент в Европе и Америке. Речь идет о так называемой трансформации исламской идентичности, которая вынуждена подстраиваться под принципы светскости, иногда в ущерб своим основным принципам. Так было и в период советского атеизма, когда мусульманские регионы, входящие в состав СССР, вынуждены были частично, фрагментарно идентифицироваться с исламом и исламской традицией.

Таким образом, в постсекулярную эпоху происходит трансформация исламской идентичности как в срезе ее фундаментализации, так и размывании. Для того, чтобы процесс трансформации исламской идентичности происходил не конверсионно, а с сохранением внутри исламского общества устойчивой исламской традиции, необходимо создание определенных условий, к которым можно отнести: социализацию и интеграцию мусульман в светское общество, равный доступ к образовательным и культурным ресурсам, подъем по социальным лифтам.

В Казахстане за годы независимости созданы определенные условия для сохранения исламской идентичности на государственном уровне. Но, тем не менее, для ее сохранения необходимы – устойчивое социально-экономическое положение общества, формирование религиозной толерантной политики, предупреждение в обществе исламофобных настроений, формирование антиэкстремистской идеологии на всех уровнях, особенно в образовательно-просветительской сфере. Относительно же государственно-конфессиональных отношений, то в ближайшей перспективе, будет преобладать курс государства на светскость, и в этой связи необходима консолидация светской и исламской идентичностей.

## **2 ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ И ЛИЧНОСТНЫЕ КОНТЕКСТЫ ИСЛАМСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

### **2.1 Становление личности мусульманина в процессе исламского образования**

Исламская идентичность ярко проявлена в таком конструкте как личность мусульманина, поскольку она и есть модальность исламской идентичности. Увеличение религиозного фактора в постсекулярном обществе актуализировало ряд вопросов касательно личности самих мусульман, нравственно-духовном содержании их сознания, личностного роста, самореализации, самосовершенствовании в условиях новой реальности. В этой связи видится необходимым реконструирование исламской образовательной концепции как главного фактора становления личности мусульманина.

Рефлексия о вопросах исламской идентичности и личности мусульманина, является важной, поскольку Казахстан – светское государство и одновременно часть исламского мира. Постсекулярное казахстанское общество, стремящееся к диалогу светского и религиозного, формирует и новую стратегию с творчества личности с Богом, миром и другими культурами. Речь идет, возможно, и о формирующейся новой личности – казахстанской личности, в которой органично соединены светская парадигмальная установка и традиционная духовно-религиозная [133, с. 94].

Конечно, феномен личности мусульманина – сложен, он нуждается в онтологической и феноменологической интерпретации, что мы и пытаемся осуществить в рамках данного исследования. В предыдущем параграфе было дано определение постсекулярности и постсекулярного общества. Различные модальности постсекулярности, рассмотренные видными учеными современности Ю. Хабермасом, П. Бергером, У. Коннолли, Т. Асадом, Ч. Тейлором, Дж. Милбанком, Дж. Батлер, А.Кырлежевым, Д.Узланером и др., и на которые опирается диссертационное исследование, во главу угла проблемы идентичности ставят вопрос о личности как формирующейся идентичности.

Личность как концепт в философско-культурологических определениях трактуется по-разному: от правового субъекта, божественного образа, разумного существа, вещи, которая осознает саму себя, субъекта воли, природное совершенство до марксовского «личность есть совокупность общественных отношений» [134, с. 262]. Для понимания феномена личности и ее становления в религиозной идентичности необходимо раскрыть факторы, оказывающие влияние на динамику развития личности. Личность мусульманина формируется в обществе, умме, в которой существует система ценностей, коммуникативная практика. Знаменитое «Индивидом рождаются, личностью становятся. Индивидуальность отстаивают» [114, с. 403] можно применить к характеристикам личности мусульманина.

Исламские тексты: философские, теологические в качестве приоритета моделируют личность мусульманина в совершенную личность – инсан-аль-камиль, она, в свою очередь, является мусульманину как личность Пророка

Мухаммада. Но как стать личностью? Только образовывая себя, воспитывая, вслушиваясь, вчитываясь в тексты Корана, ведь и само Священное Писание мусульман строится на фундаменте знания и размышления.

Личность мусульманина – это проект многомерного человека, живущего по моральным законам в разных обществах, но независимо от их устройства, он всегда исповедует исламские заповеди.

Мусульманин в постсекулярном обществе стремится к интеграции, консолидации. Известными исламскими интеллектуалами – Тариком Рамаданом и Зияудином Сардаром [135] представлен новый образ мусульманина – европейский мусульманин. Кто он такой? Мусульманин, живущий в Западной Европе, интегрированный в европейское общество, не потерявший своей «исламской», но и принимающий европейские ценности. Миграция мусульман в Западную Европу раскрыла ряд проблем, связанных с личностной идентификацией мусульманина.

Стремительно растущие исламофобные настроения, особенно ощущимые в последние десятилетия, в связи развитием событий на Ближнем Востоке, деятельностью террористических организаций и группировок во всем мире, ужасающими заголовками и кадрами, мелькающими на страницах мировых СМИ, не могли не отразиться на коммуникативных аспектах исламского и западного мира. Более того, все это привело к негативным дискурсам в отношении мусульман, личности мусульманина. Данные тенденции не могли остаться незамеченными учеными, как исламскими, так и западными, которые в своих исследованиях делают акцент на миролюбивой и нравственной составляющей ислама, пытаются раскрывать особенности норм и принципов ислама, направленных на совершенствование человека, и общества в целом, с помощью морально-этических принципов, стремления к науке и знанию, соблюдения правовых и общественных требований, изложенных в Коране и Сунне Пророка.

В целом, обострение религиозной тематики нельзя связывать только лишь с увеличением роли ислама в современном обществе, происходят еще и процессы секуляризации и «десекуляризации».

Постсекулярный мир обозначил многовекторность религиозных и секулярных процессов, в том числе, связанных с модернизацией в исламском мире.

Религиозный фактор в постсекулярном обществе подспудно влияет на формирование толерантного религиозного сознания и потому необходимо рассмотреть его влияние на динамику и трансформацию личности. Если конец XX столетия подвел итог «десакрализации мира», по очень емкому выражению Гуссерля, произошло как «расколдовывание мира», так и «обезбоживание» его, то век XXI принес иное мирочувствование – постмодернистское, в котором религия и наука, светскость и религиозность выступают не оппонентами, а союзниками в процессе постижения мира и в процессе коммуникативных практик современности [133, с. 94-95].

Социолог Питер Бергер, анализируя данную проблему, говорит уже о "десекуляризации (desecularization) мира". Он отмечает, что сегодня "консервативные", "традиционистские" и "фундаменталистские" группы и верования имеют значительное влияние на социально-политические системы [136, р. 1-18].

Для казахстанской действительности, как в прочем и для всего центральноазиатского региона годы независимости охарактеризовались динамичными процессами поиска идентичности как государственной, национальной, культурной, так и религиозной. Так называемое «воздрождение ислама», в риторике ученых, применимо к постсоветским государствам означало увеличение роли ислама и его включенности не только в частную, но и в общественную жизнь граждан. Рост числа культовых сооружений, внешняя религиозная атрибутика, повседневные исламские ритуальные практики (намазхана, азан, жума намаз, исламские праздники и т.д.) приобретают массовость и присутственность в общественной жизни казахстанцев.

Вместе с тем наблюдается тенденция к увеличению роли ислама и на макросоциальном и политическом уровне. Все чаще мы слышим об исламской интеграции государств с мусульманским населением, вступлении во всемирную исламскую финансовую систему, в стране развивается исламский экономический и образовательный контент, председательство в ОИС также имело свои плодотворные результаты в развитии отношений Казахстана со странами исламского мира [137, с. 174.]. Все эти факторы влияют на изменение сознания мусульманина и на процессуальность исламской идентичности.

Личность мусульманина формировалась в традиции ислама и в традиции собственной культуры, на ее развитие оказывали влияние духовные традиции предков. Но разумеется, что структура личности основывалась на исламском веровании. Концепция личности в исламе выстраивалась согласно нравственному содержанию текстов Корана и смысловым нарративам Сунны. Основной задачей коранической концепции личности была задача формирования нравственного человека. Традиции ислама, в свою очередь, развиваются в общественном сознании в двух разных аспектах – устоявшиеся классические принципы ислама, а также представленного в том или ином регионе, впитавшего в себя духовно-ценностные представления местного населения, так называемые традиции «народного ислама».

Личность мусульманина раскрывалась в двух вроде бы бинарных позициях – Вечности и Конечности, которые по своей сути, были единым процессом. Созданный Богом человек социализируется в умме, овладевает системой исламских ценностей и распределяет их в своей индивидуальной жизни. Становление человека как личности происходит в социуме, его задача – жить нравственно согласно исламским заповедям. В Коране человек должен коммунировать. Что означает понятие «исламская коммуникация?» – это труд, образование, солидарность, реализация собственных интеллектуальных способностей, реализация исламской духовной традиции, привнесение ее в обыденную практику повседневности.

Айаты Корана транслируют установки на формирование в человеке человеческого, того, что определяет его сущность, его «инсанийность»: «Скажи: «О, рабы Мои, которые уверовали, бойтесь вашего Господа! Тем, которые творили в этой жизни добро, — добро, а земля Аллаха пространна. Поистине, будет дана полностью терпеливым их награда (бигайри хысаб) без счета!» (Коран, 39:10). Или «Поистине, Аллах приказывает справедливость, благодеяние и дары близким; и Он удерживает от мерзости, гнусного и преступления. Он увещает вас: может быть, вы опомнитесь!» (Коран, 16:90).

Концептуальные основы личности мусульманина прочитываем мы и в хадисной науке: Передают со слов Ибн Мас'уда, да будет доволен им Аллах, что Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал: Поистине, правдивость приводит к благочестию и, поистине, благочестие приводит к Раю, и станет человек говорить правду, пока не будет записан перед Аллахом как правдивейший. И, поистине, лживость приводит к греховности, и, поистине, греховность приводит к Огню и станет человек лгать, пока не будет записан перед Аллахом как отъявленный лжец [138]. Личность мусульманина раскрывается в духовности, поскольку она является нравственным измерением человека.

Мусульманские философы проблему личности раскрывали с разных позиций: рационализма, суфизма, иррационализма, антропологизма, персонализма, экзистенциализма, но они были едины в понимании того, что личность — insan-al-камил — совершенный человек — человек, живущий в практике повседневности нравственно и разумно, он имеет активную личностную позицию, он свободен и открыт миру, он справедлив, благоразумен, толерантен.

Динамика развития личности мусульманина связана с образованием, трудовой деятельностью, отношениями в обществе, коммуникацией с другими культурами и религиями. Духовность и личность — неразрывны в исламском понимании. Собственно, и для западной классической философии личностные контексты определенно были духовными факторами.

Так, например, Кант [139, с. 242] полагал, что «как предмет одного лишь внутреннего чувства эта субстанция дает понятие нематериальности; как простая субстанция — понятие неразрушимости; тождество ее как интеллектуальной субстанции дает [понятие] личности; все они вместе дают [понятие] духовности».

В рамках своей философской антропологии А. Эспиноза определяет личность как главную цель философского исследования. «Мы можем говорить о человеческой личности, прежде всего потому, что человек является индивидом, обладающим определенной характерной природой: подобно остальным возможностям во Вселенной, он стремится к тому, чтобы его собственное существование строго соответствовало индивидуальному, особенному существованию. Итак, личность — это не чистое проявление универсального, а всегда нечто незавершенное, то, что невозможно вывести из

силлогизма, в главную посылку которого входит понятие «человек» [140, с.87-88].

Личностью мусульманин становится в процессе распредмечивания исламского смысла жизни и в становлении человека личностью в контексте нравственной системы ислама.

Духовная традиция ислама – формирование в человеке человеческого и есть тот традиционный контент, определяющий «личность».

На современном этапе развития человечества, когда в мире меняется geopolитическая, религиозно-конфессиональная картина, когда различные общества, пережив традиционные, колониальные и постколониальные трансформации, проходят новые этапы модернизации, развития и переоценки своих возможностей и ценностей, а европейский и западный мир встает перед последствиями секуляризации и десекуляризации общества, перед учеными возникают новые задачи по исследованию и определению проблемы идентичностей в целом, и религиозной идентичности, в частности.

Достаточно масштабную и мощную роль в истории человечества сыграла и продолжает играть религиозная идентичность человека. В докладе Национального разведывательного совета США «Контуры мирового будущего» утверждается: «В течение ближайших пятнадцати лет религиозная идентичность, скорее всего, будет становиться все более значимым фактором самоопределения человека» [141, с. 13-17].

В эпоху постмодерна религия приобретает новое значение по сравнению с модерном. Для постмодерна характерно не отделение, а наоборот, переплетение секулярного с религиозным, своего рода компромисс между двумя этими, по сути, противоположными феноменами. В частности, перед религиозным сознанием в постсекулярном обществе стоят сложные задачи по приобретению навыков к мирному сосуществованию как с другими религиями, так и с научным знанием, а также осваивания способов существования в конституционных государствах, основанных на мирских моральных ценностях. Все это ведет к серьезному пересмотру своих позиций и деятельности религиозных сообществ в постсекулярном мире. Встает вопрос о переосмыслении способов распространения и агитации своих вероучений и толерантном отношении к другим.

Если в традиционных исламских обществах все как-то более или менее понятно с идентификацией личности мусульманина, то в обществах постсекулярных, в том числе и в постсоветских обществах, существует множество разночтений в понимании того, кто же такой «мусульманин».

Г. Сабирова на примере социологических исследований идентичностей мусульман Татарстана и Дагестана, разграничивает следующие типы идентификаций мусульман данного региона: «просто» мусульманин-идентификация, которая задается фактом рождения: все предки были мусульманами, эта устойчивая, «врожденная» идентификация очень значимая для мусульманина, отстаивается и обосновывается семейной историей, вековыми традициями. Также существует тип мусульманской идентификации,

утверждающий приоритет обрядовости как основной силы, распространяющей и пропагандирующй исламский образ жизни. В основном, это люди пожилого, пенсионного возраста и вновь обученная молодежь. Следующий же тип, напротив, отодвигает обряды на второй план и отстаивает приоритет духовной силы, раскрытие морально-нравственного потенциала ислама. В свете этих разных толкований наиболее проблематичной представляется идентичность не молящихся мусульман, которые составляют большинство на постсоветском пространстве. Зачастую, они являются противниками духовенства, и очень критично относятся к количественным показателям верующих, мотивируя это тем, что не все молящиеся – истинно верующие [142, с. 159-179].

В статье «Концептуализация модели исламской личности» авторы Абдул Осман, Мухаммад Хамза и Нур Хазира Хашим – предлагают исламскую модель личности, которая служит в качестве альтернативы существующим моделям личности. Для формирования такой мусульманской модели личности необходимы трудолюбие, бережливость, умеренность и сбалансированность; "Хиджаб", который отражает благочестие и воздерживается от совершения грехов, *tawakkal*, что означает чистосердечие (эмоциональную стабильность); *musyawarah*, (приятность); воздержание от непродуктивных разговоров и скромность; работа в команде, консультативность (равенство); и наконец, духовность, которые включают в себя ибадат (молитвы), *amanah* (честность), и *ilm* (знания) [143].

Развитие исламской модели личности все еще находится на этапе своего становления. Исламская личность включает в себя добродетель и добрые дела. Мусульмане считаются слугами Бога, и мусульмане должны сохранять традицию добрых дел и в деловых отношениях, и в личной жизни.

Мусульмане, которые верят и практикуют ислам, вероятно, будут более привержены своей организации и, предположительно, более удовлетворены своей работой.

Но как можно заметить, все эти модели личности не новы, они уже были представлены в Коране и в учениях мусульманских ученых и суфииев: Абу Насра аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Баджи, Ибн Туфайля, Ибн Араби, Руми, Ясави и других.

Однако, современность «вынуждает» вновь и вновь обращаться к проблеме личности и личностного развития в исламском дискурсе, поскольку в условиях постмодерна и постсекуляризма теории и концепции личности обретают смысложизненность и постановку очень важных вопросов: Каковы перспективы личности и личности мусульманина в постсекулярном обществе? Что есть вообще личность мусульманина в современном мире? Можно ли конструировать идеальную концепцию личности? и др. Необходимо отметить, что все эти вопросы не риторические, они связаны с проблемой существования религиозного человека в постсекулярную эпоху.

Для развития целостной личности, наряду с воспитанием, одним из важнейших аспектов является образование и просвещение. Для мусульманина этот аспект прописан в самом Коране: «Читай во имя твоего Господа, который

сотворил все сущее... Он научил посредством письменной трости – научил человека тому, чего тот не знал.» (Коран, 96: 1-5).

Сам Коран был ниспослан людям для чтения, толкования основ и идей ислама.

Согласно Сунне, наука и мудрость – это то, что потерял мусульманин, он должен отыскать их, где бы они не были. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) в своем хадисе сказал: «Требование знания является обязательным для каждого мусульманина!» [144]. Данный хадис еще раз доказывает, что обретение знания является одной из основных обязанностей мусульманина. Важно подчеркнуть, знания как религиозного, так и светского. Личность мусульманина может считаться полноценной, содержательной и совершенной тогда, когда она развита всесторонне. Великие исламские ученые прошлого, были тому подтверждением, поскольку осваивали различные отрасли науки. Сегодняшняя действительность ставит перед современным мусульманином схожие условия, ведь для достижения успехов, честного заработка, исполнения религиозных предписаний без ошибок и заблуждений, ему (ей) необходимо иметь как крепкую веру, так и критическое научное мышление, что невозможно без правильного соотношения религиозного и светского компонента в образовании.

Передача и воспроизведение исламского знания происходит через постоянный диалог и обсуждение различных представлений об исламе: ученых или «обыкновенных» мусульман. Практическое действие (амал) должно быть теоретически обосновано и не должно отклоняться от канонических постулатов, знания (илм). Поэтому в исламе существует целая схема институтов, ответственная за выработку «практического» знания. Базовые источники, на которые опираются при вынесении суждения – это Коран и Хадисы. Представление об исламе мусульман-суннитов зафиксировано в текстах четырех исламских мыслителей, которые и положили начало четырем мазхабам (юридическим школам в исламе).

Для мусульман религиозное образование – это не просто обучение той или иной религии и традиции, основным догматам, это развертывание в человеке нравственных усилий для жизни. Исламское образование своей целью ставит образование мусульманина. Мусульманин – это личность, живущая в согласии со своей совестью, помыслами, намерениями, делами, идентифицирующая себя в единстве с исламом [74, с. 27].

В современных исследованиях исламского образования, или точнее будет сказать, исламской модели образования, выявляется четкая тенденция того, что следование исламским принципам в воспитании мусульманской личности ведет к формированию цельной, нравственно ориентированной личности, для которой честность, справедливость, трудолюбие и образованность являются главными приоритетами. А это, в свою очередь, характеризует мусульман как ценных работников практически в любой сфере общественной жизни.

В работе «Развитие исламской модели гражданского образования» Еzzат Аллах Фарахани и Акбар Салехи выделяют три измерения гражданского

образования: местное, национальное и международное. Они утверждают, что у исламской модели гражданского образования есть большой потенциал в социальных, культурных, политических и экономических сферах и других образовательных системах мира, так как исламская модель гражданского образования включает в себя такие важные компоненты как призыв к миру во всем мире, признание содружества и возможности жить вместе, справедливость, ответственность и рациональность [145, р. 67-68].

Вопрос о женском образовании также занимает центральное место в различных дискурсах, которые стремятся модернизировать развивающиеся и мусульманские общества Abu-Lughod, 2009 [146]; Chatterjee 1989; Cornwall 2007 года [147]; Khurshid A., 2015 [148].

Нуран Дэвис, раскрывая увеличение роли религии в секулярном и в постсекулярном обществе, отмечает, что напряжение между религией как теологией и силой государства - политической власти, которая проявляется в символическом противостоянии между самобытностью коллективной природы (как это предусмотрено национальным государством) и тождества индивидуальной природы (как это проявляется в различных религиях и культурах) могут быть решены только путем создания гражданства с нравственным чувством сострадания и общего блага, актуализированных в принятии инаковости другого, в том числе и мусульманских женщин [149, р. 303-304].

В исследованиях такого характера прослеживается четкая направленность исламского мира на модернизацию и реформирование в области гендерных и образовательных процессов. Место и роль женщины в традиционных мусульманских обществах из просто хранительницы очага и покорной жены своего мужчины перерастает в социализацию и развитие самореализации женщины как полноценного члена общества и двигательницы прогресса. Определяется тенденция к увеличению числа мусульманских женщин-ученых в сфере естественных и гуманитарных наук, которые делают важнейшие научные открытия и становятся лауреатами престижных премий в сфере науки и образования.

Предлагаемая сегодня мусульманскими учеными исламская модель образования, направлена не только и не столько на получение образования чисто теологического характера, а сколько на то, чтобы, опираясь на нравственные и этические принципы ислама, воспитать современную, ценностно правильно ориентированную и образованную мусульманскую личность [133, с. 106].

Под феноменом личности мусульманина мы понимаем не только соотнесенность человека с религией ислам, исламской духовно-культурной общностью, исламским образом жизни, исламским мышлением и мировоззрением, но и рядом других немаловажных аспектов современного общества, таких как национальная идентификация, разностороннее развитие образованной, современной личности.

Философская концептуализация исламского образования раскрывает его главный компонент, структурирующий всю систему исламского образования – духовность. Исламский дискурс и праксис в образовании неразрывно связаны с аксиологизацией этической ценностной парадигмы, основанной на смысложизненном значении духовного образования [74, с.30]. В исламском образовании четко выявляются онтологическая и экзистенциальная направленность, и та, и другая находятся в русле творческого процесса получения знания. Социокультурная реальность современного мира не может быть осмыслена вне религиозного дискурса, для чего необходимо включение исламского образования в процесс образовательной интеграции.

Для полноты решения данной проблемы необходима постановка таких задач, как выявление общих универсальных методов, применимых к философии исламского образования, направленных на раскрытие концептуального содержания исламского образовательного процесса (исламские концепты образования); раскрытие формирующих принципов образовательно-воспитательного процесса в исламском образовании; обоснование целесообразности методологических подходов: исламской герменевтики и исламской компаративистики для изучения средневековых источников исламского мира – текстов Корана, хадисов, документов-постановлений, текстов исламских ученых, доктринальных источников мазхабов; аналитика полученных результатов для дальнейшей работы над конструированием исламской модели образования, основанной на классической традиции, но релевантной современным социокультурным реалиям.

Система исламского образования в постсекулярном обществе должна складываться и из понимания нового цивилизационного процесса, который идет в мире, и этот процесс общепланетарный, формирующийся в русле полицентрических культурно-религиозных традиций. Опыт западных стран в области религиозного образования, да и в целом, философии образования, показывает динамику, трансформацию и конструктивную практику тех концептуальных методик, которые выявили собственное когнитивное бессилие и начали процесс поиска тех установок, которые релевантны современным процессам. Исследование современных ученых процесса исламского образования неразрывно связан с проблемой становления личности и формированием новой исламской идентичности, готовой конструировать интеграционный диалог с постсекулярными ценностями, которые не противоречат этической парадигме ислама [150]. В реалиях Казахстана также необходимо аксиологическое переосмысление, поскольку любая страна всегда живет в условиях конкуренции, в том числе и в образовательной сфере, вот почему и исламское образование должно соответствовать стандартам качества. Для этого делается не мало: студенты теологических факультетов обучаются в лучших теологических мировых центрах, но это только одна сторона процесса. Необходима разработка отечественных программ обучения в соответствии с мировыми стандартами, но и с учетом собственных задач и приоритетов. Для

чего вообще нужно исламское образование в постсекулярном обществе? Этот вопрос – очень актуален и важен в целях интеграции мусульман в общество и целях профилактики религиозного экстремизма.

В Казахстане исламское образование представлено 9 медресе (два из которых получили статус колледжей), одним Университетом – Египетский университет Исламской культуры «Нур Мубарак», Институтом повышения квалификации имамов и двумя центрами подготовки чтецов Корана. Между тем получать знание по специальности «Исламоведение» в светском вузе есть возможность у студентов, магистрантов и докторантов Египетского университета Исламской культуры «Нур Мубарак», КазНУ им аль-Фараби и на базе Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. В целом же в казахстанском образовательном пространстве наблюдается стремительное развитие религиоведческой науки – завершилась работа по апробации учебников «Светскость и основы религиоведения» для 9 классов общеобразовательных школ, подготовленных 2 авторскими коллективами под руководством доктора философских наук Г.Есима и доктора философских наук Д.Кенжетаева. Опыт преподавания предмета «Основы религиоведения» в школах показал, что на уровне среднего образования необходимо наряду с основами знаний о религиях дать основные компоненты знаний и по светскости, в целях развития у школьников критического мышления, осознания своего гражданского долга, любви к Отечеству и т.д.

Региональная специфика должна также учитываться и не только в связи с продвижением той или иной версии религиозного обучения, но в связи и с государственной политикой в области религиозного образования. Многие постсекулярные общества достаточно религиозны, например, США, Великобритания. Мусульманская умма в этих странах большая, соответственно, исламское образование должно быть направлено на диалогический консенсус с другими религиями, дабы избежать религиозно-культурного конфликта в сфере образовательной исламской практики. Так, например, в США существуют мусульманские школы со своими собственными учебными программами [151-154]. Но как отмечают теологи США, необходимо повышение качества образовательных программ. Но наиболее сложная проблема в исламском образовательном процессе в постсекулярном обществе – разработка механизмов его адаптации.

Реформы в исламском образовании, начавшиеся еще в XIX-XX столетиях, привели с одной стороны, к позитивным изменениям, с другой, к формированию «закрытой» теологической элиты. На территории бывшего СССР центры исламского образования находились в Бухаре, Самарканде, сегодня – в Ташкенте. В Казахстане исламское образование сосредоточено в Египетском университете исламской культуры Нур-Мубарак, открытых центрах исламской культуры. Однако, необходимо отметить, что несмотря на количественный рост исламских образовательных центров, качественная составляющая в них остается все еще в пределах региона, не достигнув

мировых стандартов. К сожалению, исламское, да и вообще теологическое образование является всего лишь региональным.

Что необходимо для повышения качества исламского образования?

1 Разработка системно-целостных программ обучения, включающих изучение современных светских дисциплин, необходимых человеку.

2 Диалогическое сотрудничество исламских и светских университетов для разработки научно-методологической, методической и источниковедческой базы.

3 Создание интеграционного консорциума «исламское образование и наука» на базе исламских образовательных центров и научно-исследовательских институтов, светских университетов для разработки учебников (как стандартных, так и альтернативных), для общих фундаментальных и прикладных исламоведческих научных исследовательских программ [155, р. 143].

Все это необходимо учитывать при разработке стратегии исламского образования для отечественной образовательной практики.

Особое значение для проблематизации вопросов, связанных с исламским образованием, имеет историческая реконструкция опыта образования в Исламском Средневековье, когда были заложены концептуальные его основы, и личностный смысл. Находясь в пределах Вечного и конечного, человек творит свой образ через феномены, которые его и определяют и «высвечивают», и «показывают» все существо его жизни. Задача человека в Исламском Средневековье заключалась не в преобразовании мира, а в преобразование самого себя [156, с. 58].

Исламская образовательная доктрина, с одной стороны, формировала религиозное сознание, а с другой, светское, не теория классического образования исходила из признания единства теологического (наклия) и рационалистического (аклия) образования. Поэтому человек, учившийся по схеме данной образовательной системы был принципиально подготовлен как к религиозному, так и нерелигиозному дискурсу. Сущность же такого образования заключалась в гармонии веры и разума, религии и философии (науки) [157, с. 117].

О диалектике религиозного и нерелигиозного говорит один из сторонников постсекуляризма Юрген Хабермас: «Для людей лишенных религиозного слуха, это означает вовсе не тривиальный призыв самокритично определить взаимоотношение веры и разума в перспективе мирового знания. Уверенность в том, что несогласие веры и знания будет пребывать всегда, только в том случае заслуживает определения «разумная», если религиозные убеждения получают при этом и с точки зрения секулярного знания некий эпистемический статус, не являющийся всецело иррациональным.

Нерелигиозные граждане, поскольку они выступают в роли граждан государства, не должны принципиально отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан право вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную

дискуссию. Более того, либеральная политическая культура вправе ожидать от нерелигиозных граждан, что они будут прилагать усилия к «переводу» важных для общества религиозных понятий с религиозного языка на общедоступный» [158, с. 74-75].

В эпоху постсекуляризма исламское образование является моделью просвещения. Просвещение сегодня уже не тот идеологический процесс, который свершился в истории человечества еще в XIX столетии, просвещение – процесс нонфинальный, поскольку означает стремление человека к приобщению и пониманию вечных, трансцендентных смыслов. Исламское просвещение должно осуществляться как плюральный, диалогический процесс, в котором необходимо использовать классические наработанные традиции и традиции современных образовательных практик обучения и воспитания.

Пересмотр моделей исламского образования в современных условиях связан с продвижением исламского импакт-фактора в постсекулярных обществах. Разумеется, исламское измерение образовательного процесса должно исходить не из политизации ислама, но из его главного составляющего – этической парадигмы, которая формирует и личность мусульманина, и его личностную позицию нравственной активной жизни. Так Наджма Мохамед в статье «Исламское образование, эко-этика и сообщество» пишет о том, что «образование в исламе раскрывается как центральное место в развитии исламской личности и мусульмане не должны ограничиваться только поиском знания, но им доверено действовать на основе этого знания» [159, р. 325-326]. Такое единство исламского дискурса связано вообще с идеей активной, подлинной коммуникации с реалиями жизни.

Мусульманин – личность, которая не только обладает искусством нравственной жизни, но и умением применить его во всех сферах обыденной практики. Духовная традиция ислама – формирование в человеке человеческого и есть тот традиционный контент, определяющий «личность» [133, с. 99].

Исламское образование нравственно. Нравственно, по своей сути, поскольку оно заключено в распределении нравственного смысла, заключенного в аятах. Исламское образование – актуально, поскольку в нем аккумулированы одновременно со-бытийность мира и со-бытийность человека. Поскольку Коран – прежде всего, нравственное Писание, и человеку, чтобы его понять, порой вроде бы необходимо дистанцироваться от эмпирической практики повседневности и задуматься о фундаментальности бытия, но в том-то и весь смысл нравственного Текста – только в практике повседневности человек становится нравственным и обретает фундаментальную настроенность к образованию – в этом вечная актуальность образования человека через исламскую практику.

Цели исламского образования связаны с важными задачами: подготовка специалистов, интеллектуальное развитие общества, диалогическое единство общества, гармонизация светских и религиозных отношений, формирование толерантного исламского мышления. Исламские ученые Средневековья уже стремились к просвещенческой модели образования, что сегодня

реактуализируется в образовании. Так, например, в своей социальной онтологии, аль-Фараби, делая знание изначальным условием правильного действия, строит свое понимание общественного устройства и жизнедеятельности, исходя из принципов просвещения, образования и воспитания [160, с. 117].

И когда в процессе исламского образования мы надеемся получить «специалиста-исламоведа», это вовсе не означает, что мы получим «идеального субъекта», смоделированные идеальные знания о религии, вводимые в общество. Мы должны получить личность, способную мыслить, раскрывающую свою уникальность, готовую реализовать индивидуальные качества, распределить личностный потенциал в сфере уже неличностного, а профессионального мира.

Опыт зарубежных исследователей показывает, что феномен исламского образования в постсекулярном обществе – сложнейший процесс, вовлекающийся в социокультурные, экологические и политические проблемы. Так, например, Юзеф Вахид в своей статье «Исламское образование и космополитизм: философское предисловие» выявляет концептуальную тождественность исламских образовательных стратегий современным постмодернистским образовательным доктрина. Речь в его работе не идет о деконструкции исламской концептуализации, он считает необходимым развивать в современных образовательных процессах критическое мышление, поскольку оно способствует саморазвитию и личностному самосовершенствованию [161, с. 335-336].

Актуальность исламского образования напрямую связана с процессом становления личности мусульманина.

Исламское образование, должно образовывать человека, дать ему не только знания об исламе и исламской культуре, но формировать в человеке диалогическое мышление, толерантное религиозное мышление, способное вовлекать человека в множественный мир различных культур и религий, в котором существуют система ценностей, понимание, уважение, культурный суверенитет.

Образование должно открывать человеку перспективу его экзистенции. Только образование возвышает человека под миром повседневности, но именно оно задает и смысл практике повседневности.

Исламское образование в эпоху постсекулярности должно быть интегрированным, поскольку духовно-нравственный потенциал, заложенный в нем, будет способствовать формированию духовного смысла образования, и чувству толерантности. Формирование же терпимости как феноменологической категории культуры возможно только в процессе образования и воспитания. Миграционные процессы в Европе нужно решать в образовательном процессе, а не только в политическом. Учить толерантности – это тоже задача образования, в том числе, и исламского образования. Совсем недавно ушедший великий современный философ Умберто Эко считал необходимым не просто учить толерантности, но воспитывать ее. Нелишне, заметить, что «сабр» -

терпение – одна из главных ценностей ислама.

Мусульманин – в контексте обсуждаемых проблем – личность толерантная, толерантность, возможно, формировать только в процессе образования и воспитания, что для исламского образования является органичным синтезом.

## **2.2 Этноисламская идентичность в формировании религиозного сознания**

На протяжении многих веков вопрос о человеческом сознании является одним из самых интересных, и в то же время, достаточно сложным объектом научного анализа. Многогранность феномена сознания, его структура, его взаимосвязь с различными факторами человеческой природы и жизнедеятельности вызывают множество разных дискуссий в научной и околонаучной сферах. Человек посредством своего сознания, не только, и не столько познает и преображает окружающий мир, но и выступает творцом самого себя. Сознание есть то, что отличает человека от всего живого в этом мире, оно присуще только человеку. Определений сознания в научной литературе большое множество. В каждой сфере, будь то философия, психология, социология или другие научные направления, сознание, в зависимости от производных от него понятий трактуется и рассматривается во взаимосвязи с отдельными его проявлениями. По мнению башкирского ученого Х.Барлыбаева, большинство исследований в области человеческого сознания имеют недостатки в связи с отсутствием системно-упорядоченного анализа сложной взаимосвязи всех проявлений сознания как элементов определенной системы [162, с.7].

Однако, несмотря на некую разрозненность в определениях понятия сознания, в целом, сознание можно охарактеризовать как особенную способность человеческого мозга к восприятию, обработке и классификации поступающего извне огромного количества информации и на основе всего осмыслиенного к формированию у человека системного представления об окружающем его мире и о самом себе в нем. Все это невозможно вне взаимосвязи с производными от сознания и помогающими ему элементами, такими как познание, мышление, память, знание, разум, дух, идея, рассуждение, умозаключение, язык, речь, общение, нравственные ценности и нормы, самосознание, идентичность и т.д. Причем, особо важно здесь отметить роль идентичности как результата самосознания, и которая, по своей сути, является концентрированным проявлением человеческого сознания, впитавшим в себя многовековой исторический опыт человеческого познания, общения, социализации и реализации деятельности человеческой умственной деятельности и духовности. Процессы идентификации и самоидентификации тесно связаны с осознанием человеком себя, своего Я в обществе, в определенных социальных группах, как части общественного института.

Если углубляться в изучение феномена сознания, то необходимо будет входить в основы психологической перцепции, философской рефлексии о

структуре, формах и функциях человеческого сознания, что требует отдельного диссертационного исследования. Однако, в целом, сознание условно можно поделить на три составляющие: интеллектуальное сознание, духовное сознание и психику (так называемая сфера бессознательного и подсознательного) [162, с. 13]. В интеллектуальном сознании происходят процессы рационального познания мира, стремление к научному, рациональному объяснению законов развития природы и человека. К сфере бессознательного или подсознательного мы можем отнести скорее, биологические и физиологические особенности человека, его рефлекторные потребности, эмоциональные, рецепторные функции. Проблеме бессознательного посвящены колossalные исследования психологической школы в лице З.Фрейда, К.Г.Юнга, Э.Фромма и др.

Тем не менее, человека делает человеком сфера духовного сознания. Именно о духовности кричат современные философы и теологи, говоря о кризисе ценностей, потере духовного начала, проблеме преобладания рационального, научного и циничного в глобализирующемся мире. На базе духовного сознания происходит становление культуры, искусства, философских систем и мировоззрения, принципов нравственности и морали, этики и религиозного мировоззрения. Духовное сознание – своего рода уравновешивающий фактор между психическим и интеллектуальным проявлением сознания.

Именно духовное сознание интересует нас с позиции изучения вопросов религии и религиозного сознания. Религиозное сознание, в принципе невозможно определить каким-либо одним определением или отнести его чисто к религиозному, теологическому началу, потому что оно всегда сопряжено с другими (в том числе и светскими) компонентами сознания – возрастными, гендерными, этническими, культурно-историческими и политическими.

Вопросы религиозной самоидентификации являются основными для оценки религиозного сознания, так как принадлежность к религии – традиции или движению – проявляется в религиозности. Религиозность, в таком случае, выступает как интегральная величина, которая складывается из сочетания степеней вовлеченности индивида в каждое из измерений религии. Здесь определяющим компонентом выступает самоидентификация с религиозностью в целом, то есть позиционирование себя по отношению к религиозной вере. Религиозность является отражением религиозного сознания. Разведение понятий «религиозность» и «религиозные сознание» лежит в основе как религиозного опыта, так и социологического выявления уровня религиозности сознания отдельного человека или целой группы. Определение религиозной идентичности связано с уровнями личностной религиозности: фундаментальная, глубокая религиозность, поверхностная религиозность и т.д. Религиозное и нерелигиозное сознание определяет в целом религиозную или светскую идентичность. Вопрос о происхождении религиозного сознания наиболее сложен, поскольку связан с психикой, чувственным опытом, иррациональным пониманием мира.

Например, К.Г. Юнг считает, что религиозность является врожденной. Матрица религиозности – бессознательна, она и становится коллективным бессознательным, которое развивает религиозную идентичность общества [163]. Религиозное сознание базируется на вере, моделируется в соответствии с религиозными культурами, принципами, религиозной традицией. Насколько велика роль этнической традиции, этнического самосознания в религиозности, религиозной идентичности? Этот вопрос находится в центре этноконфессиональных проблем. На протяжении истории человечества религиозный фактор играл роль в сплочении, консолидации того или иного этноса и наоборот. Этносы, нации развиваются в культурно-социальном, политическом, географическом пространстве, а их объединение было сложным, особенно на религиозной почве. Часто происходили религиозные конфликты, связанные с навязыванием религиозной идентичности, религиозного опыта. Но чаще религия становилась фундаментом, на котором развивался национальный дискурс, становясь фактором национального освобождения. Вовлечение в религию, формирование религиозности того или иного этноса происходило иногда и бесконфликтно, постепенно происходил процесс национализации религии или религизации нации, этноса. Во многих государствах происходило отождествление этноса и религиозности, религиозной идентичности.

Так, например, немец-протестант, русский-православный, казах-мусульманин и т.д., соотносились как с религиозной традицией, так и с национальным самосознанием.

Это можно отнести и к исламу: на территории Центральной Азии исламская идентичность приобретает черты народности.

Этноисламская идентичность формирует исламское сознание как сознание, которое определено одновременно «исламской» и «народной» традицией. Кстати, религиоведы отмечают, что этноисламская идентичность становится и фактором, формирующим идеологию национализма. Вот почему при вопросе выявления роли этноисламской идентичности в формировании религиозного сознания, возникает проблема урегулирования межнациональных и межконфессиональных отношений. Политико-правовые аспекты религиозного сознания также находятся в русле этих проблем. В светских обществах религиозное сознание необходимо формировать как толерантное, только оно может сдерживать межконфессиональные конфликты, точно также, как и светское сознание, которое должно быть толерантным по отношению к религии и религиозному вероисповедальному опыту. Ведь светскость не всегда является мерой толерантности в тех или иных обществах, ее также необходимо формировать. При решении вопросов о консолидации общества и предотвращении межрелигиозных конфликтов необходимо учитывать то, что исламская идентичность основывается на духовных традициях этноса, для казахстанского общества – это казахские обычаи и традиции.

Учитывая историческую и культурную роль религии в жизни человечества, религиозное сознание можно считать одной из главных

составляющих фундаментальной идентичности, которая зачастую определяет другие типы идентичностей.

Исламское сознание, как основной компонент исламской самоидентификации, основывается на исламской религии, традиции и исламском образовании. Осознание себя мусульманином – это не только, и не столько врожденное идентифицирование по признаку семейной и традиционной принадлежности, хотя и такой сценарий сегодня имеет место быть. Исламское сознание – это соотнесение себя с религией ислам, с исламской традицией и исламскими принципами. Граница считающегося исламским и неисламским не устанавливается исламом, а самими мусульманами: это значит, что ислам – это не пассивное вместилище исламских традиций, так же как их не "определяют" исламские наставления. Авторитеты от религии, такие как улама (улемы) и мусульмане традиционно производили массу принципов, норм, практик и предпосылок, постоянно определяя и изменяя определение себя как "мусульман" относительно Корана и хадисов [164, с.110].

Особенность ислама заключается в его инкорпорированности в повседневную жизнь мусульман. В ней нет сложного института духовенства, отказа от мирской жизни, что делает ее довольно удобной для полноценного существования в любом обществе. Чтобы принять ислам достаточно с искренностью произнести шахаду (свидетельство о вере в Единого Аллаха и посланническую миссию Пророка Мухаммеда). В принципе, шахада есть первое условие для определения статуса исламской идентичности. Конечно, религиозное сознание этноса или индивида формировалось исторически теми религиозно-мифологическими традициями, которые способствовали становлению религиозного представления о мире, человеке, необходимости соблюдения ритуалов. В процессе культурного развития политические представления были заменены монотеистическими, но тем не менее, этничность сохраняла в себе основы духовных традиций, которые «вписались» в монотеизм той или иной религии. Пластичность религиозно-культурных традиций способствовала пластичности религиозных идентичностей.

Исламская идентичность – это пластичный феномен, который в современных условиях уже не идентичен той традиционной форме, которая существовала в начале формирования исламской традиции. Это связано с культурными, этническими, политическими и традиционными особенностями регионов, куда приходил ислам.

В этой связи ислам может выступать не только как маркер отличия мусульман от немусульман, но и как определенное средство этнической идентификации в пределах самой исламской общины. Такую идентификацию принято называть этноисламской идентичностью.

Этноисламская идентичность как маркер, характеризующий исламскую составляющую в мусульманских странах, не имеющих прямое территориальное происхождение от арабского мира, набирает большую популярность в научных и академических кругах для описания тех интегральных и синкретических

процессов, происходящих в мусульманских обществах. При этом представители народов Ближнего Востока претендуют на религиозный авторитет касательно ислама и данное политическое влияние уже заметно в мире и имеет разные проявления. Хотя носители подобного стереотипа и декларируют принципы равенства всех мусульман через признание приоритета наднациональной исламской идентичности, однако, налицо появление «защитников» чистого ислама (арабской традиции), которые стремятся очистить ислам от элементов этнических, культурных и других наслоений. Данное явление можно обозначить как исламский фундаменталистский тип сознания, который выступает хорошей подпиткой для политизированного ислама, в чьих интересах внести смуту в поликонфессиональные и полиэтнические общества, посредством деления ислама на «правильный» или «неправильный». Таким образом, общая принадлежность к исламу двух этнических групп не обязательно предполагает их полное равенство – одна из них может претендовать на статус лучших или более «настоящих» мусульман.

Указывая на взаимосвязь религии и этничности, известный представитель современной психологической антропологии Дж. Де-Вос отмечает: «приверженность какой-либо религии может стать символом сопротивления доминирующей группе и таким образом превратить религиозную принадлежность в способ отстаивания этнической идентичности» [165, с.238].

Это особенно актуально для мусульманских этнических меньшинств.

Исследуя вопрос соотношения этничности и ислама в казахстанском обществе, А.Султангалиева обращает внимание на то, что на волне национального пробуждения усилилась роль ислама как составного элемента национального самосознания и мусульманских этнических меньшинств (татар, уйгур, дунган др.) Другими словами, ислам оказался «растворенным» в этничности, национальных традициях этих народов [166, с. 75].

Для большинства мусульманского населения Украины, например, особенно для крымских татар, которые борются за признание своих прав как коренного населения, ислам составляет неотъемлемую часть местного культурного контекста. В то же время крымские татары, выстраивая собственный официальный ислам, опираются, и достаточно успешно, именно на идеологему «традиционного крымского ислама» [164, с.109]. Сегодня ситуация с Крымом – геополитически другая, но проблемы крымского, татарского, башкирского ислама, являются такими же, как и прежде. Идентификация по этническому принципу в исламской традиции остается основной идентификацией.

Для российского общества, как в целом и для всего постсоветского пространства, одним из главных вопросов стал поиск идентичности в процессе нациостроительства, геополитических, культурных и духовных трансформаций. Как страна с довольно колоритной поликультурной и многоконфессиональной составляющей, Россия, также проходит процесс идентификации и самоидентификации в разрезе своих этнических и религиозных систем.

Православие, как основная исторически сложившаяся религиозная традиция, определяет идентичность русского человека.

Исследуя этноконфессиональный опыт российского общества, Рыжова С.В. пишет: «Эксперты единодушно отмечают, что этноконфессиональная идентичность россиян, в том виде, как она сложилась сегодня – это культурная идентичность, которая формируется на основе традиции и проявляет себя как тесная связь этнического и религиозного самосознания. В ее основе – этническое самоопределение на базе культурных стандартов и практик, выработанных в контексте религиозной традиции, а также стихийная потребность в восстановлении исторической преемственности с дореволюционным духовным и культурным наследием России» [167, с. 137].

Процесс религиозного возрождения с начала 1990-х гг. на волне актуализации этничности происходил, в основном, в форме этноконфессионализации – татары чаще идентифицировали себя с исламом, исходя из историко-культурной традиции своего народа, нежели по религиозно-мировоззренческой убежденности. И сегодня, по мнению, Мусиной Р.Н., ислам для татар – это «своя» религия, часть своего национально-культурного наследия, важный признак этнической идентификации. Об этом свидетельствуют и социологические исследования, проведенные в 2011-2012 гг. с целью выявления конфессионального фактора идентификационных процессов в Республике Татарстан, по результатам которых 54,4 % опрошенных татар на вопрос: «Что роднит Вас с людьми Вашей национальности?» назвали религию после таких составляющих этнической идентичности как язык, культура, обычаи и обряды [168, с. 179-181].

Одним из ярких примеров религиозной полидентичности мы можем наблюдать в Балканской стране Боснии и Герцеговине, которая объединяет в себе тюркские и славянские, исламские и христианские традиции. Она так же является второй европейской страной после Албании, где значительная часть местного населения (половина и более) традиционно исповедует ислам, и единственной в мире, в которой одной из титульных национальных групп являются славяне-мусульмане. Массовое принятие ислама местным населением привело к созданию определенной боснийской мусульманской идентичности и к профилированию нации боснийцев [169].

На формирование религиозности влияет политическая ситуация региона и мирового пространства в целом. Связь политики и религии в становлении религиозного сознания и его политизации – заметное явление. И в зависимости от политических процессов происходит политизация религиозной идентичности. Как совершенно верно отмечает известный исследователь С. Нурмуратов: «Чтобы познать природу политических событий различных этносоциальных пространств мы должны учитывать тот факт, что политико-экономические факторы очень тесно связаны с национальными и религиозными явлениями» [170, 24-25 б.].

Политизация ислама, происходящая в глобальном мире, оказывает влияние не только на политизацию исламского сознания, но и на исламскую

идентичность, она также политизируется. Подлинность исламской идентичности определяется выявлением религиозности. В свою очередь, религиозность определяется через формы общественного сознания, в которых религиозная традиция направлена на изменение их содержания, то есть в них включается религиозная референция и значимость. Например, наука, искусство, мораль, право, политика наполняются религиозным содержанием и оказывают влияние на формирование религиозного сознания.

Исламские формы общественного сознания – исламская наука, исламское право, исламская мораль – формируют уровни сознания: теоретическое и обыденное. Поскольку религиозное, религиозность проникает в глубину понимания мира как божественной реальности, то оба эти уровня формируют идеологические и психологические аспекты исламского сознания.

Религиозность в структуре общественного сознания может формироваться не только как закономерный процесс, но и как спонтанный, в котором не всегда устоявшаяся религиозная идентичность может быть определяющей. Так, появление квазирелигиозности и квазирелигиозной идентичности связано с процессом дерелигизации общественного сознания. Религиозность как форма сознания развивается в историко-культурном, экономическом и политических процессах. Особенностью этой формы сознания является символизм, метафоры, чувственно-религиозный опыт, опора на веру в Бога, иррациональность, божественная коммуникация сакральным языком.

Религиозность как маркер этноса или нации формируется в процессе становления религии формой общественного сознания. Казахская религиозность в современном ее значении представляется как исламская религиозность, поскольку исламское вероисповедание исторически стало для казахского народа идентификационным маркером. Но как мы уже отмечали, на казахскую религиозность оказали влияние тенгрианская традиция, этические тюркские правовые законы, все это способствовало «пластизации» исламского сознания в казахском обществе и фундированию этической концепции «народности» – казахскости в исламе. Нельзя не отметить и влияние поликонфессиональности и поликультурности на процесс религизации казахского сознания. Конечно, определяющим в исламском сознании является вера в Аллаха, в божественный замысел человеческого существования. Также на религиозность и становление религиозного сознания оказывает большое влияние религиозное общество (умма), религиозное образование, религиозное воспитание, где и происходит обращение в веру. Религиозность формируется в процессе взаимосвязи традиций культуры этноса и ислама как универсальной монотеистической традиции. Вопрос в том, насколько сегодня религиозность является важной характеристикой общественного сознания казахстанцев связан, в целом, с формированием религиозной идентичности в условиях новых модернизационных процессов. В качестве примера можно привести некоторые данные социологического замера религиозности казахстанцев и специфики религиозного сознания, которые представлены в социологическом исследовании 2015 года известными учеными Б. Сатершиновым и Е. Буровой

[171]. По результатам данного социологического исследования, мы видим картину религиозности казахстанцев как устойчивой религиозной идентификации. Несмотря на то, что в последние годы происходит спад религиозного ренессанса, количество верующих увеличивается.

Общая оценка религиозной самоидентификации в 2014 г. выявила картину, согласно которой, практически 96–97% не затрудняются с выбором мировоззренческой идентичности. Ответы об идентификационном отношении к религии распределились таким образом, что верующих казахстанцев 56,2%, но они свою идентичность считают глубоко личностной и не особенно идентифицированной с религиозной жизнью (рисунок 1) [171, с.20].

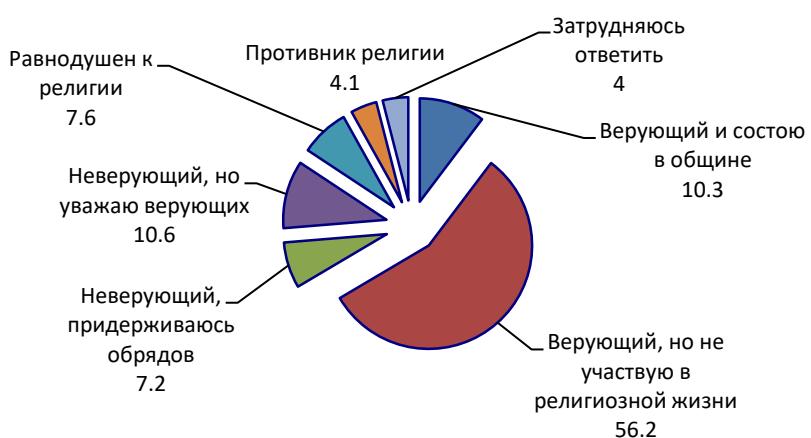


Рисунок 1 – Распределение ответов на вопрос:  
«Каково Ваше отношение к религии?» (2014 г.) (%)

Тогда как в 2015 году на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим человеком?» верующими манифестируют себя 76,2%, неверующими – 12,7%. (рисунок 2) [171, с. 20].

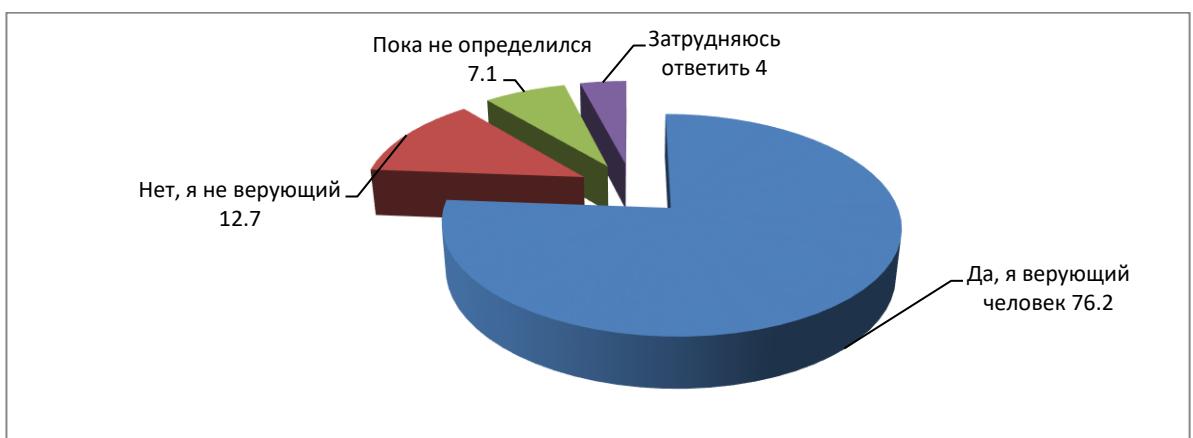


Рисунок 2 – Распределение ответов на вопрос  
«Считаете ли Вы себя верующим человеком?» (%)

В другом исследовании мы также можем увидеть аксиологическое измерение самоидентификации в отношении религии: «Религиозная самоидентификация респондентов подтверждает преобладание в Казахстане так называемой «мнимой религиозности», в обществе доминирует концепт квазирелигиозной (ложной) идентичности, когда от 60 до 82% взрослого населения считают себя верующими, в то время как более 58% респондентов, идентифицирующих себя с верующими, отмечает, что не участвует в жизни религиозной общине. Только 12%-15% (в зависимости от социальных групп) ведут религиозный образ жизни, что соответствует среднемировым значениям уровня религиозности. 12,5%-14,5% индифферентны к вере/неверию» [172, с. 10].

Относительно вопроса об устойчивой этнокультурной идентичности, исследователь отмечает, что выбор традиционной этнокультурной религиозной самоидентификации как обязательной мировоззренческой парадигмы выявил, что каждый шестой (15,7%) респондент затрудняется с ответом. 19,5% (или пятая часть респондентов) считает, что всем верующим в Казахстане придерживаться традиционных религиозных верований, предписанных историческим и культурным прошлым, не стоит. 64,8% связывает процесс религиозной самоидентичности с преемственностью этнокультурной традиции [172, с. 12].

В феномене этноисламской идентичности в казахстанском обществе существует баланс «казахскости» и «исламскости», который трансформируется в религиозном сознании как устойчивый маркер традиционной религиозной идентичности. Несмотря на то, что в Казахстане официально признается историческая роль ислама как религиозной традиции, тем не менее, сегодня существует различное представление о его дальнейшем влиянии и перспективах в светском казахстанском обществе. Кроме того, светская идеология по-прежнему играет, и будет играть значительную роль в формировании общественного сознания казахстанцев. В связи с этим конструирование этноисламской идентичности будет проходить в линии постсекулярности. Таким образом, анализ изучения феномена этноисламской идентичности показывает, что она является преобладающей в формировании религиозного сознания и религиозной идентичности в светском обществе. К примеру, в Казахстане, как и во многих других центральноазиатских регионах, население которых составляют преимущественно мусульмане, ислам был сформирован в контексте органичной связи с местными национальными и культурными традициями. Сегодня этноисламская идентичность определяет развитие исламских обществ, несмотря на то, что исламская традиция призывает к универсализации и денационализации. Именно она и будет представлена как формирующая основной тип исламской идентичности.

### **2.3 Исламская идентичность в контексте национальной культуры**

Сохранение исламской идентичности напрямую связано с проблемой национальной культурной идентичности и, в целом, с проблемой сохранения

культурного наследия. Речь идет не только о сохранении исламской традиции в культуре, но вообще, о сохранении культуры того или иного народа. Тема диссертации посвящена казахстанскому дискурсу, следовательно, в ней речь пойдет в основном, о казахстанской культуре и о формировании в ней исламской идентичности.

Исламская идентичность развивается в национальной культуре Казахстана как казахстанская исламская идентичность, поскольку на территории Казахстана проживают этносы, соотносящие себя с исламом: турки, татары, чеченцы, ингуши, дагестанцы, курды и др. Ассамблея народа Казахстана представлена многими представителями исламского вероисповедания, но с особенностями собственных этнических традиций, развернутых в исламе исторически.

Что такое национальная культура и чем она отличается от религиозной культуры, в нашем контексте от исламской культуры?

Национальная культура является самой важной составляющей общества, поскольку в ней заключен культурный опыт поколений и способность трансформироваться в новых исторических условиях. Российский ученый В.С. Степин отмечает, что «в историческом развитии понятия «культура» была своя внутренняя логика. Движение мысли шло от отождествления культуры во всем, что сформировано человеком, к анализу человеческой активности (деятельности, поведения и общения), благодаря которой надприродная сфера человеческого бытия, искусственное в противовес естественному, природному. Исторически возникают различные, относительно самостоятельные сферы духовной культуры – религия, искусство, мораль, наука, правовое и политическое сознание и т.д. [114, с. 341-343].

Формирование культуры связано с формированием кодов национальных культур, которые расшифровываются в социокультурной реальности и являются программами для генерации новых культурных модернизационных проектов. Национальные коды культуры: символы, знаки, языковые конструкты – оказывают непосредственное влияние на становление национальной культурной идентичности. Известно, что даже стили культуры формируют стили национального мышления. Так, О. Шпенглер отмечал, что даже в орнаменте, религиозных культурах, общении существует духовная преемственность, связь поколений, которая становится одним из аспектов идентификации общества, индивида [114, с. 345]. Известные ученые поднимали вопросы об онтологической связи культуры и идентичности, о приоритетности и суверенитете религиозных традиций в социокультурном опыте человечества, в становлении религиозной идентичности в культурных процессах народов, этносов, наций.

В работах М. Вебера «Избранное. Образ общества», Э. Кассирера «Избранное. Опыт о человеке», К. Леви-Стросса «Структурная антропология», П. Рикера «Герменевтика и психоанализ. Религия и вера», М. Фуко «Слова и вещи», К. Юнга «Человек и его символы» и других культурная, национальная, религиозная идентичность является базовой характеристикой государства.

Этническая и национальная идентичность, как этническая и национальная культура не являются абсолютно одинаковыми. Идентичность национальная формируется в контексте национального государственного образования и национальной культурой, этническая же идентичность – одна из ее составляющих.

Сложность постановки вопроса об исламской идентичности и ее становлении в социокультурном, геополитическом опыте национальной культуры заключается в том, что национальная культура – это культура определенной, единой нации, связанной общей национальной традицией и языком, в то время как ислам является универсальной религией, разрывающей локальность, замкнутость национальных культурных систем. Наднациональность ислама и стала объективным фактором его распространения по всему миру. Однако универсализм ислама столкнулся с индивидуальным самобытным, консервативным содержанием национальной культуры. В таком случае, может быть, речь должна идти об исламской идентичности как цивилизационной идентичности, ведь исламский фактор играл и играет огромную роль в формировании исламского сознания и его влиянии на политические, коммуникативные, культурные, этические процессы в обществе.

Исламский мир, соотносящийся с исламской цивилизацией, сегодня представлен различными национальными государствами, в которых сформированы национальные культурные системы, с их ценностно-мировоззренческими парадигмами, идеологическими доктринами и концепциями национальных идентичностей. Проблема исламской идентичности, как встроенная в национальную идентичность, особо поднимается в связи с деконструкцией геополитических идентичностей, колониальной зависимости, обретением национального единства и поиском собственной национальной идентичности. Так, исламские страны: Пакистан, Афганистан, Тунис, Саудовская Аравия, ОАЭ, Катар, Ливия, Ливан, Иран и другие в поисках собственной национальной идентичности опираются на религиозную традицию ислама, которая превалировала в их регионе и на собственные культурные традиции, историю, язык. Тоже самое происходит и в других странах: балансирование ислама в национальных культурах происходит как цивилизационное отождествление с исламской традицией при явном приоритете собственной национальной традиции.

В настоящее время исламская идентичность в странах исламского мира сформирована в историческом процессе национальной культуры, это исламская идентичность, опирающаяся на духовно-материальные артефакты национального государства.

Роль культуры в развитии и становлении исламской идентичности огромна, поскольку она, культура, содержит в себе многофункциональные качества, свойства, такие ее функции как транслирующая, коммуникативная, образовательная формируют личность, а значит, и ее идентификацию в культурном проекте нации. Культурное наследие также является фундаментом,

на котором строятся все культурные проекты современных национальных государств.

Классический период развития в исламской традиции не был слишком национализирован, хотя арабская культура являлась эталоном развития для жанров, стилей. Арабский язык был официальным языком в пространстве Халифата и естественно, что постепенно формировалась арабо-мусульманская культура и арабо-мусульманская идентичность. Тюркский мир, арабский мир, африканский, частично испанский, были исламизированы, исламская традиция объединяла всех в исламский мир, но идентичность все равно содержала в себе национальное, традиционное: тюркский ислам, африканский ислам, мавританский ислам и др.

В пространстве Халифата происходили культурные процессы: развивались наука, философия, искусство, архитектура со своими жанрами, стилями, но все они были объединены единым мировоззренческим принципом – исламским этическим императивом.

Ученые, теологи, суфии – Ибн Араби, Ибн Рушд, Ибн Сина, Ибн Халдун, Ибн Хазм, Яссави, аль-Фараби и многие другие – определяли идентичность мусульманина в контексте общей исламской культуры, признавая ее этническое многообразие, но наиболее существенным в исламской идентификации для них была образованность и добродетельность, вне зависимости от национальной составляющей. Аль-Фараби, перу которого принадлежит самый знаменитый утопический «Трактат о жителях добродетельного города», под идентичностью мусульманина понимал добродетельность, гражданственность (принадлежность к умме), разумность и способность к философствованию. Аль-Фараби считает, что «...Человеку присущи два совершенства – первое и последнее. Последнее достигается нами не в этой жизни, а только в потусторонней, когда ей предшествовало первое совершенство в этой нашей жизни. Первое совершенство – это когда человек совершает действия всех добродетелей. Он не просто обладает добродетелью, не совершая действий; совершенство человека состоит в выполнении им действий, а не в приобретении свойств, благодаря которым происходят действия» [173, с.66]. Ибн Халдун – автор первого трактата о различии цивилизации и культуры, об идентичностях, которые формируются культурно-историческими процессами. Теологи проблему идентичности в средневековый период развития исламской истории связывали с разными направлениями, доктринаами, мазхабами, формировавшимися, и затем, уже оформившимися в исламском обществе. Например, Ибн Таймийа считал, что исламская идентичность должна быть исключительно традиционалистской ханбалитского толка. Критикуя мутазилитский ашаризм, восточный перипатетизм, аверроизм, Ибн Таймийа утверждал, что они способны деконструировать исламскую идентичность, да и вообще, человеческую идентичность.

После распада Халифата начинается процесс самоидентификации народов, живших на территории Халифата, и включение национальной традиции в исламскую идентичность. Культура, которая называется исламской, также была

культурой разных народов и этносов, создававших культурный исламский проект своей, собственной национальной традиции.

На примере Казахстана мы можем исторически выявить развитие исламской традиции в культуре тюркского мира, казахского, затем казахстанского. Во всех этих исторических конгломератах исламская идентичность проявляется как универсальная, но с собственным национальным, культурным содержанием.

В известной статье Эрика Хобсбаума «Все ли языки равны? Язык, культура и идентичность», вышедшей еще в 1997 году, но переведенной только в 2005 на русский язык, увидевшей свет в журнале Логос, отмечается, что «представление об одной единственной, исключительной и неизменной этнической, культурной или иной идентичности связано с опасным заблуждением. Ментальные идентичности человека – это не ботинки, которые мы можем носить зараз только одну пару... исторически даже в основе национальной однородности лежит множественная идентичность» [174, с.49].

Эрик Хобсбаум считает, что национальная идентичность формируется культурной национальной традицией и языком, но поскольку в мировом масштабе существуют неравноправные возможности языков, привилегии одних языков над другими, наличие имперских языков, которые все еще продолжают выполнять роль верховых языков, потому вопрос об идентичности национальной будет перманентным. Идентичность и национальная культура являются дополняющими друг друга понятиями. Для прояснения значения понятия «национальная культура», обратимся к словарям, вот одно из них:

Национальная культура – совокупность духовных и материальных артефактов, появившихся на основе традиции, общности языка, обычаев, религии. Модальность национальной культуры в современном мире все больше связывается с религиозной традицией. В национальной культуре происходит самоидентификация человека, его соотнесенность с той или иной культурой понимается как культурно-национальная идентичность. Развитие национальной культуры происходило в разных процессах: модернизационных, интеграционных, но всегда с сохранением своего собственного кода культуры. Казахстан, как известно, вступил в третью модернизацию, в которой должны происходить модернизационные процессы, способствующие модернизированию культуры. Смысл модернизации в Казахстане заключается в нахождении баланса национальных культурных ценностей и мировых, традиций и новации, в модернизационных процессах будет происходить и модернизация идентичности.

Основой национальной культуры является национальная традиция, в которой заключены нормы поведения, система ценностей, культура, обычаи, традиции, религия, они выступают как маркеры культурной идентификации.

Современность показывает динамичность, обострение, унификацию, многообразность процессов, происходящих в национальных культурах. Процессы межкультурного взаимодействия, цивилизационного связаны с проблемой сохранения национальных культур и национальной идентичности.

Такие известные ученые как Э. Хобсбаум, Э. Геллер, П. Штомпка, К. Клакхон, П. Гуревич, Р. Бенедикт, занимаясь вопросами различия и идентичности в культурном контексте, пришли к пониманию сложности и многоуровневости проблемы идентичности, особенно религиозной идентичности.

Идентификация посредством национальной культурной традиции вводится в дискурс этно-национальной и религиозной идентичности. Вопрос о том, что важнее при идентификации – осознание этнонациональное или религиозное, или единство этнонационального и религиозного, подводит к проблеме национальной самоидентичности. На фоне современных процессов межрелигиозной, межэтнической терпимости / нетерпимости идентификация религиозная приобретает полиэтническую окраску.

Национальные культуры в своем развитии проходили этапы национализации культурной традиции, языка, следовательно, происходили процессы, которые выстраивали национальную идентичность как идентичность национальной культуры. Какое место в национальной культуре занимает религиозная традиция и как происходит формировании религиозной культуры в ней? Эти вопросы являются вопросами о встраивании религиозной идентичности в сферу национальной культуры. Казахстан, который является поликонфессиональным, и в котором действует модель межконфессионального согласия, является нашим опытом развертывания религиозной идентичности в дискурсе национальной идентичности.

Исламская идентичность в контексте национальной культуры Казахстана выступает как маркер самоидентификации большинства населения, поскольку мусульманами себя считают не только казахи, но и представители других этносов, исповедующих ислам и проживающих в культурном пространстве Казахстана. Иное дело, что понимать под «национальной культурой» - культуру казахов или культуру казахстанцев? В эпоху независимости ученые Казахстана разрабатывали проблему национальной идеи и идентичности и было множество научных исследований, в которых национальная идентичность понималась то в контексте гражданской идентичности, то – в казахской и т.д. Дискурсивность вопроса определялась сложностью концептуализации казахско-казахстанской, исламской, поликонфессиональной идентичности. Разработка доктрины национального единства стала первым проектом общеказахстанской идентичности, в которой три базовых принципа: «одна страна – одна судьба», «разное происхождение – равные возможности», «развитие национального духа» определили развитие и становление гражданской идентичности, где единство и многообразие выражали суть казахстанского общества. Какова доля исламского содержания в гражданской идентичности? – такой вопрос вполне уместен, когда речь идет о консолидации общества. В последние десятилетия возникают исламофобийные настроения, которые провоцируют на однобокие, формально-абстрактные исследования по проблемам противостояния цивилизаций, религиозных традиций и т.д. Казахстанскими учеными разрабатываются актуальные проблемы, связанные с религиозной современной ситуацией, религиозной конверсией, мониторингом религиозного сознания,

поскольку решение проблемы трансграничного терроризма становится основным для национальной безопасности. Среди известных казахстанских ученых, которые фундаментально изучают эти проблемы: Н. Байтенова, Е. Бурова, Б. Сатершинов, Д. Кенжетай, Н. Сейтахметова, А. Курманалиева и другие. Так, например, Н. Байтенова отмечает, что совершенно новым и непредсказуемыми последствиями стало участие казахстанцев в зарубежных террористических группировках. Также хотелось бы обратить внимание госслужб и общественности, в связи с различными терактами в Казахстане, за пределами внимания остались другие деструктивные религиозные образования различной направленности, мы эту ситуацию не должны упускать из вида [175, с. 31-32]. Постановка проблемы исламской идентичности и ее сохранения в условиях распространения радикальных деструктивных течений является особенно актуальной. О сохранении исламской идентичности в исламском мире сегодня пишут мусульманские ученые и теологи, несмотря на то, что исламизация происходит быстрыми темпами и не только в исламском мире. Так, например, известный эксперт России в области исламских вопросов – А. Малашенко считает, что исламизация становится универсальной в исламском мире, т.е. происходит исламизация образа поведения, мышления, сознания. Для общества опасна тенденция исламистской радикализации, которая имеет разноуровневость: умеренный, направленный на поступательную исламизацию, он выдерживает коммуникативные отношения с западным миром; умеренно-радикальный, вовлекающий в активные процессы продвижения исламистской идеологии; радикальный – призывающий к свержению власти, если она не религиозна, агрессиям и фобиям по отношению к другим религиям и тем, кто их исповедует, Экстремистский – пытающийся создать исламское государство по их лекалам и идеологии, которая проповедует террор» [176].

Тарик Рамадан – известный исламский ученый западного мира – считает, что необходима новая политика идентичности в странах Европы: «Нынешняя риторика страха на западе обоснована на отсутствии политики идентичности. Когда вы испытываете кризис в определении самого себя, вы стремитесь сокращать свою идентичность до чего-то одного. Только когда вы находитесь в мирном состоянии, наступает понимание того, что у вас много идентичностей. В мире, где мы испытываем страх, совершенно обычной является ситуация, когда мы сокращаем свою идентичность до минимума. Это становится причиной развития поляризации «мы против них». Но если вы понимаете, что вы имеете множество идентичностей, то заметите, что они накладываются друг на друга. Вы поймете, что мы все имеем множество общих вещей. Это является залогом мира. Однако для понимания всего этого нужны усилия и образование» [177].

Исламская идентичность в структуре гражданской идентичности является важным звеном, поскольку она «связывает» духовно-нравственные, религиозные традиции поликонфессионального казахстанского общества. Если в период становления независимости казахстанская идентичность формировалась только как секулярная идентичность, то сегодня в ней

религиозный компонент определен как один из важных, поскольку он и формирует духовное согласие, необходимое в обществе.

Определение казахстанской идентичности в связи с обретением независимости происходило вне националистических настроений, этому во многом способствовали не только политический внутренний курс страны, но и единство казахстанского общества.

Во многих странах процесс поиска национальной идентичности осуществлялся по-разному.

Национальные движения в исламских странах за независимость способствовали возрождению национализма, и соответственно этому, идентичности, опирающейся на исключительно национальные интересы, хотя в самой исламской религии национализм является неприемлемой формой самосознания. В айатах и хадисах национализм осуждается.

Иbn ‘Умар рассказывал: «В день покорения Мекки Пророк (мир ему и благословение Аллаха) обратился к людям с речью, и сказал: «О люди! Поистине, Аллах удалил от вас высокомерие времён невежества и гордость своими отцами. Люди делятся на два вида: богобоязненный верующий, почитаемый Аллахом, и несчастный грешник, униженный Аллахом. Все люди – сыны Адама, а Аллах сотворил его из земли» (ат-Тирмизи 3270, аль-Байхаки 2/87).

«Нет преимущества для араба, над не арабом. И нет преимущества для не араба над арабом. Нет преимущества для белого над черным, черного над белым, кроме как на основе богобоязненности. Все люди от Адама, а Адам из земли» (Ахмад 411/5).

У Муслима находим следующее: «Не наш человек тот, кто призывает к асабийе (национализму), не наш человек тот, кто сражается ради асабийя и не наш человек тот, кто проявляет гнев из-за асабийи».

Несмотря на неприятие национализма в исламе, периодически возникают идеологические доктрины исламского национализма. Национализм также очень часто маркирует идентичность, всплеск национализма в исламе начинается с эпохи модерна. Постколониализм как идеология освобождения дает почву для разных националистических стратегий, которые успешно и не успешно развивались в пространстве исламского мира.

Знаменитые ученые, поставившие проблему национализма как проблему национальной идентичности в глобализирующемся перманентно мире, такие как Э. Геллнер, Б. Андерсон, Э. Кедури, К. Гирц, считают, что в исламском обществе избежать национализма крайне сложно.

Проблема универсальности ислама и локальности национализма в странах исламского мира – это вопрос о национальной исламской идентичности. Существуют такие сложившиеся устойчивые понятия: индонезийский ислам, марокканский ислам, алжирский ислам, турецкий ислам, казахский ислам, наконец, черный ислам в США и др. В этих понятиях и кроется смысл исламской идентичности той или иной нации, государства.

Поскольку еще в период исламизации происходили процессы адаптации исламской доктрины к местным, локальным обычаям, то он и стал такой формой, в которой соединились универсальность и локальность. Сегодня исламская традиция во всех странах приобрела собственные уникальные черты, благодаря культурно-историческому исламскому опыту, который был осуществлен и будет осуществляться в той же программе, несмотря на периодически возникающие попытки со стороны радикалов упорядочить в контексте универсализма прошлого, первоначального исламского вероисповедования. Нельзя не согласиться с мнением антрополога-интеллектуала Гирца, который говорит, что «ислам крайне дифференцирован... Я не пытаюсь отрицать единство ислама, я просто не вижу этого единства эмпирически... Есть разные варианты этой мировой религии. Есть регионы типа Магриба, где культурные различия между Марокко, Тунисом, Алжиром, очень невелики... Есть почти противоположный случай Индонезии – ее границы тоже провели колонизаторы, но страна внутри них очень гетерогенна, культурная дифференциация крайне велика. Что препятствуют национализму, так это степень культурной дифференциации» [178, с. 92].

Действительно, локальность, борьба за освобождение от колониализма являются причиной национализма, и естественно, что в таких условиях происходит и дифференциация исламской идентичности. Вопрос о трансформации исламской идентичности, это вопрос не столько о культурном влиянии, сколько о политическом. Сформировавшиеся типы исламской идентичности: традиционная исламская идентичность, национальная исламская идентичность, радикализированная исламская идентичность были определены и заданы культурно-социальными, историческими, политическими векторами политики исламских и западных стран.

Сегодня в условиях постсекулярности может ли идти речь о новом типе исламской идентичности – глобальной исламской идентичности в связи с миграционными процессами мусульман в Западную Европу, политикой мультикультурализма, продвижением радикально-экстремистской идеологии? Почему сегодня задаются вопросом о глобальном характере ислама, о его продвижении в разные общества? По этому поводу К. Гирц замечает: «Существовал ли когда-либо исламский проект? Да, время от времени появлялись панисламские движения, хотя в ретроспективе видно, что панарабские движения были сильнее. Но исламский проект глобализации? Не думаю, что он существовал, распространялся. На мой взгляд, это связано с тем, что он разложен на качественные элементы и захватывает новые территории постепенно. Процесс экспансии не включает в себя миграции бюрократий, больших капиталов и т.д.... Чтобы стать мусульманином, достаточно исповедовать веру. Если вы называете себя мусульманином, никто не вправе это оспорить. Стать мусульманином, достаточно просто, и, на мой взгляд, это главная причина быстрого распространения ислама, которое началось с самого его рождения и продолжается до сих пор, например, в Черной Африке. Я не хочу касаться темы терроризма, но здесь замечу, что его структура весьма

рыхлая. Мало кто знает, что представляет собой «Аль Каида», поскольку это не иерархия, она гораздо более диффузна. Именно эта характеристика исламских движений придает им глобальность» [178, с. 95-96].

Глобальная исламская идентичность, является, по мнению специалистов, проектом, который, вряд ли, будет осуществлен, хотя интенсивность продвижения исламского фактора в последнее время усиливается, как и его культурное влияние.

Конструирование исламской идентичности будет происходить в контексте национальных, а не националистических проектов – это будет трендом современности. Хотя в условиях достаточно сложных для исламского мира, когда речь идет о сохранении человеческой и цивилизационной идентичности, возможны, конечно, националистические проекты исламской идентичности.

Исламская идентичность формируется культурной традицией, которую можно определить посредством культуры ислама. Что означает культура ислама в обществе? Это реализация жизненных принципов, сформированных в культурной исламской традиции. К ней нужно отнести: ритуалы, обряды, исламский образ жизни, признание культурных ценностей ислама, просвещение, воспитание, солидарность, уважение старших, почитание образованных людей. Идентификация как мусульманина означает культурного, образованного человека, умеющего уважать чужое мнение, умеющего конструировать диалог, уважать другие культурные обычай и достоинство человека.

Исламская культура, являющаяся основой для развития исламской идентичности, религиозна, все в ней пронизано смыслом божественного единства. Религиозная ситуация современности связана с возрастающей ролью религии, в связи с чем необходимо использование ее позитивного потенциала для развития духовно-нравственной атмосферы общества и для формирования исламской идентичности – мусульманина как личности, живущей и действующей в мире по законам нравственной чистоты, деятельного, активного человека, имеющего гражданскую позицию, стремящегося к образованию, миру, толерантному диалогу. Согласно известному хадису: «Мусульманин – это тот – от руки и языка которого никто не пострадал», можно сказать, что мусульманин – это толерантная личность, которая вовлечена в разные культурные миры, но она всегда сохраняет свой религиозный суверенитет, не навязывая свои исламские ценности другим, признавая право каждого человека, личности на «религиозное самоопределение».

Исламская идентичность, развиваясь в контексте национальной культуры, стремится органично соединить в себе принципы универсализма ислама и ментальные особенности той культурной традиции, к которой адаптировался ислам.

Этнический компонент в исламской идентичности превращается постепенно в национальный, и уже в нем происходит трансформация исламской идентичности в национальную исламскую идентичность. В казахстанских реалиях также проходили аналогичные процессы становления

исламской идентичности, на которые оказывали влияние казахские культурные обычаи, трансформировавшиеся из тюркского мира. Необходимо отметить, что национализм «крайнего» характера не был приоритетом в казахской культурной традиции, как, впрочем, и в исламской, вот почему национальная исламская идентичность в казахстанском обществе сложилась на фундаменте традиционной исламской идентичности – суннизме ханафитского мазхаба с влиятельными компонентами тюркского суфизма и казахских духовно-культурных традиционных ценностей.

Вопрос о национальной идентичности и сохранении культурных кодов является принципиально важным, поскольку потеря идентичности – это потеря собственной культуры. О кризисе культурной идентичности, и соответственно, религиозной, стали писать и говорить в связи с глобализационными процессами, в которые вовлекается религия как форма общественного сознания и как социокультурный феномен.

В рамках исследования особенностей казахской национальной идентичности некоторые ученые выделяют такие определения сущностных характеристик казахской культуры как национальный код, национальная концептосфера (З. Ахметжанова, Н. Уали и др.). Хотя сам термин «концептосфера» был введен известным российским ученым, академиком Д.С. Лихачевым. Среди таких национальных кодов, концептов особо отмечаются следующие: язык, культура, традиции, менталитет, религия. Казахская концептосфера акцентирует внимание на Человеке и на социальных связях человека, поэтому мы можем сказать, что доминантными для казаха являются вопросы «Кто ты?», «Каково твое место в этом обществе, в этом мире?», «Как ты связан с другими людьми, с обществом?» [179, с. 66].

Исходя из данного понимания концептосферы, авторы пытаются вывести основные понятия, выражающие казахскую ментальность и на которые, в целом, строилось мировоззрение и миропонимание казахов на протяжении веков, среди них адам, тіл, намыс, қанағат, туыстық, ағайын, атамекен, туған жер и т.д. Все эти концепты являются структурирующими онтологию бытия казахской культуры и казахской идентичности, в которой компонент исламской идентичности играл духовно-нравственную роль.

Религиозно-культурный иммунитет в открытых обществах подвергается ослаблению, навязывание иных религиозных идентичностей и попытки встроить их в общество предпринимаются особенно рьяно. Вот почему на государственном уровне принимаются стратегии развития межконфессиональной, религиозной, политики. Глава государства Н.А. Назарбаев, считающий сферу религии наиболее «тонкой сферой», на протяжении 25 лет казахстанской независимости проводит политику диалога религий, диалога религиозных идентичностей. Религия должна быть компонентом культурной национальной политики, поскольку религиозный фактор является значительным на уровне международной политики и как показывает время, глобальные процессы невозможно осуществить без него.

Религиозная политика государства должна быть направлена на свободу вероисповедания и на формирование такой религиозной идентичности, которая сможет управлять религиозным сознанием общества.

О казахской религиозной идентичности отечественными учеными, такими как Акатаев С.О. [180] «Мировоззренческий синкретизм казахов». – Алматы, 1993, Орынбеков М.С. [181] «Предфилософия протоказахов». – Алматы, 1994, Нурланова К.Ш. [182] «Эстетика художественной культуры казахского народа». – Алматы, 1987, были написаны монографии, открывшие философско-культурологический и религиоведческий дискурс о религиозной, исламской идентичности и повлиявшие на развитие казахстанского исламоведения. В их работах поставлен вопрос о формировании исламской идентичности, и такая идентичность является маркером национальной идентичности. М.С. Орынбеков отмечал влияние духовных традиций, сформированных в казахской культуре, на исламскую традицию, развивающуюся в условиях казахстанского общества, а также то, что ислам оказался способным задать общую этическую направленность процессам консолидации общества: «Ислам сумел задать общий комплекс взглядов и идей, на базе которого стало возможным осуществлять общую для кочевого народа внутреннюю и внешнюю политику, развивать культуру надплеменного типа, проводить политику единого образования и просвещения, что создавало новую шкалу нравственных ценностей. Идеологический образ мусульманина оказался привлекательным для подавляющего большинства степняков, он сумел стать ключевым для консолидации общества и мобилизации его на решение общих задач. Успеху способствовало и то, что воздействие ислама было сравнительно мягким и адресным, ему были подвержены все слои кочевого общества» [183, с.161].

Исламский фактор играет важную роль в сохранении национальной идентичности, поскольку на протяжении истории отдельных государств можно выявить роль исламской традиции в формировании нации. Конечно, в открытом, постсекулярном обществе традиционный ислам встроен в национальную идентичность, которая, по своей сути, является, многомерной. На примере Казахстана можно реконструировать роль ислама в становлении идентичности национальной, более того, ислам всегда был духовной традицией, в которой казахский народ обретал духовно-нравственную мощь. Исламская идентичность играла роль в конструировании национально-культурной идентичности. Казахская нация формировалась в органичном балансе тюркских традиций и исламских, и даже в советский период, когда осуществлялась атеизация Казахстана, исламское содержание в духовной жизни общества всегда было.

Сегодня национальная идентичность казахстанского общества является гражданской, в ней сосуществуют различные формы идентичности: языковая, возрастная, гендерная, этническая, и религиозная.

Исламская идентичность в Казахстане является традиционной, встроенной в гражданскую идентичность. Удержание ее именно в этом контексте связано с проблемой консолидации казахстанского общества, формированием

национального самосознания, сохранением собственного кода культуры, религиозной традиции в условиях глобальной экспансии различных нетрадиционных для Казахстана религиозных течений, стремящихся деконструировать не только исламскую идентичность, но в целом, и национальную.

Кроме того, процессы радикализации исламского сознания, ставшие в настоящее время реальностью, происходят на разных уровнях: социальном, личностном и в этих же параметрах конструируется идентичность как идентичность социума и как идентичность личности. В социуме исламская идентичность определена через умму, но как личностный тип, в личностном – как осознание себя мусульманином, но особенным (приход в ислам, глубина веры, психо-личностное измерение веры и т.д.).

Проблематизация исламской идентичности связана с социализацией молодежи. Социологический мониторинг проблемы религиозности / нерелигиозности казахстанского общества показывает, что за последние 10 лет интерес к исламу в среде молодежи возрос в десятки раз. И в ближайшие годы религиозность будет возрастать в связи с социальными факторами, духовно-образовательными и т.д. Если еще 30 лет назад интерес к религии ученые объясняли только эмоциональными, психологическими, пограничными, личностно-кризисными проблемами и т.д.; то сегодня, обращение к религиозному опыту в среде молодежи связано со многими проблемами. Религиозность, в нашем случае, «исламскость» молодежи, является ярко выраженной. В связи с чем необходима социализация исламской идентичности, поскольку от этого зависит «воспроизведение» укоренившейся в нашем обществе исламской традиции, которая и станет «камнем преткновения» для воспроизведения радикальных или радикализированных исламских идентичностей.

Конструирование исламской идентичности в контексте национальной культуры важно еще и тем, что сформировавшаяся исламская культура и культура ислама в казахстанском обществе обладают диалогическим потенциалом для коммуницирования с другими религиями, другими культурами, создавая коммуникативно-образовательное и культурное пространство, где нужна не просто консолидироваться, а жить. В ряду религиозных идентичностей казахстанского общества исламская идентичность является доминирующей, поскольку она исторически стала органичным компонентом казахстанской культуры и именно она формирует межконфессиональную коммуникацию.

Ислам в настоящее время является значительным фактором для идентификации казахстанцев. Исламская идентичность в Казахстане содержит в себе ярко выраженные контексты национальной, казахской культуры, в которой соединены тюркские компоненты.

### **3 ИСЛАМСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КАЗАХСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ОСОБЕННОСТИ И УНИВЕРСАЛИЗМ**

#### **3.1 Роль ханафитской традиции в формировании казахстанско-исламской идентичности: социологическое измерение**

Для настоящего диссертационного исследования изучение ханафитского мазхаба является значимым, поскольку обосновывается положение о том, что ханафитский мазхаб на протяжении многовековой исламской традиции в Казахстане способствовал формированию типа исламской идентичности как проекции казахского ислама, в которой местная (адатная) традиция вошла в исламскую.

Одним из важнейших вопросов, имеющих как прикладной, так и фундаментальный характер, является решение проблем возрождения духовно-культурного наследия и религиозных традиционных учений для консолидации казахстанского общества и формирования традиционной религиозной идентичности, имеющей значение в конструировании толерантной межрелигиозной модели [184, с. 47]. Исламская идентичность формировалась в контексте доктрины ханафитского мазхаба, которые в качестве приоритетов предлагали установку на этические императивы и на терпимость по отношению к другим религиям и культурным традициям.

Вопросы об исламской идентичности фокусируются вокруг теологических и исламоведческих исследований ханафитского мазхаба и отдельных светских зарубежных фундаментальных и прикладных разработок, преследующих различные интересы. В настоящее время реконструируются источниковедческие исследования о значимости наследия Абу Ханифы. Для чего необходима подобная реконструкция? Она осуществляется в целях объективной презентации исторического опыта религиозной традиции в Казахстане в связи с профилактикой религиозного экстремизма и недопустимости радикализации молодежного сознания.

Э. Гидденс, известный социолог отмечает, что исламский фундаментализм оказывает влияние на все страны, где проживают мусульмане. Гидденс полагает, что «мусульмане-сунниты более терпимы, чем шииты, они допускают мирное сосуществование разных религиозных точек зрения [30, с. 337-338]. Отмечают толерантное значение ханафитского мазхаба и другие известные ученые, занимающиеся вопросами исламской толерантности.

На усиление научного интереса к исследованию ханафитского мазхаба, традиционно распространенного в странах Центральной Азии (хотя религиозные ситуации и религиозные ландшафты в них различны, например, в Таджикистане), Турции, России и т.д., повлиял фактор радикализации в обществе и экстремистской деятельности некоторых псевдоисламских группировок. Так как ханафийа в данном регионе способствовала развитию умеренного толерантного исламского дискурса, а новомодное «исламостроительство» не находит поддержки, исламская умма представлена толерантным сообществом, которое консолидирует гражданское общество.

Этот интерес инициирован как сторонниками диалогических консенсусов, «конструктивных вовлечений» («construction engagement»), культурных плюралистов, так и представителями радикальных исламистских группировок, пытающихся деконструировать религиозный ландшафт стран, где укоренена исторически ханафитская традиция [185, с. 178].

Идеологическая атака на ханафитский мазхаб деструктивными исламистскими дискурсами продолжается очень интенсивно, поскольку речь идет о большом количестве мусульман, о большой территории, и вовлечение которых в свои политические игры, прикрываемые идеей очищения ислама, идеей возврата к правильному вероисповеданию и далее к установлению всемирной исламистской идеологии и новому мировому порядку. Эта опасная тенденция связана с продвижением исламистской идеологии не снизу, а сверху, поскольку даже в государственные политические структуры проникают представители радикально-исламистской идеологии [184, с. 46]. К сожалению, это мировая тенденция, поэтому сохранение ханафитского мазхаба – ключевой момент в сохранении своей традиции и вероисповедания.

Возросшая обащенность к ханафитскому мазхабу в современном мире объясняется прагматическими целями политического истеблишмента и той ситуации, которая связана с идеологией транснационального терроризма, представляющей угрозу деконструкции человечества.

Множество работ, вышедших в последние годы, показывают многосторонние ракурсы применимости трудов Абу Ханифа и его последователей в современном мире. Среди наиболее известных: А.К. Муминова «Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии» [185], Рустам Батыр «Абу Ханифа. Жизнь и наследие» [186], Резван Е.А. «Коран и его мир» [187], Багров Р.Г. «Жизнь и богословное наследие Абу Ханифы. Ряд работ Кирабаева Н.С., Игнатенко А.А., Смирнова А.В., работы известного ученого в области мусульманского правоведения Сюкияйнена А.Р. [188]; Дербисали А. [189], А. Адильбавева, Ш. Адильбаевой «Абу Ханифа и ханафитский мазхаб» [190]. Также большое количество информативно-образовательного содержания опубликовано на российском сайте: [www.abuhanifa.ru](http://www.abuhanifa.ru).

Значение мазхаба ханафийа в дискурсе межрелигиозного диалога представляется важным, поскольку от формирования его зависит духовно-нравственный климат общества. Для Казахстана ханафитский мазхаб сыграл большую роль в конструировании межконфессионального согласия. Прежде чем реконструировать историческое значение ханафийа для казахстанского общества, необходимо раскрыть содержательное значение исламского права, сыгравшего роль интеллектуально-свободного дискурса в формировании правового сознания мусульман.

Фикх – исламская правовая доктрина, определяющая содержание исламской жизни, обеспечивая его легитимность, основывалась на Коране и Сунне. Из нормативно-обеспечивающей доктрины фикх постепенно превращается в исламскую юриспруденцию. Нормы, которые фикх разрабатывает в качестве базиса для формирования уголовного и гражданского

кодексов, выводятся из исламских традиций и их нарушений. Ибадат и муамалат – первая определяет культовые исламские нормы поведения, вторая – определяет коммуникативные отношения людей, относящихся к исламской умме.

Генезис развития фикха показывает долгую историю, в которой играли большую роль исламские теологи, философы, ставшие фикхами-правоведами. Постепенно интеграция мусульманских преданий, хадисов, становится базовой основой для вынесения судебных решений по гражданским и уголовным делам. Однако, становление исламского права начинается с появлением мазхабов – правовых школ, которые разработали, кодифицировали исламские законы. Важность мазхабов заключается в установлении правовой обеспеченности исламской уммы и каждого мусульманина, относящегося к ней.

Правовое сознание и его формирование является гуманитарной составляющей любого общества. Знать законы и отвечать по законам – установка легитимного государства. Если в период доисламской истории правовое сознание формировалось в кодексной законности племен, зачастую, в ней преобладал локальный, племенной контекст, то в исламской кодификации универсализм и исламский гуманизм структурировали правовое сознание как сознание универсальное, в котором ясное осознание шариата как прямого пути, указанного Аллахом, обеспечивало исламские традиции жизнеспособностью.

Ибадат как и муамалат формируются в контексте становления исламских догм и исламских ритуалов: создание мечетей, произнесений молитв, усложнении и увеличении количества молений, халал-харамный кодекс, определении времени молитв, направления на Ка'бу, в ведении поста, в том числе появляются уже исключительно юридические концепты. Наиболее значимый юридический концепт, сформированный при становлении фикха во времена Пророка – «фай»- возвращенное – «недвижимая собственность побежденных», которой распоряжается глава уммы. Проблема связана с пониманием того, что все на земле – собственность Аллаха, человек только временно владеет чем-либо, он всегда может лишиться ее в пользу более достойных» [27, с. 121].

В это же время устанавливаются права наследования, женское наследование, этические нормы поведения женщин, регулирование брачных отношений. Особое значение здесь приобретают спорные проблемы, что послужило основанием для принятия универсальных законов, которые основываются на моральных положениях. Так, например, «соблюдался срок для вступления в следующий брак (4 месяца) женщиной после произнесения мужем разводной формулы – трехкратный талак, дети должны оставаться у отца. Но мать должна кормить ребенка в течение двух лет, за что ей положено содержание... Жены должны с почтением относиться к мужьям, а те – заботиться о них, те и другие – должны помнить, что Аллах все видит. Важным также было точное определение круга родства, при котором брак недопустим» [27, с. 129].

Кодификация гражданских законов осуществлялась в преамбуле нравственности, и она станет основой для мазхабов, которые сложились к VIII-IX векам. В рамках суннизмам их четыре: ханафийа, маликийа, шафийа, ханбалийа, в шиизме также появились несколько мазхабов: джафарийа, зейдийа, исмаилийа. Мазхабы сегодня являются главными доктринальными источниками исламского права.

Основатель ханафийа, ханафитского (ханифитского) мазхаба является Абу Ханифа, основным источником, определяющим его правовую деятельность, является книга «Фикх аль-Акбар», в котором обозначены религиозно-догматические установки правовой исламской доктрины. Заслуга Абу Ханифы заключается в том, что он, наряду, с основными принципами, вытекающими из Корана и Сунны, вводит понятия кийаса – суждение по аналогии, истихсана – предпочтительного суждения, и самое главное – допустимость применения при вынесении судебного решения – адата ил урфа – местной этической, принятой традиции, благодаря чему происходило комфортное адаптирование законов шариата в местном (региональном пространстве). Урф-адат являлся гибким механизмом для правового обеспечения исламской законности [112, с. 1141]. Известный исламовед А. Венсинк, интерпретируя книгу «Большой фикх – Фикх аль-Акбар», предположил его принадлежность Абу Ханифе.

Известно, что впервые эта небольшая работа, состоящая из десяти принципов, стала популярной благодаря аль-Матуриди. Однако есть еще один текст «Фикх аль-Акбар», приписываемый Абу Ханафе, но по этому поводу известный исламовед, академик РАН А.В. Смирнов пишет: «Исламская традиция считает этот текст безусловно принадлежащим Абу Ханифе... С этим трудно согласиться: текст обнаруживает сильное влияние ашаризма и антимутазилитской полемики, хотя вместе с тем в нем заявлены тезисы, восходящие к мутазилитам. Абу Ханифа (ум. 767) жил в те времена, когда еще даже не были поставлены и сполна обсуждены те проблемы, по которым автор «Большого фикха» спорит с мутазилитами, когда еще был далек от завершения первый, наиболее интересный в философском отношении этап развития калама, задолго до эпохи аль-ашари (ум. 935), определившего принципы подхода к проблематике, имеющей отношение к вероисповедным доктринаам, которых придерживается и автор текста...» [191, с. 34]. В принципе, возможно важнее здесь другое – в целом, второй текст «Большого фикха» является наиболее подробным изложением идей и принципов ханафийа.

В книге Абу Ханифы изложены основы исламской юриспруденции, исходящие из текста Корана и достоверности хадисов. Законоположение, базирующееся на выведенной концептуализации ақида, смысл которой в единстве ислама и веры: Ислам означает предание себя повелениям Всевышнего и следование им. С точки зрения языка есть разница между «верой» (иман) и «исламом», однако не бывает веры без ислама или ислама без веры: они – как две стороны одной монеты...» [191, с. 38-39].

Разъяснения, которые даются Абу Ханифа по наиболее сложным проблемам, логичны и выверены, он использует метод, который сегодня

называется ханафитским, метод рационального обоснования. Абу Ханифа считает: «Встретив какое-либо затруднение в тонкостях науки единобожия, следует исповедовать то, что Всевышний считает правильным, пока не встретишь ученого мужа и не задашь ему свой вопрос. Нельзя откладывать поиск ответа, а переменность [затруднения] неизвинима: откладывая решение, становишься неверующим» [191, с. 40].

Современное и историческое значение ханафитского мазхаба связано с раскрытием его социокультурного и политического влияния на формирование исламской идентичности, с одной стороны, и с другой, на формирование политики толерантного сосуществования разных культурных и религиозных идентичностей. В истории халифата возникало множество региональных конфликтов, которые необходимо было регулировать как законодательно, так и средствами коммуникативной политики примирения. Конфликты на почве религиозной нетерпимости должны были решаться в рамках мусульманской общины, как правило, в таких конфликтах играли немаловажную роль социальные проблемы, и потом, только религиозно-ценостные. Поликультурность, к примеру, такого региона как Мавераннахр, могла быть средой социально-политического напряжения, в которой конфликт идентичностей приобретал бы многомасштабность. Но история показывает, что именно здесь существовала относительная стабильность, действовали механизмы интеграции.

Анализ ситуации того периода показывает, что стабилизирующую роль в этом регионе играл ханафитский мазхаб. Конечно, историки высокого уровня и объективной реконструкции исламского образа жизни в реалиях Халифата показывают, что существовали точки напряженности социального характера, связанные с недостаточным финансовым обеспечением, неравномерным исчислением и оплаты налогов в доход халифата, все это разумеется, вносило негативную лепту в дестабилизацию отношений общества, появлению недовольства, протестов. Периодически возникали движения антихалифатовской направленности, требовавшие социальных изменений. Возникали напряженные ситуации даже с проблемой «огосударствления», универсализации того или иного мазхаба в регионах.

В настоящее время также имеются эскалационные процессы, связанные с конфликтом идентичностей в тех или иных регионах. Тема «конфликта идентичностей» сегодня весьма популярна, она получает свое новое развитие уже в эпоху постсекулярности. Введенный в оборот концепт «конфликты идентичностей» еще в конце XX столетия известными социологами Дж. Бертоном и Дж. Ротманом, открыл проблему сложнейшего многоуровневого характера: как соотнести субъективность и объективность в идентичности, не вызвав конфликта в обществе, ведущим к деконструкции национальной безопасности.

В регулировании напряженной ситуации, связанной с конфликтами религиозной, исламской идентичности, необходимо осуществление полнокровной интеграции социокультурного измерения. Для такой интеграции

необходимо опора, базис, который выступал бы консолидирующей основой для существования традиционной исламской идентичности, сложившейся исторически в данном регионе и для существования других религиозных идентичностей, опять же исторически являющихся традиционными для региона. Таким базисом выступила ханафитская правовая школа, которая выступала гарантом обеспеченности культурного многообразия. Полемика толерантного существования способствовала «разруливанию» конфликтогенной ситуации, а конфликты религиозных идентичностей становились редкими явлениями периода средневековья и позднего средневековья.

Относительный либерализм ханафийя и его установки на диалогизацию межрелигиозных отношений, выверенная, логичная мера допустимости доисламских традиций в исламском образе жизни можно считать механизмом, сыгравшим роль в формировании исламской казахстанской идентичности, которая сегодня представляется базовой в политике межконфессионального согласия. Толерантность ханафитского мазхаба к такому концепту как «народный ислам» также сыграло роль в социокультурном строительстве интеграционной доктрины исламской уммы в Центральной Азии и Казахстане.

Необходимо отметить, что адаптация ислама в контексте ханафитского мазхаба способствовало развитию понимания значения ценностных парадигм прошлого и настоящего. Во многом благодаря толерантному контексту в последующие века происходило сглаживание конфликтов светской и исламской идентичностей в этом регионе.

Строительство светского, секулярного, затем, постсекулярного общества в Казахстане осуществлялось достаточно бесконфликтно, без того напряжения в социальной и политических сферах, могущих привести к конфликту уже национальной идентичности. Легитимность ислама в XX веке представлялась абстрактно-формальной, но ее содержательность удерживалась опять же ханафитским мазхабом, консолидировавшим идею преемственности с тюркскими и казахскими традициями. Таким образом, ханафитский мазхаб нес смысловую консолидирующую нагрузку на протяжении многовековой истории ислама в поликультурном и полирелигиозном пространстве Казахстана, способствуя сохранению исламской идентичности в светском обществе, сохранению устойчивой исламской казахстанской парадигмы, сохранению религиозных практик народа Казахстана, обеспечивая легитимность межрелигиозного согласия, способствуя устойчивости духовной безопасности общества.

Толерантизация общества благодаря правовой доктрине ханафийя происходила в опоре на Коран и Сунну. Базовыми положениями для формирования межкультурной коммуникативной политики, которая имела значение для конструирования исламской идентичности, были хадисы, в которых принципы толерантности выступали как императивы, например, «кто притеснял иноверца, или попрал его права, или возложил на него то, что свыше его сил, или взял у него что-либо без его сердечного согласия, то я буду

выступать против того обвинителем в Судный День» [192, с. 352], а аят о воздании связан, как раз с допустимостью плюрализма мнений: «Аллах рассудит между вами в День воскресения в том, в чем вы препирались между собой» (Коран, 22:69). Разнообразие культурных миров и их узнавание – еще один из принципов осуществления толерантизации общества: «Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга» (Коран, 49:13), «Мы не делаем различий между Его посланниками» (Коран, 2:285) и др.

Социологические измерения значения ислама в ханафитской традиции, которые время от времени проводятся в светских обществах, показывают «настойчивый» результат о влиянии ханафийа на толерантизацию отношений в обществе и на то, что в нем заложен потенциал к реформам, обновлению, интеграции.

Исламская идентичность, вернее, ее возвращение в социокультурную жизнь страны, была связана с возвращением ханафитской традиции. Не секрет, что исламское вероисповедание – это не государственная задача, поскольку в светском обществе – оно личностно.

Однако, безразличия в этом вопросе не должно быть, поскольку от того, какой будет исламская идентичность зависит и будущее исламской уммы в Казахстане. Постсекуляризация происходит и в сфере ислама, поскольку мировоззренческие парадигмы светскости влияют на формирование исламского мироотношения и исламской практики жизни, вот почему для казахстанского общества исламская идентичности представлена одновременно как компонент национальной идентичности.

Для казахстанцев важной задачей является сохранение стабильности и устойчивого развития, что невозможно вне сохранения исламской традиции, сформировавшейся как ханафитской, поскольку изучение иностранного опыта и его осмыслиения показывает его роль в моделировании устойчивой диалогической концепции внутриконфессионального и межконфессионального единства.

Те принципы ханафийа, которые выступали в качестве нормативных регуляторов для исламской уммы, формировались как институт традиционных исламских ценностей, основанных на Коране и Сунне. Опросы экспертов и верующих Казахстана позволяют сделать вывод о том, что тип исламской религиозности, сформированный в казахстанском обществе, основан на традиционном понимании единства веры и ее практики согласно Абу Ханифа, на установках духовно-культурного понимания значения ислама. Значимость ханафитской традиции проявляется и в формировании гендерного аспекта исламской идентичности, связанной с получением образования для женщин. Гендерное равенство в исламских странах сегодня приобретает достаточную популярность и связывается с уровнем образования. Понятно, что, чем выше у человека образование, тем он более укоренен во мнении, признать гендерное равенство.

Гендерное равноправие является одним из самых дискутируемых вопросов ислама. Так, например, Л.Р. Сюккийнен отмечает, что правовое положение женщин формируется по традиционным исламским постановлениям: до сих пор нет повсеместного равноправия политического, трудового. Все эти моменты играют роль в формировании исламской идентичности и выявлении механизмов в традиционных мазхабах, которые работали бы на современность, открывая перспективы возможностей обновления – приспособления к реальности [193]. Множество норм и прав, которые разрабатывалась в контексте суннитского права, сегодня в странах Исламского мира обеспечивают социально гарантированного права.

На наш взгляд, особое значение ханафитского мазхаба необходимо усматривать в его регулирующей роли формирования толерантного исламского сознания и исламской идентичности, которая сегодня трансформируется в условиях постсекулярности.

Так, ученый-исламовед А.К. Муминов, отмечает позитивный характер ханафитской традиции, интерпретируя не очень известную рукопись Махмуда аль-Кафави, в которой представлены идеи и персонализации ханафийя.

Муминов А.К. считает, что ханафитская школа обеспечивала трансляцию правового сознания, и более того, последователи Абу Ханифы играли существенную роль в государствостроительстве [185, с. 210].

Для диссертационного исследования обоснованным было обращение к социологическому измерению ханафитского мазхаба в контексте его влияния на казахстанскую исламскую идентичность. Данные социологического опроса, приведенные в работе – результат исследования и социологической интерпретации, осуществленные в проекте «Традиционная религия для Казахстана: суть и отличия суннизма ханафитского мазхаба» коллективом ученых Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК: Сейтахметовой Н.Л., Буровой Е.Е., Сатершиновым Б.С. [194]. Непосредственное участие в разработке соц. анкеты, интерпретации принимала участие и автор данного диссертационного исследования, что позволило также раскрыть перспективы и возможности ханафийя в формировании обновленного сознания, направленное на органичное существование исламской традиции в постсекулярном Казахстане.

Социологические исследования, связанные с вопросом формирования исламской идентичности, значением ханафитского мазхаба для современного казахстанского общества, показали, что большинство казахстанцев отмечают позитивную роль ханафийя в сложившейся атмосфере межконфессионального согласия Казахстана. Например, ответы экспертов по этому вопросу практически совпадают с мнением респондентов.

Так на вопрос: «Как, по Вашему мнению, ханафитский мазхаб повлиял на казахскую идентичность?», были получены следующие ответы (таблица 1) [194, с. 43]:

Таблица 1 – «Как, по Вашему мнению, ханафитский мазхаб повлиял на казахскую идентичность?»

Варианты (записано со слов экспертов)
<p>Структура казахской идентичности состоит из многих компонентов, как этнический, государствообразующий, компонент социальных связей и жузовое деление. Эти формы идентичности были более значимыми чем идентичность конфессиональная (религиозная), т.е. компонент религии не был доминирующим для казахов. Так как мы живем не только среди не мусульман, для нас в отношении к мусульманским этносам социально-экономическое и родоплеменное деление было более скрепляющим фактором чем религиозность. Ханафитский мазхаб был на 3-4 месте по важности в процессе формирования казахской идентичности. Например, государствообразующие моменты как формирование казахского ханства изначально складывалось в том числе с компонентами религиозности, законодательной структуры и с учетом того, что этой веры придерживалось руководство; те же законы имели религиозный компонент</p>
<p>На сегодняшний день он оказывает влияние на казахскую идентичность. Конфессиональное деление стало более значительным чем родоплеменное деление. В итоге, религиозное деление обрело большую важность, сплачивая народ.</p>
<p>Можно подчеркнуть огромную роль ислама в процессе формирования казахской культуры и национального менталитета. За двенадцать веков распространения и функционирования в казахской степи ислам суннитского толка в соответствии с толкованиями ханафитского мазхаба стал неотъемлемым элементом «казахскости». В Казахстане религиозное возрождение имеет также значение возрождения преданных забвению прежней тоталитарной системой национальных, традиционных ценностей и устоев казахского народа</p>
<p>Благодаря гибким адаптационным механизмам ханафитский мазхаб не «боролся» с тюркской и казахской этической ценностной парадигмой, которая, в свою очередь, безболезненно приняла исламские ценности</p>
<p>Так как ислам именно в такой форме и существовал в Казахстане, то когда ислам стал одним из важнейших факторов казахской идентичности (с обретением независимости), то этот мазхаб прямым образом повлиял на эту идентичность</p>
<p>А) Вся казахская культура по религиозным параметрам опирается на социокультурный комплекс, сформировавшийся на основе исламской культуры по ханафитско-матуридитским понятиям. Б) Все богословы средневековья и нового времени, выходцы из Даشت-и Кипчака становились гордостью мусульманского мира в качестве представителей ханафитского мазхаба. В) Образы Абу Ханифы, его учеников и последователей сильны в народной литературе. Г) Верующие казахи считают себя частью большого ханафитского мира и т.д.</p>

## Продолжение таблицы 1

1
Правильное направление веры всегда призывает к единству и миру
Становление и развитие многих социальных, политических, правовых, культурных и иных нациообразующих факторов и особенностей казахского народа тесно переплетено с влиянием ханафитского мазхаба. Ввиду этого тесного переплетения вышеизложенных факторов «национальное» зачастую не отделяется от «религиозного». У подавляющего большинства населения самоидентификация проходит на следующем уровне: «Казах = мусульманин». Если раньше не ставился вопрос о принадлежности казахов к какому-либо мазхабу (своеобразная форма «по умолчанию»), то в последние годы, ввиду деятельности на территории РК иных исламских направлений правовой мысли, стал актуален дискурс о ханафитском мазхабе – как традиционном мазхабе казахского народа, ставится вопрос об акыде
После многолетнего отрыва от своего наследия в прошлом веке казахстанские мусульмане «отдалились» от своих истоков, в том числе и ханафитских
На мой взгляд, это модель межэтнического и межконфессионального согласия.
Укрепление роли мусульманского духовенства в Казахстане и дальнейшего повышения статуса традиционного ислама ханафитского мазхаба
Конечно, как любой другой мазхаб
Повлиял, история и традиции казахского народа связаны с понятиями исламской религии.
Конечно, как любой другой мазхаб
Да, повлиял. Все ханства казахского народа придерживались шариата, а мазхаб для всех был единый ханафитский
Замечаются общие сходства между казахскими традициями и правилами ханафитского мазхаба
Ханафитский мазхаб подходит кочевому образу жизни нашего народа
Она в целом толерантна
Да, повлиял. Все ханства казахского народа придерживались шариата, а мазхаб для всех был единый ханафитский
С принятием ислама, казахи стали более самостоятельными, стали появляться философы, писатели, ученые, разные деятели
Никак не повлиял

Опрос экспертов показал, что ханафитский мазхаб сыграл положительную роль в формировании казахской идентичности и, что очень важно, в укреплении казахской мусульманской уммы. Ханафитский фактор считают

культурообразующим компонентом казахской духовности и фактором консолидации общества.

Эксперты считают, что он прямым образом повлиял на казахстанскую религиозную идентичность, более того, ханафитский мазхаб сегодня «удерживает» исламскую идентичность внутри мусульманской уммы Казахстана. Многие эксперты приходят к выводу о том, что «ханафийя» сплачивает общество [194, с. 43-44].

В связи, с чем возможно сделать вывод о том, что доктрина ханафитского мазхаба способна вытеснить нетрадиционные для казахстанского общества радикальные течения, способные привести к религиозным конфликтам, нестабильности, деструкции и деконструкции позитивной роли ислама.

А на вопрос: «Как Вы считаете, является ли ханафитский мазхаб наиболее толерантным в отличие от ханбалитского, шафиитского, маликитского?», эксперты считают, что ханафитский мазхаб наиболее толерантен и в этом смысле перспективен для развития религиозного и светского диалога в секулярном казахстанском обществе. Толерантность заложена в ханафитском мазхабе и она органична с феноменом казахской толерантности (таблица 2) [194, с. 56].

Таблица 2 – «Как Вы считаете, является ли ханафитский мазхаб наиболее толерантным в отличие от ханбалитского, шафиитского, маликитского?»

Варианты	%
Да, представители ханафитского мазхаба отличаются толерантным отношением к последователям других конфессий, к инокультурным ценностям, к демократическим принципам функционирования современного государства, проповедуют невмешательство в политические процессы и лояльное отношение к светской власти	90,0
Нет, в основе исламских знаний между мазхабами нет никаких разногласий	3,3
Другое: Да, в ханафитском мазхабе заложен толерантный потенциал и что еще важное – принципы коммуникативной рациональности, поэтому он открыт диалогу как с другими мазхабами, так и религиозными традициями;	6,7

В ответах на вопрос: «Считаете ли Вы, что казахстанские мусульмане толерантны благодаря тому, что они исповедуют ханафитский мазхаб?» явно превалирует достаточно высокая оценка толерантного потенциала ханафитского мазхаба. И в «Стратегии «Казахстан-2050: новый политический курс состоявшегося государства», и в выступлениях Президента страны отмечается толерантная основа ханафитского мазхаба, который является

объединяющим фактором казахстанского общества. Согласны с такой оценкой и эксперты (таблица 3) [194, с. 57].

Таблица 3 – «Считаете ли Вы, что казахстанские мусульмане толерантны благодаря тому, что они исповедуют ханафитский мазхаб?»

Варианты	%
Да	60,0
Скорее да	30,0
Скорее нет	3,3
Нет	-
Другое: Казахский народ по натуре является толерантным, и ханафитский мазхаб отлично это поддерживает и дополняет	6,7

Таким образом, социологическое измерение показывает, что ханафитский мазхаб имеет многогранный потенциал для сохранения казахстанской исламской идентичности, традиционного религиозного ландшафта в пространстве Казахстана и для комфортабельного сосуществования казахстанцев в контексте модели межконфессионального согласия.

Социологические данные, связанные с изучением реального значения ханафитского мазхаба в казахстанских социокультурных и политических реалиях, показывают, что ханафитский мазхаб является культуробразующим компонентом казахской духовности, исламской идентичности и фактором консолидации светского казахстанского общества. Не все аспекты ханафитского мазхаба еще раскрыты, необходимо глубокое детальное изучение этико-правовых компонентов, их связь с традиционной правовой системой тюркского и казахского общества.

Особого исследования требуют феномены миротворчества и толерантности, выявляющиеся в школах ханафитского мазхаба, поскольку именно они востребованы сегодня в диалоге культурного и религиозного взаимодействия. Для исламской традиции ханафитский мазхаб – это еще и образовательная практика, так как формирование правового сознания является наиболее важным компонентом общественного сознания. Кроме того, принятая парадигма понимания и критического осмысливания законов в ханафитской традиции, соответствует современности. Исламская же идентичность, сохраняя собственный контент, выявляет себя и в осмысливании собственных прав и свобод. Для нас значимость ханафитского мазхаба видится в конструировании личностной ответственности человека, за поступки и за право быть личностью, носящей в себе смысл гуманизма и исламской толерантности.

### **3.2 Типы исламской идентичности в постсекулярном обществе (компаративистский опыт изучения исламской идентичности в постсоветском пространстве)**

Вопрос об актуализации роли ислама в постсекулярном обществе связан с постановкой вопроса об исламской идентичности, о ее трансформации и сохранении. Для чего, зачем, как? Отнеся все эти вопрошания к исламской идентичности, мы пытаемся восстановить ее значимость в многообразии религиозных и культурных традиций. Идентичность как условие сохранения собственного Я в эпоху постсекулярности представлена дискурсивно.

В реалиях Казахстана исламская идентичность проходила этапы своего становления, генезиса и трансформации. Раскрытие сущности исламской идентичности возможно в процессе изучения роли исламской традиции для человека и посредством ее открытие мира для человека и открытие исламского миропонимания. Идентифицируя себя с исламом и в исламе, человек открывал возможности коммуникации с представителями ислама и с представителями других религиозных традиций. И если в средние века исламская идентичность представлялась унифицированной в контексте единого понимания и исполнения исламской традиции, но с этническими региональными компонентами, то в последующем она все больше приобретала этнический размах, становясь этноисламской. В период же деконструкции религиозных традиций и господства атеистической доктрины исламская идентичность «превратилась» в идентификатор национальности и только с распадом СССР начинается вновь исламостроительство в контексте национальной идентичности на всем постсоветском пространстве.

Трансформация исламской идентичности на постсоветском пространстве связана с политическим переформатированием, бурными процессами возрождения ислама, национального самосознания, исламского сознания и идентификации по религиозному опыту и практике. Главной идеей для реконструкции перехода от советских практик к постсоветским в области религиозной повседневности для нас стала идея того, что, несмотря на видимое и активно пропагандируемое доминирование атеистических практик, в реальности союз советских и традиционных институтов существовал на формальном «верхнем» уровне. В национальных культурных практиках сохранялись реальные повседневные отношения, отправления тех традиций, которые были важны для людей мусульманской культуры. Этот скрытый, латентный уровень религиозных настроений стал основой для возрождения и актуализации исламского сознания, исламской идентификации и самоидентификации в постсоветский период, но не единственным основанием для исламского возрождения конца XX века.

В этой связи необходимым видится раскрытие особенностей феномена «постсоветского». Что представляет собой постсоветское пространство? Допустимо ли применение дискурса постсекулярного к постсоветскому ареалу?

Термин «постсоветское пространство» используется в медиа пространстве и в научной терминологии уже с первых лет после официального распада СССР

и упоминается профессором А. Празаускасом в статье «СНГ как постколониальное пространство» [195].

Необходимость введения термина в научный оборот исследователь В.Г. Егоров видит «в связи с необходимостью осмыслиения противоречивой, меняющейся реальности, потенциально способной приобрести свойства аттрактора или, напротив, раствориться в глобализирующемся «цивилизационном котле». Вряд ли возможно назвать область обществознания, которую бы миновала проблематика, связанная с постсоветским пространством, несмотря на трудность в ее изучении. Главным препятствием на пути освоения этой научной проблемы автор видит неординарность и политизированность предмета исследования, порой проявляющихся гранями и сторонами, по-разному оцениваемыми в связи с политическими, идеологическими, культурными, конфессиональными и другими предпочтениями [196].

Для нашего исследования представляет интерес определение постсоветского пространства, данное М. А. Мунтяном, которое он выразил, как «мини-модель мира», где «сталкиваются интересы и ценности «Севера» и «Юга», «Запада» и «Востока», где на огромном пространстве осуществляется взаимодействие православно-христианской, исламской и буддистской мировых религий» [197, с. 125–126].

Исходя из вышесказанного, можно отметить, что постсоветский ареал – это довольно сложный и многогранный в плане наслоения исторических, культурных, религиозных пластов объект для изучения современной гуманитарной науки.

Исследователь А. Джумаев, характеризуя духовное состояние народов Центральной Азии, пишет о том, что за столетие с небольшим среднеазиатское городское общество пережило два полярных состояния: полностью традиционное, религиозное в дореволюционный период и преимущественно светское в советское время. Два типа культуры – традиционный, связанный с религиозным мировоззрением и мироощущением, и светский, базирующийся на синтезе русско-европейских и собственных национальных культурных ценностей, вступили в противостояние в первой половине XX века [198].

Когда мы говорим о сущностных признаках постсоветского периода, мы подразумеваем некое крушение прежней системы ценностей. Тем не менее данное крушение не есть полное исчезновение, а скорее, определенный этап, в процессе которого происходит переосмысление, возникает необходимость ценностного отбора/выбора.

Сопутствуя процессам политической и социальной трансформации, ислам в действительности вернул себе социальную и политическую значимость во многих постсоветских государствах. Поэтому мы считаем, что изучение ислама не только как теологической доктрины, но и сквозь призму реальных современных религиозных практик, в которых он актуализируется, является важным для понимания основных трендов современной жизни. Особенно актуальным это становится в процессе анализа политических и

социокультурных преобразований в процессах глобализации, как и во всем постсоветском пространстве, переживающем этапы нациостроительства. В данном направлении необходимо обозначить теоретические и методологические основания изучения места и роли ислама и исламского образования, избегая при этом исламофобной риторики.

С распадом Советского Союза на волне увеличения роли религии в повседневной жизни актуализировались вопросы не только о ритуальном, но и визуальном присутствии ислама. Начался активный процесс строительства, реставрации разных видов культовых сооружений ислама – от мечетей, медресе, исламских культурных центров до сакральных объектов в виде мазаров. Вслед за политическими трансформациями изменилась и тональность описания мечетей в средствах массовых коммуникаций, мечети, равно, как и другие объекты религиозного характера перестали восприниматься как следы прошлой жизни. Медресе и исламские культурные центры постепенно возвращают свою образовательно-просвещенную значимость. Исламские университеты Узбекистана, Таджикистана, Татарстана, имевшие в досоветские времена большую популярность на всей территории современной Центральной Азии и евразийского пространства, стали развиваться в новом русле интегрирования религиозного образования в светских условиях современных независимых государств. О минаретах стали писать как о величественных доминантах города, что совсем не встречалось в литературе советского периода. Религиозные объекты больше не смущали своим присутствием архитекторов градостроителей, а, наоборот, на них стали обращать внимание как на особые выразительные средства для городов, чтобы придать особенную выразительность в процессе поиска культурных и национальных идентичностей.

Соответственно и символический капитал мечети как главного общественного и культурного центра ислама в городах постсоветского пространства автоматически нагружается новыми смыслообразующими доминантами, коррелирующими с национальным дискурсом, конструированием идентичности и культурным наследием народов.

Поиск и воссоздание кодов национальной идентичности, сопровождающие процесс демократизации в постсоветских странах, часто приводил к ревитализации символики и аксиологии тех религиозных традиций, которые в советский период усиленно отодвигались на задний план. Кроме того, демократизация в постсоветских странах вызвала оживленные дискуссии о соблюдении права человека на свободу вероисповедания, и как следствие, о признании религиозного разнообразия. В то же время в исламском культурном пространстве развивается стремление к поиску дискурса, фундаментирующего сплочение единоверцев, просвещение, интеграцию и направляющего умму к запросам современности.

Постсоветское пространство объективно формирует условия для возвращения религий в собственную историю. Возрождение и возвращение исламской традиции сопровождается открытием новых мечетей, медресе,

исламских просветительских центров, университетов. Возрождается институт Духовного управления мусульман. Постсоветское пространство, представленное как поликультурное, и поликонфессиональное способствует возрождению потерянной исламской идентичности. Конечно, речь не идет о том, что исламская идентичность была слишком фрагментарной, «осовеченней», в отдельных случаях она была даже ярко выраженной, не размытой, но в силу атеистической идеологии была в основном представлена как культово-этническая. Социальные, политические и в целом, культурные изменения, происходившие на постсоветском пространстве, разрушили представление о религии как архаичной консервации религиозной традиции, и вновь происходит формирование парадигмы этического обновления обществ, в которых главную роль начинает играть религия, в данном случае, ислам. На этой же волне начинается новое конструирование исламской идентичности. Особенно важным оно становится в Центральной Азии, России и Казахстане, где ислам является неотъемлемой частью духовной культуры и где происходит освобождение от советского атеистического дискурса, и где формируется постсоветское пространство, в котором постсекулярность способствует развитию уже иной религиозной идентичности, свободной от атеистического диктата.

Реконструкция исламской идентичности и ее типов в постсекулярном казахстанском обществе невозможна без осмыслиения данного феномена сквозь призму дискурса постсоветского религиозного возрождения и процессов нациостроительства в бывших советских республиках, в том числе и стран Центральной Азии. И здесь же возникает вопрос о том, насколько применимо понятие постсекулярности относительно Казахстана и в целом постсоветского ареала? На наш взгляд, вполне применимо. Несмотря на то, что все советские республики, с обретением независимости, в своих главных государственных документах декларируют курс на светскость и утверждают себя светскими государствами, но той тотальной, крайней формы секуляризации, в виде советской атеистической идеологии, они уже не допускают. Советский атеизм вполне сравним с жесткой формой европейской секуляризации, на сегодняшний день показавшей свою несостоятельность.

Для стран бывшего социалистического блока, освобождение от жесткой секуляризации советского типа, ознаменовалось активным ростом религиозного контента, что согласно П. Бергеру можно было характеризовать как «десекуляризацию», однако независимые постсоветские республики, в процессе становления своей государственности и поиска идентичностей, избрали отнюдь не религиозный путь, а светский, и посредством построения диалогического характера государственно-конфессиональных отношений активно пытаются сбалансировать вопросы религиозного и светского. Именно поэтому, применение постсекулярной риторики в отношении постсоветских стран видится нам вполне уместным.

Как мы уже не раз отмечали, религия ислам имеет свою историю на территории Казахстана и Центральной Азии. Ислам и исламская идентичность

в казахском обществе развивались в тесной взаимосвязи с культурными, духовными и национальными традициями народа, стремясь органично соединить в себе принципы универсализма ислама и ментальные особенности казахской культурной традиции.

В постсоветских исследованиях, занимающихся проблемами религиозной идентичности, основной акцент делается на увеличении роли религии в обществе. Действительно, снятие атеистической идеологии и открытие всех государственных границ, с одной стороны, если и дали огромные возможности для развития экономической и финансовой сфер независимых государств, то с другой стороны, это повлекло за собой бесконтрольный наплыв всевозможных традиционных и не традиционных религиозных и окорелigiозных практик, культов и новых религиозных движений. На еще не пережитую «колониальную травму», связанную с фактором утратой государственной, национальной и культурной идентичности наложились проблемы поиска теперь и религиозной идентичности.

Многие ученые заговорили об исламском возрождении на территории Центральной Азии [199-201]. Несмотря на то, что советский период и был неоднозначным в плане выстраивания своей политики в сфере религии, поскольку существовали явные гонения и притеснения религиозных организаций, духовенства с изъятием культового имущества, но в определенных политических и стратегических целях религия, наоборот использовалась в качестве консолидирующего фактора мусульманских обществ. Тем не менее, степень и уровень религиозности все-таки был достаточно низкий. Атеистическая идеология, направленная исключительно на гражданскую идентичность, вытеснила религиозные практики и чувства верующих из повседневной жизни, исламские практики применялись только в двух случаях: рождение (обряд суннат) и смерть. Все это не способствовало глубине понимание ислама, тем более, что даже исламская образованность не ценилась в обществе, а всего лишь применялась для отправления культовых обрядов. Происходило разделение «официального ислама», одобряемого советской властью в определенных рамках, и «повседневного ислама» как синкретического соединения доисламских (местных культурных традиций и верований) и исламских практик в сфере частного пространства мусульманских народов, входящих в состав СССР. Однако, следует признать, что исторически укоренный в сознании мусульман ислам, хоть и на латентном уровне (в рамках повседневности, религиозных праздников, традиций), но продолжал существовать. Это и стало основным фактором того, что после распада Советского Союза пошел бурный процесс возрождения религиозного сознания мусульман постсоветского пространства.

Причем, исламское возрождение также характеризовалось в диахотическом значении: в одном углу – встал вопрос самоидентификации мусульманских народов постсоветского ареала с исламской традицией, а в другом – стал рассматриваться вопрос о политизированном исламе, так называемом «исламском факторе» и его угрозе безопасности и стабильности

рассматриваемого региона. Современные маркеры исламской идентичности, поиск «правильной» исламской идентичности, соотнесение исламской идентичности с традиционными элементами и этническими признаками, профилактика радикализации исламской идентичности в глобализирующемся мире, все это выступает проблемным полем как в geopolитическом плане, так и для исследований современной гуманитарной науки.

Исходя из этого, концептуализировались условные типы исламской идентичности, среди которых: «традиционная исламская идентичность», «народная исламская идентичность», «этноисламская идентичность», «новая исламская идентичность» («чистый ислам») и т.д.

В странах Центральной Азии, таких как Казахстан, Узбекистан, Таджикистан, Кыргызстан, Азербайджан все эти типы в той или иной мере представлены. Причем, народная исламская идентичность и этноисламская идентичность, на наш взгляд, перекликаются друг с другом, и их вполне можно ставить в один ряд. Они обе означают идентификацию мусульман со своими национальными особенностями. Это оправдано тем, что в процессе возрождения своей национальной идентичности, представители мусульманских народов предпочитают позиционировать религиозную идентичность наряду с национальной, самоидентифицируя себя как мусульманин-азербайджанец [202], мусульманин-кыргыз [203], мусульманин-казах и т.д. Этноисламская идентичность, таким образом, выступает как маркер нациостроительства в данном случае.

Вместе с тем, наряду с национальной исламской самоидентификацией, в мусульманских странах региона попутно возрождаются и продолжают действовать доисламские традиции и культы, основанные на почитании духа предков, паломничества к святым местам, целительства, причем иногда они эклектично переплетаются с исламскими элементами. Также активизируется деятельность суфийских практик. Как для Казахстана, так и для Узбекистана суфизм исторически является духовно близким кочевому народу. Имя Х.А. Яссави, привнесшего суфийскую духовность, для тюркских народов является священным, и глубоко почитаемым. Суфизм отличается своей «демократичностью» в плане обрядовой исламской стороны, главным посылом суфизма является проявление любви к Богу посредством благоденствий и богоугодных дел без строгой обрядности и отказа от народных культурных ценностей, верований, поэтому его проникновение в тюркский мир было повсеместным.

Когда мы говорим о «традиционном исламе», может возникнуть двоякое представление о природе такого видения ислама. Смотря что, иметь ввиду под концептом «традиционный». Традиционным может называться арабский ислам по месту возникновения самой религии, за что, в принципе, сейчас ратуют традиционалисты и фундаменталисты от ислама. Они считают, что ислам должен быть «чистым» от наслоения местных, региональных культурных особенностей, он должен быть наднациональным и основываться строго на доктринах, прописанных в Коране и Сунне. Конечно, есть смысл в чем-то

согласиться. Однако исторически сложилось так, что ислам, приходя в определенную этнокультурную зону, начинает гармоничный процесс взаимодополнительного развития. В исламе существуют свои богословские школы, которые его адаптируют к различным культурным и социально-экономическим условиям, в том числе, и к полиэтничной и поликонфессиональной среде.

В этой связи необходимо указать на гибкость и пластичность ислама, в котором «традиционным» может стать и другой ислам, впитавший в себя лучшие традиции духовности народов, где он распространялся, но не идущие в разрез основной доктрине и моральным принципам ислама. Таким может быть и «казахский ислам», и «татарский» и «чеченский». Для казахской исламской идентичности, как и для других типов исламской идентичности, характерной является опора на определенный мазхаб, который способствовал формированию этноисламской идентичности.

В Узбекистане возрождение ислама происходило в моделировании светскости, следовательно, исламская идентичность была либерализованной. С 2000 года в связи с социально-экономическими проблемами происходит частичная радикализация религиозного сознания. События 2005 года подвигают правительство Узбекистана к принятию жестких запретов относительно религиозных движений и партий. Однако, вопросы о религиозной идентичности узбеков начинают связывать с сохранением исторической традиции вероисповедания ислама. С политической арены ислам изгнан, а исламская традиция – это только традиция веры и культуры. Исламистские идеологии, которые пытаются оказывать влияние на узбекскую исламскую идентичность, пытаются размыть устойчивое содержание традиционной исламской идентичности узбекского общества. Возможно, что типологизация исламской идентичности здесь осуществляется по линии: традиционная исламская идентичность, умеренно-радикальная исламская идентичность. В целом же, сценарий по изменению исламской идентичности, который пытаются внедрить исламисты, пока терпит поражение за счет не только жесткой государственной религиозной политики, но и за счет миролюбивости узбекского народа. Анализируя в целом исламскую составляющую в центральноазиатском регионе, исследователь Анита Сенгупт отмечает, что «ислам в Центральной Азии не имеет монолитной структуры и других направлений, таких как суфизм или даже доисламские религии, такие как шаманизм и другие религии. Важно также помнить, что ислам сам по себе не монолитен. Существует также взаимодействие в регионе между догматическими религиями, суфизме и народном благочестии, «официальном» исламе и «популярном» исламе [204, р. 3649].

Многие ученые также считают, что в формировании исламской идентичности на постсоветском пространстве стали играть кланы и политический истеблишмент. Так Александр Беннигсен идентифицирует три разных уровня идентичности: «субнациональные» или связанные с «племенем» и «кланом»; «наднациональный», чувство принадлежности к умме;

«национальное» сознание - один из способов определения этого отношения в центральноазиатском контексте, можно сказать, что наднациональная исламская идентичность была самой важной в регионе [205, р. 89].

В Центральной Азии происходят процессы, связанные с культурной самоидентификацией посредством исторической традиции, но самое главное, идентификация связана с возвращением утраченной исламской идентичности и всего пласта культурного наследия ислама. Известные ученые, вплотную занимающиеся проблемами ислама и исламской идентичности в Центральной Азии, отмечают неоднородность развития ислама, а также неоднозначность его политической и культурной роли в строительстве современных обществ. Вся Центральная Азия представлена как светская, курс на демократию и светскость позволяют и религии играть определенную роль, но ограничивая ее духовно-нравственными рамками. Интересно, что отдельные исследователи связывают провал советизации с тем, что не до конца были уничтожены доисламские элементы сознания в обществе, которые органично балансировали в исламе. Более того, тип исламской идентичности формируется в зависимости от регионов и их культовых традиций. Так, например, Анита Сенгупт отмечает, что существуют исторические различия в том, как центральные азиаты реагируют на ислам, коренные жители оазисов были более традиционными. Для кочевого же населения ислам был культурной принадлежностью. Таким образом, в каждом государстве существуют определенные различия, которые создают различия в восприятии ислама. Также могут быть региональные или местные различия в проявлении религиозных обрядов, также сочетание различных видов убеждений существует даже в крупных городах, таких как Ташкент. Любой посетитель города встретит маленькие группы детей с горшками с горящими ладанками, просящими несколько сомов за то, что они отгоняют злых духов. Это, очевидно, пережитки традиций, более древних, чем ислам. Также следы доисламских религий влияют на народное сознание через пережитки, найденные в современном исламе, в фольклоре или в ностальгических воспоминаниях современных писателей Центральной Азии. Здесь важны труды Чингиза Айтматова, в которых отражены некоторые религиозные формы, преобладающие в досоветской Центральной Азии, а именно в кыргызской культуре, в том числе анимизм, тотемизм, шаманизм и политеистические культы, а также ислам и русское православное христианство. В его «Белом пароходе», «Дольше века длится день», мы находим отсылы на домусульманские и дохристианские религиозные традиции в формировании отношений человека с окружающей средой [204, р. 3650].

Исламская идентичность определяется глубиной веры. По этому поводу отмечается, что вера среди населения характерна для молодежи - той части людей, которая воспитывалась в эпоху, когда влияние коммунизма было значительным. Так в 1988 году во время массовой демонстрации молодежь несла зеленое знамя ислама и использовала исламскую лексику. Кроме того, подпольные исламские издания служили образовательным ресурсом для молодежи.

Сегодня ситуация с исламским образованием в Узбекистане развивается в русле государственной политики толерантности, миролюбия. Исламским учебным заведениям пытаются вернуть былую славу теологических центров, воспитывающих и обучающих молодое поколение в духе лучших исламских традиций, с учетом региональных культурных особенностей и светской составляющей. Такие известные вузы как Ташкентский Исламский Университет и Ташкентский Исламский институт имени Имама Бухари пополнились на сегодняшний день еще одним видным образовательным учреждением таким как медресе Мири Араб в Бухаре, которому с июня 2017 года был присвоен статус «высшего медресе университетского уровня». Вместе с тем на территории современного Узбекистана сегодня действуют девять крупных специализированных исламских школ, прошедших государственную регистрацию как объекты религиозного культурного наследия, находящиеся в ведении Управления мусульман Узбекистана.

Доминантная исламская идентичность сегодня в Центральной Азии – это традиционная исламская идентичность для собственного региона. Поэтому в ней присутствует региональность. Возрождение ислама и идентифицирование по религиозному признаку связано с возрождением духовно-культурных традиций прошлого. Так, например, изучая выступления бывшего Президента Узбекистана И. Каримова, можно отметить, что несмотря, что в последние годы, очевидно, наблюдается рост исламской риторики, в государственной политике подчеркивается, что так называемое «возрождение» должно учитывать многообразное наследие земли. Фактически указывается, что возрождение духовных ценностей должно сочетаться с более прагматичным рассмотрением вопроса о сохранении земли и воды, акцент делается на том, что в течение тысячелетий Центральная Азия была местом встречи, где сосуществовали разные религии, культуры и стили жизни. В результате религиозная и этническая терпимость восхваляется как часть духовного возрождения [204, р. 365]. Следовательно, формирование исламской идентичности соотносится с возрождением этического толерантного потенциала народов, проживающих в Центральной Азии.

Одной из интересных постановок проблемы религиозной идентичности на постсоветском пространстве является вопрос о евразийской идентичности, подобно тому как на Западе проблематизируется тема евроисламской идентичности. В теме евразийства на постсоветском пространстве для всех республик одной из важных амбивалентных актуальных составляющих является тема религии, религиозной идентичности и диалога религий. Религиозное возрождение имело место быть практически на всем постсоветском пространстве. С разрушением прежней тоталитарной идеологии роль религии как объединяющего фактора, как фактора поиска своей идентичности значительно возрастает. Так сложилось исторически, что Казахстан отличается своей полигничностью и многоконфессиональностью. И данный факт явился одним из основных приоритетов государственной политики независимости Казахстана в построении модели межэтнического и

межконфессионального мира и согласия, которая и по сей день позволяет сохранять толерантную траекторию во взаимоотношениях между представителями различных религий [206, с. 22].

Вместе с тем наблюдается тенденция к увеличению роли ислама и на макросоциальном и политическом уровне. Все чаще мы слышим об исламской интеграции государств с мусульманским населением, вступлении во всемирную исламскую финансовую систему, в стране развивается исламский экономический и образовательный контент, председательство в ОИС также имело свои плодотворные результаты в развитии отношений Казахстана со странами исламского мира. Этот процесс также является закономерным, поскольку ислам представлен в регионе Евразии масштабно и традиционно. Именно религиозно-культурный контент представляется достаточно действенным в интеграции евразийства между Казахстаном, Турцией, Узбекистаном, Кыргызстаном и другими странами, относящимися к центрально-азиатскому региону, поскольку имеется общая история, объединительные идеи тюркско-исламского мира.

Несмотря на общую историю, тем не менее, вряд ли, можно говорить о том, что формируется новая исламская идентичность – евразийская исламская идентичность, но можно сказать, что евразийский фактор играет заметную роль в конструировании исламской идентичности как толерантной, обладающей устойчивым иммунитетом к радикализированной, джихадистской идентичности и к тому феномену, который сегодня представлен в качестве новой религиозности, размывающей традиционную религиозную идентичность.

В постсоветском пространстве, по мнению исследователя Е. Буровой новая религиозность проявляется как особенность постсекулярного развития, как тренд утратной идентичности и исследуется преимущественно в аксиологическом измерении, которое разделило исследовательские и экспертные сообщества. Исследователи приходят к пониманию, что в эпохи социумных трансформаций религиозность предстает существенным индикатором изменений, так как связана с ценностно-нормативной системой, имеет институциональную организацию и может существенным образом влиять на личностную, групповую и общественную идентичность.

Поскольку в современном Казахстане происходят интенсивные идентификационные процессы, включая религиозную составляющую, а религиозность населения является одним из основных мировоззренческих индикаторов, проявляющих трансформацию общества, то эффективную государственно-конфессиональную политику и формирование соответствующей модели светскости государства можно выстраивать только с учетом позиций, сложившихся в массовом и специализированном сознании [68, с. 6].

Все эти процессы играют наиболее существенную роль в моделировании и типологизации исламских идентичностей и на евразийском пространстве. Формирование евразийской исламской идентичности возможно, но только в случае сохранения религиозных суверенитетов ислама и христианства.

При анализе вопроса исламской идентичности в историческом пространстве Казахстана необходимо рассмотрение политического и геополитического фактора. Раскрывая принципы стратегической политики имперских государств применительно к народам зависимых регионов, Назарбаев Н.А. отмечает, что до середины 1920-х годов идентификация в Центральной Азии, была основана на: 1) религиозной; 2) региональной; 3) племенной принадлежности. На вопрос: «Кто ты?» отвечали: «Мусульманин из такого-то района, такого-то племени». Только с середины 20-х годов Россия начала делить регион по национально-территориальному признаку. Советская власть придала культурно-региональным идентификациям политическую окраску [207, с. 249-264]. В работах Президента Казахстана также отмечается роль толерантной культуры казахов в формировании исламской идентичности, которая консолидировала поликонфессиональность и поликультурность.

Отмечается также, что для государств Центральной Азии характерно «национализировать ислам», что, в свою очередь, противоречит модели либерализма и критикуется западными учеными. Но есть и другая точка зрения, к примеру Крис Хан и Матиас Пелкманс считают, что ситуация в постсоветских обществах Центральной Азии не должна оцениваться по стандартам «космополитичных» активистов защиты прав человека [101, с. 1518-1519], так как стихийность религиозного многообразия приводит к тревожным «социальным патологиям».

По мнению Г.А. Сабировой, занимающейся изучением вопросов мусульманской идентичности в России, обозначение «этнические мусульмане» подчеркивает культурную и социальную значимость исламской традиции в этническом самоописании группы или индивидуума, но предостерегает от априорного предписывания исламской религиозности абсолютно всем представителям народностей неправославной традиции. При сохраняющейся мусульманской идентификации, в этой категории зачастую адаптируются конвенциональные образцы передачи и воспроизведения ислама, отличающиеся синcretизмом, различием и разделением секулярных и сакральных пространств и событий. Именно это позволяет исследователям обозначать их как конвенциональных, культурных, социологических мусульман [208, с. 536].

А. Халид, к примеру, в своих исследованиях определяет ислам в Средней Азии как «секулярный ислам» [103, с. 596-597].

Некоторые исследователи ислама в современных реалиях Казахстана делают акцент на национальной составляющей исламской идентичности, видя в увеличении роли ислама как одного из важнейших факторов национального строительства и формирования независимой казахстанской государственности Султангалиева А.К., Вильковски Д.Н. [209].

Итак, исламские идентичности на постсоветском пространстве различны в зависимости от региона, роли преобладающего этноса или нации в фундаментировании религиозной традиции, от жесткости или мягкости светского курса государства. Тем не менее можно выделить основной тип

исламской идентичности – традиционный исламский с элементами народности и светскости. Определяющую роль в становлении этой идентичности сыграли духовно-культурные исторические традиции, но в дальнейшем ее устойчивость будет зависеть от политico-идеологического курса страны.

### **3.3 Факторы влияния казахстанской исламской идентичности на развитие межконфессиональной модели согласия Республики Казахстан**

Межконфессиональное согласие, которое в казахстанском обществе стало моделью диалогического взаимодействия и консолидации различных религий – уникальное явление. Сама модель межконфессионального согласия формировалась историей Казахстана, в нее были включены духовно-культурные, традиционные ценности религий, которые стали основными принципами ее реализации. Такие принципы как религиозный суверенитет, толерантность, гуманность, взаимоуважение позволили существовать, взаимодействовать различным религиозным идентичностям. Если в отдельных странах, в том числе и постсоветских, были конфликты на религиозной почве, то в Казахстане удалось избежать межконфессиональной вражды. С чем это связано? Только лишь с исторической длительностью проживания различных этносов на территории Казахстана и лояльной политикой властных структур? Не только. Наиболее существенным вкладом в развитии установок толерантности являются сложившиеся духовные традиции Казахстана и в этом контексте моделирование межконфессиональных отношений зависят от внутренних резервов необходимых политике диалога, и такие резервы заключены в исламской идентичности, сформировавшейся уже в казахстанских социокультурных реалиях.

Казахстанская исламская идентичность, содержащая в себе этнические духовно-культурные традиции, развернувшие свое содержание в этической парадигме ислама, способствовала конструированию диалога с другими религиями: иудаизмом, христианством, буддизмом и др.

Основа толерантности в казахстанской исламской идентичности – казахская культурная традиция коммуникации и свободолюбия, именно она была фактором, утверждавшим возможность толерантной коммуникации в условиях сохранения религиозно-культурной идентичности. Многовековая культурная история Казахстана показывает, что мир казахской культуры не был ассимилирован. Выступая против религиозной, культурной, национальной ассимиляции, казахи считали необходимым отстаивание самобытности, уникальности не только своей культуры и религии, но и других культур, религиозных традиций. Для казахской культуры жизненными стратегиями всегда были сближение и взаимопонимание в противовес столкновению культур и религий, а культурно-религиозные различия определялись как идентичности Другого, с которыми необходимо коммуницировать. Президент Республики Казахстан – Н.А. Назарбаев во внутренней и внешней политике всегда настаивает на сохранении религиозно-культурного суверенитета и взаимодействии различных религиозных идентичностей в контексте взаимного

диалога и уважения. Именно благодаря его диалогической политике осуществлялась стратегия межконфессионального согласия, которая на протяжении 25 лет независимости являлась и является фундаментом консолидации светского Казахстана. В своей программной статье «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» Глава государства обозначает духовные векторы развития сознания общества, которые должны основываться и развиваться в открытости другим культурам и религиям. Речь идет о формировании нового модернизационного сознания, основанного на духовно-традиционной культуре казахского народа и ее онтологической адаптации к современным научно-технологическим и модернизационным процессам глобального мира [210].

В этой связи опора на религиозные традиции, сформированные исторически в пространстве Казахстана, является очень значимой, поскольку она может стать духовным рычагом против радикализации и жесткой консервации сознания.

Ислам, в котором формировалась религиозная идентичность казахов, стал этической коммуникацией казахско-турецких традиций и фундаментом для развития открытого сознания к культурным инновациям в условиях сохранения собственной исламской идентичности.

По опубликованным прогнозам, исследовательского центра «Пью», мусульманское население в мире составит к 2030 году 26,4 процента от всего населения Земли, сейчас его доля – 23,4 процента. При данной тенденции численность мусульман через 20 лет достигнет 2,2 миллиарда человек [211]. Следует ли из этого, что исламская идентичность станет основной религиозной идентичностью в мире? Этот вопрос волнует экспертов больше всего, нежели вопрос о сохранении исламской идентичности. Для Европы, вернее, для стран Европейского союза в повестку дня современных тем входит тема сохранения христианской идентичности и светской. Продвижение религиозной доминанты означает религизацию светских ценностей. Вот почему европейские опасения вполне оправданы по поводу исламизации европейского общества. Миграция мусульман в страны Европы – это не только интеграция, это привнесение исламских ценностей и увеличение количественных показателей исламских идентичностей. Так или иначе, продвижение ислама – это примета времени, а исламская идентичность – одна из составляющих идентичности мировой религиозной практики.

Для Казахстана, как и в целом для всего центральноазиатского региона, ислам включен не только в частную, но в общественную жизнь. Ученые и исследователи религиозных процессов отмечают объективное присутствие ислама в социальной жизни.

В этой связи актуализируется роль Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМК) со всеми входящими в его структуру подразделениями и включая самого духовного лидера. Деятельность ДУМК направлена на духовно-образовательную, интегрирующую работу с мусульманской уммой казахстанского общества. Введенный в 2011 году «Закон о религиозной

деятельности и религиозных объединениях», позволил провести регистрацию и перерегистрацию всех религиозных объединений и объектов культового назначения, что способствовало их упорядочению и приведению их деятельности в рамки, принятые законодательством и конституционными нормами Республики Казахстан. Своей главной целью ДУМК видит укрепление веры народа, просвещение в вопросах исламской религии, а также способствование в сохранении стабильности, межнационального и межконфессионального согласия в обществе, для чего в своих проповедях, обучающих лекциях имамы и преподаватели призывают людей к добру, единству, патриотизму.

К примеру, Духовное управление мусульман Казахстана в наставлении о Личностном облике мусульманина, принятом в 2015 г. на Форуме имамов среди основных пятнадцати качеств, желательных для личности мусульманина, упоминают о таких важных для светского и толерантного общества качествах как патриотизм, сохранение межрелигиозного согласия и дружелюбия. Собственно, необходимо отметить, что ДУМК Казахстана вносит существенный вклад в развитие и продвижение идей межконфессионального согласия и культурно-религиозного взаимодействия посредством проведения различных встреч, семинаров, совместных мероприятий с представителями других конфессий.

Факторы влияния исламской идентичности на развитие модели межконфессионального согласия Республики Казахстан, по своему онтологическому значению должны выражаться сквозь призму миролюбивого, диалогического концепта ислама. В данном случае, исламская идентичность в казахстанском пространстве выступает как духовная составляющая народа, базирующаяся на принципах взаимоуважения, межрелигиозного согласия, добра. В этом и состоит основная идея религиозного мировоззрения, не только исламского, но и других традиционных вероисповеданий. Уважение права на религиозные чувства каждого гражданина является конституированным в казахстанском светском обществе. Вряд ли возможно удержание одной модели консолидации, необходимы постоянные дополнения и новые решения, поскольку трансформации, происходящие в мире, оказывают влияние на межконфессиональные и внутриконфессиональные отношения. В таких условиях динамики роста религиозности/светскости моделирование межконфессионального согласия должно опираться на имеющиеся традиции, позволяющие сохранять его и на инновации, актуальные сегодня.

Однако, светский курс государственности страны предполагает невмешательство государства в религиозные дела и наоборот. Согласно светским принципам, религия – это личное дело каждого, она не должна политизироваться и подменять собой законы. В этой связи политика Республики Казахстан в сфере религии ясна и четко прописана в главных правообразующих документах страны.

Вместе с тем объективная действительность за годы независимости показывает, что в современном Казахстане происходят интенсивные

идентификационные процессы, включая религиозную составляющую, а религиозность населения является одним из основных мировоззренческих индикаторов, проявляющих трансформацию общества, вот почему эффективную государственно-конфессиональную политику и формирование соответствующей модели светскости государства можно выстраивать только с учетом позиций, сложившихся в массовом и специализированном сознании [212, с. 6].

Казахстанские эксперты отмечают возрастание интереса к религии, выделяя следующие маркеры: строительство, открытие мечетей и храмов; увеличение количества религиозной литературы; рост численности верующих; приобщение и практическое участие граждан в религиозных обрядах, в следовании религиозному календарю, паломничество к святым местам приобретает массовый характер и т. п. Особо фиксируются экспертами 1) увеличение численности верующих, исповедующих традиционный для Казахстана ислам: «Увеличивается количество людей, проявляющих интерес к традиционным направлениям в религии»; 2) количественный рост молодежи в религии, ее приток в традиционные для Казахстана: ислам ханафитского мазхаба и православие. «В последние годы значительно растет численность верующих среди населения (как мусульман, так и христиан), особенно среди молодежи»; 3) возрастание религиозности среди казахской молодежи [68, с. 39-40].

Все эти факторы выступили основным толчком к пересмотру и дальнейшего развития государственной политики Казахстана в сфере религии. В 2011 году на базе Комитета по делам религий было создано Агентство Республики Казахстан по делам религий, принят новый Закон РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». Это, в свою очередь, стало насущным требованием современности, периодом определения государством собственной стратегической линии в сфере религии в абсолютно новых геополитических условиях. Впоследствии Агентство было реорганизовано в Комитет по делам религий Министерства культуры и спорта. В сентябре 2016 года создано Министерство по делам религий и гражданского общества, что вызвало положительную реакцию, как среди населения, так и среди экспертов-религиоведов, которые высказали свои надежды на то, что его деятельность будет направлена на продуктивную работу в сфере взаимодействия с религиозными объединениями, обеспечения прав граждан на свободу вероисповедания, а также взаимодействия государства и гражданского сектора.

По последним статистическим данным Комитета по делам религий Министерства по делам религий и гражданского общества Республики Казахстан: общая численность религиозных объединений по состоянию на 20 апреля 2017 года в стране зарегистрировано 3679 религиозных объединений (2570 мусульманские, 333 православные, 85 католические, 668 протестантские, 7 – иудейские и 17 другие), тогда как в 1990 году их количество составляло 670 [213].

Количественные показатели религиозных объединений указывают на представленность различных конфессий в религиозной матрице казахстанского общества, что несомненно является признаком полиэтнического и поликонфессионального разнообразия.

Традиционно толерантное отношение к представителям других религиозных и культурных сообществ испокон веков свойственно казахской культуре. Это и послужило выбору курса диалога в сфере культурной политики и межконфессиональных отношений независимого Казахстана.

Сохранение культурной самобытности в условиях глобализации – наиболее важная задача для любой культуры. Потому культурная политика современного Казахстана направлена на сохранение единства и многообразия культурно-религиозных традиций в условиях идеологии плюрализма. Современный мир уже не может быть моноэтничным, монокультурным и монорелигиозным. Разнообразие мира, культур и традиций – реальное бытие современного мира. Но в этом разнообразии должен быть услышан голос и «говорение» каждой культуры. Служению этим благим целям и направлена деятельность Ассамблеи народа Казахстана и диалоговая площадка Съезда лидеров мировых и традиционных религий, созданных по инициативе Президента Республики Казахстан [214, с. 66].

Вместе с тем остается актуальным вопрос о правильном выстраивании государственно-конфессиональных отношений, о границах и мерах взаимодействия светского государства и религии. Вернемся к немецкому философи Юргену Хабермасу, который, рассматривая вопросы секуляризма и религии подчеркивает, что «...граждане должны научиться преобразовывать собственные религиозные убеждения в рефлексивно благоразумное отношение к факту религиозного и мировоззренческого плюрализма, и они должны приводить привилегию знания, которой обладают общественно институционализированные науки, а также приоритет секулярного государства и универсалистской общественной морали в согласие со своей верой» [215, с. 11].

Действительно, жить в согласии со своей верой и в то же время выступать полноценным гражданином светского общества есть идеальный образец государственно-конфессиональных отношений и достижение данного идеала требует постоянной работы, как всего общества, так и каждого гражданина страны.

Как известно, проведение взвешенной национальной политики в области недопущения конфликтных ситуаций на религиозной и национальной почве является одним из основных направлений в поддержании национальной безопасности. Государства вне зависимости от типа их отношений с религиозными объединениями - от светского до теократического - вынуждены выстраивать государственно-конфессиональные отношения, и здесь государственные органы, зачастую, испытывают сложности, восходящие к надгосударственному характеру религий. Потому самое пристальное внимание

уделяется позитивному опыту и новаторским находкам в выстраивании межрелигиозных и межэтнических отношений [216, с. 3-5].

Связь исламской идентичности и межконфессионального согласия взаимообусловлена, на исламскую идентичность влияет общественная солидарность, а, она, в свою очередь, зависит от модели идентичности, в которой содержится толерантность и человечность.

В процессе исследования мы уже не раз отмечали толерантную природу самой самой исламской религии. В исламе значение толерантности определяется одним из важных положений ислама – «инсанийа», другими словами, человечности, в основе которой заложены такие добродетели как сострадание, прощение, снисхождение, мягкость, терпение, расположенность к другим и т.д.

Один из известных аятов гласит: «Держитесь за вервь Аллаха все, и не разделяйтесь, и помните милость Аллаха вам, когда вы были врагами, а Он сблизил ваши сердца, и вы стали по Его милости братьями!» (Коран, 3:103).

Углубляясь в историю становления и распространения ислама, мы наблюдаем множество фактов мирного сосуществования мусульман и христиан, мусульман и иудеев и во времена Пророка Мухаммада, и при четырех праведных халифах, и при Омейядах, и при Аббасидах, и в Османском государстве. Ярким примером выстраивания межконфессиональных отношений в парадигме толерантности и взаимоуважения можно назвать Мединскую Конституцию (622 года), основанную на договоре между мусульманской общиной Пророка Мухаммада и жителями Медины. Данное соглашение выступает первым документом, регламентирующим отношения мусульман с представителями других конфессий, где четко прослеживаются принципы уважения, позитивного восприятия других культур, принятия религиозного и культурного плюрализма и т.д.

Вопрос об укреплении межрелигиозного и межкультурного согласия был определен руководством республики в качестве приоритетной задачи государственной политики. Благодаря такому подходу казахстанское общество сегодня является уникальным примером культурного плюрализма и толерантности. Мир и спокойствие, гражданское согласие, религиозная терпимость, равноправное участие представителей различных культур в жизни общества – отличительная черта современного Казахстана. Именно эти принципы легли в основу национальной политики, сформированной за годы независимости [137, с. 179].

Однако в условиях глобализационных процессов современности актуализируется вопрос о поиске и сохранении собственной религиозной идентичности. Тема религиозной идентичности казахстанского общества – это то самое широкое поле для исследования, которое, несмотря на свою актуальность, все еще остается малоисследованным и требует, как расширенных социологических замеров, так и теоретико-методологического реконструирования в условиях постсекулярности, постнеклассики и постмодерна. Для казахстанского общества, как и для многих других на

постсоветском пространстве, в связи с активной религиозной миграцией актуализируется проблема религиозной конверсии. Так в мониторинге последних лет фиксируется возрастание числа сограждан, вовлеченных в процессы религиозной конверсии. В исследовании 2013 г. проявлено, что в среднем в религиозной конверсии участвует 8,5% взрослого населения, что является показателем высокой религиозной мобильности [68, с. 123].

Примечательно, что не всегда траектория конверсии имеет традиционный характер, то есть смена религиозной веры происходит от одной традиционной религии к другой. Проблема как раз в том, что миссионерская деятельность адептов некоторых новых религиозных организаций характеризуется противоправными действиями, которые воплощаются в том, что вовлеченные в них сограждане становятся носителями «утратной идентичности» из-за распада семейных отношений, потерей социального статуса, отчуждением имущественных прав, либо становятся членами экстремистски ориентированных радикальных группировок. Деструктивность деятельности некоторых религиозных объединений связана с разрушением исламской идентичности. Необходимы кардинальные меры, связанные с недопустимостью процесса исламской конверсии – из традиционной – исламской идентичности суннитского толка ханафийа в салафитскую или исламистско-джихадистскую. Об этом очень подробно пишут в своих исследованиях известные религиоведы страны Н. Байтенова и Е. Бурова, отмечая необходимость релевантных решений в развитии стратегий сохранения традиционных религиозных идентичностей в Казахстане.

В данном контексте ученый Г. Джуманова, к примеру, опирается на такой тип религиозной идентичности как «навязанная» идентичность (один из вариантов «диффузной идентичности» Дж. Марсия), которая насилием навязывается индивиду, в частности, деструктивными религиозными сектами. В результате идеологической и психологической обработки неофит идентифицирует себя только как члена данной религиозной общины... Ему навязана групповая, или сектантская идентичность, формирующая узкогрупповую одностороннюю, одномерную идентичность, некритическое мышление. Для Казахстана такой навязанной религиозной идентичностью выступает исламская идентичность фундаменталистского (салафитского) толка, которая в целом отрицает национальные, культурные, традиционные устои казахского народа, религиозный и культурный плюрализм [217].

Речь идет о факторах новых вызовов и угроз для страны, связанных с воздействием на Казахстан псевдорелигиозного экстремизма и терроризма, а также начавшимся процессом разрушения традиционных ценностей, непосредственно влияющих на религиозную идентичность людей.

Исламофobia, все больше обретающая масштабные проявления во всем мире, вопросы расизма и ксенофобии, дискриминация по национальной или религиозной принадлежности являются реалиями сегодняшнего дня. Между тем нарастают тревожные тенденции политизации религии, радикализации на почве развития псевдорелигиозных организаций.

Геополитическое расположение Казахстана автоматически включает его в сферу глобальных противоречий и пересечения различных политических интересов, сконцентрированных вокруг Центрально-азиатского региона. И не секрет, что часто эти интересы связаны с деконструкцией исламской идентичности традиционного толка и индокринацией радикалистской идентичности. Вместе с тем Казахстан также является инициатором и участником различных интеграционных процессов современной мировой политики, таких как ОБСЕ, ЕАЭС, ЦАС, организация – Совет тюркоязычных стран, ОДКБ, ШОС, СВМДА и ОИС. И на всех данных площадках наша страна активно выступает за мирное урегулирование конфликтов, свободу прав граждан, борьбу против дискриминации в любых ее проявлениях, укрепление государственности и региональной безопасности, а также за мир и согласие во всем мире [214, с. 64].

Одним из наиболее изучаемых аспектов религиозной идентичности стал феномен исламской идентичности, что в свете увеличения роли ислама на большей территории как центрально-азиатского региона, так и во всем мире вполне оправданно.

Здесь речь идет о том самом «исламском факторе» и о проблеме радикализирующейся идентичности. Печальные события террористического характера, имевшие место в разные годы в крупных городах Казахстана, таких как Тараз, Актобе, Алматы, выявили серьезные последствия процесса постепенной радикализации, особенно в молодежной среде. Религиозная безграмотность, определенные трудности социального характера, а также деятельность радикальных групп экстремистского толка становятся причинами «затуманивания умов» верующих-мусульман. Несмотря на то, что официальным духовенством проводится огромная работа по религиозному просвещению и разъяснению доктрины и повседневных практик ислама, находятся «охотники», так называемые «устазы», представители чуждых Казахстану исламских течений, которые своими проповедями (не всегда корректными, зачастую выдернутыми из контекста) пытаются навязать свое видение религии, направленное на дестабилизацию, подрыв национальной и государственной безопасности. Так называемые неофиты радикального толка (неосалафиты, вахаббиты, хариджиты, такфиристы и т.д.) призывают своих сторонников к беспрекословному следованию их идеологии и слепому исполнению приказов и наставлений лидеров группировки.

Страшными последствиями распространения идеологии радикализма становятся разрушение личности верующего, его отрыв от семейных, национальных, культурных и гражданских ценностей, противостояние государственным, общественным устоям, вплоть до объявления джихада всем инакомыслящим и инаковерующим. Крайняя степень такой идеологии – террористическая деятельность как на территории своего государства, так и за его пределами.

На протяжении вот уже 25-лет независимости страны Лидер нации Н.А. Назарбаев в своих ежегодных посланиях народу Казахстана, в выступлениях на

международных и региональных диалоговых площадках призывает общество к толерантности, личной ответственности, к диалогу. Казахстан своим примером мирного сосуществования показывает перспективу моделирования межконфессиональности в условиях продвижения идеологии терроризма.

Накаляющаяся мировая ситуация, военные действия на Ближнем Востоке, угроза развития конфликтных ситуаций еще раз доказывают важность и необходимость выбора правильной траектории развития.

По мнению известного ученого Ю.Хабермаса, толерантность предохраняет плюралистическое общество от того, чтобы не быть разорванным как политическая общность вследствие мировоззренческих конфликтов, а начинаться она может лишь за пределами дискrimинации [215, с. 241].

Однако недавние события в Европе, связанные с миграцией, терактами, вынуждают делать выводы о возможных границах толерантности. Идет ли речь о дискурсивности толерантности или о принуждении к толерантности? Может быть, необходима превентивная толерантность или иммунитет толерантности? В любом случае, толерантность должна быть принципом сосуществования культур, иначе не может быть и речи о культурном существовании. Связано это с политическими, экономическими и социальными реалиями современности.

Онтологическая сущность религии в том, что она концентрируется на духовных ценностях и не допускает упреков и обвинений тех, кто придерживается других взглядов.

В профилактике и борьбе с радикализацией религиозного сознания на всех уровнях государственной политики проводится большой пласт работы, как в уголовно-правовом поле, так и в сфере религиозной политики, сфере духовного воспитания, образования, просвещения, психологической и реабилитационной помощи [218, с. 153]. При Министерстве по делам религий и гражданского общества РК, ДУМК, региональным Центрам по делам религий действуют Информационно-разъяснительные группы (ИРГ) по вопросам просвещения и разъяснения теологических, религиоведческих правовых основ религии, в состав которых входят ученые, эксперты-религиоведы, теологи, психологи. Также действует горячая линия 114 по поддержке пострадавших от деятельности деструктивных радикальных организаций и по разъяснению общих религиозных вопросов. Большая работа ведется по выявлению и борьбе с проявлениями экстремистской идеологии в интернет пространстве.

В июне 2017 принята «Концепция государственной политики в религиозной сфере на 2017-2020 годы», которая состоит из трех основных разделов. Первый раздел – совершенствование законодательства в религиозной сфере, второй – укрепление светских принципов развития государства, и третий – общегосударственная система противодействия идеологии религиозного экстремизма и нейтрализация деятельности деструктивных течений [219]. Каждое из направлений предполагает целенаправленную, поэтапную и эффективную реализацию совместной деятельности государственных органов, религиозных организаций, неправительственных организаций, представителей науки, культуры и образования в целях укрепления межконфессионального

мира, политики толерантности и ненасилия, а также в целях профилактики и противодействия распространения идеологии религиозного радикализма.

В этой связи, вопрос о воспитании казахстанской исламской идентичности, впитавшей в себя лучшие традиции исламской религии, национальной культуры и гражданского патриотизма находится в рейтинге первоочередных задач. В советское время господства атеизма, доктринальная концепция ислама редуцировалась в концепцию национальных обычаев. И с обретением независимости постсоветские государства возродили ислам в качестве духовно-культурного элемента национального строительства, национальной идентичности. Именно этот период в истории ислама Казахстана ознаменовался поисками исламской идентичности и попытками разрешения вопроса о том, что такое исламская идентичность. Универсализация и национализация исламской идентичности приводили как к неясности его решения, так и вообще неясности самого понятия [133, с. 96-97].

Опыт анализа основных исследований исламского возрождения и связанных с ним трансформаций в общественно-политических структурах постсоветских государств показывает, что сегодня под исламской идентичностью понимается не только соотнесенность человека с религией ислам, исламской духовно-культурной общностью, исламским образом жизни, исламским мышлением и мировоззрением, но и с национальной идентификацией.

Однако опыт последних лет и развитие религиозной ситуации в регионе актуализирует вопрос о соотношении религиозной идентичности с гражданской идентичностью общества. В приоритете работы всего государственного аппарата должна преобладать позиция о том, что государство является гарантом соблюдения прав и свобод своих граждан, но при этом и каждый гражданин, вне зависимости от вероисповедания, должен стать гарантом того, что интересы, стабильность и безопасность государства являются его гражданской позицией.

Итак, Казахстан, исторически являясь полигэтничным и многоконфессиональным государством, стремится в своей внешней и внутренней политике сохранить эту тенденцию и развивать духовное возрождение общества на базе признанных общечеловеческих и религиозных ценностей. Проявления процессов глобализации и наметившиеся мировые ситуации, безусловно, вносят свои корректизы, тем не менее, личная ответственность каждого гражданина, разумная государственная политика и сплоченная работа государственных и общественных организаций в русле укрепления гражданского и патриотического сознания, решения актуальных социальных проблем, идеологического контента в СМИ, научного сопровождения актуальных вопросов, все это должно стать надежным тылом в борьбе с угрозами стабильности и безопасности в стране.

Сложившаяся модель консолидации и религиозного согласия является фактором развития единства и традиционной исламской идентичности, но в современных реалиях постсекулярности нельзя допустить ее стагнации,

необходимы пути ее совершенствования, поиск новых стратегических дополнений для сохранения казахстанской исламской идентичности и национальной духовной безопасности общества.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основной целью диссертационного исследования являлось раскрытие феномена «исламская идентичность» и выявление его значения для формирования традиционного религиозного сознания в постсекулярном обществе.

Исламская идентичность является многомерным сложным процессом, ее формирование связано со множеством проблем, которые в современном мире заданы не только логикой развития человечества, а иногда, его нелогичностью.

Для раскрытия проблемы исламской идентичности были поставлены задачи, которые решились в ходе исследования. Итоговыми результатами диссертации являются положения о том, что:

1 Исламская идентичность может быть раскрыта как феномен только множественными гуманитарными подходами и при выработке соответствующей методологии. Концептуализация исламской идентичности связана с исторически разработанными доктринаами в области исламской теологии и религиоведения. Для выявления сущности исламской идентичности и ее значения в историко-культурной традиции необходим религиоведческий анализ, основанный на методологии, разработанной в религиоведческом дискурсе.

2 Исторический экскурс в изучение проблемы исламской идентичности показал, что исламская идентичность формировалась в традиционном обществе, с учетом духовно-культурной преемственности. Традиционная исламская идентичность сформирована в умме – исламском сообществе, но в ее становлении играли роль те духовные традиции, которые определяли развитие общественного сознания. Так, на примере Казахстана, можно раскрыть влияние тюркских культурных традиций, тюркской идентичности в становлении исламской идентичности.

3 Современный глобальный мир ведет к унификации культурных, политических и религиозных процессов. В таких условиях происходят процессы разъидентификации общества и личности, потеря собственной идентичности стала в современном обществе – одной из главных проблем. Как сохранить себя? Как остаться личностью? Возможно ли сохранение религиозной идентичности в процессах глобальной идентификации? Все эти вопросы поднимают проблему высокой значимости, которую можно отнести к глобальным проблемам человечества – сохранения собственного Я, собственной идентичности. Как можно сохранить исламскую идентичность как идентичность мусульманина, личности, живущей по законам ислама как нравственной парадигмы и готовой к интеграции с современными процессами постсекулярного мира? Возможности сохранения исламской идентичности находятся в органичной связи исламского образования, воспитания и интеграции в постсекулярное общество (социализация, востребованность исламской традиции, исламского мировоззрения).

4 Национальная культура формируется в процессе истории и логики традиционных отношений. Исламская идентичность формировалась в национальной культуре, вбирая обычаи и традиции, которые не противоречили исламской системе ценностей.

Формировалась национальная или этно-исламская идентичность, в которой сосуществовал опыт духовно-нравственных, культурных традиций прошлого. Синтезировались в парадигме ислама традиции духовности. Так, например, в казахском обществе влияние тюркского суфизма в лице Х.А. Яссави способствовало развитию феномена «казахского ислама» и формированию казахской исламской идентичности с установкой на толерантный казахский контент.

5 Многомерность исламской идентификации определила процесс типологизации исламских идентичностей и их определения. Исламская идентичность – это отождествление общества или индивида с исламской традицией и включение ее как основы для исламского образа жизни, реализации человека как исламской личности, не только в исламском обществе, но и в обществе постсекулярного характера.

Типы исламской идентичности с учетом особенностей и специфики казахстанского общества: традиционная исламская идентичность; этноисламская или национальная исламская идентичность; радикализирующаяся исламская идентичность; казахстанская исламская идентичность – не только показывают историю их становления, но и определяют дальнейшие тренды развития исламского сознания в постсекулярном обществе, один из которых – дальнейшая религизация, исламизация сознания.

6 Интенсификация религиозных процессов способствует поиску «скрепляющего» фундамента для исламской идентичности. Таким фундаментом является ханафитская традиция, которая стала формирующей базой для казахстанской исламской идентичности. Сегодня необходимо реактуализировать значение ханафитского мазхаба, его рациональной, коммуникативной роли для использования в борьбе против радикализирующегося типа исламской идентичности. Необходимо показать актуальность отдельных подходов в ханафитской идеологии для современности, ее значения для модернизационных процессов казахстанского общества.

7 Казахстанская исламская идентичность базируется на фундаменте казахской исламской идентичности, именно в ней заложены диалогический потенциал, коммуникативный, толерантный, она и формировала особый тип исламской идентичности – казахстанский, в котором объединены этноисламские идентичности казахстанского общества. Стабильность и консолидация нашего общества зависят от удержания в нем традиционной «исламскости», светскости как принципиальной идеологии и демократической модернизации.

**Оценка полноты поставленных задач.** Все поставленные для достижения цели исследования задачи были решены полностью, благодаря выверенным методологическим подходам и опоре на фундаментальные разработки зарубежных и отечественных исследований в гуманитарной науке, особенно религиоведения.

**Рекомендации по практическому использованию результатов.**

Диссертационное исследование является не только теоретическим научным трудом, но имеет практическое значение, поскольку область применения отдельных полученных результатов достаточно обширна: в качестве отдельных рекомендаций в ДУМК относительно формирования стратегии диалога внутри исламского сообщества; рекомендаций в Комитет по делам религий, для разъяснительной работы с молодежью, подвергавшейся радикальному влиянию; в Министерство образования и науки КН МОН РК для разработки и преподавания спецкурсов в сфере религиоведения.

**Оценка научного уровня работы по сравнению с лучшими достижениями в данной отрасли.** Впервые с религиоведческих позиций раскрывается проблема исламской идентичности в постсекулярном обществе с проблемным ракурсом казахстанского опыта. Диссертационное исследование выявляет тренды современного конструирования исламской идентичности и возможности ее сохранения в условиях радикализации исламского сознания и глобальных идентификационных процессов.

В ходе работы над поставленными проблемами возникли вопросы теоретического характера, которые также могут быть предметом дальнейших перспективных исследований в области религиоведения, и в целом, гуманитарно-научного дискурса: исламская идентичность и диалог культур, формирование множественных исламских идентичностей, процессы миграции мусульман и сохранение исламского культурного суверенитета и др. Все эти проблемы находятся в русле казахстанского религиоведения и связаны с вопросами радикальных экстремистских идеологий, которые латентно разрушают традиционную исламскую идентичность.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ:

- 1 Аль-Кинди. Книга о пяти сущностях / Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. / пер. А.В. Сагадеева и др.; ред.: С.Н. Григорян. – М.: Соцэкиз ИФ АН СССР, 1961. – 634 с.
- 2 Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 429 с.
- 3 Ибн Сина А.А. Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1980. – 554 с.
- 4 Ибн Араби. Мекканские откровения / введ., пер. с араб., примеч. и библ-фия А.Д. Кныша. – СПб., 1995. – 279 с.
- 5 Аль-Газали А. Воскрешение наук о вере («Ихъя улум ад-Дин»). Избранные главы / пер. В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980. – 376 с.
- 6 Ибн Халдун. «Введение (ал-Муқаддима)» / сост., пер.с араб. и прим. А.В. Смирнова // Историко-философский ежегодник. – М., 2008. – С. 187-217.
- 7 Аль-Ашари А.Х. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву / пер. с араб. А.В. Смирнова, М.Т. Степанянц. Восточная философия: вводный курс. Избранные тексты: – Изд. 1-е. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – С. 365-384.
- 8 Ибн-Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты) / пер. А.И. Рубина и А.В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М., 1961. – С. 399-554.
- 9 Иассауи Қ. А. Ҳикметтер: Шағатай тілінен аударма / ред. М.Қ. Әбусейітова; қазақша ауд.: Ә.М. Ибатов, З. Жандарбек, А.Ш. Нұрманова. – Алматы: Дайк пресс, 2000. – 208 б.
- 10 Ал-Кашгари М. Диван Лугат ат-Турк. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 1288 с.
- 11 Дулати М.Х. Тарих-и Рашиди (Рашидова история) / пер. с персидского языка; 2-е изд. доп. – Алматы: Санат, 1999. – 656 с.
- 12 Имам Ағзам Әбу Ханифа. Фиққул-әкбар. – Алматы: Арыс, 2001. – 44 б.
- 13 Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – Алматы, 1999. – 286 с.
- 14 Коран. Перевод Крачковского И.Ю. – М.: Феникс, 2009. – 543 с.
- 15 Ермаков Д.В. Хадисы и хадисная литература // Ислам. Историографические очерки / ред. С.М. Прозорова. – М., 1991. – 228 с.
- 16 Аль-Бухари М. Ал-адаб ал-муфрад. Хадисы Пророка о достойном поведении. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2011. – 544 с.
- 17 Сахих Муслим. Книга веры. Хадисы №8-222 // <https://xadis.wordpress.com>. 13.10.2016.
- 18 Абу Дауд С. Сунан Абу Дауд [Свод хадисов Абу Дауда]. Рияд: аль-Афқар ад-давлия, 1999. – 503 с.

- 19 Ас-Суюты Дж. Аль-джами ас-Сагыр. – Бейрут: аль-Кутуб аль-Ильмийя, 1990. – 450 с.
- 20 Аль-Махалли. Ас-Суйути Тафсир ал-Ма’рифа. – Димашк: Мактаба ал-Маллах, б.г. – 797 с.
- 21 Сейранян Б.Г. Мухаммад Абдо: творец мыслящего Египта // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. – 2011. – № 2. – С. 33–44.
- 22 Rida R. Tatimmat // Journal of the American Oriental Society. – 1972. – Vol. 92, №1. – P. 25-35.
- 23 Афгани С.Дж. Татиммат ал-баян фи та'рих ил-Афган / пред., прим., коммент. и подг-ка к печ. Азимовой Б.Т. – Душанбе, 1999. – 156 с.
- 24 Бартольд В.В. Сочинения: в 9 т. – М.: Изд-во вост. литры, 1963. – Т.6. – 780 с.
- 25 Крачковский И.Ю. Избранные сочинения: в 6-ти томах. – Москва-Ленинград: Изд-ство Академии наук СССР, 1955-1960.
- 26 Коран / пер. и comment. Д.Н. Богуславского. Публ. Е.А. Резвана и А.Н. Вейнрауха. – М.-СПб: Петербургское Востоковедение, 1995. – 576 с.
- 27 Большаков О.Г. История халифата. Ислам в Аравии (570-633). – М.: Восточная литература РАН, 2002. – Т 1. – 312 с.
- 28 Крымский А. Мусульманство и его будущность. – М., 1899. – Ч. 1-3. – 120 с.
- 29 Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи. – Донецк: Донбасс, 1999. – 252 с.
- 30 Гидденс Э. Социология / пер. с англ.; науч. ред. В.А. Ядов; общ. ред. Л.С. Гурьевой, Л.Н. Посилевича. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 703 с.
- 31 Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкарата. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
- 32 Wallerstein I. 'Social Science and the Quest for a Just Society // American Journal of Sociology. – 1997. – Vol. 102, № 5. – P. 1241-1257.
- 33 Генон Р. Множественные состояния бытия / Пер. с франц. Ю. Темникова // Волшебная Гора: Традиция, Культура, Религия, № XIV. – М.: Волшебная Гора, 2007. – С. 140-212.
- 34 Эко У. Пять эссе на темы этики. – Corpus, Астрель, 2012. – 192 с.
- 35 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ.; общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. – М.: Прогресс, 1996. – 344 с.
- 36 Шпенглер О. Закат Европы. – М: Наука, 1993. – 592 с.
- 37 Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. – М.: ООО «Издательство ACT», ООО «Транзиткнига», 2004. – 635 с.
- 38 Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: ACT, Полиграфиздат, 2010. – 588 с.
- 39 Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. – М.: Наука, 2007. – 360 с.
- 40 Бьюкенен П. Смерть Запада. – М.: ACT, 2003. – 444 с.

- 41 Назарбаев Н.А. Критическое десятилетие. – Алматы: Атамұра, 2003. – 240 с.
- 42 Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество. – М.: РОССПЭН, 2001. – 242 с.
- 43 Annan Kofi A., Mousavizadeh N. Interventions: A Life in War and Peace. – Penguin, 2012. – 400 p.
- 44 Tibi B. Islam between Culture and Politics. – Palgrave Macmillan UK, 2005. – 334 p.
- 45 Ramadan T. Western Muslims and the Future of Islam. – Oxford, 2004. – 274 p.
- 46 Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы: шығ. екі томдық толық жинағы. – Алматы: Жазушы, 1995. – Т. 1 – 336 б.
- 47 Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – Алматы: Жазушы, 1985. – 560 б.; Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения. – М.: Наука, 1987. – 350 с.
- 48 Алтынсарин Ы. – қазақ мәдениетінің зор қайраткері // Үйбырай Алтынсарин тағылымы: Әдеби-сын мақалалар мен зерттеулер / құраст. М. Жармұхамедов. – Алматы: Жазушы, 1991. – 384 б.
- 49 Мәшіүр Жұсіп Көпейұлы. Баянауылдан // Шығармалары: 13 т. – Павлодар: «Эко» ФТФ, 2008. – 385 б.
- 50 Қараш F. Замана – Алматы: Ғылым, 1994. – 240 б.
- 51 Құдайбердиев Ш. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер). – Алматы: Жазушы, 1988. – 560 б.
- 52 Яссави Х.А. Хикметы. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 211 с.
- 53 Руми Д. Дорога превращений: суфийские притчи / сост., пер. с фарси, религиоз.-филос. comment. Д. Щедровицкого; этико-психолог. comment. М. Хаткевича. – М.: Оклик, 2009. – 380 с.
- 54 Аттар Ф. Рассказы о святых. – М.: Издательство «Сампо», 2005. – 240 с.
- 55 Ahmed B. Hüseyin B. Eş-Seyh el Harakani. Arifler Sultanı Bayezid-i Bistami (Düsturül Cumhur). – Semerkand Yayınları, 2015. – 400 s.
- 56 Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. – Stanford: Stanford University Press, 2007. – 280 p.
- 57 Taylor Ch. A Secular Age – Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007. – 571 p.
- 58 Nandy A. The Return of the Sacred: The Language of Religion and Fear of Democracy in a Post-Secular World. – Kathmandu: The Mahesh Chandra Regmi Lecture, 2007 // <http://soscbaha.org/downloads/mcrc2007.pdf>. 18.11.2016.
- 59 Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. – Cambridge, Mass: Blackwell, 1991. – 484 p.
- 60 Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 330 p.
- 61 Connolly W.E. Why I Am Not a Secularist. – Univ of Minnesota Press, 2000. – 224 p.

- 62 Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. – 2006. – № 14. – P. 1-25.
- 63 Pasha M.K. Islam and the postsecular // Review of International Studies. – 2012. – №38. – P. 1041-1056.
- 64 Roy O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah. – New York: Columbia University Press, 2004. – 320 p.
- 65 Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Отечественные записки. Кризис рациональности. – 2013. – №1 (52) – С. 161–175.
- 66 Хоружий С.С. Антропологические измерения постсекулярной парадигмы // Доклад на рабочем семинаре российско-итальянского исследовательского проекта «Политика, культура и религия в постсекулярном мире». Фаенца, Италия, 12-14 мая 2011 г. // [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/horuzhy\\_rus.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/horuzhy_rus.pdf). 17.04.2016.
- 67 Байтенова Н.Ж. Дін және қоғам: заманауи дискурс. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 138 б.
- 68 Бурова Е.Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения) / Е.Е. Бурова. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 200 с.
- 69 Құрманалиева А.Д. Ислам дінінің таралу тарихы және ерекшеліктері // ҚазҰУ Хабаршысы «Философия, Мәдениеттану, Саясаттану» сериясы, 2016. – №3 – Б. 64-72.
- 70 Тәжікова К.Х. Ислам: дүниетаным, идеология, саясат. – Алматы: Қазақстан, 1989. – 175 б.
- 71 Кенжетай Д.Т. Қазақ болмысы: діни таным мен діни сана мәселесі // Актуальные проблемы модернизации Казахстана: матер. межд. науч. конф., посвящ. 80-летию академика А.Н. Нысанбаева. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения ИФПР КН МОН РК, 2017. – Б. 446-474.
- 72 Садуахасұлы Ж. Пайғамбардың көркем мінезі. – Астана: «Sham Sharif», 2012. – 56 б.
- 73 Сатершинов Б. Ислам фобиясы және стереотиптер. – Алматы: ҚР БФМ ФК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2014. – 158 б.
- 74 Сейтахметова Н.Л. Философия исламского образования: история и современность. – Алматы, 2009. – 143 с.
- 75 Соловьева Г.Г. О феномене «новейшей религиозности» // Аль-Фараби. – 2015. – №2. – С. 56-71.
- 76 Косиченко А.Г. Возможности религии в снижении уровня вызовов и угроз современности: философско-политологический анализ / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 200 с.
- 77 Рысбекова Ш. Историческая роль ислама ханафитского направления в жизни и культуре народа Казахстана // Адам әлемі. – 2015. – №2 (64). – С. 75-85.

- 78 Абжалов С. Религиозно-философские основы ханафитского мазхаба / автореф. дис. канд. филос. наук. – Алматы, 2008. – 120 с.
- 79 Мухитдин Р. Құран Кәрім кітабының жазылуды мен жинақталуы. // «Ақиқат» үлттық қоғамдық-саяси журнал. – Алматы, 2011. – №10. – С. 90-95.
- 80 Нуртазина Н.Д. Из истории государственно-конфессиональных отношений в Казахстане: начало политики атеизации и борьбы с исламом (1917-1957 гг.) // Казахстан-Спектр. – 2011. – № 2. – С. 108-113.
- 81 Абуов А.П., Смагулов Е.М. Религии в Казахстане. – Астана, 2011. – 232 с.
- 82 Muminov A., Gafurov U., Shigabdinov R. Islamic Education in Soviet and post-Soviet Uzbekistan // Kemper M., Motika R., Reichmuth S. Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States. – London and New York: Routledge, 2009. – Р. 223-279.
- 83 Борбасова Қ.М. Қазақстандағы діни білім беру үрдістері және мәселелері // Влияние религии на современный мир: матер. межд. науч.-практ. конф. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – С. 83-87.
- 84 Бейсенов Б. К. Жастар және діни сана // Ақиқат журналы, 2014. – №3. – Б. 7-13.
- 85 Затов Қ., Исмаил Н. Қазіргі заманғы радикалдық идеялар мен әрекеттердің қайнарлары мен себептері // Адам әлемі. – 2016. – №2 (68). – С. 124-136.
- 86 Нысанбаев А. Духовно-ценостный мир народа независимого Казахстана: проблемы и перспективы // под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – 274 с.
- 87 Габитов Т.Х. Духовность и толерантность как ориентиры религиозной культуры казахов // Влияние религии на современный мир: матер. межд. науч.-практ. конф. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – С. 108-119.
- 88 Нұрмұратов С. Қазақ халқының рухани құндылықтары: тарих және қазіргі заман // Адам әлемі. – 2016. – № 3 (69). – С. 87-95.
- 89 Есім Ф. Ұлттық идея – ел санасы // «Егемен Қазақстан» газеті. 24.11.2009.
- 90 Булекбаев С.Б. Тюркский вклад в мировую культуру и цивилизацию – Алматы: BAVIS systems, 2016. – 316 с.
- 91 Нурышева Г.Ж. Знание и вера в культурно-исторических концептах Востока и Запада // Аль-Фараби. – 2015. – №1. – С. 136-141.
- 92 Кулсариева А.Т. Один народ – разные судьбы: Казахстан в поисках культурной идентичности / А.Т. Кулсариева, Ж. Шайгозова, М. Султанова // Вестник КазНУ. Сер. Философия. Культурология. Политология. – 2014. – № 4.– С. 76-86.
- 93 Құсайынов Д., Аюпова З. Мұсылмандық құндылықтардың қазақ мәдениетіндегі кейбір көріністері // Орталық Азия елдеріндегі дәстүрлі емес діни ағымдар идеяларының таралуының алдын алу: Алматы ғыл.-тәжір. конф. мат-ры. – Алматы: ЖШС ШБ «Үміт», 2017. – Б. 103-106.

- 94 Масалимова А.Р. Жастардың бойында рухани құндылықтарды қалыптастырудың діннің рөлі // Вестник КазНУ. Сер. Философия. Сер. Политология. Сер. Культурология. – 2011. – № 2. – С. 100-103.
- 95 Кодар А., Кодар З. Культурные контексты Казахстана: история и современность. – Алматы: Ниса, 1998. – 280 с.
- 96 Шайкемелев М.С. Казахская идентичность. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 272 с.
- 97 Смирнов А. Ислам и национально-культурная идентичность // Адам әлемі. – 2016. – № 4 (70). – С. 75-83.
- 98 Малашенко А.В. Исламская альтернатива и исламский проект / Московский Центр Карнеги. – М.: Весь мир, 2006. – 221 с.
- 99 Игнатенко А.А. Ислам и политика: сб. ст. – М.: Институт религии и политики, 2004. – 256 с.
- 100 Наумкин В.В. Ислам и мусульмане: культура и политика. – М.-Н. Новгород: Медина, 2008. – 482 с.
- 101 Hann Ch., Pelkmans M. Realigning Religion and Power in Central Asia: Islam, Nation-State and (Post) Socialism // Europe-Asia Studies. – 2009. – 61 (9). – P. 1517–1541.
- 102 Abashin S., The logic of Islamic practice: a religious conflict in Central Asia // Central Asian Survey. – 2006. – Vol. 3, №25. – P. 267–286.
- 103 Khalid A.A Secular Islam: Nation, State and Religion in Uzbekistan // Journal of Middle East Studies. – 2003. – Vol. 4, №35. – P. 573–598.
- 104 Джалилов З.Г. Движения и течения в исламе: от прошлого к настоящему (исторически-политический обзор). – Алматы, 2016. – 160 с.
- 105 Новая философская энциклопедия / научно.-ред. совет: В.С. Стёpin, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, А.П. Огурцов. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1-4. – 2816 с.
- 106 Кули Ч. Социальная самость / Американская социологическая мысль: Тексты / под ред. В.И. Добренькова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 496 с.
- 107 Сеннет Р. Падение публичного человека. – М.: Логос, 2002. – 424 с.
- 108 Мирча Элиаде. Священное и мирское / пер. с фр. предисл. и comment. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
- 109 Bhabha H.K. Nation and Narration. – London: Routledge, 1990. – 333 p.
- 110 Bhabha H.K. The Location of Culture. – London: Routledge, 1994. – 307 p.
- 111 Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия / под ред. С. В. Жеребкина. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 649-670.
- 112 Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
- 113 Библия. Евангелия от Матфея: 10:34-36.
- 114 Новая философская энциклопедия в четырех томах. – М.: Мысль, 2010. – Т 2. – 634 с.
- 115 Кунанбаев А. Слова назидания. – Алматы: Алматықітап, 2015. – 224 с.

- 116 Евроислам как диалогическая стратегия современности: к философскому вопросу о диалоге культур. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 164 с.
- 117 Федоров В. Крушение Европы // Вестник Европы. – 2008. – № 22. <http://magazines.russ.ru/vestnik/2008/22/fe5.html>. 22.06.2017.
- 118 Encyclopedia of religion / Lindsay Jones, editor in chief. – Thomson Gale, 2005. – Vol. 01-14. – 10017 p.
- 119 Roy O. Secularism Confronts Islam. – Columbia University Press, 2007. – 144 p.
- 120 Понкин И.В. Светскость государства. – М.: Изд-во Учебно-научного центра довузовского образования, 2004. – 466 с.
- 121 Kramer G. Zum Verhaltnis von Religion, Recht und Politik: Sakularisierung im Islam // Sakularisierung und die Weltreligionen / Joas H., Wiegandt K. (Hrsg.). – Frankfurt am Main: Fischer, 2007. – 176 p.
- 122 Ван Дер Звеерде Э. Осмысливая «секулярность» // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – №2 (30). – С. 69-113.
- 123 Лаумулин М.Т. Геополитические процессы в исламском мире (в контексте председательства РК в ОИК). – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2011. – 176 с.
- 124 McLennan, Gr. The Postsecular Turn // Theory, Culture & Society. – 2010. – Vol. 4, №27. – P. 3-20.
- 125 Blond Ph. Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology. – London: Routledge, 1998. – 390 p.
- 126 Аполлонов А. Россия пострелигиозная // Журнальный клуб Интелрос «Отечественные записки». – 2013. – №1. // <http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennye-zapiski/o1-2013/19623-rossiya-postreligioznaya.html>. 23.03.2016.
- 127 Mavelli L., Petito F. The postsecular in International Relations: an overview // Review of International Studies. – 2012. – №38. – P. 931-942.
- 128 Узланер Д. Картография постсекулярного // Отечественные записки. – 2013. – №1 (52) // <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>. 18.05.2016.
- 129 Casanova J. Religion, European secular identities, and European Integration / in Timothy A. Byrnes and Peter J. Katzenstein. Religion in an Expanding Europe – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 65-92.
- 130 Cesari J. When Islam and democracy meet: Muslims in Europe and in the United States. – 2004. – 268 p.
- 131 Şenay B. Undoing Hate Crimes: Combating Islamophobia as Cultural Terrorism // OSCE Review Conference – Astana- Kazakhstan COJEP - Side Event Hate Crimes against Muslim communities 27th November 2010 // <http://www.osce.org/home/73783?download=true>. 17 мая 2017.
- 132 An-Na'im A.A. Islam and the secular state: negotiating the future of Shari'a. – Harvard University Press, 2008. – 337 p.

- 133 Сейтахметова Н.Л., Бектенова М.К. Личность мусульманина: традиционные и современные контексты // Аль-Фараби – 2015. – №3 (51). – С. 94-108.
- 134 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42. – Москва: Политиздат, 1974. – 520 с.
- 135 Sardar Z. Islam, postmodernism and other futures: a Ziauddin Sardar reader / ed. by S. Inayatullah and G. Boxwell. – 2003. – 394 p.
- 136 Berger L.P. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics – Michigan: Washington Grand Rapids, 1999. – 138 p.
- 137 Бектенова М.К. Роль ислама в формировании казахстанской модели толерантности и межконфессионального согласия // Учебник как гуманитарно-диалогический проект: материалы круглого стола, посвященного проблемам роли и истории религий и исламской культуры в рамках междунар. науч.-теорет. конф. «Духовная жизнь Казахстана: история и современность». – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 173-183.
- 138 Аль-Бухари. Муслим. 36 хадис // <http://zhamagat.kz/archives/3262>. 15.09.2015.
- 139 Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
- 140 Сервера Эспиноза А. Кто есть человек? Философская антропология. Это человек. Антология / сост. Гуревич П.С. – М.: Высшая школа М., 1995. – 320 с.
- 141 Шубин А.В. Россия и мир в 2020 году. – М., 2005. – 231с.
- 142 Сабирова Г. Мусульмане Татарстана и Дагестана: идеалы и идентичности // Другое поле: Социологические практики / под ред. Е.Л. Омельченко, С.А. Перфильева. – Ульяновск, 2000. – 364 с.
- 143 Othman A.K., Hamzah M.I., Hashim N., Conceptualizing the Islamic Personality Model // Procedia – Social and Behavioral Sciences. – 2014. – № 130. – Р. 114-119.
- 144 Риуаят от Ибн Мажи // [http://www.muslim.kz/themes/muslim.kz/images/book/musylmannyn\\_tulgalyk\\_beinesi.pdf](http://www.muslim.kz/themes/muslim.kz/images/book/musylmannyn_tulgalyk_beinesi.pdf). 19.02.2015 г.
- 145 Farahani E.A.K., Salehi A. Development model of Islamic citizenship Education // Procedia – Social and Behavioral Sciences – 2013. – №89. – Р. 64-68.
- 146 Abu-Lughod L. Dialectics of women's empowerment // International Journal of Middle Eastern Studies. – 2009. – №41. – Р. 83-103.
- 147 Chatterjee P. Colonialism, nationalism, and colonialized women // American Ethnologist. – 1989. – №16. – Р. 622-633.
- 148 Cornwall A. Myths to live by? // Development and Change. – 2007. – №38. – Р. 149-68.
- 149 Khurshid A. Islamic traditions of modernity: Gender, Class, and Islam in a Transnational Women's Education Project // GENDER & SOCIETY. – 2015. – Vol. 1, №29. – Р. 118-119.
- 150 Davids N. Muslim Women and the Politics of Religious Identity in a (Post) Secular Society // Studies in Philosophy and Education. – 2014. – Vol. 3, №33. – Р. 303-313.

- 151 Sahin A. New directions in Islamic education: pedagogy and identity formation – Markfield: Kube Publishing, 2013. – 294 p.
- 152 Edis T. Modern Science and Conservative Islam: An Uneasy Relationship Taner Edis // Science & Education. – 2009. – Vol. 6-7, №18. – P. 885-903.
- 153 Fandy M. Enriched Islam: The Muslim Crisis of Education // Survival. – 2007. – Vol. 2, №49. – P. 77-98.
- 154 Merry M.S., Driessens G. Islamic Schools in Three Countries: Policy and Procedure. // Comparative Education. – 2005. – 41(4). – P. 411-432.
- 155 Bektenova M., et al. Problematization of the issue of Islamic education in the post-secular world // European Journal of Science and Theology – 2017. – Vol. 1, №13. – P. 135-148.
- 156 Сейтахметова Н.Л., Бектенова М.К. Гармония этического и эстетического в феномене мечети: на примере г. Алматы // Алматы – столица исламской культуры 2015 года: матер. междунауч. конф. – 2015. – С. 54-66.
- 157 Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания / авт. коллектив: Г.К. Курмангалиева, А.Н. Нысанбаев, Г.Г. Соловьева, Н.Л. Сейтахметова. – Алматы, 2011. – 208 с.
- 158 Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации о разуме и религии. – М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. – 112 с.
- 159 Mohamed N. Islamic Education, Eco-ethics and Community // Studies in philosophy and education. – 2014. – Vol. 3, №33. – P. 315-328.
- 160 Нысанбаев А.Н., Курмангалиева Г.К., Сейтахметова Н.Л. Социальная онтология аль-Фараби и Абая: опыт философской актуализации // Вопросы философии. – 2014. – №10. – С. 112-122.
- 161 Waghid Y. Islamic Education and Cosmopolitanism: A Philosophical Interlude // Studies in philosophy and education. – 2014. – Vol. 3, №33. – P. 329-342.
- 162 Барлыбаев Х.А. Структура сознания и идентичность. – Уфа: АН РБ, Гилем, 2011. – 116 с.
- 163 Юнг К. Г. Аналитическая психология и психотерапия / пер., сост. и общ. ред. В.М. Лейбина. – СПб.: Питер, 2001. – 512 с.
- 164 Исламская идентичность в Украине / А.В. Богомолов, С.И. Данилов, И.Н. Семиволос, Г.М. Яворская / пер. с укр. – изд. 2-е, доп. – К.: ИД «Стилос», 2006. – 192 с.
- 165 Де-Вос Дж. Этнический плюрализм // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А. Белика. – М.: Смысл, 2001. – 555 с.
- 166 Султангалиева А.К. «Возвращение ислама» в Казахстан. – Алматы, 2012. – 170 с.
- 167 Рыжова С.В. Этноконфессиональная идентичность и формирование религиозных политических ориентаций // Социологические исследования – 2015. – № 10. – С. 136-144.

168 Мусина Р.Н. Процесс реисламизации татар постсоветского Татарстана: динамика, явления, проблемы / Этнологические исследования в Татарстане / под ред. Г.Ф. Габдрахмановой, З.А. Махмутова, С.В. Сусловой. – вып. VII. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2013. – 220 с.

169 Босняки-мусульмане – единственная славянская этно-лингвистическая группа, исповедующая Ислам // Ислам в Украине // <http://islam.in.ua/ru/islamovedenie/bosnyaki-musulmane-edinstvennaya-slavyanskaya-etno-lingvisticheskaya-gruppa>. 18.05.2017.

170 Нұрмұратов С.Е. Ұлттық болмыс пен ұлттық сана: оқу құралы. – Алматы, 1996. – 59 б.

171 Оценка религиозного сознания в стране: основные проблемы и рекомендации по совершенствованию религиозной политики, духовное просвещение и профилактика религиозного экстремизма: Аналитический доклад / РГКП ИФПР КН МОН РК: рук. Сатершинов Б.М., рук. Бурова Е.Е., исполн.: Косиченко А.Г., Сейтахметова Н.Л., Соловьевна Г.Г., Жандосова Ш.М., Смагулов М.Н., Бектенова М.К., Шагирбаев А.Д. – Алматы, 2016. – 125 с.

172 Религиозная конверсия в постсекулярных обществах: феноменология, методология, аксиология исследования: отчет о НИР (промежуточный) / РГКП ИФПР КН МОН РК: рук. Бурова Е.Е., Сатершинов Б.М.; исполн.: Косиченко А.Г., Жандосова Ш.М., Бектенова М.К., Шагирбаев А.Д. – Алматы, 2016. – 67 с. – № ГР 0115РК01831. – Инв. № 0215РК00893.

173 Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения / под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 323 с.

174 Хобсбаум Э. Все ли языки равны? Язык. Культура и идентичность // Логос. – 2005. – №4 (49). – С. 49-59.

175 Байтенова Н.Ж. Современная религиозная ситуация в Казахстане и проблема молодежи // Матер. Алматинской межд. науч.-практ. конф. «Профилактика религиозно мотивированного экстремизма в условиях современного мегаполиса». – Алматы: ТОО «ТО Уміт», 2016. – 252 с.

176 Алексей Малашенко. Ислам и Запад: конфликт идентичностей // Harvard Business Review // hbr – [russia.ru/biznes](http://russia.ru/biznes) – i – obshestvo/ekonomika/a15408/02/03/2015. 23.06.2017.

177 Рамадан Т. Добро пожаловать в мир сплошных жертв // [islamreview.ru/est-mnenie/tarik-ramadan-dobro-pozalovat-v-mir-splosnyh-zertv](http://islamreview.ru/est-mnenie/tarik-ramadan-dobro-pozalovat-v-mir-splosnyh-zertv). 23.06.2017.

178 Ислам, модерн, национализм. Интервью с антропологом Клиффордом Гирцем. Национализм Марокко / пер. интервью С. Глебова // Ab Imperio. – 2004. – №3. – С. 91-111.

179 Тлежанова Д.М., Ахметжанова З.К. О специфике концептосферы казахского языка и культуры // Молодежный научный форум: Гуманитарные науки: электр. сб. ст. по материалам XXXV студ. междунар. заоч. науч.-практ. конф. – М.: МЦНО, 2016. – №6 (34) // [https://nauchforum.ru/archive/MNF\\_humanities/6\(34\).pdf](https://nauchforum.ru/archive/MNF_humanities/6(34).pdf). 23.08.2017.

- 180 Акатаев С.О. Мировоззренческий синкретизм казахов. – Алматы, 1993. – 155 с.
- 181 Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы, 1994. – 208 с.
- 182 Нурланова К.Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алматы, 1987. – 174 с.
- 183 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 204 с.
- 184 Сейтахметова Н.Л., Бектенова М.К. Роль ханафитской традиции в формировании исламской идентичности (казахстанский контекст) // Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. – 2015. – №1 (50). – С. 45-52.
- 185 Ценности и идеалы независимого Казахстана. Коллективная монография / Под общ. ред. Шаукеновой З.К. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. – 322 с.
- 186 Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии / под ред. С.М.Прозорова. – Алматы: Қазақ әнциклопедиясы, 2015. – 400 с.
- 187 Батыр Р. Абу Ханифа. Жизнь и наследие. – Медина, 2007. – 288 с.
- 188 Резван Е.А. Коран и его мир – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – 601 с.
- 189 Сюкийянен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 256 с.
- 190 Дербисали А. Великий имам – Имам агзам Абу Ханифа. – Алматы: Фонд поддержки исламской культуры и образования, 2011. – 52 с.
- 191 Адильбасев А., Адильбаева Ш. Абу Ханифа и ханафитский мазхаб – Алматы: Издательство «Кокжиек», 2014. – 444 с.
- 192 История арабо-мусульманской философии. Антология. – Москва: Академический проект, 2013. – 267 с.
- 193 Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка Мухаммада / пер. Н.А. Гайнуллина. – М.: Издательский дом «УММА», 2002. – 485 с.
- 194 Традиционная религия для Казахстана: суть и отличия суннизма ханафитского мазхаба: отчет о НИР (заключительный) / РГКП ИФПР КН МОН РК: рук. Сатершинов Б.М.; испол.: Сейтахметова Н.Л., Бурова Е.Е., Жандосова Ш.М., Молдахмет Б., Шагирбаев А. – Алматы, 2014. – 106 с. – № ГР 0114РК00694. – Иnv. № 0214РК03216.
- 195 Празускас А. СНГ как постколониальное пространство // Независимая газета. 7 февр. 1992. //
- [http://www.ualberta.ca/~khineiko/NG\\_92\\_93/1141438.htm](http://www.ualberta.ca/~khineiko/NG_92_93/1141438.htm). 16.11.2014.
- 196 Егоров В.Г. Постсоветское пространство как предмет научного осмысления // Интернет-портал СНГ. // <http://www.ecis.info/news.php?id=741>. 05.02.2015.
- 197 Мунтян М.А. Социально-политические процессы в постсоветском пространстве и судьбы российской цивилизации (теоретические аспекты) //

Куда идет Россия? Социальная трансформация постсоветского пространства / под общ. ред. Т.И. Заславской. – М.: Аспект Пресс, 1996. – вып.3. – С. 122-131.

198 Джумаев А. Найдем ли мы себя в потоке перемен? // Дружба народов. – 2008. – №4. // <http://magazines.russ.ru/druzhba/2008/4/d13.html>. 06.02.2015.

199 Ro'i Y., Wainer A. Muslim identity and Islamic practice in post-Soviet Central Asia // Central Asian Survey – 2009. – Vol. 28, №3. – P. 303–322.

200 Shaykhutdinov R., Achilov D. Islam, islamism and collective action in Central Asia // TRAMES – 2014. – Vol. 68/63 (4), №18. – P. 383-405.

201 Louw M.E. Everyday Islam in post-Soviet Central Asia. – London: Routledge, 2007. – 220 p.

202 Алиев Ф. Возрождение ислама в Азербайджане: процесс и политические импликации // Кавказ и глобализация. – 2007. – №1 (2). – С. 81-92.

203 Lewis D. After Atheism: Religion and Ethnicity in Russia and Central Asia (Caucasus World). – Routledge, 2000. – 324 p.

204 Sengupt A. The Making of a Religious Identity: Islam and the State in Uzbekistan // Economic and Political Weekly. – 1999. – Vol. 34, №52 – P. 3649-3652.

205 Bennigsen A. Islam in Retrospect // Central Asian Survey. – 1989. – Vol 8, №1. – P. 89-109.

206 Сейтахметова Н.Л., Бектенова М.К., Жандосова Ш.М. Eurasianism: to theming the dialogue of religions and cultures as the theme of our relevance // Сб. публ. науч. журнала «Chronos» по матер. XV междунар. науч.-практ. конф.: «Актуальные вопросы общественных наук». – М: Научный журнал «Chronos», 2017. – С. 21-28.

207 Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 с.

208 Сабирова Г.А. Мусульманские идентичности, поколения и дискурсивная традиция ислама в постсоветской России / Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / под ред. А.Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – 543 с.

209 Вильковски Д. Арабо-исламские организации в современном Казахстане: внешнее влияние на исламское возрождение. – Астана-Алматы: ИМЭП при Фонде Первого Президента, 2014. – 192 с.

210 Назарбаев Н.А. Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру // Егемен Қазақстан. – 2017. – №70 (29051).

211 The Future of the Global Muslim Population. Pew Research Center // <http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/> 27.01. 2017.

212 Шаукенова З.К., Бурова Е.Е., Бектенова М.К. Феномен религиозности в современном Казахстане (социологический взгляд) // Вестник КазНУ. Серия Религиоведение. – 2015. – №1 (1). – С. 4-13.

213 Сайт Комитета по делам религий МДРГО РК [http://www.din.gov.kz/rus/deyatelnost/religioznaya\\_sfera/](http://www.din.gov.kz/rus/deyatelnost/religioznaya_sfera/). 18.05.2017.

214 Бектенова М.К. Межэтническое и межконфессиональное согласие и вопросы религиозной идентичности в современном Казахстане // Религия и этничность в светском государстве: матер. междунар. науч.-практич.конф. – Астана: Мастер По, 2016. – С. 64-70.

215 Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / пер. с нем. М.Б. Скуратова. – М.: Издательство «Весь Мир», 2011. – 336 с.

216 Назарбаев Н.А. – основоположник казахстанской модели межэтнического и межконфессионального согласия / сост.: А.Н. Нысанбаев, А.Г. Косиченко. – Алматы, 2010. – 365 с.

217 Джуманова Г.Ж. Формирование национальной идентичности молодежи в контексте религиозного плюрализма // <http://kazislam.kz/ru/islam/ishki-kategoriyalar/fiqh/basqa-mazkhabtar/item/840-eislam>. 04.11.2013.

218 Шаукенова З.К., Жандосова Ш.М., Бектенова М.К. Қазақстан Республикасындағы мемлекеттік саясаттың діни экстремизммен күрестегі негізгі басымдықтары // Вестник Национальной академии наук Республики Казахстан. – Алматы, 2016. – № 3(361). – С. 149-154.

219 Назарбаев подписал указ об утверждении концепции госполитики в религиозной сфере // <https://www.zakon.kz/4866342-nazarbaev-podpisal-ukaz-ob-utverzhdenii.html>. 14.07.2017.