

Казахский национальный университет имени аль-Фараби

УДК 2-73(043)

На правах рукописи

КАРЫБАЕВА АЙНУР НЕСИБЕКОВНА

**Социально-психологические аспекты проявления
религиозного деструктивизма**

6D020600 - Религиоведение

Диссертация на соискание степени
доктора философии (PhD)

Отечественный научный консультант:
доктор философских наук, профессор
КазНУ им.аль-Фараби
Курманалиева А.Д.

Зарубежный научный консультант:
доктор PhD, профессор Техасского
технического университета
Костика Брадатан

Республика Казахстан
Алматы, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОГО ДЕСТРУКТИВИЗМА.....	11
1.1 Генезис и эволюция проявлений деструктивизма: тезаурус научной когниции.....	11
1.2 Феномен религиозного деструктивизма как объект философско- религиоведческого анализа	40
1.3 Социально-психологические детерминанты религиозного деструктивизма.....	53
2 СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕСТРУКТИВНОСТИ	73
2.1 Социальные предпосылки возникновения религиозного деструктивизма...	73
2.2 Религиозная девиация как форма асоциального поведения личности	82
2.3 Роль социальных институтов в предупреждении религиозного деструктивизма.....	95
3 ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ РЕЛИГИОЗНОГО ДЕСТРУКТИВИЗМА	109
3.1 Психология религиозного деструктивизма: предметная особенность проблемы.....	109
3.2 Манипулятивные практики контроля сознания в деструктивных религиозных организациях.....	119
3.3 Психологические технологии профилактики религиозного деструктивизма.....	125
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	131
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	136

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Исследование религиозного деструктивизма относится к числу наиболее значимых и востребованных направлений современной философии и религиоведения, поскольку от понимания причин и механизмов данного феномена во многом зависит духовное состояние личности и устойчивость общества. Современная философская мысль не может оставаться в стороне от изменений социокультурной реальности, сопровождающихся различными формами деструктивного воздействия на человека. Вместе с тем анализ данной проблемы не должен ограничиваться лишь описанием внешних проявлений деструктивности, поскольку они выступают только следствием более глубоких процессов, скрытых на уровне мировоззренческих, ценностных и социальных оснований человеческого существования. Выбор темы диссертационного исследования обусловлен рядом обстоятельств. Прежде всего, XX век особенно отчетливо продемонстрировал кризис гуманистических и духовных оснований современной цивилизации. Масштабное распространение насилия, подавление личности, мировые войны, а также усиление само разрушительных тенденций, проявляющихся в экстремизме, терроризме, наркозависимости и других формах социальной деструкции, поставили под угрозу устойчивое развитие общества и само понимание человека как высшей ценности. Одной из серьезных проблем современности становится утрата духовно-нравственных ориентиров, снижение интереса к личностному развитию и самосовершенствованию, распространение потребительских установок и культов, ориентированных преимущественно на удовлетворение примитивных потребностей. В подобных условиях человек все чаще оказывается зависимым от созданных им самим социальных, информационных и культурных механизмов, теряя способность к самостоятельному мировоззренческому выбору. На этом фоне особую значимость приобретает проблема сохранения человеческой жизни, духовной безопасности личности и общества. В связи с этим деструктивными следует рассматривать те явления и формы воздействия, которые создают угрозу психологической устойчивости человека, его ценностной системе и социальному развитию.

Во-вторых, ослабление и трансформация мировоззренческих оснований религиозно-философского знания, особенно в постсоветский, постсоциалистический и посткоммунистический периоды, привели к формированию своеобразного мировоззренческого вакуума. Это обусловило необходимость переосмысления не только теоретических положений и ценностных ориентиров, но и практических аспектов человеческой деятельности, связанных с новым пониманием свободы, веры, личного выбора, смысла жизни и ответственности человека. В данном контексте особое значение приобретает проблема религиозной деструктивности как одного из факторов, оказывающих влияние на духовное и социальное состояние современного общества.

В-третьих, проблема религиозной деструктивности до настоящего времени не получила самостоятельного философского осмысления и чаще всего рассматривается через традиционную категорию противостояния добра и зла. Как правило, данная проблема интерпретируется преимущественно в морально-этическом аспекте и сводится к признанию наличия в человеке конструктивного и деструктивного начал, сопровождающих его на протяжении всей истории человечества и индивидуальной жизни. При этом в большинстве концепций утверждается идея преобладания добра над злом, несмотря на стремление деструктивных сил утвердиться в общественной жизни. В рамках подобного подхода добро и зло рассматриваются как взаимосвязанные и взаимозависимые категории. Однако социальная практика показывает, что реальные формы проявления деструктивности значительно сложнее и не всегда укладываются в традиционные морально-этические схемы.

Наконец, необходимость анализа религиозного деструктивизма и введения данного понятия в философский и религиоведческий научный оборот обусловлена потребностью гуманитарно-философского осмысления социальных и культурных преобразований, осуществляемых человеком в современном мире. Особенно это касается процессов, непосредственно затрагивающих духовные, ценностные и экзистенциальные основания человеческого существования.

Особую актуальность проблема религиозного деструктивизма приобретает в условиях постиндустриального общества, когда развитие цивилизации связано не только с сохранением традиционных форм общественной жизни, но и с активным поиском новых моделей социального и культурного развития. Поскольку процессы обновления неизбежно сопровождаются разрушением, трансформацией и переоценкой прежних форм существования, деструктивность становится не только следствием общественных изменений, но и одним из факторов их возникновения. В связи с этим возникает необходимость философско-религиоведческого анализа влияния религиозного деструктивизма на современное общество и перспективы дальнейшего цивилизационного развития.

Религиозная деструктивность не является исключительно феноменом формирующегося глобализационного общества, поскольку ее проявления существовали значительно раньше и сопровождали развитие человеческой цивилизации на различных исторических этапах. Однако свою качественную определенность данный феномен приобретает именно в условиях глобализации, что связано, с одной стороны, с расширением преобразовательных возможностей человека, а с другой – с формированием децентрированной субъективности и изменением характера человеческого самосознания. Поскольку сущность любого явления наиболее полно раскрывается на этапе его зрелого проявления, осмысление феномена религиозной деструктивности становится особенно актуальным в условиях перехода к современному обществу. В современную эпоху изменяются формы проявления человечности, трансформируются механизмы самоактуализации личности и способы ее взаимодействия с

обществом, что, в свою очередь, порождает новые формы и механизмы проявления деструктивности.

Степень научной разработанности проблемы. Термин и понятие деструктивности, в особенности человеческой, были введены в философский оборот Э. Фроммом, который в работе «Анатомия человеческой деструктивности» представил авторскую концепцию человеческой деструктивности, основанную на сочетании психоаналитических и марксистских идей [1]. В русле метафизики, к которой относится широкий спектр философских направлений XX в. философская антропология, психоанализ, русская философия, экзистенциализм – осознаны многие важные аспекты понимания феномена деструктивности. Классики философской антропологии М. Шелер, Г. Плессер, А. Гелен не только дали общую характеристику становления и специфику человеческой природы и бытия человека, являющуюся в своей основе деструктивной (теория противостояния в человеке витальности и духа М. Шелера, теория позициональности Г. Плесснера, теория А. Гелена) [2]. Исследованием агрессии как биологически врожденного злого начала занимался К. Лоренц [3] [4].

Психоанализ как важнейший источник понимания деструктивности в лице своих основоположников (З. Фрейда, К.Г. Юнга, В. Райха, А. Адлера и др.) и многих последователей, представителей различных направлений неопсихоанализа (Э. Берна, Э. Фромма, К. Хорни, Э. Эриксона и др.), активно обращался к анализу т.н. «темных» сторон человека. Психоанализ касается вопросов, связанных с бытийными основаниями деструктивности, в качестве которых выступают конфликты различной природы (биологические и культурологические), с одной стороны, и очерчивает проблематику деструктивности природы, имеющей как позитивные, так и негативные аспекты, с другой («борьба инстинктов жизни и смерти» З. Фрейда, «характерологический панцирь» В. Райха, понятие «тени персоны» К.Г. Юнга, «комплекс неполноценности» А. Адлера, а также «базальный конфликт» К. Хорни, теория игр и судьбического сценария Э. Берна и т.д.). В аспекте реализации свободы, деструктивность рассматривается и в русле метафизической антропологии русских мыслителей - Ф.М. Достоевского, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, Л. Шестова и др.

Экзистенциализм в лице наиболее ярких своих представителей К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю поднимает проблемы, непосредственно связанные как с основаниями деструктивности, так и с механизмом экзистенциальной реализации в бытии посредством трансцендирования.

При анализе деструктивности нельзя обойти тему агрессивности, с которой она часто отождествляется. Классификация и анализ теорий агрессивности в зарубежной философии и науке подробно рассмотрены Г.С. Румянцевой. Как негативный вариант деструктивности агрессивность детально проанализирована в психологической науке. С этой точки зрения ее рассматривают Р. Бэрн и Д. Ричардсон. Были проанализированы работы отечественных ученых, таких как Байтенова Н.Ж., Бишманов К.М., Курманалиева А.Д., Кантарбаева Ж.У., Утебаева Д.С., Борбасова К.М., Рысбекова Ш.С. и др.

Что касается форм проявления деструктивности, то материал по данной проблематике достаточно обширен, особенно относительно негативной формы проявления деструктивности. Наиболее яркими из них являются экологические проблемы, проблемы войны, наркомании и т.д. Однако, не все как негативные, так и позитивные формы проявления религиозной деструктивности проанализированы достаточно полно. На наш взгляд, из негативных таковой является деструкция чувственности, не получившая еще достаточного и адекватного рассмотрения в философской литературе.

В целом можно зафиксировать, что, несмотря на обилие связанного с предметом диссертации материала, оказываются не до конца проясненными как природа религиозного деструктивизма. Религиозный деструктивизм продолжает рассматриваться в русле т.н. «проблемы человека» в целом, традиционно признаваемой первичной по отношению к человеческой деструктивности. Даже отдельные виды человеческой деструктивности не отрефлексированы в достаточной мере.

Цель и задачи исследования.

Целью диссертационной работы является комплексное изучение социально-психологических аспектов проявления религиозного деструктивизма[5].

Для достижения поставленной цели был выдвинут ряд задач:

- провести теоретико-методологический анализ феномена религиозного деструктивизма, раскрыть содержание понятий «религиозный деструктивизм», «религиозная девиация» и «религиозное сознание», а также определить границы их научного соотношения;
- исследовать сущность и специфику представлений о религиозном деструктивизме в контексте философско-религиоведческого дискурса;
- выявить основные социально-психологические детерминанты религиозного деструктивизма;
- определить социальные предпосылки возникновения религиозного деструктивизма в современном социокультурном пространстве;
- проанализировать социальную специфику религиозной девиации и ее влияние на процессы социальной адаптации личности;
- определить роль социальных институтов в профилактике проявления религиозного деструктивизма;
- проанализировать психологические аспекты религиозного деструктивизма и выявить предметные особенности данной проблемы;
- исследовать психологические механизмы религиозной девиации, а также формы и методы манипулятивного воздействия, применяемые в деструктивных религиозных практиках;
- определить психологические технологии и методы профилактики религиозного деструктивизма.

Методология и методы диссертационного исследования.

В работе будут использованы методы, позволяющие решить поставленные задачи и проверить реальность предположений:

– теоретический анализ философской, психологической, социологической, социально-педагогической научной литературы, публикаций и документации по избранной теме способствуют определению сущности и специфики религиозного деструктивизма, определению классификации современных форм человеческой деструктивности, уточнению терминологического аппарата;

– статистические методы позволят обобщить полученные данные, сформулировать основные выводы исследования [5].

В рамках диссертационной работы также будут использованы структурно-функциональный, онтолого-метафизический и деконструктивный подходы, которые позволят более четко представить основные теоретические построения проблемы, структурно-логические связи проявления деструктивной деятельности. Компаративистский анализ выявит основные тенденции, которые имеют место быть в исследовании, и будет обращено внимание на его отличительное свойство [5].

Объект и предмет диссертационного исследования.

Объектом исследования является особенности религиозного деструктивизма.

Предметом диссертационного исследования выступили философско-религиоведческие, социально-психологические аспекты и разнообразные формы проявления религиозного деструктивизма.

Научная новизна исследования.

Научная новизна состоит в том, что представленное исследование является одной из первых работ, выявляющих социально-психологические факторы проявления феномена религиозного деструктивизма.

Вкладом в исследование данного явления является осознание важности и нового понимания религиозного деструктивизма по сравнению с имеющимися в настоящее время подходами. Предпосылками к разработке диссертационной работы является комплексное и многоуровневое исследование религиозного деструктивизма, характеристика типологических моделей деструктивности, осуществление анализа структурно-функциональных особенностей психологических аспектов проявления религиозного деструктивизма, выявление основных тенденций и особенностей развития феномена религиозного деструктивизма, также рисков, связанных с ним. В исследовании будут проанализированы дальнейшее развитие информационной религиозной среды и связанное с ним проявления религиозного деструктивизма. Феномен религиозного деструктивизма недостаточно исследован в науке. Даже сами понятия «деструкция», «деструктивность», «деструктивная деятельность» отсутствуют в большинстве словарей, а если и встречаются, то их трактовка заканчивается простым переводом слова. Следует отметить, что ряд вопросов, имеющих прямое отношение к деструктивной деятельности, исследуется в работах, посвященных анализу агрессии и насилия. Наиболее значимыми в этом плане являются работы зарубежных исследователей К. Лоренца, Р. Бэрона и Д. Ричардсона, А. Бандуры, Л. Берковица, Р. Бовена, Н. Зинберга и Г. Феллмана, а также статьи отечественных ученых Л.В. Скворцова, И.Ю. Залысина,

А.А. Реана. В целом все работы, так или иначе затрагивающие деструктивную деятельность человека, можно разделить на две группы. К первой следует отнести труды исследователей, считающих, что деструктивность – свойство, заложенное в самой природе человека, полностью искоренить которое невозможно [5].

Ко второй группе относятся исследования, в которых отмечается, что стремление к разрушению не присуще человеку изначально. Оно приобретается в процессе жизни в результате неудовлетворения индивидом основных потребностей, является следствием фрустрации, формируется в результате социального научения. Следовательно, изменяя условия существования, можно влиять и на деструктивную деятельность человека. Хотя комплексно деструктивная деятельность не исследовалась, отдельные ее формы изучены достаточно глубоко. Так, исследованием самоубийства занимались Э. Дюркгейм, А. Камю, Н. Бердяев, Л.З. Трегубов и Ю.Р. Вагин, А.Г. Амбрумова, В.А. Тихоненко, Л.Л. Бергельсон, И.Б. Орлова; убийства – Ю.М. Антонян; терроризма – В.В. Витюк, С.А. Эфиров, Л.А. Моджоян, Е.Г. Ляхов, А. Тахери, А.П. Шмид; каннибализма – Е. Волхард, П. Браун, Л. Каневский [5]. Биологические и нейрофизиологические детерминанты деструктивной деятельности затрагиваются в работах Д. Дьюсбери, К. Лоренца, О. Меннинга, Р. Шовена, Я. Дембовского, М.Л. Бутовской, В.П. Эфроимсона, Р. Болтона, Дж. Вилдера. Положения, проливающие свет на социокультурные детерминанты исследуемого феномена, содержатся в трудах Э. Фромма, Б.Ф. Поршнева, А.П. Скрипника, П. Кууси. Таким образом, анализ степени научной разработанности проблемы показывает, что комплексно она практически не исследовалась. В связи с этим возрос интерес необходимости в целостном исследовании деструктивной деятельности человека с привлечением данных частных наук: психологии, социологии, религиоведения, истории культуры. Отечественные ученые Курманалиева А.Д., Утебаева Д.С., Рысбекова Ш.С., Телебаев Г.Г., Борбасова К.М. и другие исследовали данную проблематику через призму религиозной идентификации и национальной безопасности [5].

Основные положения диссертации, выносимые на защиту:

1. Установлено, что в философско-религиоведческом и социально-психологическом дискурсе понятие религиозного деструктивизма не имеет единой теоретико-методологической интерпретации, поскольку в различных исследовательских подходах оно отождествляется с религиозной девиацией, радикализмом, фанатизмом либо экстремизмом, что затрудняет его самостоятельного научного определения.

2. Религиозный деструктивизм выступает объектом философско-религиоведческого анализа как форма деформации религиозного сознания и поведения, характеризующаяся деструктивным воздействием на систему ценностей личности, социальные отношения и общественную стабильность.

3. Основными социально-психологическими детерминантами религиозного деструктивизма являются кризис личностной и социальной идентичности, мировоззренческая неопределенность, социальная изоляция,

психологическая уязвимость личности, а также механизмы группового давления и манипулятивного воздействия.

4. Возникновение религиозного деструктивизма в современном обществе обусловлено совокупностью социальных предпосылок, включающих кризис традиционных социальных институтов, цифровизацию коммуникационного пространства, рост социальной неопределенности, маргинализацию отдельных социальных групп и распространение деструктивных информационных практик.

5. Религиозная девиация представляет собой форму асоциального поведения личности, связанную с нарушением общепринятых социальных норм и ценностей.

6. Установлено, что снижение риска распространения религиозного деструктивизма зависит от эффективности функционирования социальных институтов – семьи, системы образования, религиозных организаций и государственных структур, обеспечивающих формирование устойчивых мировоззренческих и ценностных ориентиров личности.

7. Религиозный деструктивизм представляет собой форму психологической деформации личности, при которой под воздействием деструктивных религиозных установок изменяются ценностные ориентации, снижается уровень критического мышления и формируется зависимость от религиозной группы.

8. Манипулятивные практики деструктивных религиозных организаций основываются на использовании методов психологического контроля сознания, направленных на подавление индивидуальной независимости личности, ограничение критической оценки информации и усиление зависимости от воздействующей среды.

9. Эффективность профилактики религиозного деструктивизма повышается при использовании психологических технологий, ориентированных на развитие критического мышления, психологической устойчивости личности и способности распознавать манипулятивное воздействие.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Полученные в ходе исследования научные результаты и концептуальный анализ особенностей функционирования религии, религиозного деструктивизма и психологии религии основаны на трудах казахстанских и зарубежных ученых. Они могут стать теоретической базой для дальнейших исследований в области социологии религии, психологии религии и религиоведения. Социальная и практическая значимость работы заключается в возможности применения результатов исследования при изучении информационной и коммуникационной деятельности деструктивных религиозных организаций. Представленные выводы могут использоваться в научно-исследовательской и учебно-методической работе. Материалы исследования также могут применяться при подготовке образовательных программ по вопросам религиозной безопасности, религиозного радикализма и профилактики деструктивных идеологий. Результаты исследования представляют интерес для интернет-СМИ и информационных платформ общественно-политической направленности. Они

могут использоваться при освещении вопросов религии, межконфессиональных отношений и деятельности религиозных организаций. Практические положения работы могут применяться при подготовке аналитических материалов и информационно-разъяснительного контента, направленного на профилактику религиозного деструктивизма и повышение религиозной грамотности населения. Материалы исследования могут быть использованы в образовательной и научной деятельности преподавателей высших и средних специальных учебных заведений, а также научных сотрудников. Полученные результаты имеют практическое значение для государственных и правоохранительных органов, Комитета национальной безопасности и Комитета по делам религий при разработке мер профилактики религиозного радикализма, экстремизма и деструктивного идеологического воздействия.

Апробация диссертационного исследования. Основное содержание диссертационного исследования изложено автором в 15 статьях, из них 7 статьи в изданиях, рекомендуемых Комитетом по обеспечению качества в сфере науки и высшего образования Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан, 1 статья в журнале базы данных Scopus, 7 статей опубликованные в сборниках международных конференций.

Структура и объем диссертационной работы. В соответствии с целью, задачами и логикой исследования диссертация состоит из введения, трех глав, девяти подразделов, заключения, списка использованных источников.

Общий объем диссертационного исследования составляет 145 страниц.

1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОГО ДЕСТРУКТИВИЗМА

1.1 Генезис и эволюция проявлений деструктивизма: тезаурус научной когниции

Нестабильность – основа строения и функционирования сложноорганизованных систем. Она есть конституирующий признак современного и социального мироздания, в частности. Рассматриваемый современной космологией как существенно беспорядочная среда, мир не перестал быть единым: «порядок и беспорядок сосуществуют как два аспекта одного целого». Мир един, но нестабилен. Деструктивность сущего есть прямое следствие нестабильности мира, и деструктивными могут быть даже «малые возмущения» на микроуровне, влияющие на макромасштабное поведение объектов [6, 115 с.].

На наш взгляд, в первом случае понятие религиозный деструктивизм является «языковой игрой», а во втором может и должно стать предметом философской рефлексии. Более того, понимание феномена деструктивности может быть основано не столько на понимании каждого из входящих в него явлений в отдельности, сколько на понимании сути того, когда, при каких условиях, как и зачем они соединяются в конкретное единство. Противоречия исходных парадигмальных установок метафизики и постмодернизма представляются неразрешимыми. Поэтому возникает вопрос о том, какой парадигмы придерживаться в построении собственной концепции человеческой деструктивности. Несмотря на то, что это является проблемой личного выбора исследователя, особенно в философии, поскольку философия – это всегда личностное, субъектное и, следовательно, субъективное знание, необходимо эту позицию обосновать. Нестабильность существенно усложняет, разнообразит мир, делает его многовариантным, вариативным по самой своей природе. Поскольку спектр возможных способов существования объектов в нестабильном мире существенно расширяется, неравновесность не только производит порядок (хаос порождает порядок) и беспорядок, но и открывает возможности для возникновения уникальных событий, в результате чего происходит расширение масштабов системы, повышается ее чувствительность к внешнему миру и возникает новая историческая перспектива, т.е. возможность других, быть может, более совершенных форм организации бытия и жизни [7].

Поскольку нестабильность принципиально непредсказуема (идея нестабильности изменяет традиционные представления о детерминизме), человечество находится в центре мироздания, основанного на «смеси» стабильности и нестабильности. С одной стороны, нестабильность с ее многовариантными возможностями позволяет человеку избирать из более широкого набора вариант собственного осуществления в истории, и, следовательно, вариант построения собственной судьбы. История, таким образом, может быть «сконструирована», создана [8].

Деструктивность – это концептуальное пространство, состоящее из совокупности разнородных концептов, в число которых входят концепты эмоций, вызывающие и поддерживающие деструктивное поведение индивида, представления о факторах и ситуациях, способствующих актуализации и эскалации агрессивного поведения человека, концепты эмоций, возникающие в результате совершения деструктивного акта, прототипические и парапрототипические сценарии деструктивного поведения человека. Деструкция, деконструкция (от лат. destructio, deconstructio) – разложение, разрушение (в большинстве случаев противоположное или отрицательное от конструкция).

Деструкция в биологии – разрушение клеток и тканей в ходе жизнедеятельности организма или после его смерти.

Деструкция в искусстве – философская категория в области искусства, способ организации (мнимой дезорганизации) образного материала.

Деструкция в общей психологии – отрицание традиции толкования с целью выявления скрытого смысла (аналитическое понятие, введённое Хайдеггером).

Деструкция в офтальмологии – помутнение волокон стекловидного тела глаза.

Деконструкция в психологии творчества – понятие в современной философии искусства: понимание явления посредством разрушения стереотипа или включения в новый контекст [9].

Поскольку деструктивность представляет собой некое качество как результат определенного развития, целесообразно выявить процесс и механизм, инспирирующий этот результат [10]. Таким процессом является деструкция – центральное понятие философии М. Хайдеггера, трактуемая им как механизм выхода человека в бытие. М. Хайдеггеру же принадлежит и создание фундаментальной онтологии человека. Он также разработал метод деструкции – критической переоценки предшествующей философии, предполагающий «заклучение в скобки» самого характера понимания бытия, что позволяет «пробиться» к самой его сути благодаря всматриванию в существование, не принося его в жертву сущности. Разработка Хайдеггером фундаментальной онтологии дала толчок дальнейшим исследованиям специфики бытия в целом и человеческого бытия особенно. Среди наиболее известных современных авторов, занимающихся исследованием специфики человеческого бытия, в т.ч. индивидуального, следует назвать таких отечественных исследователей, как Б.Т. Григорьян, рассматривающий положение и предназначение человека в мире, Н.Г. Козин, определяющий статус человека в объективной реальности.

Агрессия – это прямое выражение в действии импульсивных аффектов, таких как гнев, злость, ярость, ненависть. Агрессивность – это ряд эмоциональных реакций, связанных с объектными отношениями (т. е. с отношениями с другими людьми), она не тождественна агрессии и далеко не всегда она реализуется в агрессивных действиях [11]. Уральская философская школа в лице многих своих представителей активно исследует проблематику

деструктивности в широком мировоззренческом диапазоне, обращая особое внимание на метафизические аспекты понимания данного феномена и учитывая дополняющие их аспекты, представленные в постмодернизме. Так, в метафизическом ракурсе вклад русской философии в понимание специфики человечности, в частности проблемы смысла в метафизике С.Л. Франка, высвечивает Б.В. Емельянов; мировоззренческие основания человеческой деструктивности в метафизическом аспекте можно выделить в работах А.В. Перцева, посвященных анализу философии жизни, экзистенциализма, классиков философской антропологии; анализ философии И. Федорова как представителя русского космизма в антропологическом аспекте ведет М. Хомяков. К.Н. Любутин рассматривает природу и сущность человека, фундаментальные основания индивидуального человеческого бытия выделяет Л.А. Мясникова, Л.Н. Коган исследовал проблему бессмертия и смысла бытия человека. В аспекте персональной идентичности (самоидентификации) антропологическая проблематика представлена в творчестве Е.Г. Трубиной.

В целом можно зафиксировать, что, несмотря на обилие связанного с предметом диссертации материала, оказываются не до конца проясненными как природа деструктивности, так и аспекты религиозного деструктивизма. Деструктивность продолжает рассматриваться в русле т.н. «проблемы человека» в целом, традиционно признаваемой первичной по отношению к человеческой деструктивности. Между тем, человеческая деструктивность – это именно то качество человеческого, которое способно «взорвать» его, поскольку она имеет процессуальный характер и по самой своей природе наделена активностью. Остается открытым вопрос об исходном базовом определении религиозной деструктивности, его эвристическом значении для понимания религиозной деструктивности; не осуществлена типологизация оснований религиозной деструктивности (есть только понимание специфики человеческого бытия и человеческой природы в их отличии от бытия и природы в целом); не осознаны негативность и позитивность религиозной деструктивности, их влияние на человеческие феномены. Даже отдельные виды религиозной деструктивности не отрефлексированы в достаточной мере. Остается актуальным вопрос о критериях выделения человеческой деструктивности, позволяющих вести адекватную антропологическую экспертизу. Классики философской антропологии М. Шелер, Г. Плессер, А. Гелен не только дали общую характеристику становления человеческого, но и выявили специфику человеческой природы и бытия человека, являющуюся в своей основе деструктивной (теория противостояния в человеке витальности и духа М. Шелера, теория позициональности Г. Плессера, теория биологической неспециализированности человека А. Гелена). Исследованием агрессии как биологически врожденного злого начала в человеке занимался К. Лоренц [11].

Психоанализ как важнейший источник понимания человеческой деструктивности в лице своих основоположников (З. Фрейда, К.Г. Юнга, В. Райха, А. Адлера и др.) и многих последователей, представителей различных направлений неофрейдизма (Э. Берна, Э. Фромма, К. Хорни, Э. Эриксона и др.),

активно обращался к анализу т.н. «темных» сторон человека [12]. Он (психоанализ) касается вопросов, связанных с бытийными основаниями человеческой деструктивности, в качестве которых выступают конфликты различной природы (биологические и культурологические), с одной стороны, и очерчивает проблематику деструктивности человеческой природы, имеющей как позитивные, так и негативные аспекты, с другой («борьба инстинктов жизни и смерти» З. Фрейда, «характерологический панцирь» В. Райха, понятие «тени персоны» К.Г. Юнга, «комплекс неполноценности» А. Адлера, а также «базальный конфликт» К. Хорни, теория игр и судьбического сценария Э. Берна и т.д.) [13]. В аспекте реализации свободы, противоречивости человека человеческая деструктивность рассматривается и в русле метафизической антропологии русских мыслителей - Ф.М. Достоевского, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, Л. Шестова и др. Экзистенциализм в лице наиболее ярких своих представителей К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю поднимает проблемы, непосредственно связанные как с основаниями человеческой деструктивности (свобода, возникающая из «ничто», открытость и проективность человеческой экзистенции, с одной стороны, и ее разорванность, с другой), так и с механизмом экзистенциальной реализации в бытии посредством трансцендирования [14]. Разработка Хайдеггером фундаментальной онтологии дала толчок дальнейшим исследованиям специфики бытия в целом и человеческого бытия особенно. Среди наиболее известных современных авторов, занимающихся исследованием специфики человеческого бытия, в т.ч. индивидуального, следует назвать таких отечественных исследователей, как Б.Т. Григорьян, рассматривающий положение и предназначение человека в мире, Н.Г. Козин, определяющий статус человека в объективной реальности [15].

Природа и сущность человека находятся в центре внимания современных как зарубежных. Среди первых наиболее существенный вклад внесли Х. Блюменберг, А. Сервера Эспиноза, Л. Фарре, Э. Финк, Г.Э. Хенгстенберг, Р.М. Цанер, Я. Щепаньский. Среди вторых следует отметить Д.А. Келле, В.Е. Малюгина, Г.В. Мокроносова, Р.Р. Москвину, В.Ф. Сержантова. Аномалии личности исследует Б.С.Братусь, «расщепленность» человека – А.А. Горелов, отчуждение человека – А.А. Грицапов и В.И. Овчаренко, тоталитарного человека – Г. Почепцов. При анализе человеческой деструктивности нельзя обойти тему агрессивности, с которой она часто отождествляется. Классификация и анализ теорий агрессивности в зарубежной философии и науке подробно рассмотрены Г.С. Румянцевой [16]. Как негативный вариант человеческой деструктивности агрессивность детально проанализирована в психологической науке. С этой точки зрения ее рассматривают Р. Бэрн и Д. Ричардсон. Агрессия является предметом изучения и в рамках возрастной психологии: детскую агрессию описывают зарубежные психологи К. Бютнер, Д. Паренс, агрессию подростков – отечественный психолог Ю. Можгинский. Психоаналитический аспект агрессивности затрагивает О. Кернберг [17]. На деструктивное поведение в современном мире обращают внимание Ц.П. Короленко и Т.А. Донских.

Постмодернизм как второй парадигмальный источник анализа человеческой деструктивности целиком сосредоточивается на анализе разорванности, тоталитарности, безумия, «машинерии бессознательного» (М. Фуко, Р. Барт, Ж. Делез, Ж. Бодрийар), «негативной субъективности» (М. Бланшо, А. Кожев, П. Кlossовски и др.) как форм личностной деструктивности. В современной отечественной философской литературе эта проблематика находится в центре внимания А.А. Горелова, М.Л. Лившица, В.В. Минеева, В.П. Кедрова, В.М. Овчаренко, Г. Почепцова, Ю. Рыклина [18]. Деструкцию как этап методологической стратегии деконструкции, а также позитивные аспекты деструктивности разрабатывались Ж. Дерридой.

Творчество постмодернистов и оценка их вклада как в философскую в целом, так и в т.н. «антропологическую» проблематику – предмет конструктивной критики С.Л. Кропотова, Н.В. Суслова, Е.В. Черепановой. Социально-философский аспект человеческой деструктивности через призму постмодернизма анализируют В.Е. Кемеров, Т.Х. Керимов, Д.М. Котелевский.

К.Н. Любутин рассматривает природу и сущность человека, фундаментальные основания индивидуального человеческого бытия выделяет Л.А. Мясникова, Л.Н. Коган исследовал проблему бессмертия и смысла бытия человека. В аспекте персональной идентичности (самоидентификации) антропологическая проблематика представлена в творчестве Е.Г. Трубиной [19].

Что касается форм проявления человеческой деструктивности, то материал по данной проблематике достаточно обширен, особенно относительно негативной формы проявления человеческой деструктивности. Наиболее яркими из них являются экологические проблемы, проблемы войны, наркомании и т.д. Однако, не все как негативные, так и позитивные формы проявления человеческой деструктивности проанализированы достаточно полно. На наш взгляд, из негативных таковой является деструкция чувственности, не получившая еще достаточного и адекватного рассмотрения в философской литературе. Так, некоторые психологические аспекты эмоциональности, человеческих переживаний затрагиваются в работах М.Я. Гозмана, Ф.Е. Василюка, К. Изард. Утраченную чувственность анализируют Ж. Батай, Г. Буркхардт, Ю. Кристева, из отечественных авторов - И. Калинаускас.

Позитивный аспект человеческой деструктивности, выраженный в «смысле здесь-и-теперь» также не имеет достаточного освещения в литературе [20]. Обычно смысл исследуется как отдельный феномен человеческого бытия (экзистенции) безотносительно к проблеме человеческой деструктивности. Так он рассматривается в большинстве работ, среди которых отметим работы Б.Л. Губмана, Г.Г. Дилигенского, Д.И. Дубровского, И.Н. Зеленковой, Н.Я. Ивановой, М.М. Карпова, Л.Н. Когана. Развернутые концепции смысла создали С.Л. Франк и В. Франкл [21][22]. К заслугам последнего следует отнести подчеркивание относительности смысла, его сопряженности с наличной жизненной ситуацией, имеющих важнейшее значение для понимания позитивности человеческой деструктивности. В этом же аспекте рассматривает смысл и российский автор В.В. Шаронов. Следует также указать, что некоторые

источники используются нами в качестве иллюстративного материала. Это работы о социальной аддикции Г.В. Черняевой и социальном аллармизме О.С. Разумовского. В русле метафизики, к которой относится широкий спектр философских направлений XX в. – философская антропология, психоанализ, русская философия, экзистенциализм – осознаны многие важные аспекты понимания феномена человеческой деструктивности. Классики философской антропологии М. Шелер, Г. Пlessнер, А. Гелен не только дали общую характеристику становления человеческого, но и выявили специфику человеческой природы и бытия человека, являющуюся в своей основе деструктивной (теория противостояния в человеке витальности и духа М. Шелера, теория позициональности Г. Пlessнера. Исследованием агрессии как биологически врожденного злого начала в человеке занимался К. Лоренц. Психоанализ как важнейший источник понимания человеческой деструктивности в лице своих основоположников (З. Фрейда, К.Г. Юнга, В. Райха, А. Адлера и др.) и многих последователей, представителей различных направлений неопрейдизма (Э. Берна, Э. Фромма [23], К. Хорни, Э. Эриксона и др.), активно обращался к анализу т.н. «темных» сторон человека. Он (психоанализ) касается вопросов, связанных с бытийными основаниями человеческой деструктивности, в качестве которых выступают конфликты различной природы (биологические и культурологические), с одной стороны, и очерчивает проблематику деструктивности человеческой природы, имеющей как позитивные, так и негативные аспекты, с другой («борьба инстинктов жизни и смерти» З. Фрейда, «характерологический панцирь» В. Райха, понятие «тени персоны» К.Г. Юнга, «комплекс неполноценности» А. Адлера, а также «базальный конфликт» К. Хорни, теория игр и судьбического сценария Э. Берна и т.д.). В аспекте реализации свободы, противоречивости человека человеческая деструктивность рассматривается и в русле метафизической антропологии русских мыслителей – Ф.М. Достоевского, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, Л. Шестова и др [24] [25].

Экзистенциализм в лице наиболее ярких своих представителей К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю поднимает проблемы, непосредственно связанные как с основаниями человеческой деструктивности (свобода, возникающая из «ничто», открытость и проективность человеческой экзистенции, с одной стороны, и ее разорванность, с другой), так и с механизмом экзистенциальной реализации в бытии посредством трансцендирования.

Природа и сущность человека находятся в центре внимания современных как зарубежных, так и отечественных авторов. Среди первых наиболее существенный вклад внесли Х. Блюменберг, А. Сервера Эспиноза, Л. Фарре, Э. Финк, Г.Э. Хенгстенберг, Р.М. Цанер, Я. Щепаньский. Среди вторых следует отметить Д.А. Келле, В.Е. Малюгина, Г.В. Мокроносова, Р.Р. Москвину, В.Ф. Сержантова. Аномалии личности исследует Б.С. Братусь, «расщепленность» человека – А.А. Горелов, отчуждение человека – А.А. Грищанов и В.И. Овчаренко, тоталитарного человека – Г. Почепцов.

При анализе деструктивности нельзя обойти тему агрессивности, с которой она часто отождествляется. Классификация и анализ теорий агрессивности в зарубежной философии и науке подробно рассмотрены Г.С. Румянцевой. Как негативный вариант человеческой деструктивности агрессивность детально проанализирована в психологической науке. С этой точки зрения ее рассматривают Р. Бэрн и Д. Ричардсон. Агрессия является предметом изучения и в рамках возрастной психологии: детскую агрессию описывают зарубежные психологи К. Бютнер, Д. Паренс, агрессию подростков - отечественный психолог Ю. Можгинский. Психоаналитический аспект агрессивности затрагивает О. Кернберг [29]. На деструктивное поведение в современном мире обращают внимание Ц.П. Короленко и Т.А. Донских.

В целом можно зафиксировать, что, несмотря на обилие связанного с предметом диссертации материала, оказываются не до конца проясненными как природа человеческой деструктивности, так и отдельные аспекты человеческой деструктивности. Человеческая деструктивность продолжает рассматриваться в русле т.н. «проблемы человека» в целом, традиционно признаваемой первичной по отношению к человеческой деструктивности [29]. Между тем, человеческая деструктивность – это именно то качество человеческого, которое способно «взорвать» его, поскольку она имеет процессуальный характер и по самой своей природе наделена активностью. Остается открытым вопрос об исходном базовом определении человеческой деструктивности, его эвристическом значении для понимания человеческой деструктивности; не осуществлена типологизация оснований человеческой деструктивности (есть только понимание специфики человеческого бытия и человеческой природы в их отличии от бытия и природы в целом); не осознаны негативность и позитивность человеческой деструктивности, их влияние на человеческие феномены. Даже отдельные виды человеческой деструктивности не отрефлексированы в достаточной мере [31]. Остается актуальным вопрос о критериях выделения человеческой деструктивности, позволяющих вести адекватную антропологическую экспертизу.

В целом наблюдается мировоззренческий разброс в построении адекватной концепции человеческой деструктивности, который ведет к разрушению целостного взгляда на данный феномен и, как следствие, к деструкции человеческого мироотношения. Человеческая деструктивность остается непонятой человечностью и до сих пор адекватно не понята. Все эти обстоятельства заставляют искать пути всеобъемлющего постижения человеческой деструктивности. Данная работа представляет собой одну из таких попыток. Под человеческой деструктивностью Фромм понимает определенный путь решения экзистенциальных проблем, избираемый человеком из двух возможных – конструктивного и деструктивного. Своеобразие позиции Фромма состоит в том, что человеческая деструктивность изначально лишена биологического статуса, имеет исключительно социальный характер и связывается с человеческими страстями, укорененными в сформированном в процессе жизни характере, выступающем в качестве «второй натуры человека»,

«человеческого эквивалента животному инстинкту» (Э. Фромм) как относительно постоянная система всех не инстинктивных влечений (стремлений и интересов), которые связывают человека с социальным и природным миром [24]. Как противоположность конструктивности, деструктивность есть негативный потенциал человека, синоним жестокости.

Между тем, однако, Фромм отождествляет человеческую деструктивность с агрессивностью, отдавая последней приоритет в понимании специфики человеческой деструктивности. По мысли Фромма, человеческая деструктивность есть только одна из форм агрессивности, а именно - злокачественная, биологически неоправданная и способствующая разрушению жизни. Таким образом, агрессивность является определяющим понятием человеческой деструктивности, а деструктивность - определяемым через агрессивность. Эту трактовку следует считать слабостью позиции Фромма, во-первых, необоснованно сужающую объем понятия деструктивности, а во-вторых, значительно снижающую эвристический потенциал понятия человеческой деструктивности.

Вторая проблема – это проблема оснований человеческой деструктивности, заключенных в двойственности человеческого бытия и проистекающей из него природы человека [32]. Экзистенциальная противоречивость человека, выражающаяся в одновременной принадлежности его к миру природы и противостоянии ей (дихотомия между недостаточностью инстинктов и избыточностью самосознания) постоянно приводит к нарушению его внутреннего равновесия, а дополненная высокой развитостью абстрактного мышления, превращается в неподконтрольную разуму силу, делающую человека способным на непредсказуемые, в т.ч. деструктивные поступки [33].

Даже относительная стабильность, возникающая благодаря культуре, не освобождает человека от раздвоенности и заставляет искать пути обретения равновесия. Однако путь поиска равновесия тернист, может приводить к регрессу и тупику, никогда не выстраиваясь в одну сплошную линию поступательного развития [34]. Такая «человеческая ситуация» названа Э. Фроммом экзистенциальным конфликтом человека, который способен порождать особого рода психические потребности. Они у всех людей одинаковы, направлены на преодоление своего страха, изолированности, беспомощности и заброшенности в мире и поиск новых форм связи с миром в целях обретения безопасности и покоя. Таким образом, причины экзистенциальных потребностей кроются в условиях человеческого существования и специфически человеческой природе. Каждая из экзистенциальных потребностей может быть удовлетворена разными способами, которые зависят от общественного положения человека и проявляются в разнообразных страстях (любви, нежности, стремлении к справедливости, независимости и правде, с одной стороны, в ненависти, садизме, мазохизме, деструктивности, нарциссизме, с другой) [35]. Различие людей друг от друга состоит в этих страстях, укоренившихся в характере, детерминированном различными общественными условиями. Сам способ удовлетворения экзистенциальных потребностей, к которым относятся

потребности в привязанности (единение, идентификация), потребность в трансценденции (реализация творческих способностей), потребность в обрастании корнями (исторические корни, укорененность), потребность в системе координат (ценностные ориентации), потребность в объекте почитания может быть конструктивным и деструктивным, что зависит от характерологических страстей, представляющих собой не отдельные черты или элементы личности, а совокупность черт (синдром) и сочетающихся у конкретных людей в определенных пропорциях. «Жизнеутверждающий синдром» (биофилия) является проявлением продуктивной направленности личности и включает в себя любовь, солидарность, справедливость и рассудительность. «Синдром ненависти к жизни» (некрофилия) определяет разрушающую направленность личности и объединяет садомазохизм, деструктивность, жадность, зависть и нарциссизм.

По Фромму, у человека всегда есть две реальные возможности: либо остановиться в своем развитии и стать «экзистенциальным отступником», превратившись в порочное существо, которому не удалось стать тем, кем он мог бы стать соответственно своим экзистенциальным способностям, либо полностью развернуть свои способности и превратиться в творца, самоактуализироваться [36]. Следовательно, условием реализации экзистенциальных потребностей и преодоления тем самым экзистенциального отступничества является единство социально обусловленных характеристик человеческого бытия и внутренних параметров развития человеческой природы, становящейся в процессе человеческого существования. По Фромму, деструктивность – это не параллель по отношению к биофилии, а альтернатива ей. Человеческая деструктивность – это результат неблагоприятных социальных отношений и отклик на разрушение нормальных условий человеческого бытия, приобретенное человеком качество, основанное на разрушительных человеческих страстях, деформированных стремлениях и влечениях, когда человек не может реализовать свои экзистенциальные потребности. Эти злокачественные тенденции способны выходить за пределы, границы текущей целесообразности и потребности индивида и влиять не только на жизнь конкретного человека, но и на жизнедеятельность народов и государств, общества в целом [37]. В этом заключена возможная и действительная опасность как отдельных форм деструктивности, так и человеческой деструктивности в целом. Таким образом, Э. Фромм всецело негативно характеризует деструктивность, наделяет ее отрицательными и противоречащими жизни и творчеству чертами, видит в ней источник упадка и деградации человеческого, ведущий человека к гибели. Для него человеческая деструктивность не имеет позитивного (положительного) смысла. Ее основания являются бытийными и антропологическими, т.к. кроются в условиях человеческого бытия и специфически человеческой природе. Иначе рассматривается человеческая деструктивность в ситуации противостояния метафизики и постмодернизма как двух противоположных парадигм современной философии.

Здесь проблемная ситуация вокруг человеческой деструктивности связана со спецификой вопрошания, ибо структурно вопрос «что есть человеческая деструктивность?» распадается на три других вопроса:

1. Что есть деструктивность? Это вопрос о том, какая реальность, обозначается словом деструктивность. Вопрос о сущности той реальности, которая стоит за ее обозначением [38]. По мнению постмодернистов, к сущности пробиться нельзя, т.к. на пути к ней стоит язык, мешающий адекватно понимать реальность, она всегда оказывается не только непознанной, но и принципиально непознаваемой. Это означает, что сущности вообще нет, и от ее познания следует отказаться, т.к. это бесполезно. С точки зрения метафизики, познание сущности возможно, сущность целостна и может быть адекватно исследована, познана, объяснена несмотря на то, что для полного и подлинного проявления сущности есть препятствия как внешние по отношению к ней, так и внутренние, лежащие в самой ее основе.

2. Что есть деструктивность? В зависимости от принимаемой парадигмы бытие человеческой деструктивности тоже двояко. В постмодернистской парадигме бытием обладает только язык, выполняющий функции творца реальности, осуществляя свою власть посредством разнообразных, в т.ч. репрессивных языковых действий [39]. Деструктивность здесь бытует как бесконечная языковая игра собственных сущностей, которые не столько многозначны по самой своей природе, сколько приобретают свое разнообразие в самом ходе языковой игры. С точки зрения учения о целостности (метафизики) бытие представляет собой фундаментальную основу существования конкретно-определенных сущностей как реально существующая, стабильная, самостоятельная, объективная, вечная и бесконечная субстанция, которая включает в себя все сущее. Таким образом, бытие выступает гарантом существования, т.е. реальностью, лежащей за пределами человеческого опыта, а потому не зависящую ни от человека с его сознанием, ни от человечества, но благодаря которой только и возможно все существующее, в т.ч. присутствие человека в мире.

3. Что есть деструктивность как некая сущность. Здесь акцент ставится на формулировке определения реальности, к которой применяется данный термин. Определение – это указание на пределы использования данного термина (понятия). Постмодернистский способ мышления, настаивая на изначальном отсутствии всяких границ любых явлений действительности, утверждает полную, абсолютную свободу использования, интерпретации, толкования всех понятий и терминов, используемых для обозначения реальности [40]. Метафизика же использует определения в качестве первоначальных кирпичиков в конструировании какой-либо концепции, направленной на воплощение исследуемого предмета во всей его целостности. Оказавшись на пересечении метафизики и постмодернизма, понятие деструктивности фактически соединяет в себе два понятия – «человек» и «деструктивность». В современной философии каждое из этих понятий изучается отдельными философскими направлениями, крайне противоположными по своим мировоззренческим установкам. Человек

является предметом исследования опирающейся на метафизику философской антропологии, которая вопрошает о нем как о целостности, представляющей собой конкретное всеединство «тело-душа-дух». В свою очередь деструктивность (субъектная децентрированность) как источник деструкции, деконструкции есть мировоззренческое основание постмодернизма [41]. Данную ситуацию можно рассматривать двояко: либо термин «деструктивность» представляет собой соединение несоединимого, поскольку сочетает в себе понятия, рассматривающийся противоположными парадигмами, и поэтому вне их рамок не могут быть адекватно осмыслены, либо можно рассматривать человеческую деструктивность в качестве проблемы, имеющей мировоззренческие основания как в постмодернизме, так и в философской антропологии. В рассмотрении деструктивности и построении ее концепции мы считаем философски корректным опираться на метафизику как учение о целостности. Нам импонирует стремление метафизики дать целостную картину реальности, выявить базисные основания исследуемых явлений [42]. Это тем более важно, что метафизика не остается в русле раз и навсегда установленных постулатов, т.к. она представляет собой концептуальное вопрошание о предмете, ставящее под вопрос сам субъект вопрошания. Такая мировоззренческая установка метафизики позволяет преодолеть опасность «навязывания» реальности собственных представлений, чтобы не остаться в рамках властно определенных языковых структур, а также избежать растворения в хаотичном движении случайных и разрозненных отблесков и «следов» чьих-то мыслей, идей и образов, возникающих и тут же исчезающих на поверхности играющего мира. Метафизика всегда учитывает два плана реальности – видимый, текучий, подвижный, явленный, часто неуловимый, актуализированный как воплощение одной из возможностей, заключенных в другом – устойчивом, стабильном, невидимом, скрытом уровне гарантирующего бытия, существующего лишь в бесконечном многообразии возможности.

Следовательно, поиск мировоззренческих оснований анализа феномена человеческой деструктивности должен исходить из идей, представленных в философской антропологии и философии постмодернизма [43]. Кроме того, поскольку между указанными парадигмами находятся также многие современные философские течения - психоанализ, экзистенциализм, марксизм, современная философия, в т.ч. религиозная, структурализм, и т.п., так или иначе внесшие вклад в рассмотрение проблематики, близкой к проблеме человека и человеческой деструктивности, и представившие большое многообразие идей, в осмыслении мировоззренческих оснований определения феномена человеческой деструктивности необходимо учесть и их. Анализ специфики феномена человеческой деструктивности логично начать с рассмотрения идей, представленных в философской антропологии преимущественно в ее биологической версии, в которой важными для понимания сущности человеческой деструктивности являются некоторые базисные для самой философской антропологии положения. Одновременно она заложила и основы понимания самого феномена человеческой деструктивности, установила его

приоритетность в понимании природы и сущности человека. Прежде всего, к таковым относится представление о человеке как «недостаточном», «необеспеченном», «выпавшем из природы», изначально несовершенном в различных отношениях существе, «пасынке природы».

У М. Шелера деструктивность вытекает из концепции принципиального бессилия духа, основанной на признании человека в качестве «встречи» «порыва» как витального ядра и «духа» как единства разума и переживаний. У Г. Плеснера основанием человеческой деструктивности является теория позициональности человека (опосредованности отношения человека к миру), согласно которой позиция человека в мире в отличие от растения и животного как ступеней органического эксцентрична (эксцентрична, т.е. вне центра, вне-центрична), что позволяет ему не просто жить, а «вести свою жизнь» [44]. Исходит из «ущербности» как биологической неспециализированности и неприспособленности человека и А. Гелен. Уже морфологически человек, в противоположность всем высшим млекопитающим, определяется, главным образом, недостатками, что лишает его надежной приспособленности к определенной среде. Агрессивность как естественное врожденное свойство человека рассматривает К. Лоренц, дифференцируя ее на межвидовую и внутривидовую [45]. Первая важна для выживания и сохранения вида, вторая, хотя тоже служит сохранению вида, является основой войны как фактора отбора. Особенно опасна она для человека. История человечества, по Лоренцу, есть история внутривидовой борьбы, которая намного старше личной любви и дружбы. Таким образом, деструктивность есть специфически и человеческий феномен; как аспект человеческой природы она есть порождение «встречи» в человеке двух противоположных начал – витальности и духа; возникновение человеческой деструктивности связано с особой позицией человека в мире, отличной от позиции, занимаемой в нем растениями и другими живыми существами как ступенями органического и являющейся двойственной – эта позиция эксцентрична, но означает не полный разрыв центрирования, а способность «подняться в бытии над самим собой» и «вести свою жизнь»; такая позиция в мире приводит к появлению специфически человеческого качества – мирооткрытости, способности к дистанцированию относительно окружающей среды, творению мира вокруг себя; реализация этих специфических качеств человека требует действия, которое может быть связано с определенным насилием, агрессивностью, разрушительностью человека в отношении окружающего его мира [46].

Следовательно, «необеспеченность» человеческой природы и особое положение человека в мире (эксцентричность) приводит к формированию в нем специфически человеческой способности, позволяющей ему покорять мир и распоряжаться им по собственному усмотрению. Другим важным мировоззренческим, хотя и не философским, источником понимания человеческой деструктивности является психоанализ, поскольку во многом благодаря именно ему человеческая деструктивность стала предметом философско-мировоззренческого осмысления. В центр своих исследований

психоанализ поставил не проблему человека, или проблему его целостности, как философская антропология, а саму человеческую деструктивность как фактор, лежащий в основе человеческого, определяющий специфику бытия и препятствующий достижению целостности. В классическом психоанализе первым сделал это З. Фрейд, отразивший свои представления о человеческой деструктивности в трех теориях: об эроте и танатосе, о психосексуальных стадиях развития, о психологической защите и ее формах [47]. Человеческая деструктивность становится у Фрейда составной частью личности (сущностный аспект деструктивности); фактором, ограничивающим развитие личности (негативный аспект деструктивности), и способом уравнивания и стабилизации отношений человека и мира (позитивный аспект деструктивности). Психоаналитическая концепция религии З. Фрейда основывается на двух постулатах: 1) религия – это коллективный невроз; 2) религия – это коллективно вырабатываемое средство защиты от невроза. Согласно Фрейду, общей основой, порождающей и религии, и неврозы, является культура и в целом социальная природа человека. Религия, по мнению З. Фрейда, выполняет определенную защитную функцию, болезнетворное, негативное воздействие этих факторов было бы намного ощутимым, не будь в обществе религии [48]. Исследованием т.н. «тени» как центра личного бессознательного занимался другой выдающийся представитель психоанализа К.Г. Юнг [49]. Вытесняемый в подсознание материал, включающий в себя желания, воспоминания и переживания, отрицаемые индивидуумом как несовместимые с его персоной или противоречащие социальным стандартам и нормам, структурируется вокруг «тени», которая становится негативной самостью. Юнг считает «тень» необходимой составной частью человеческой природы, которую не только нельзя ликвидировать, но и опасно не признавать, поскольку человек без «тени» не может быть полным индивидуумом [50].

В отличие от классического психоанализа, сосредоточившего свое внимание на анализе биологических основ человеческой деструктивности, неофрейдизм переносит ее исследование на культурологическую почву. К. Хорни, например, прямо говорит о «невротической личности нашего времени», Э. Берн – о деструктивном судьбическом сценарии и деструктивных психологических играх, которые ведут люди в ситуациях, препятствующих подлинной близости, искренности и любви, Э. Фромм – об анатомии человеческой деструктивности. С точки зрения неофрейдизма (культурологического направления в психоанализе) деструктивной личностью становится человек, который пережил обусловленные культурой трудности человеческого проживания в обостренной форме, преломив их через сферу детских переживаний, вследствие чего оказался неспособным их разрешить или разрешил их ценой большого ущерба для своей личности, став, по Хорни, «пасынком нашей культуры».

Таким образом, психоанализ признает человеческую деструктивность как неотъемлемую часть личности, формирующуюся во взаимоотношениях человека с миром, основой которой может быть как биологический, так и

культурологический конфликт, приводящий к формированию деструктивной личности [51]. Человеческая деструктивность имеет как негативные аспекты, разрушающие личность, так и позитивные, поскольку помогает личности если не жить, то выживать в мире [52]; она влияет на формирование и изменение человеческой природы. Следовательно, человеческая деструктивность является амбивалентной: она может, как разрушать, так и конструировать человеческую личность. Порывая с признанием абсолюта как гаранта бытия экзистенциализм обращается к анализу специфически человеческого бытия – экзистенции, которая является основанием человеческой деструктивности и дает простор полному ее разворачиванию. В целом, экзистенциализм зафиксировал следующие важные для понимания феномена человеческой деструктивности аспекты: разительное противоречие между человеческим внутренним миром и окружающей жизнью; проблему отчуждения человека в обществе и государстве, которые стали абсолютно чужой для него реальностью, пренебрегающей им и подавляющей его «Я»; явление одиночества и «заброшенности» человека, отсутствие у него системы координат, где он чувствовал бы себя нужным; бессмысленность (абсурдность) жизни и необходимость внутреннего выбора, поиска человеком как своего внутреннего «Я», так и места в жизни. Отдавая приоритет реальной жизни человека, имеющего право на неотъемлемость личной души, основатель экзистенциализма С. Кьеркегор увязывает человеческую экзистенцию со свободой, возникающей из «ничто» и не знающей никаких заранее заданных установок и норм. Рассматривая человеческую жизнь, К. Ясперс указывает на ее «заброшенность» и «сокрытость», отсутствие большого смысла [53]. Человек при этом не знает своего подлинного Я, своих скрытых способностей и возможностей. К. Ясперс также вводит понятие, характеризующее специфику человеческой экзистенции – трансценденция, к которой осознанно или бессознательно направлена вся жизнь человека. Ж.-П. Сартр акцентирует внимание на проблеме свободы и ответственности как оснований и условий жизни и активности человека [54]. Деструктивность человеческой свободы порождает проблематичность человеческого бытия, доводя его до абсурда (в переводе – не имеющего оснований), выраженного А. Камю, с точки зрения которого мы живем в совершенно хаотичном мире, в котором абсолютно господствует случай [55] [56].

Итак, через анализ специфики человеческого бытия состоящей в свободе человека, возникающей из «ничто», экзистенциализм выявляет, что деструкция лежит в основе бытия, являясь онтологическим основанием человеческой деструктивности. Трансцендирование как выход за границы собственного существования есть основание человеческой экзистенции как особого рода бытия, протекающего вне повседневности, посредством ее деструкции. Способность к созданию трансцендентальных структур, вечная открытость человеческой экзистенции, разорванность человеческого бытия между бытием в возможности и конечностью индивидуального бытия являются сущностными характеристиками бытия человека и онтологическими основаниями человеческой деструктивности.

Основным разработчиком деструкции как базового понятия для понимания человеческой деструктивности был, несомненно, М. Хайдеггер [57], основная заслуга которого в разработке проблематики, касающейся человеческой деструктивности, состоит в том, что в основание бытия и человека в нем он кладет деструкцию, являющуюся в его философской системе базовым и центральным понятием, введенным им в противовес понятию редукции Э. Гуссерля. Напомним, что феноменологическая редукция требует «отсечь» в индивидуальном сознании как исходном плацдарме научного исследования все индивидуально-историческое, конкретно-историческое, социальное, чтобы пробиться к всеобщим структурам сознания, откуда открываются горизонты Бытия. Хайдеггер, наоборот, претендует на всматривание в пласты, которые должны быть исключены благодаря существованию во имя сущности – в «экзистенциалы» бытия, подобные историчности, заботе, заброшенности, покинутости, устремленности, смерти [58]. Именно предполагающая заключение в скобки самого характера понимания бытия деструкция позволяет Хайдеггеру увидеть внутреннее напряжение, заключенное в самой структуре бытия и чреватое «разломами», которые как угроза нависают над человеческим бытием и бытием вообще. Причем, деструкция есть необходимый коррелят и редукции, и редуктивной (деструктивной) конструкции бытия, поскольку как следствие более глубокого понимания предполагает разрушение не только традиции, олицетворяющей объективированное, научно-теоретическое понимание мира, но и всей философской традиции. Только посредством деструкции онтология может раскрыть подлинный смысл собственных понятий, смыкаясь с проблематикой времени как трансцендентального горизонта понимания бытия и выясняя элементарные условия, при которых продуктивно может быть поставлен вопрос о нем.

По Хайдеггеру, лежащая в основе бытия деструкция предполагает три соответствующие операции:

- редукцию или возврат сущего к бытию, означающую, что в сущем нет ничего такого, что не могло бы быть подвергнуто деструкции;
- конструирование (конструкцию) бытия как базу для воссоздания бытия во всей его целостности;
- отрицание (деструкцию) традиции, что характеризует бытие человека в мире как бытие здесь-и-теперь, бытие вновь, обновление, каждый раз зановорождение [59].

Наиболее существенными для понимания сущности человеческой деструктивности в философии Хайдеггера являются идеи об открытости экзистенции, самоопределении человека в бытии, представленности человеческого бытия перед «ничто», подверженности бытия человека деградации, ассимилированию в «бытие с другими». Марксистская концепция человека радикально переосмысливает основы человеческой субъективности, строя активистски-динамическую теорию и выдвигая на первый план предметно-чувственную, природо-преобразующую, материально-продуктивную активность.

В марксизме в связи с феноменом человеческой деструктивности обсуждается широкий круг вопросов, особенно в ранний период творчества К. Маркса, когда философско-антропологическая проблематика является для него приоритетной [59]. В этом плане следует, прежде всего, выделить проблему отчуждения. Суть понятия отчуждения состоит в том, что имеется потенциальная человечность, которая при существующих условиях не может развиваться, т.к. сдерживается, и которую можно реанимировать, восстановить, если изменить эти условия. Центром человеческого мироздания утверждается некая необходимая абстрактная человечность, приближаясь к которой, через ее постижение и освоение в духовной или практической деятельности человек обретает свободу как конституирующее его свойство, отдаление от этого центра порождает и усиливает состояние отчужденности человеческих родовых качеств, вызывая ситуацию несвободы, деструктивности. В результате человек оказывается перед несколькими опасностями. Следствием отчужденного труда являются, во-первых, отчуждение природы, во-вторых, отчуждение самого человека, его жизнедеятельности (ибо субъектность человека совпадает с его жизнедеятельностью), в-третьих, отчуждение родовой сущности человека, в-четвертых, отчуждение человека от человека.

Несмотря на то, что историческая заслуга капитализма состоит в создании такого человека, чьи физические силы, помноженные на силы промышленности, возросли до размеров сил природы, а интеллектуальные – до размеров «всеобщего интеллекта», человек этот создан как универсально деструктивный человек, т.е. человек, обладающий негативной, отчужденной универсальностью, находящейся «по ту сторону» его личности – на стороне общественного производства. Это самая опасная из возможных ситуаций: реальный эмпирический человек не идет ни в какое сравнение с самим собой в качестве общественно-деструктивного, «отчужденного» человека, с теми колоссальными силами науки и природы, которые он в состоянии привести в движение, когда находится в сфере своего «отчуждения». Другой, позитивный, аспект, касающийся специфики человеческой деструктивности, выявляется Марксом при противопоставлении отчуждению свободы, которая становится подлинной только тогда, когда человек становится субъектом истории [60]. Философ понимает человека как существо, деятельно производящее себя самого и мир вокруг. Причем человек сознательно делает себя существом, которое само формирует себя в своей свободе. Марксистское истолкование субъективности показывает: сущностные силы человека – это производительные силы его жизни. Человек – не пассивно-созерцательное, а активно-преобразующее существо, он живет до тех пор, пока одержим творчеством и собственными усилиями преобразует мир, он – не только актер, но и автор своей исторической и мировой драмы, способный на взлеты и падения, соединяющий в себе благородство и ничтожество, милосердие и разрушительность. История – это пространство и простор человеческой деструктивности. Таким образом, марксизм выявляет универсальный характер человеческой деструктивности как в античеловеческой

ситуации отчуждения, так и в ситуации самореализации человека как универсально-действующего существа.

Глобальный характер человеческого воздействия на мир, порой чреватый непредсказуемыми последствиями, в т.ч. разрушительными, осмыслен в русской философии – теории всеединства В. Соловьева и П. Флоренского, экзистенциализме Ф.М. Достоевского, религиозном персонализме Н. Бердяева, антропоцентризме В.И. Вернадского. Именно в теории ноосферы последнего показано, что с появлением и развитием человечества общая направленность эволюции жизни, приобретая характеристики сознательности и целесообразности, сопровождается изменением и самих параметров человеческого [61]. В религиозной философии, особенно в персонализме, наиболее ценной для осмысления феномена человеческой деструктивности является идея соразмерности (со-размерности) микро- и макрокосмоса, являющаяся основой возникновения человеческого мироотношения, и формирование на этой основе цельного характера индивидуального бытия в его подлинности. Нарушение же соразмерности влечет за собой деструкцию отношения «человек – мир», приводит к искажению подлинно человеческого бытия, утрате человеком своего места в мире. Человеческое бытие приобретает черты разорванности и неполноты, подчиняется внешним по отношению к личности факторам: религии, науке, морали, отчужденной социальности, дегуманизированному производству и потреблению. Эти характеристики в совокупности присущи буржуазной цивилизации, ставшей антиподом личности как носителя свободы и творчества. Разрыв личностного и социального оказывается манифестацией глубокого метафизического конфликта человека и мира, что является еще одним онтологическим основанием формирования человеческой деструктивности. Приобретение человеком родовой способности действовать как радикальная сила универсально и глобально проявляется и в его индивидуальном бытии. В концепциях русских религиозных философов (Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, С.Л. Франк, Л. Шестов и др.) занимающая центральное место антропологическая проблематика, основываясь на вопросе о природе и сущности человека, видит его решение на пути признания изначальной противоречивости человека, проявляющейся в дуализме души и тела, свободы и необходимости, добра и зла, божественного и земного, что выводит на понимание антропологических (т.е. связанных со специфически человеческой природой) оснований человеческой деструктивности [62]. Так, Ф.М. Достоевский утверждает, что человек в своей глубинной сущности содержит два полярных начала – Бога и дьявола, добро и зло, которые проявляются особенно сильно, когда человек «отпущен на свободу»; Вл. Соловьев исходит из идеи о том, что человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые сводятся, в конечном счете, к одной великой противоположности – между безусловными и условным, абсолютной вечной сущностью и преходящим явлением и видимостью, а человек есть вместе и божество и ничтожество; Н. Бердяев отмечает двойственность человека и рассматривает его как точку пересечения двух миров – высшего, связанного с

духовным миром и Богом, и низшего, природного и ограниченного, связанного с круговоротом мировой жизни через плоть [63]. Итак, мировоззренческому обоснованию определения феномена человеческой деструктивности в русской философской мысли служат идеи приобретения человеческой деструктивностью черт глобальности благодаря становлению человеческого в ходе эволюции; нарушения соразмерности сторон отношения «человек – мир»; влияния человеческой деструктивности на индивидуальное человеческое бытие, выражающееся в его антигуманистических чертах и подрывающее устойчивые параметры местоположения человека в мире [64]. Человеческая деструктивность укоренена в специфически человеческой природе в форме ее изначальной имманентной противоречивости и двойственности. Творчество есть условие преодоления противоречий человеческого бытия и механизм «выхода в свободу», однако его результаты не predetermined, поэтому человеческая жизнь трагична и не гарантирована, а самореализация человека двойственна [65].

Все рассмотренные нами выше мировоззренческие основания определения феномена деструктивности (философская антропология, психоанализ, марксизм, экзистенциализм, философия) так или иначе исходят из фундаментальной мировоззренческой установки, характерной для метафизики как учения о целостности, опирающейся на признание единства целого и его частей, динамично разворачивающегося в процессе (единстве пространства и времени) бытия. С этой точки зрения человеческое представляет собой целостное субстанциальное единство, пусть и противоположных, но укорененных в бытии тенденций и сил, самостановящееся и саморазвивающееся во всем многообразии своих проявлений и форм, инвариантно воспроизводящееся в исторических формах бытия. Таким образом, на первый план в современной метафизике выходит субстанциальность человеческого, понимаемая, однако, не традиционно как некое устойчивое и предопределяющее сверхчувственное первоначало мира, а как динамичное, процессуальное и воспроизводимое, встроенное в обыденный опыт и обуславливающее его, основание человеческого мироотношения. Человеческое «Я», самость в метафизике является основополагающей целостностью (и ценностью), источником творения самобытия человека, конституирующей самое себя и конструирующей мир вокруг. Человеческая деструктивность как порожденная свободой онтологическая и антропологическая противоречивость человеческого оказывается внутренним механизмом формирования его сущности, который посредством трансцендирования продуцирует часто прямо противоположные пределы и границы проявления человеческого в бытии. С совершенно противоположных позиций рассматривается проблема человеческой деструктивности в постмодернизме – идейно-философском направлении, появившемся на исходе эпохи модернизма и ориентированное против идей философии Нового времени. Субстанциальной основой человеческого в нем признается не целостное, хотя и противоречивое, незавершенное, «Я» личности, а Другой, трактуемый как исходное различие (в терминологии Ж. Дерриды – «разлишие», «differance»), «инаковость», «другость». Именно Другой есть

конституирующее и конструктивное (де- конструктивное, т.е. разрушающе-созидающее) начало бытия, но не самости (о самости, «Я» речь в постмодернизме не идет) [66].

Помимо социальных факторов, к которым можно отнести модернизацию и глобализацию всемирного развития, вызванный ими рост катастрофизма и непредсказуемости процессов мирового развития, подрыв самих основ как природно-биологического бытия, так и социально-политического существования человечества, бурный всплеск деструктивности, повлекший за собой мировые войны и широкомасштабные экономические экспансии государств в XX веке, мировоззренческим основанием такого подхода, является коренная ломка, кризис западно-европейского рационализма, не сумевшего, несмотря на все свои притязания, стать и быть универсальным объяснительным методом познания, даже спрогнозировать «судьбоносные» изменения, постигшие человечество на исходе второго тысячелетия его истории. Правда, эти же причины являются основанием и метафизического понимания человеческих проблем (особенно в ее новом, современном, варианте). Однако метафизика в своей трактовке человеческой деструктивности пытается увидеть преемственность идей, сохраняя связь с опытом познания предшествующих эпох, тогда как постмодернизм радикально взрывает накопленный мировоззренческий опыт, отворачиваясь от того ценного, что в нем не утрачено и имеется инвариантно, несмотря на все непредсказуемые коллизии исторического развития. В результате такой деструктивной, разрушительной и разрушающей реакции на «кризис рационализма» постмодернизм формируется как «сосуществование несоединимого»: бессознательного стремления, пусть и в парадоксальной форме, к целостному и мировоззренчески-эстетическому постижению жизни, с одной стороны, и ясного осознания фрагментарности, принципиально не синтезируемой раздробленности человеческого опыта конца XX века, с другой. Теоретически отталкиваясь от идей постструктурализма в лице наиболее ярких его представителей – Ж. Лакана, Ж. Дерриды [66], М. Фуко, М.Ф. Лиотара и др., постмодернизм, тем не менее, не является однородным теоретическим течением и представляет собой широкое идейное течение западной (и европейской, и американской) гуманитарной мысли, выражающее негативный пафос по отношению ко всем позитивным знаниям, любым попыткам духовного обоснования феноменов действительности, и прежде всего, культуры. В этом смысле постмодернизм есть выражение философского релятивизма и скептицизма, основанного на «эпистемологическом сомнении» в истинности и продуктивности метафизических представлений о природе человеческого знания. Постмодернизм критикует «метафизический дискурс», выявляя во всех формах духовной деятельности человека «скрытую, но вездесущую» метафизику, т.н. «дискурсивные практики» как продукты властных отношений (М. Фуко) [67]. Универсализм объявляется постмодернистами «маской догматизма» и «проявлением метафизики», под которой они понимают принципы причинности, идентичности, истины, роста или прогресса как в науке, так и в социуме и истории. «Принципы рационализма», по мнению

постмодернистов, есть «империализм рассудка», ограничивающий спонтанность работы мысли и воображение, а вдохновение следует черпать в бессознательном. «Болезненная замороженность» постмодернизма иррационализмом, неприятие концепции целостности и пристрастие ко всему нестабильному, противоречивому, фрагментарному и случайному приводит к тому, что им утверждается принцип методологического сомнения по отношению ко всем установкам, убеждениям и истинам, существующим в западном обществе и применяющимся для его легитимации (самооправдания и узаконивания). Знание не может быть нейтральным и объективным, поэтому современное общество есть борьба за «власть интерпретаций» различных идеологических систем, когда господствующая идеология, используя СМИ как индустрию культуры, через язык и благодаря ему навязывает индивидам свой образ мышления, отвечающего потребностям этих идеологий. Тем самым господствующая идеология существенно ограничивает способность индивидуумов (даже не личностей) осознавать собственный жизненный опыт, свое бытие, лишает их необходимого языка для осознания себя и окружающего мира. Индивид, индивидуум оказывается деструктурированным, неспособным адекватно организовывать свою собственную жизнь во всем многообразии ее возможных и действительных проявлений. «Деградация языка» повседневности приводит к тому, что он (язык), трансформируясь из средства познания в инструмент социальной коммуникации, превращается в способ манипулирования сознанием. Однако, стоит ли удивляться, если твою самость определяет другой, выступающий отнюдь не в статусе или роли Друга, а просто Чужого или, что хуже, Чуждого?

Опасность подобной ситуации состоит в том, что эта деструктурированность, означающая децентрированность (отсутствие центра личности), безосновность (отсутствие не столько прочных и стабильных, сколько своих собственных, оснований), захваченность Иным и т.п. порождает и деструктивность как специфически человеческую способность и силу, возникающую с необходимостью для практически любых целей, способствующих тому или иному установлению отношений и взаимодействию субстанциализирующих друг друга Других. На практике этот процесс оборачивается извращением человеческих отношений, ростом отношений господства и подчинения, утратой не только подлинности, но идентичности даже самому себе. Однако для целей мировоззренческого определения человеческой деструктивности постмодернизм оказывается весьма полезным, поскольку им осознаны важные для понимания этого феномена основания, чтобы выделить которые необходимо обратиться к истокам формирования постмодернизма и основным его инвариантным направлениям. Предтечей постмодернизма и его непосредственным источником является структурализм, который как суперпозиция ряда философских стратегий XX века, выразившаяся в десубстанциализации традиционной метафизики, неорационализме и экспликации внеразумных оснований разума (от Маркса до Фрейда) обратился к анализу инвариантных отношений (структур) в динамике различных систем. Став в 60-е г.г. XX века господствующим методом гуманитарного познания

прежде всего общества и культуры, структурализм все разнообразие культурных феноменов рассматривает через призму языка как формообразующего принципа. Применяя системный анализ языка в антропологических исследованиях, К. Леви-Стросс выделяет элементарные культурно-символические структуры общества, образующие замкнутую систему [67]. Само конституирующее понятие структуры в структурализме всегда мыслится центрированным, фиксируясь относительно некоторого самостождественного начала или «точки присутствия», что затрудняет взаимоотношения между различными структурами, определяя их закрытость, завершенность, в соответствии с которой переход между структурами может быть помыслен только в смысле случая или катастрофы. Структура не является чем-то внешним по отношению к индивидам, она есть условие возможности и продуктивности человеческой деятельности, ее внутренний элемент - формулы, образцы, алгоритмы и сценарии действия, воспроизводство которых обеспечивает устойчивое функционирование и взаимодействие людей в рамках системы (общественной и культурной) [68]. С другой стороны, любая устойчивая структура, предположение об этой структуре, основанное на молчаливом постулировании некоего центра, который не полностью подлечит структуре, всегда означает постулирование субъекта, который оказывается и вне, и внутри структуры одновременно. Это – начало разрушения целостности субъекта, завершившееся в постструктурализме. Мировоззренчески и персоналистически связанный со структурализмом постструктурализм как критика структурализма развивался по четырем взаимосвязанным направлениям: структурность, коммуникативность, целостность субъекта. Постмодернистская точка зрения, вопрошая метафоричность термина «структура» вводит понятие «структуральности структуры» как некоего качества, вторичного по отношению к структуре как целому, характеризующему, однако, природу этого целого. Эта попытка децентрировать структуру, увидеть ее открытость, незавершенность взрывает традиционное понимание, в основе которого – понятие «центра» структуры как некоего организующего начала – того, что управляет, организует структуру, но само избегает структурности. Ж. Деррида указывает на деструктурированность центра структуры: центр – не объективное свойство структуры, а фикция, постулируемая наблюдателем, результат «воли к власти» или «силы желания»; центр – это центр тотальности, а поскольку центр не принадлежит тотальности, не является частью тотальности, тотальность имеет свой центр везде, постольку центр не является центром. Постструктуралистская практика по-разному вычленяет «структуральность структуры» (порожденность целого частью): например, Деррида выделяет т.н. «неразрешимости», а Делез с его идеей различия-повторения укореняет человека подобно траве, не имеющей главного корня (ризомы), при этом место субъекта занимает желание как «машинерия бессознательного».

Размыкание структуры предполагает критику знаковости (теории знака), предпринятую первоначально в 50-е г.г. Ж. Лаканом («знакоборчество»), и направленную против традиционной схемы знака как единства означающего и

означаемого (Ф. де Соссюр) [69]. Лакан считал иллюзией представление, согласно которому означающее репрезентирует означаемое, поскольку означающее есть то, что репрезентирует субъекта для другого означающего. Между означаемым и означающим лежит непреодолимая пропасть, препятствующая доступу от одного к другому: означающее господствует над означаемым, свободно от него и является «скользящим» или «плавающим». Появляется возможность множественности, неоднозначности, своеволия интерпретаций. Указывая на невозможность разделить означаемый и означающий ряды, Деррида в критике «трансцендентального означаемого» утверждает ненадежность не столько способа знакового обозначения, сколько того, что означается, т.е. самого мира вещей и законов, управляющих им, поскольку оно («трансцендентальное означаемое») есть порождение логоцентризма, стремящегося во всем увидеть порядок и смысл, отыскать первопричину, а фактически - навязать смысл и упорядоченность всему, на что направлена мысль человека, а само интерпретирующее «Я» – это текст, составленный из культурных систем и норм своего времени. Так в постструктурализме на первый план выходит язык как конструирующее начало реальности (не бытия), а само бытие, мир, человек подвергаются радикальной деструкции. Получается, что мир – это его осознание как идеологический феномен письменной культуры и бесконечный, безграничный текст (Деррида: «Ничего не существует вне текста»), а самосознание личности – совокупность текстов в массе различных текстов культуры, ибо и любой индивид неизбежно находится внутри текста, т.е. в рамках определенного исторического сознания, что и определяет границы интерпретации. Следовательно, нет суверенной личности, наступает «смерть субъекта», через которого «говорит язык» (Фуко); «смерть автора» (Барт), «смерть читателя» с его «текстом-сознанием» и т.п. Таким образом, постструктурализм трактует человека как результат теоретической рефлексии, а не ее исходный пункт. Из этого следует полное отрицание, всеобъемлющая негация антропологического принципа: человек как феномен во всей сложности своих проявлений и связей с миром не может быть объяснительным принципом при исследовании какого-либо «социального целого», т.к. независимо от сознания и воли индивида через него, поверх его и помимо его проявляются силы, явления и процессы, над которыми он не властен или в отношении которых его власть более, чем относительна и эфемерна. К ним относятся:

- а) силы социальных процессов;
- б) язык и те сферы духовной деятельности, которые он обслуживает;
- в) область бессознательного желания как проекция в сферу общественных отношений коллективных бессознательных импульсов чисто психологического или сексуально-психологического характера.

Постструктурализм стремится преодолеть представление о суверенном, независимом, самодостаточном индивиде как основе всего буржуазного образа мышления, предопределившего интеллектуальную эволюцию Запада за последние два столетия, расщепляя единство целостного субъекта. Основой

постструктуралистской модели человека становится концепция децентрированного субъекта М. Фуко: человек – это не «индивид» как целостный, неразделимый субъект, а «дивид» – фрагментированный, разорванный, смятенный, лишенный целостности человек Новейшего времени [70]. Независимое индивидуальное сознание отвергается, т.к. индивид постоянно обуславливается в процессе своего мышления языковыми структурами, деформирующими его мыслительную структуру. На место экзистенциалистского индивидуального субъекта и структуралистского субъекта как точки пересечения речевых практик постструктурализм ставит коллективное Я (Мы) – малую группу единомышленников. Она бессильна против «демонизма власти», не способна и не пытается ее захватить, но ставит целью повсеместное изобличение и описание рычагов власти, фиксацию ее стратегий. Такая позиция позволяет группе сохранить человеческое, жертвуя индивидуальным. У постструктуралистов нет позитивной гуманистической программы, несмотря на концепцию «идеального интеллектуала» Фуко и «шизофреника в высшем смысле» Делёза: идеалы их деятельности сводятся лишь к противостоянию власти государства и общественных структур, их идеологическому разобщению и теоретическому ниспровержению, представляя собой не что иное, как «бунт одиночек», не предполагающий какой-либо (позитивной ли, негативной ли) программы «коллективного действия малых групп». Как отмечает И. Ильин, «фактически теория индивида лежит вне пределов постструктуралистской проблематики, т.к. постструктурализм знает только фрагментированного индивида с расщепленным сознанием и без какой-либо положительной перспективы обретения гипотетической цельности, если не вообще самого себя» [71]. Эмансипация же такого субъекта возможна лишь при условии признания индивидом своей исконной ущербности и мыслится как постоянная борьба, непрерывный и вечный процесс преодоления самого себя, происходящий глубоко внутри в сознания человека, интериоризированный до уровня рефлексии о своем подсознании.

Итак, в постструктурализме человек предстает как изначально деструктурированное существо, определяемое всем, что не является им самим (Другим) – общественными, культурными, государственными, идеологическими, языковыми и т.д. структурами. В этом качестве он есть итог рефлексии, а не ее начало, он - жертва того, что сам не выбирал, а человеческая деструктивность зиждется не на утраченной целостности, а на так и не обретенной. «Очастненный» человек не способен строить, конструировать (конструкция - действие по связыванию структур) свой собственный жизненный мир как целостное единство внутреннего и внешнего, микрокосма и макрокосма. Человеческая деструктивность мыслится как всеохватная негация: нивелирование, ликвидирование и утрата человеческого. Деконструктивизм как другое направление постмодернизма вводит методологический принцип, позволяющий и реально позволивший радикально преобразовать философский дискурс и тем самым эксплицировать (прояснить) основания человеческой деструктивности [72]. Этим принципом оказывается деконструкция, которая

сочетает негативное и разрушительное «де-» с подчеркивающим преобладание, связь, непрерывность «-кон-». Как методологическая стратегия деконструкция двойственна, поскольку предполагает одновременное нахождение внутри и вовне с целью преодоления метафизики. Деконструкция представляет собой более радикальную стратегию, чем деструкция Хайдеггера, хотя и вырастает на ее основе как часть деструкции, один из ее аспектов, касающийся деструкции как конструирования (конструкции) бытия в качестве базы для воссоздания его во всей своей целостности. Хотя деконструкция использует для своих целей разоблачения «старой» метафизики только негативные (отрицающие) ресурсы, она предполагает не просто выход за пределы метафизики, что было бы простым отрицанием, а «смещение» исторически обусловленных границ, стратегическую «работу на границах», влекущую за собой внутреннюю трансформацию структуры, часто кардинальную, но как свершившийся факт не существующую, «сомнительную» (Ж. Деррида). В результате внутреннее содержание в границах структуры оказывается несамостоятельным, каждый раз другим, а расшатывание границ приводит к открытию бесконечного поля деятельности, возможности каждый раз заново преобразовывать внутреннее пространство структуры, выступающее отныне как «проблемное поле», а не как устоявшийся метафизический конструкт, понятие, концепт и т.п. В этом состоит позитивный аспект основанной на деструкции деконструкции, открывающий широкое поле как для мировоззренческой деятельности философа, так и для практической деятельности человека. Человеческая деструктивность оказывается позитивной, конструктивной, производящей, созидющей и творческой. Деконструкция направлена также на критику метафизической традиции мышления в бинарной оппозиции (бинарной несовместимости), один из терминов которой занимает приоритетную позицию, а другой обычно рассматривается как вторичный, производный. Следовательно, посредством принципа бинарной оппозиции метафизика осуществляет репрессию всего того, что мешает ее самоутверждению, что означает аннулирование «другого как своего другого». Задача деконструкции – не столько восстановить, реанимировать «другого», сколько прояснить причины и условия возможности такой практики. Это осуществляется посредством ввода т.н. «неразрешимостей», являющихся порождением системы элементов, которые одновременно и принадлежат, и не принадлежат ей, что делает систему несамостоятельной самой себе и заставляет ее расширяться посредством введения дополнительных аксиом – «неразрешимостей», вновь требующих «разрешения» [73]. Процесс завершения системы бесконечен, т.е. никогда не завершим и всегда не полон и противоречив. Таким образом, незавершенность есть конституирующее свойство системы, которая находится в процессе непрерывного переструктурирования каждый раз в другую систему, механизмом которого является самоконструирование через саморазрушение – деконструкция. Как стратегия (технология, методика, практика) деконструкция представляет собой две хиазматически (т.е. одновременно производящиеся с сохранением различий) пересекающиеся (или

удваивающиеся) операции: «переворачивание» и «реконструкцию», первая из которых направлена не столько на нейтрализацию бинарной оппозиции, предполагающей иерархическую структуру (в этом случае деконструируемая область остается незатронутой), или на установление новой иерархии, сколько на преобразование самой структуры иерархии, а вторая заключается в реставрации (восстановлении через сохранение) репрессированных ресурсов и возможностей понятий, в результате обобщения которых новые понятия присоединяются к привилегированным традиционным понятиям операции «переворачивания», что приводит к производству понятий, не мыслимых и не сформулированных ранее в рамках метафизического дискурса [74]. Поэтому деконструкция есть способ разработки и нового типа философствования как методологии познания и понимания, и взаимоотношений между философией и другими науками, размещающая философию не «над», которое легко превращается в «под» (вертикальное структурирование), а «среди других» (горизонтальное структурирование), что позволяет дать «новую жизнь» и самой философии, и понятиям, о мировоззренческой «смерти» которых (таковы понятия Бога, человека и т.д.) говорится на протяжении последних двух столетий.

Важно подчеркнуть, что описанная выше деконструкция философии как западной метафизической традиции означает также и деконструкцию тех политических и институциональных структур, которые обосновываются в философских системах и нормируют практическую жизнь. Следовательно, деконструкция не просто разрушает метафизические структуры, а реконструирует те «невозможности», на которых возможность этих структур и сами они основаны. Таким образом, основания практически любых структур деструктивны (= деконструктивны), т.е. подрывая сами себя и породившую их структуру, они становятся основанием как своей возможности и бытия, так и возможностями бытия структуры. Так деконструкция выступает в качестве объяснительного и методологического принципа. В связи с этим возникает вопрос о том, насколько и всегда ли притязания деконструкции оправдываются и выполняются. Т.к. деконструкция возможна только при обязательном осуществлении обеих операций, переструктурирование самой деконструкции в линейную, последовательную структуру (сначала – деструкция, потом – реконструкция) приводит к формированию негативного варианта деконструкции, чреватого ее усечением и влекущего за собой полный распад и уничтожение системы (структуры) в целом, а также системы взаимосвязей внутри нее. Иными словами, если деконструкция заканчивается на этапе деструкции, это вызывает необратимые изменения в преобразуемой структуре и приводит к ее самоуничтожению, т.е. уничтожению изнутри. Так деконструкция, разрушаясь, самоуничтожается. Можно классифицировать этот вариант деконструкции как негативный. Полная же реализация деконструктивной структуры воплощает позитивный вариант деконструкции, позволяющий ей сохраняться и воспроизводиться. Если применять стратегию и технологию деконструкции к пониманию человеческой деструктивности, то человеческая реальность – это «проблемное поле», непрерывно порождающее вопросы,

разрешающиеся и вновь воспроизводящиеся посредством расширения границ понимания. Человеческое «неразрешимо», само является «неразрешимостью», и в качестве таковой представляет собой одновременно незавершенную и незавершимую реальность, являющуюся тайной для самой себя. Механизмом формирования человеческого является человеческая деструктивность (деконструктивность) как механизм постоянного преобразования структуры личности, ее зановорождения здесь-и-теперь и ее возможность «быть». В этом смысле человеческая деструктивность есть стратегия формирования, воспроизводства, дифференциации и обновления человеческого [75]. При неадекватной деконструкции человеческая деструктивность проявляется негативно как «голое отрицание», «застывание» на деструкции без выхода в конструктивность, при адекватной - позитивно как полная и полноценная деконструкция в единстве «де-» (деструкции, переворачивания, разрушения, негации) и «-кон-» (сохранения, связи, преемственности, реконструкции). Человеческая деструктивность, следовательно, имеет негативную и позитивную формы. Подобный вывод не характерен для самого постмодернизма, поскольку в целом он, как крайне разнородное явление, сам есть глобальная мировоззренческая деструкция человеческого, выразившаяся в определенных идейных (ни философских, ни теоретических) установках. Человек, личность, индивидуальность есть пандетерминированное языком и общественными структурами существо, пребывающее в реальности (не бытии) в форме фиктивного нарратива. Деструктурированный подобным образом человек не способен ни быть, ни «вести свою жизнь», т.к. он не идентичен самому себе. Признаваемый таким индивид не может быть определен положительно, а определяется только негативными терминами: человек – это «не-», отсутствие. Суть человеческого - негативная субъективность [76]. Итак, налицо две парадигмы понимания человеческой деструктивности - метафизическая и постмодернистская, первая из которых субстанциализирует человеческое (человек как целостное единство, позитивная субъективность), а вторая субстанциализирует деструктивность (человек как часть, негативная субъективность) [77]. Тождество данных подходов состоит в обращенности и метафизики, и постмодернизма к фактически одному и тому же явлению реальности – человеческой деструктивности, несмотря на демонстративный отказ постмодернизма анализировать человеческое в целом, включая и его феномены, к которым можно отнести человеческую деструктивность, а также сконцентрированность метафизики в большей степени на проблемах специфики человеческого, чем на анализе собственно человеческой деструктивности. Несмотря на различное отношение этих парадигм к феномену человеческой деструктивности, поскольку постмодернисты констатируют смерть человека и бессмысленность его как предмета исследования, т. к., с точки зрения постмодерниста, как можно пытаться понимать то, чего нет, а метафизика, в свою очередь, настаивает именно на необходимости более тщательного и детального исследования человека, хотя и не видит большой ценности для этого именно человеческой деструктивности, и метафизика, и постмодернизм фиксируют

актуальность человеческой деструктивности, ее значимость для формирования человеческого [78]. В конечном счете, и метафизика, и постмодернизм «столбят один и тот же участок», но делают это деструктивно, не прислушиваясь друг к другу и не ища единства или хотя бы компромисса, позволившего бы, быть может, более конструктивно подойти к решению философских проблем, касающихся человека. Получается, что, увлекшись спором друг с другом, или демонстрируя нежелание идти навстречу, игнорируя друг друга, и метафизика, и постмодернизм исключают самоё человеческое из сферы своего мировоззренческого внимания.

В результате создается ситуация, когда человеческое само по себе пытается на эмпирическом уровне, исходя из наличной ситуации, сложившейся здесь-и-теперь, решать наболевшие вопросы современности, т.н. тактические задачи, тогда как стратегически его действия не подкреплены ни мировоззренческой базой, заключенной в миссии в мире самого человеческого, ни истинно человеческими приоритетами в бытии. Возникает хаос в реализации, мешающий поступательной самореализации человеческого в бытии, идеологический и деятельностный ступор, чреватый либо откатами человеческого назад, к уже прожитым и проработанным ситуациям, либо неоправданный оптимизм в построении планов будущего развития, не обеспеченный действительными достижениями и возможностями (ресурсами). Таким образом, несориентированное на здесь-и-теперь бытие человеческого рождает трудности самореализации, чреватые ошибками, неудачами, ненужными препятствиями, что ведет к быстрой и безвременной гибели человеческого. Поэтому, на наш взгляд, и необходим пристальный анализ человеческой деструктивности, явившейся своего рода камнем преткновения для философского осмысления человеческого в целом. Именно на путях понимания человеческой деструктивности возможна разгадка тайны человека. Пытаясь через анализ человеческой деструктивности «выйти» на решение человеческих проблем современности, мы поймем человеческое в его целостности. Итак, задача состоит в том, чтобы выявить эвристический смысл феномена деструктивности для целей понимания самого человека и религии, руководствуясь при этом пафосом метафизики по отношению к человеку, с одной стороны, и критичностью постмодернизма, с другой. В этом смысле первым шагом на пути понимания деструктивности является формулировка определения исследуемого феномена. Исходя из рассмотренных нами выше парадигм понимания деструктивности, можно дать два различных ее определения: метафизическое и постмодернистское, первое из которых формулируется в терминах присутствия, а второе – в терминах отсутствия.

Метафизически определяемая деструктивность всегда есть характеристика человеческого и, по существу, есть человечность (хотя на ее основе может формироваться и античеловеческое как фантом человеческого), тогда как постмодернистски обусловленная деструктивность тождественна внечеловечности (хотя на ее основе тоже может формироваться человеческое в его иллюзорном виде как античеловеческое) [79]. Человеческая деструктивность

– это онтологически и антропологически обусловленный (обоснованный) источник, движущая сила и качество человеческого, позволяющие ему самоопределяться посредством трансцендирования. Попытка дать постмодернистское определение деструктивности наталкивается на парадоксальную, как и сам постмодернизм, невозможность дать определение деструктивности в терминах постмодернизма в принципе, т.к. отсутствие (деструктурированность) человеческого наделяет деструктивность самостоятельным статусом, превращая ее во внечеловеческое: источник, силу и качество. Это означает, что можно дать только определение деструктивности. Эта процедура – чисто постмодернистского толка, т.к. в ней часть будет определять (обосновывать) то, чем она сама определяется (обосновывается). Особенность этого процесса состоит в том, что часть, определяемое обладает большей активностью по отношению к определяющему, и «работая на его границах», переворачивает, таким образом, всю прежнюю, устоявшуюся и известную структуру человеческого, одновременно реконструируя ее. Поэтому постмодернистское определение деструктивности таково:

Деструктивность – это внечеловечески обуславливающий источник, движущая сила и качество деструктурированного человеческого, определяющие его посредством деконструкции [80]. Анализируя оба определения, можно увидеть, что в случае метафизического определения активностью, конструктивностью наделяется человеческое начало, а в постмодернистском варианте – начало безличное, слепое, внечеловеческое и по большому счету античеловеческое. Человеческое здесь оказывается «игрушкой» чуждых ему сил – внешних, бессознательных, внеположенных ему и т.п.

Как же решить проблему определения деструктивности? Возможно ли примирить противоречия метафизического и постмодернистского подходов? На наш взгляд, специфика деструктивности состоит в ее пограничности – нахождении одновременно вовне человеческого (как деструктивность она внеположена человеческому, определяет, предопределяет его) и внутри человеческого (как человеческое она всегда имманентна, идентична ему, самоидентична). Понимание человеческой деструктивности как пограничного состояния человеческого объясняет специфику человеческого вообще – и место (положение), и сущность человека всегда «между»: небом и землей, высоким и низким, честным и подлым, прекрасным и безобразным. Человек – это взаимодействие имманентного и трансцендентного, внутреннего и внешнего, происходящее на границах человеческого.

Таким образом, первоначальное базовое определение религиозной деструктивности, от которого мы будем отталкиваться в исследовании данного феномена, выглядит так: деструктивность – это пограничное состояние («процесс деятельного стояния на границе») человеческого между очеловеченным и внечеловеческим позволяющее ему выходить за собственные пределы и самоутверждаться в бытии в качестве самостоятельно действующей силы. Из всего сказанного можно сделать важный, наш взгляд, мировоззренческий вывод: деструктивность всегда бывает только человеческой,

и как таковая она обладает конструктивными ресурсами, поскольку позволяет поддерживать возможность изменяться, творить, жить, а не останавливаться и умирать, хотя в позитивном варианте она истинна и подлинна, а в негативном – иллюзорна и компенсаторна.

Именно поэтому деструктивность может рассматриваться в качестве критерия определения перспектив человеческого. Само наличие деструктивности – показатель движения (отсутствия застоя) и изменения. Позитивная деструктивность – индикатор «жажды жизни», стремления к целостности, полноте бытия, самореализации. Негативная деструктивность как захваченность чуждыми силами – знак отсутствия человеческой деструктивности. Методологическое значение понятия человеческой деструктивности состоит в том, что оно имеет критический (радикальный) характер. Это означает, что благодаря его введению в мировоззренческий, философский оборот можно вскрыть все негативные моменты, связанные с реализацией человеческого в бытии, что позволит осуществить их всеобъемлющий анализ и на его основе выстроить новую, а может быть, и единую целостную концепцию человека, цель создания которой была сформулирована еще в 20-е г. XX века основоположником философской антропологии М. Шелером [81].

К сожалению, такой концепции человека нет до сих пор. Причиной тому является не тот факт, что целостная концепция человека не нужна, а то, что построение, конструирование, создание такой концепции сопряжено с большими трудностями. Во-первых, такая концепция есть философское размышление человека о себе самом. В философской антропологии человек выступает как собственный объект. Субъект в данном случае является и субъектом, и объектом рефлексии. Во-вторых, в размышлении о себе самом человек должен и может исходить только из самого себя как конкретного индивида, пребывающего в реальности здесь-и-теперь. В-третьих, метафизически концептуально вопрошание о человеке каждый раз ставит самого человека под вопрос (в этом и состоит суть метафизического вопрошания). Реализация же такого концептуального вопрошания о себе самом возможна только при условии постоянной деструкции представлений человека о самом себе. Деструктивный метод подобен методу Сократа, первой задачей которого было не устранить путаницу, а привести собеседника к такому радикально безысходному положению, когда начинает осознаваться вся глубина проблемы, с одной стороны, и открывается вся глубина собственного невежества, с другой. При этом человеческое в целом оказывается неопределимым, непредсказуемым, вернее, определяется здесь-и-теперь, актуально, каждый раз заново развертываясь в единую, уникальную и неповторимую человеческую жизнь. Оказывается, что человек – это существо, которое постоянно находится в поиске самого себя, которое в каждый момент своего бытия испытывает и перепроверяет условия своего существования. Это и есть специфически человеческая деструктивность как форма бытия и самоопределения человека в качестве самостоятельно действующего феномена реальности. В ходе этого

самоопределения возможны как позитивные, так и негативные поступки, каждые из которых имеют свое специфическое значение для дальнейшего проживания и продвижения вперед, в зависимости от ценности, которую они представляют для человеческого в целом. Таким образом, понятием деструктивности охватываются все специфические для человека как особого рода сущего ограниченности, трудности и проблемы, связанные с его пребыванием в мире (онтологически и антропологически). Кроме того, это понятие вводит важное методологическое различие, которое придает ему смысл и позволяет выполнять методологическую функцию. Это различие состоит в том, что человеческая деструктивность показывает различие между тем, как и какой возможна человеческая сущность, как и какова она действительно есть. Можно даже утверждать, что это различие между желаемым, возможным, потенциальным и должным, действительным, актуальным есть критерий выделения человеческого как специфического феномена сущего и показатель подлинности человеческого бытия в ситуации здесь-и-теперь.

1.2 Феномен религиозного деструктивизма как объект философско-религиоведческого анализа

В философском отношении всегда наиболее сложным в разгадке тайны любого феномена является вопрос о его сущности, а наиболее важным – вопрос о его природе, т.к. природа выявляет сущность. Приоритет вопроса о природе объясняется тем, что существование (бытие, жизнь) предшествует сущности: именно в существовании становится, формируется сущность как результат, итог жизни и бытия как судьбы – процесса нахождения сути бытия (суть бы, при сути, у сути, около сути). Поэтому именно природа феномена как его жизнь и судьба (существование) – ключ к разгадке тайны феномена как сущности.

По мнению В.И. Плотникова, методологически вопрос о природе феномена структурируется на четыре вопроса, каждый из которых отражает определенную стадию «жизни» феномена:

1. возникновение;
2. воспроизведение;
3. появление многообразия и разнообразия форм;
4. обновление.

Первоначальное вопрошание о феномене – вопрошание о возникновении – это вопрос о корнях (основаниях) и возможностях феномена. Грамматологически слово «возникновение» представляет собой соединение частей, каждая из которых имеет свое значение: «воз-ник-нов-ение», где «воз-» означает движение вверх; «-ник-» – часть глагола (т.е. обозначает действие) «никнуть» (пассивное движение вниз), «проникать» (активное движение вниз), «приникать» (активное или пассивное присоединение к чему-либо) и т.п.; «-нов» – наличие (бытие) нового как некой целостности («неделимой единичности»), того, что укореняется; «-ение» – соединение суффикса и окончания,

обозначающее процесс. Поэтому возникновение – это процесс движения «нового» вверх через его (свое) движение вниз: чтобы расти, необходимо укорениться [82]. Следовательно, как процесс возникновения представляет собой укоренение феномена, происходящее прежде всего в бытии. На этой стадии нечто «новое» как целостность, содержащая в себе все многообразие и разнообразие своих проявлений и механизмов самодвижения проникает в бытие, укореняется в нем, «пускает корни», чтобы расти вверх.

Итак, возникновение – это, прежде всего, процесс укоренения нового (некой целостности, «неделимой единичности» и т.п.), в самом себе содержащий основания (корни) и возможности развертывания феномена в целостность, представляющий собой единство оснований (корней) и процесса укоренения как взаимодействия сокрытого целостного «нового» (внутреннего содержания целого) и бытия (внешнего целостного мира), осуществляемого на границах взаимодействующих целостностей. Возникновение определяет воспроизведение как следующую стадию «развертывания» феномена в реальности, на которой феномен приобретает способность к повторению, влекущую за собой устойчивость, стабильность, гарантированность своего бытия. Воспроизведение обеспечивает продолжение «жизни» феномена, предопределяя ее новый этап – появление многообразия и разнообразия форм как умножение феномена, появление изобилия форм нового. При появлении избытка форм наступает «кризис многообразия», возможности дифференциации и диверсификации феномена исчерпываются, что приводит к необходимости обновления феномена. Обновление – заключительный этап «жизни» феномена и одновременно – начало нового цикла «жизни», на котором происходит реструктурирование феномена, его деконструкция, обновление с сохранением элементарной структуры «старого нового»: «новое» сохраняется, но внутренняя его структура преобразуется, чтобы вновь укорениться (возникнуть) и «жить» заново, вновь. Описанную выше методологию, на наш взгляд, можно использовать для анализа феномена религиозного деструктивизма. В нашей работе мы ставим задачу рассмотреть два вопроса о природе деструктивности из четырех: это вопросы об основаниях (первый) и формах проявления (второй) религиозного деструктивизма. Такое ограничение исследовательского поля объясняется следующими причинами:

1) В ходе нашего исследования выяснилось, что, несмотря на важность рассмотрения природы деструктивности в целом, этот вопрос оказывается настолько масштабным, что не входит в рамки объема докторской диссертации;

2) Основополагающим при этом, однако, является вопрос об основаниях деструктивности, ибо от ответа на него зависит построение целостной концепции феномена. Кроме того, «философская профессия требует рационально и доказательно объяснять начала бытия и мышления, выводить обоснованное из тех или иных оснований (духа, сознания, воли, материи, практики и т.п.)» [83, С. 61]. М. Хайдеггер отмечал также, что нет ничего вне оснований;

3) Наиболее интересным же представляется нам вопрос о многообразии и разнообразии форм проявления деструктивности в реальности. В своем

понимании оснований мы исходим из определения в анализе оснований индивидуального человеческого бытия: «Основание - те фундаментальные, изначальные отношения, сопряженности индивида с бытием, которые, как вечный двигатель, постоянно определяют человеческое существование само по себе и служат его пределами, гранями, отталкиваясь от которых, подступая к которым, раздвигая их, человек определяет себя [84]. Именно эти пределы-отношения, пределы-границы и являются «зеркалами», глядя в которые, индивид себя постигает. Они-то и есть меры человека, то, чем себя индивид определяет». Важно подчеркнуть некоторые специфические особенности основания:

- основание - это продукт взаимодействия человека с бытием;
- это взаимодействие постоянно возобновляется, воспроизводится;
- оно определяет (о-предел-яет) человеческое существование, задает ему границы (пределы) и одновременно делает его определенным (оформляет, проявляет его).

Из этого определения можно сделать несколько важных выводов:

1. Основание – это единство основы как потенциальной базы формирования целостности и процесса развертывания этой потенциальности в актуальную целостность, т.е. основание – это основа, обладающая качеством процессуальности. Более того, оно есть «развитая основа, определяющая свое окружение», тогда как основа - неразвитое основание (остов, зародыш).

2. Как таковое основание содержит в себе и источник (точку, от которой начинается формирование феномена), и механизм самодвижения и развертывания в пространстве и времени.

3. Основание – это первоначальный этап формирования феномена в целостность.

Основания человеческой деструктивности типологизируются на те, что определяются развитием природы, в том числе и прежде всего специфически человеческой природы и те, что определены бытием, главным образом специфически человеческим.

Оба типа оснований есть продукты взаимодействия человека с миром, неразрывно связаны между собой и определяют человеческое мироотношение. Первый тип оснований можно назвать антропологическим, а второй - онтологическим. Приоритет, однако, принадлежит онтологическим основаниям, поскольку существование предшествует сущности: человеческое бытие является ведущим по отношению к человеческой сущности. Более того, сущность рассматривается по-разному: «либо сопрягается с существованием, выводится из него; либо объявляется «продуктом деградации существования» (Ж.П. Сартр); либо понимается как какой-то аспект, частный случай существования; либо вообще отбрасывается как пустое понятие, «издержка метафизики» (постмодернизм). Таким образом, в познании сущности надо исходить из анализа существования, бытия. Между тем, однако, следует подчеркнуть, что оба типа оснований возможны и актуально существуют лишь в единстве, поскольку определяют разные стороны одного и того же феномена - человеческой деструктивности.

XX век стал веком религиозных противоречий, веком великого заката и расцвета религий и религиозности. Именно в прошлом столетии произошёл качественный сдвиг в религиозной истории человечества, наблюдались и глобальная антирелигиозная пропаганда, и потеря религиозных ориентиров, и появление самого значительного числа новых религиозных течений за всю историю человечества. Темой предлагаемой работы стал один из важных факторов этого сдвига: распространение так называемых «новых религиозных движений» (НРД) – явления во многом уникального, ставшего характерной особенностью нынешней эпохи глобализации. Религиозная ситуация современности (даже при эмпирическом ее понимании как совокупности религиозных практик на определенной территории) характеризуется колоссальным разнообразием религиозных образований, выходящих за рамки локальных культур, бросающих вызов традиционным конфессиям. Многие из них претендуют на новое, универсально-синтетическое слово в религиозной истории человечества. Религиозная ситуация всегда анализируется с учетом исторических тенденций, но сам диагностический срез в свете скоростей появления новых течений может быть сформирован исключительно на данный момент времени.

Религиозная ситуация в Казахстане характеризуется целым рядом специфических составляющих: в результате резкой смены идеологических перспектив развивается религиозная аномия; наблюдается снижение проявлений религиозности, например, интенсивности посещаемости храмов; происходит обострение четкого конфессионального противостояния, затухание «экуменистических» движений в регионе; замечен рост фундаменталистских и экстремистских настроений; резко увеличиваются проявления религиозных фобий (обычно позиционируемых в терминах «террор» и секты»); присутствует болезненное восприятие массами религиозной тематики, особенно в поли- и биконфессиональных регионах. В результате становится возможным вывести спектр наиболее значимых религиозных проблем, среди которых далеко не последнее место занимает устранение неадекватного понимания религиозного акта и религиозной жизни в целом. В ситуации провозглашённого «кризиса религиозности» НРД получают всё более широкое распространение. Тем не менее, несмотря на очевидную актуальность, этот феномен ещё не получил должного освещения в религиоведческой науке, столкнувшейся с трудностями не только при определении его сущности и классификации форм, но даже при поиске его адекватного обозначения. Уже на первой стадии исследования проявляются две методологические крайности, характерные для всего современного религиоведения. Во-первых, это – позитивистская описательность, превращающая науку в труд коллекционера фактов, архивариуса, не дающая ответа на главный вопрос – о мировоззренческой ценности НРД, их влиянии на личность, культуру и социум. Работы такого рода подчас отличает невысокая содержательность и боязнь собственной позиции. Во-вторых, это – отчётливая конфессиональная ориентация, оценка НРД с позиции какой-то конкретной религии. Выводы таких исследований по

необходимости субъективны (хотя и не иррелевантны), нуждаются в критической проверке и не могут быть общезначимыми. При исследовании данного феномена в религиоведении используются различные наименования: секта, культ (часто с эпитетами «деструктивный», «тоталитарный»), новое религиозное движение¹. Способ именования в данном случае характеризует не столько сущность объекта, сколько позицию, изначально занимаемую исследователем по отношению к этому объекту. Так, термин «тоталитарная секта» (введённый у нас А.Л. Дворкиным) [85], отражает концепцию, согласно которой особенность новых религиозных движений – наличие строгой внутренней иерархии, в которой лидеры секты используют формы психологического воздействия на её членов, приводящие к порабощению их сознания и воли и полному подчинению контролю секты. Под это определение, однако, не подходят многие НРД (от движения New Age до «ивановцев»). Не столь конкретизирующий термин «деструктивный культ» также ограничивает круг исследуемых новых религиозных образований теми из них, методы которых оказывают негативное воздействие на личность человека. Но деструктивное воздействие (в нынешнем понимании) можно наблюдать и в некоторых традиционных религиозных практиках, и, наоборот, далеко не все религиозные новообразования определённо являются деструктивными (что имплицитно предполагается при такой терминологии). В то же время, оценочно нейтральный термин «новые религиозные движения» подчас служит средством вуалирования той несомненной опасности, которую несут в себе «нетрадиционные», девиантные формы религиозности. Поэтому очень важно определить то, что является предметом исследования: процессы, вследствие которых возникают и становятся востребованными НРД, специфические особенности этих учений или причины, по которым религии (не только новые) становятся деструктивными. И при исследовании религиозной девиантности/деструктивности предмет исследования нецелесообразно определять через институциональные категории (организация, движение, секта). Вся человеческая жизнь, социальное поведение, взаимодействие с окружающими пронизаны культурными нормами, слагавшимися веками. Девиация вполне наблюдается во всех областях жизни общества, однако наказывается (либо поощряется) в разной степени. Ведь инновация, как известно, также есть девиация (примеры, иллюстрирующие данный тезис, можно обнаружить в истории формирования некоторых религиозных организаций). Аналогичные процессы мы наблюдаем в религиозной жизни. Религия – сфера наибольшей степени концентрации нормативных условностей, однако данные нормы подвержены временным изменениям менее, чем в какой-либо иной сфере (речь в данном случае идет, в первую очередь, о традиционных религиях). Что такое религиозная норма? С нашей точки зрения это есть принцип, выработанный в процессе коллективного религиозного опыта, определяющий (явно или неявно) образ мышления и поведения верующего и санкционированный религиозным сообществом, к которому он принадлежит. Строго говоря, вся жизнь верующего строится на

постоянном подтверждении истинности таких принципов в религиозных актах и в индивидуальном религиозном опыте.

В связи с этим мы считаем возможным определить религиозное девиантное поведение как отклоняющееся от сложившихся и ставших традиционными в данном религиозном сообществе социально-религиозных норм, специфические социально-религиозные действия [86]. Девиантные поступки людей и их групп приводят к нарушению и дестабилизации наличных, базовых норм, ставят под сомнение истинность общепризнанного, традиционного религиозного опыта и вызывают необходимость соответствующего реагирования со стороны социальной группы, религиозного сообщества либо общества в целом.

Деструктивность, как религиозная, так и социальная в целом, предполагает направленность на разрушение норм, ценностей, связей, а подчас и институтов данного социума, в том числе и объективно-необходимых в конкретно-исторических условиях. В данном случае речь идет о явных или латентных характеристиках теоретических систем либо спровоцированных ими форм поведения, разрушающих не исторически отмирающие, а вполне дееспособные формы религиозного существования, необходимые обществу для нормального функционирования. Базой для подобных систем в религиозной жизни чаще всего выступает вера.

Акт веры есть акт, формирующий предельный горизонт личности, событие, в котором фокусируются все «пограничные ситуации» личностного бытия. «Вера – это состояние предельной заинтересованности» [86, с. 133], выражение и реализация предельного интереса человека. Религиозная вера есть наиболее требовательная заинтересованность, реализация таких духовных интересов, которые подчиняют себе все прочие ценности. Все прочие интересы – социальные, познавательные, эстетические – подчинены религиозной вере, в некоторых же случаях совершенно отринуты. Именно поэтому характер и содержание религиозной веры является одной из определяющих характеристик личности. Акт веры – акт всей личности как целостной сущности, ибо это не есть функция либо всего лишь часть человеческого бытия (подобно, например, бессознательному). Акт веры предполагает, как верно подметил П. Тиллих [87, с. 133–135], не только принятие того, что составляет предельный интерес, но и обещание предельного исполнения этого интереса, возможного, впрочем, лишь при активном соучастии субъекта веры. «В любом ... случае человеку обещано «предельное исполнение», а в случае неповиновения безусловному требованию ему грозит исключение из такого исполнения» [88, с. 133]. Это внешнее выражение религиозной веры является неотъемлемой частью процесса самополагания и самоопределения личности, экзистенциального «усвоения», интериоризации религиозных ценностей и смыслов, а равно и её социализации в качестве личности религиозной. Новозаветное высказывание «Вера без дел мертва» (Иак. 2; 20) есть классическое, можно даже сказать, сакраментальное выражение этой ситуации. Именно поэтому религия никогда не сможет стать «частным делом». Подлинная религиозная вера, даже самая интровертивная,

обязательно предполагает некую специфическую социальную активность, религиозную деятельность – понятие, близкое по смыслу к понятию религиозного действия. Определяя веру как состояние предельной заинтересованности, можно лишь констатировать, что объект и содержание веры важны для самого верующего, однако формально определить объект веры представляется весьма затруднительным. Вера не обладает предметной очевидностью, подобно чувственному опыту, в связи с чем к ней вряд ли можно применить категории понимания, но легко применить деструктивно-корректирующие действия. Очевидно, и с точки зрения религиозного поведения вера не есть целиком рациональный акт; кроме того, она не совпадает с рациональной структурой человеческой личности.

«Бог есть для меня по мере того, как я в свободе действительно становлюсь самым собой» [89, с. 47]. Таким образом, содержание веры определяет собой содержание личности, и недаром крах веры – всегда экзистенциальная катастрофа. Но в любой религии присутствует ещё и «методологическая» сторона - «Как» веры, способы её реализации, конкретный характер религиозной деятельности, разумеется, связанный с религиозным содержанием и, что важнее, раскрывающий подлинное, экзистенциальное понимание веры, подчас закрытое за чересчур общими или общепринятыми догматическими формулировками. Именно здесь происходит прояснение содержания веры (в том числе и для самого субъекта), институционализация её практик, рационализация её оснований и становление универсальной системы смыслов, собственно говоря, и представляющей собой выражение религиозных норм, всегда вырастающих из экзистенциального акта веры. Данная схема в целом воспроизводится в истории развития большинства религий: священный текст (выражение личного религиозного опыта основателя/основателей религии) – становление религиозной общины (институционализация практики) – формализация вероучения, развитие религиозной философии. В буддизме и христианстве, например, догматические формулировки вырастали, как правило, из различных религиозных ритуалов и практик. Представляя собой, таким образом, взаимодействие двух компонентов – экзистенциально-личностного и социального, религиозное поведение включает в себя два компонента веры: «вера объективная», «предельная заинтересованность», как она воспринимается большинством таких же верующих, некое поле универсальных смыслов, и «вера субъективная» – акт веры в его понимании самим актором. Религиозный опыт также воплощает эти две составляющие, хотя, как правило, и не воспринимается актором в его объективно-субъективной полноте: он (актор) может идентифицировать лишь одну из компонент целостного религиозного опыта и таким образом интерпретировать свой опыт в определенном ключе, сопоставляя или отрицая опыт как результат осмысления веры, акт веры. Следует также отметить, что именно последний, субъективный компонент и несёт в себе мотивировки индивидуального религиозного действия.

Религиозная практика, складывающаяся в систему религиозного действия, в своих основах определяется системами субъективных смыслов, отличающих

антропологическую модель той или иной религии и интериоризируемых в ходе этой практики. На наш взгляд, путь к анализу религиозной деструктивности лежит через определение основных экзистенциальных характеристик модели личности, предлагаемой той или иной религией, её догматикой, философией, и через соотнесение этой модели с конкретной религиозной практикой и конкретными способами интериоризации этой модели. В свою очередь, это исследование должно строиться на феноменологическом анализе субъектных смыслов, конституирующих религиозный акт как таковой, и их интерпретации в той или иной религиозной практике. В наиболее общем виде ситуация выглядит следующим образом. Религиозный акт по своей интенции имеет двойственную структуру. Основная его интенция – трансцендентное, Абсолютное, «то, больше чего нельзя помыслить» (Ансельм Кентерберийский). В то же время акт веры, изначально направленный на Предельное, Безусловное, не может полагать его как некую данность, как определённое нечто, как пред-мет, ибо сам порождается и объемлется им. Если вслед за Brentano и Husserl определить сознание как изначально направленное на предмет, то следует признать, что объект интенционального акта веры никогда не может быть дан полностью, собственно, он вообще не может быть дан как предмет, он может быть лишь о-предмечен. Предмет (идеальный объект) поэтому лишь проявляет Предельное, лишь выражает его, но никогда не репрезентирует его как таковое. Таким образом, в самой структуре религиозного акта заложено то, что человек всегда может воспринимать Предельное лишь опосредствованно. С другой стороны, вера «мертвеет» в условиях чистой рациональности; невозможна вера как акт рационально-волевого утверждения выбранного предельного интереса: воля может породить деятельность, спровоцировать поведение, но не может являться побуждающей, или, пробуждающей причиной веры. С.Л. Франк, к примеру, решает данную проблему, разделяя такие понятия, как «вера-доверие» и «вера-достоверность», и определяя достоверность как «реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании. Такое реальное присутствие самого предмета есть то, что в отличие от суждения как мысли о трансцендентной реальности называется опытом» [90, с. 464]. Но этот опыт нуждается ещё в свободном принятии, в санкции, утверждении его свободным выбором человека. «Религия как человеческое состояние есть прежде всего религиозный опыт» [91, с. 14]. Однако само по себе наличие религиозного опыта не гарантирует его принятия субъектом. Таким образом, вырисовывается основная антиномия религиозного опыта: его объект, будучи данным в самых глубинных переживаниях личности, часто даже отождествляемый с самой личностью, никогда не принадлежит самой личности, не может быть адекватно схвачен и удержан ни в форме чувства, ни в форме понятия, оставаясь абсолютно Иным. Поэтому интерпретация религиозного опыта особенно сложна, и именно на данном этапе возникают всевозможные искажения. Действительно, прорыв иной преобладающей реальности возможен в плане религиозного опыта. Присущий повседневности акцент преобладающей реальности вследствие переживания подобного опыта резко бледнеет, уменьшается, а иногда и исчезает

вообще, сопровождаясь «выпадением за пределы» окружающей действительности. Разбирая первую ситуацию опыта как личностного религиозного переживания в качестве процесса, потока событий, в котором постоянно изменяется структура и объем наличного багажа знаний и опыта, где Иное «переводится» на язык повседневности, нетрудно понять, что не каждое переживание внесет в него определенные коррективы. В то же время каждое «Сейчас», если оно является чем-то особенным, обращает нас к тому опыту, что был нами уже получен (неважно, будет ли это опыт прошлых поколений и институализированный он или наш собственный).

Структурирование религиозных переживаний, при всей доступности типологизирования, далеко не всегда идет по той же схеме, что и другие группы человеческого опыта. Проблема, главным образом, заключается в том, что наличный опыт, внесенный в комплекс знаний, предлагает нам схемы интерпретаций возникающих в данный момент переживаний. Это достигается путем сравнения текущего переживания с комплексом социально-индивидуальных переживаний – пред-переживаний – в терминах знакомости, подобия, сходства либо аналогии. Религиозный опыт, переживания, рассматриваемые нами, есть опыт, не вписываемый субъектом в рамки типичного комплекса повседневности. Более того, субъекту свойственно относить – иногда – опыт любого не поддающегося типизации переживания к сфере трансцендентального. Создаваемая через религиозный опыт, религия как социальный институт, хотя и основывается на переживании предельного, вместе с тем обладает всеми сущностными характеристиками института. Как институт религия начинает обладать внешней реальностью, т. е. экстернальностью, формируя свое местонахождение вне жизненного мира индивида. Религиозный опыт может быть воспринят также как переживание, принудительно навязанное объектом/объективной предельной реальностью, так как институт вообще обладает принудительной силой. Первоначальный религиозный опыт, переживание, опыт доинституциональный, не имеющий четкого аналога и не разделяемый сообществом, в любом случае потребует легитимации. Сохраненный в памяти, этот опыт высокого напряжения чувств вновь и вновь переживается субъектом в потоке ретроспекции, не теряя своей актуальности, требуя разделения с другими. Так, Мухаммед в потоке своего переживания должен был поделиться полученным с женой и согражданами. Коммуникативный процесс запущен: субъект начинает своим поведением информировать сообщество об опыте, полученном в прошлом, разворачивая процесс в настоящем, включая в него не только и не столько свои «чистые» переживания первоначального опыта, сколько результат собственной рефлексии и интерпретации полученных данных. Переживший религиозный опыт может использовать слова, жесты, коммуникативные методы языка, легитимные в данном сообществе; это упрощает восприятие окружающих. Однако новая реальность может настолько коренным образом менять устоявшийся мир субъекта, что посвящающий в свой опыт может выплескивать свое переживание как некую нерасчлененную целостность слов и телесных экспрессий, что

позволяет, конечно, некоторым образом интерпретировать его коммуникацию окружающими, но не всегда будет понято ими верно. «Язык принадлежит к интерсубъективному миру работы и, следовательно, упрямо отказывается служить средством выражения значений, выходящих за эти рамки» [92, с. 427].

В качестве иллюстрации здесь вполне уместно вспомнить библейскую притчу о беседе Пилата с Христом о призывах Христа к разрушению храма. В любом случае, готовность принять включает воспринимающих в некое новое сообщество, разделяющих это новое измерение, формируя новое «мы-отношение». Схваченный в традиции религиозный опыт переживает и претерпевает в потоке переживаний множество модификаций, в связи с чем уже не может быть постигнут в рефлексии непосредственно, проявляясь на горизонте за диспозициями. Несомненно, существует проблема легитимации религиозного опыта и в условиях сформировавшейся традиции, в случае неожиданного противоречия результатов рефлексии общепринятым установкам мира повседневности. Однако мы можем говорить о фактической институционализации первоначального религиозного опыта, о формировании новой традиции. Теперь религиозный мир, в который погружают каждого нового члена религиозной общины, есть институализированный опыт поколений; он существовал до его рождения и, скорее всего, будет существовать и после его смерти. Этот мир предлагает каждому вступающему в мы-группу актору социально оправданную систему типизаций и релевантностей. Чтобы функционировать в нем, субъект должен принять предлагаемые установки и использовать именно эту систему типизаций как схему ориентаций, формирования новых проектов религиозных действий, интерпретаций своего религиозного опыта. То есть можно сказать, что первоначальный религиозный опыт не просто накладывает отпечаток на дальнейшую судьбу будущего сообщества, а является фактором будущих релевантностей и интерпретаций многих поколений. Обобщая, можно отметить, что религиозный опыт основателей такой религии, как христианство (а также его ветвей), фактически создал современность в том виде, в каком она существует сегодня. Однако время религиозного опыта не прошло. Прорывы реальности путем религиозного опыта, причем опыта, понимаемого субъектом именно как концептуального, и в условиях сформировавшейся традиции продолжают иметь место. Это можно эмпирически пронаблюдать по участвовавшим случаям формирования новых религиозных движений, новых мы-групп.

Хотелось бы отметить, что зачастую этот опыт не является первоначальным в строгом смысле этого слова, однако он понимается актором как выпадающий из предложенных социальным наследием систем типизаций, в результате чего актор считает необходимым творить новую мы-группу. Иногда это является и следствием того, что субъект, оценивая переживание, не находит группы для его социального одобрения в ближайшем окружении и прекращает попытки к поиску, хотя подобные группы существуют. В результате мы-сообщества и институционализированные религии, так называемые новые религиозные движения множатся, хотя их схемы интерпретации опыта могут

практически полностью совпадать. Рассмотрим еще раз на основе новых религиозных движений, как происходит институционализация религиозного опыта и формирование системы релевантностей религиозного актора. Для институционализации недостаточно исключительно первоначального религиозного опыта, необходимым является формирование привычной системы действий, разделяемой с субъектом опыта еще хотя бы одним актором. Новые религиозные движения провоцируют к действию именно стремящихся сломать ход повседневности и получить потусторонний (для повседневности) опыт. Вслед за Бодрияром, хотелось бы поименовать эти религиозные течения «разочарованной формой мира», ибо именно в этом разочаровании можно уловить желание разорвать поток повседневного опыта и пережить некий новый опыт. Новые религиозные движения сигнифицируют тайну, провоцируют желание узнать, прикоснуться к новым смыслам. Тайна соблазняет. «Очарование недостающего измерения – вот что нас околдовывает». Религии традиционные, имеющие в своей системе типизации объективированного религиозного опыта, не несут в себе загадки, скорее создают видимость объективного (ну, почти объективного – с религиозной точки зрения) знания. В них нет моего, собственного прикосновения к сфере сакрального, следовательно, субъекта влечет мистическое знание. Именно оно кажется истинным, если противопоставлять истину и тайну. Истина в религиозном опыте не сводится только к адекватному представлению. Она соразмерна той тайне, к которой «прикасается» адепт. Пытаясь приблизиться к истине, адепт познает – но отдаляет её, сохраняя соблазн познавать далее. Без религиозного опыта – в любой форме – религиозное поведение необоснованно. Итак, мы обнаруживаем религиозный опыт в основе повседневности, в основе его типизированных схем интерпретации; однако он сам по себе противоречит повседневности, в силу чего мы можем расположить его и в основе ломки повседневности. Рассмотрев это противоречие на примере христианства, многие века задававшего миру социальные рамки, можно отметить, что ныне существующий христоцентричный когда-то (а ныне все-таки христианско-моральный) западный мир сегодня воспринимает религиозный опыт как нечто выпадающее за рамки повседневности. Кроме того, по нашему мнению, еще одной из причин возникновения деструктивных форм религиозности (по крайней мере, с точки зрения структуры современной религиозной личности), является монополизация средств интерпретации репрезентантов Абсолютного (религиозных символов), проявляющаяся как непререкаемый внешний религиозный авторитет. Такая возможность заложена, как мы видим, в самой структуре религиозного акта. В этом случае тот поиск самого себя перед лицом Абсолютного, «становление в свободу самим собой» в ходе автономной интерпретации религиозных символов, которое К. Ясперс считал основным содержанием религиозного бытия, подменяется усвоением личностью неких чуждых ей внешних ценностных и поведенческих моделей. Говоря о деструктивности, мы недаром сделали оговорку «с точки зрения структуры современной религиозной личности». На самом деле, говоря о негативном воздействии на личность человека различных

религий, все исследователи явно или неявно подразумевают личность современного человека, сформировавшегося на основе принципов эпохи модерна. Поэтому некоторые практики, к примеру, средневекового монашества, сложившиеся в культуре, ориентированной на некий универсальный личностный идеал святости, лишь воспроизводившийся в отдельных индивидуумах, и «работавшие» тогда, могут оказаться полностью неприменимыми в современных условиях. Религиозные практики Средневековья формировались для создания некоей типической святости, игнорирующей и даже отрицающей индивидуальность. (Именно поэтому средневековые жития святых кажутся современному читателю однообразным набором штампов, переходящих из одного текста в другой, стандартных историй, легенд и т. п.). И несмотря на внешнюю схожесть с практикой некоторых нынешних «деструктивных культов», между ними нельзя ставить знак равенства. Но само это сходство показательно, на наш взгляд, в другом аспекте. Преобладающая повседневная реальность парадоксальна: являясь реальной, она, по выражению П. Бергера, «совершенно случайна». Социальное подтверждение, соответственно, социальное подкрепление установок на «правильное» понимание реальности легко прерывается, стоит актору переместиться в более интересную ему «реальность». Более того, историческое понимание повседневной реальности, то есть реальности нормальной с точки зрения общества, постоянно меняется, исправляя наиболее необходимые характеристики на более адекватные для данной исторической ситуации. Нахождение в зоне реальности религиозного опыта изначально не предполагало «выпадения» из повседневности. Осознание особой функции этой области опыта является характерной чертой гораздо более позднего времени, главным образом, в связи с процессами секуляризации. При взгляде с этой точки зрения бросается в глаза архаичный способ формирования личностных моделей в «новых религиях» XX века. Многие НРД берут на вооружение прежние «средневековые» методики: ограничение круга общения, жёсткий распорядок дня, одинаковая одежда, строгий пост, ограничение в сне, безоговорочное послушание «гуру» и т. п. (в целом мало распространённые в современных христианских церквях, сохраняющих преемственную связь с традицией). Это демонстрирует зависимость их от традиционных религий, глубинную анахроничность и сомнительность их претензий на «новое слово» в религиозной истории человечества. Несмотря на внешнюю «модерновость», НРД в действительности воспроизводят во многом формы теории и практики классических религий, которые и вызвали настоящую кризисную ситуацию в религиозной сфере: непрерываемость духовного авторитета лидеров этих общин, приводящий к крайнему фидеизму и враждебности к критике, как внешней, так и внутренней, агрессивный иррационализм и, как следствие, тенденция к авторитарным методам управления и организации жизни, изоляционистское отношение к «внешней», светской, общечеловеческой культуре. «За процессом секуляризации ... стоит пафос свободы и освобождения от объективного принуждения», – пишет в этой связи кардинал В. Каспер [93, с. 46]. Религия есть

наиболее мощное средство как созидания, так и разрушения личности. Известно расхожее выражение: «Человек есть то, во что он верит». Тезис о равноправности всех религий, могущий быть приемлемым только при внешне-феноменологическом их рассмотрении, с экзистенциальной точки зрения неприемлем совершенно. Для современного человека вера должна предполагать возможность саморефлексии и критичности.

Что такое религиозная норма? С нашей точки зрения это есть принцип, выработанный в процессе коллективного религиозного опыта, определяющий (явно или неявно) образ мышления и поведения верующего и санкционированный религиозным сообществом, к которому он принадлежит. Строго говоря, вся жизнь верующего строится на постоянном подтверждении истинности таких принципов в религиозных актах и в индивидуальном религиозном опыте. В связи с этим мы считаем возможным определить религиозное девиантное поведение как отклоняющееся от сложившихся и ставших традиционными в данном религиозном сообществе социально-религиозных норм, специфические социально-религиозные действия. Девиантные поступки людей и их групп приводят к нарушению и дестабилизации наличных, базовых норм, ставят под сомнение истинность общепризнанного, традиционного религиозного опыта и вызывают необходимость соответствующего реагирования со стороны социальной группы, религиозного сообщества либо общества в целом. Деструктивность, как религиозная, так и социальная в целом, предполагает направленность на разрушение норм, ценностей, связей, а подчас и институтов данного социума, в том числе и объективно-необходимых в конкретно-исторических условиях. В данном случае речь идет о явных или латентных характеристиках теоретических систем либо спровоцированных ими форм поведения, разрушающих не исторически отмирающие, а вполне дееспособные формы религиозного существования, необходимые обществу для нормального функционирования. Базой для подобных систем в религиозной жизни чаще всего выступает вера.

Акт веры есть акт, формирующий предельный горизонт личности, событие, в котором фокусируются все «пограничные ситуации» личностного бытия. «Вера – это состояние предельной заинтересованности» [94, с. 133], выражение и реализация предельного интереса человека. Религиозная вера есть наиболее требовательная заинтересованность, реализация таких духовных интересов, которые подчиняют себе все прочие ценности. Все прочие интересы – социальные, познавательные, эстетические – подчинены религиозной вере, в некоторых же случаях совершенно отринуты. Именно поэтому характер и содержание религиозной веры является одной из определяющих характеристик личности. Но в любой религии присутствует ещё и «методологическая» сторона «Как» веры, способы её реализации, конкретный характер религиозной деятельности, разумеется, связанный с религиозным содержанием и, что важнее, раскрывающий подлинное, экзистенциальное понимание веры, подчас закрытое за чересчур общими или общепринятыми догматическими формулировками. Именно здесь происходит прояснение содержания веры (в том числе и для

самого субъекта), институционализация её практик, рационализация её оснований и становление универсальной системы смыслов, собственно говоря, и представляющей собой выражение религиозных норм, всегда вырастающих из экзистенциального акта веры. Данная схема в целом воспроизводится в истории развития большинства религий: священный текст (выражение личного религиозного опыта основателя/основателей религии) – становление религиозной общины (институционализация практики) – формализация вероучения, развитие религиозной философии. В буддизме и христианстве, например, догматические формулировки вырастали, как правило, из различных религиозных ритуалов и практик.

1.3 Социально-психологические основы религиозного деструктивизма

В рамках психологии религии речь, естественно, пойдет прежде всего о социально-психологическом анализе веры, и при этом главное внимание будет уделено особенностям религиозной веры. Однако логика исследования заставит неоднократно обращаться и к другим аспектам ее изучения (гносеологическому, социологическому). Поскольку религиозная вера с точки зрения психологических ее особенностей есть лишь частный случай веры вообще, необходимо выяснить, какова социально-психологическая природа феномена веры вообще и чем нерелигиозная вера отличается от веры религиозной. Наконец, представляется уместным и полезным показать многообразие различных точек зрения на веру, обратившись к истории теологии, философии и психологии и выделив лишь некоторые, наиболее существенные тенденции, которые типичны не только для прошлого, но и в той или иной форме существуют и в настоящее время. Из того факта, что религия в специфической форме удовлетворяет многие нерелигиозные потребности людей, вытекает вывод, важный с точки зрения практических задач атеистического воспитания в нашей стране: чем полнее и всестороннее будут удовлетворяться в нашем обществе духовные и психологические потребности самых различных слоев населения, тем меньше возможностей будет у религиозных активистов и служителей культа оказывать влияние на советских людей, тем быстрее будет осуществляться процесс секуляризации советского общества, полного освобождения его граждан от влияния религии. Для характеристики религиозной потребности личности М.Г. Писманик в работе «Личность и религия» пользуется термином «псевдопотребность», «мнимая потребность» [95]. Мысль автора понятна: он хочет подчеркнуть, что религиозная потребность не принадлежит к числу разумных и здоровых потребностей, способствующих всестороннему развитию личности. Однако сами эти термины не представляются нам удачными. Потребность в культовых действиях, реализующих религиозную веру, отнюдь не является мнимой потребностью. Это вполне реальная потребность личности верующего, накладывающая отпечаток на его интересы и жизненные стремления, на все его поведение в обществе. Важной характеристикой

направленности личности являются мотивы ее поведения. Под мотивами современная психология понимает все то, что побуждает деятельность человека. Как говорится в «Психологическом словаре», в роли мотивов могут выступать потребности и интересы, влечения и эмоции, установки и идеалы. Для выяснения особенностей личности верующего важно исследовать мотивы его религиозности. Последние включают, с одной стороны, мотивы религиозной веры личности (т.е. факторы, которые, с точки зрения данной личности, делают ее веру необходимой) и, с другой стороны, мотивы культового поведения, т.е. посещения церкви, молитвенного дома. Между этими моментами мотивации религиозности, несомненно, существует тесная связь, но они не тождественны.

Глубокие социальные и психологические изменения, происходящие в мире в начале 21 века и текущая ситуация во всем мире, дает по новому взглянуть на ряд феноменов, исследованию которых не уделялось достаточно внимания. В данном исследовании изучается проблема деструктивности и деструктивной деятельности человека. Разрушительная сторона человеческой природы особенно проявилась в 20 веке, например, массовые убийства, революции, войны, многочисленные террористические акты. В средствах массовой информации каждый день сообщают о насильственных преступлениях в мире. Моральные, религиозные и правовые нормы, которые были призваны обеспечить контроль и порядок в обществе, оказалось не способным предотвратить или снизить насилие, а иногда усугубляют ситуации. И это приводит к умозаключению, что даже самые комфортные условия жизнедеятельности не приводят к снижению деструктивности, следует заметить, это проявляется не только в отношении людей к друг другу, но и это относится к природной среде, памятники культуры и простейшие предметы подвергаются бессмысленному разрушению [5].

Современный уровень развития техники и технологии, деструктивная деятельность в настоящее время представляет угрозу не только для отдельных социальных групп, но и для всего человечества [92]. Следует отметить, что феномен деструктивной деятельности недостаточно исследован в науке. Основные термины «деструкция», «деструктивность», «деструктивная деятельность» отсутствуют в большинстве словарей, но есть определенные трактовка, которая заканчивается переводом слова. В основном, деструкция – это разрушение, нарушение правильного, а деструктивность – разрушительность, стремление к порче. В работе Эриха Фромма «Анатомия человеческой деструктивности» исследуется природа человека и его разрушительное начало. Э. Фромм в своем труде различает доброкачественную и злокачественную агрессию. В отличие от доброкачественной, злокачественная агрессия – деструктивность – неадаптивна биологически, присуща только человеку, и не нужна для физиологического выживания, тем самым деструктивность приносит биологический вред и социальное разрушение. В настоящее время рост деструктивности наблюдается в связи с распространением свободы, которая несет не только положительные перемены, но и приводит к утрате чувства безопасности и чувства принадлежности к социуму. Свободе сопутствуют

чувство одиночества, собственной незначимости и отчужденности [96]. Люди стремятся преодолеть их, «убежать от свободы». Следуя этой тенденции, человек пытается преодолевать чувство неполноценности, уничтожая или покоряя других. Внимание нужно уделить на то, что деструктивные действия совершаются, когда объективно нет никакой реальной угрозы витальным интересам человека нет, но для субъекта это угроза реальная. Да, следует учесть, что Э. Фромм исследует такие проявления деструктивности как садизм, некрофилия, но тем не менее он оставляет без внимания аутодеструкцию, вандализм, терроризм и другие ее проявления.

Религиозная деструктивность в современном обществе является одной из актуальных проблем в психологии религии. Исследование позволяет глубже понять природу человека, а также от изучения зависит будущее современного общества и мира в целом. В деструктивные секты уходят абсолютно непохожие друг на друга люди. У них разный темперамент, воспитание, образование, социальное положение и возраст. Хотя некоторые перед вступлением в секту проявляли повышенную эмоциональную возбудимость, в подавляющем большинстве это были нормальные, уравновешенные и психически здоровые люди. Зачастую новые adeпты деструктивных сект молоды и это значит, что многие их установки и принципы не сформировались окончательно. Но в то же время контингент adeптов состоит из образованных, интеллигентных, воспитанных, интеллектуально развитых, образованных, с определенными идеалами, любознательных и стремящихся к духовному развитию и бескорыстному служению людей. Считать их неудачниками или мечтателями, потому что среди них много предприимчивых и талантливых людей. Мы знаем, что секта – это бизнес, где пытаются завербовать квалифицированных специалистов, которые смогут возглавить различные службы, придать организации должную респектабельность и ведение дел, не получая при этом денежного вознаграждения за свой труд. В деструктивных сектах активно применяются техники модификации поведения с внушением фобий и зависимостей [97].

Реформирование сознания происходит незаметно на основе провоцирования когнитивного диссонанса, гипнотического транса, внушения, нейролингвистического рефрейминга, информационной перегрузки, сенсорной депривации, нейрологического переимпринтирования, тоталитарного контроля эмоций, поведения, мыслей и информации. В данной работе мы хотим выяснить, является ли религиозная деструктивность феноменом или детерминирована генетически, какое влияние на нее оказывает окружающая среда и какие психические особенности обуславливают проявление религиозной деструктивности. Сложность анализа биологических и психических детерминант религиозного деструктивизма связан с отсутствием прикладных исследований в этой области, поэтому при рассмотрении данного вопроса используются данные исследований агрессивности человека и животных, а также групп убийц, лиц, совершивших самоубийства или предпринявших такую попытку и экспериментальные данные, полученные при изучении различных

способов разрушения личности на основе религиозных побуждений. Но для начала было выяснено, что деструктивность проявляется не только у людей, но и у животных [98]. Например, у животных имеются определенные аналоги деструктивной деятельности человека, хотя в целом стремление к уничтожению особей своего вида у них подавлено. Насекомые (пчелы, муравьи) уничтожают представителей других колоний, вторгшихся к ним, территориальные животные ведут кровавые драки с представителями своего вида в случаях, когда размеры популяции существенно превышают пищевые ресурсы окружающей среды. Широко распространенной практикой во всем животном мире проявляется у крыс и шимпанзе, ведущих организованную борьбу одного сообщества против другого. Рассмотрев особенности проявления деструкции у животных, обратимся к анализу нейрофизиологических детерминант деструктивной деятельности человека. Анализ литературы показывает, что она обусловлена состоянием и типологическими свойствами нервной системы, особенностями протекания нейродинамических процессов, свойствами эндокринной системы, а так же рядом наследственно-генетических особенностей. Существенное влияние на осуществление деструктивной деятельности оказывают два основных образования головного мозга: лимбическая система, состоящая из разнообразных структур, функция которых заключается в контроле основных влечений и эмоций и кора головного мозга, ответственная за целый комплекс когнитивных функций, которые имеют существенное значение в процессах научения, прогнозирования последствий и выбора реакции. Лица, имеющие повреждения лобной доли неокортекса, скорее всего, будут реагировать на провокацию импульсивно и агрессивно, а так же проявлять раздражительность и дурное настроение. Когда на пути реализации своих возможностей индивид встречает препятствия, воспринимаемые им как неодолимые, это порождает состояние фрустрации – остро критическое состояние, проявляющееся в гнетущем напряжении, тревожности, чувстве безысходности. Значительная часть лиц, совершивших деструктивные действия, находилась в данном состоянии. По данным О.Л. Дубовик, около 20% лиц, совершивших убийство и более 80% террористов расценивали ситуацию перед преступлением как безвыходную. Если фрустрационные ситуации повторяются достаточно часто, у человека может развиваться комплекс неполноценности, открытие принадлежит А. Адлеру. По исследованию Ю.М. Антоняна, деструктивная деятельность практически возникает в случае длительной фрустрации или является следствием формирования комплекса неполноценности. Деструктивные действия, вызванные состоянием фрустрации, могут носить экстрапунитивный характер – быть направлены на других людей, на отдельные предметы или целые социальные структуры [99]. Интропунитивный характер – в этом случае субъект признает, что он сам является причиной фрустрации, и возможным выходом из травмирующей ситуации становится самразрушение. На психическом уровне деструктивная деятельность детерминирована прежде всего неудовлетворенными потребностями. Главным мотивом деструктивной деятельности, является достигаемое за счет совершения

разрушительных действий ощущение собственной значимости, своего превосходства над другими людьми. Кроме того, человек, совершающий деструктивные действия, может руководствоваться идеологическими мотивами, мотивами активного изменения мира, власти над людьми и некоторыми другими. Важным мотивом обращения в деструктивной деятельности является потребность принадлежать к группе. По мнению Д. Поуста, для индивидов, страдающих дефицитом самоуважения и с недостаточно развитой личностью, слияние с группой имеет фундаментальное значение. Групповой этос становится для него системой нормативных стандартов и ценностей. Конечно, не каждый человек, не сумевший самоутвердиться, реализовать себя, и находящийся в состоянии фрустрации, совершает деструктивные действия [99]. В связи с этим встает вопрос о наличии психопатологии у данных лиц. Исследования свидетельствуют, что значительное число лиц, совершивших деструктивные действия, являются клинически и психологически нормальными, однако определенные черты личности у них акцентированы, то есть выражены необычно сильно.

К деструкции склонны лица тревожного типа, для которых характерна высокая тревожность, впечатлительность, психическая напряженность, гиперчувствительность к отрицательным воздействиям, чувство собственной неполноценности, замкнутость, предрасположенность к фобиям, склонность к гиперкомпенсации – использованию утрированных способов самутверждения. Высокая тревожность – это показатель субъективного неблагополучия личности. Окружающая среда часто ощущается лицами с высокой тревожностью как враждебная. В связи с этим у них затруднена правильная оценка ситуации, она легко меняется под влиянием аффекта. Причиной деструктивной деятельности у таких людей становится защита своего бытия от сознательного или бессознательного ощущаемой угрозы. Причем угроза может быть и мнимой, но ощущаться как реальная. Из-за наличия постоянного аффективного переживания, что не менее достойные пользуются большими правами и возможностями, у «застревающих личностей» и лиц с высокой тревожностью может возникнуть потребность защищать свои права, и они начинают играть роль «борца за справедливость». Деструктивность таких личностей может быть направлена не только на отдельных лиц, но и на социум. Для них характерно стремление разрушать «несправедливое» с их точки зрения общественное устройство, не создавая при этом ничего нового [100]. Определенная проблема «неблагополучных семей», из которых молодые люди уходят в секты, сильно преувеличена. Дело не столько в семье, сколько в уровне мастерства вербовщика, сумевшего проявить талант психолога, дар убеждения и интуитивно почувствовать, как подойти к человеку и его проблеме. Попадая в секты, люди думают, что смогут получить возможность выразить себя и найти применение способностям, которые не были востребованы в семье или в общественной жизни. Как правило, это коллективисты, которые испытывают непреодолимое желание жить и работать в команде [101]. Когда человек не удовлетворяется существующим положением дел и ищет в отношениях с

людьми большей глубины и содержательность, он становится более уязвимым, что делает его легкой добычей вербовщика. Но на практике эти идеалистически настроены люди, редко получают возможность реализовать себя в секте. Жизнь в секте лишь предполагает коллективные действия и потенциальную возможность созидательной деятельности, она лишь демонстрирует внешние преимущества «сплоченности», возникающей при интенсивном групповом опыте. Среди завербованных в секты можно также встретить молодых идеалистов, которые стремятся доказать собственную независимость, проявить индивидуальность и отстоять право на собственное мнение в семье. Восставая против семейных и общественных ценностей, они пытаются самоутвердиться через уход в секту. Но парадокс заключается в том, что эти оппозиционеры и бунтари лишаются в секте индивидуальности, так как их генетическая семья подменяется суррогатной семьей в лице лидера и руководства секты, от которых они становятся еще более зависимыми. Некоторые люди вступают в деструктивные секты в результате длительных поисков собственного Пути, завершив искания приемлемого для них вероисповедания. Активный поиск всеобъемлющего туннеля реальности часто свидетельствует о желании разрешить глубокий внутренний конфликт, связанный с попыткой найти смысл, место и предназначения самого себя. В деструктивных сектах активно применяются техники модификации поведения с внушением фобий и зависимостей. Реформирование сознания происходит незаметно на основе провоцирования когнитивного диссонанса, гипнотического транса, внушения, нейролингвистического рефрейминга, информационной перегрузки, сенсорной депривации, нейрологического переимпринтирования, тоталитарного контроля эмоций, поведения, мыслей и информации.

Российский психолог И. Пронин выделил следующие психологические особенности методов психологического воздействия на личность, довольно часто применяемых в деструктивных религиозных сектах, направленных на манипулирование сознанием человека [102].

Особенно такие методы опасны для лиц молодого возраста, у которых критичность самосознания и поведения еще находится в условиях стадии формирования.

1. Манипулирование личностью члена группы:

- обман, зависимость, изоляция от социального окружения;
- заявление о том, что все другие религиозные организации, кроме той, к которой он принадлежит, лишены духовности;
- проведение все большего времени с группой единомышленников;
- посещение тайных собраний;
- сокрытие информации о своем местонахождении.

2. Злоупотребление властью со стороны религиозных сект:

- психологический шантаж (утверждение, что отказ от культа равносителен «духовному падению»);
- угрожающие пророчества (только члены секты спасутся от надвигающего «конца света»);

- требование от члена секты, либо его родственников больших сумм денег, собственности.

3. Личностные изменения:

- перемены в сознании и поведении близкого человека;
- отождествление культовой идеологии с реальностью;
- повышенная суггестивность (внушаемость) по причине психологического одиночества, или влияния социального окружения, либо психотравмирующей ситуации, произошедшей с человеком до вовлечения его в секту;
- изменение языка (использование новых слов, жаргонов, оригинальность изложения мыслей);
- перемены в настроении – замкнутость, отгороженность от контактов, возможно, проявление агрессивного поведения, направленного в адрес близких людей;
- изменение в уровне зрелости – зависимость от группы в финансовом, этическом, социальном планах;
- смена «Я» концепции – перемены в убеждениях, взглядах, интересах, позициях;
- интеллектуальные изменения – ухудшение способности к критическому суждению, использование методики вызова транса (типа медитации);
- социальные перемены – фокусирование человека вокруг членов религиозных организаций и их интересов, выражение презрения и враждебности, цинизма, нетерпимость в отношениях, не связанных с деструктивной сектой;
- признаки плохого питания – чрезмерное прибавление в весе, или его потеря, заметная перемена во внешности человека.

Анализ исторических источников, современных исследований, аутентичных материалов апологетов современных культов, а также собственные исследования особенностей вероучения и деятельности новых религиозных движений (НРД), позволил определить их как социально-психологический феномен, включающий в себя личностный и социальный аспекты его исследований, а также внешние факторы, провоцирующие изменение установок поведения индивидов в отношении их веры. Индивид, зараженный религиозной идеей, при определенных особенностях легко может превратиться в элемент человеческой массы, ведомой очередной харизматической личностью к дестабилизации или разрушению социальной общности [103]. Однако в последнее время аналитики все чаще пишут о новых формах деятельности террористических и экстремистских групп, исключая массовость и осуществляющейся по сетевому принципу немногочисленными группами. Это так называемая «роевая война», опирающаяся на принцип «боевой стаи», когда из разных мест прибывают боевики или боевые группы для выполнения акции, а затем снова распадаются на отдельные сегменты и растворяются среди населения [104, с.36]. Наиболее явственно эти принципы прослеживаются в деятельности исламистских групп. Однако поджог православной церкви в Королев Стане под Минском и убийство человека осуществили двое

старшеклассников национал-языческой направленности. Причем свое решение они принимали самостоятельно. Еще одной особенностью современных НРД, способной дестабилизировать социальные уклады современных обществ, является пропаганда идей гибели цивилизации и перехода в «новое время». Идеологи этого направления объявляют себя носителями религии этой «новой эры», которую называют «эрой Водолея», «сатви-югой», человечеством «6-й коренной расы», «новым миром», «новым порядком». Проведен анализ моделей этой «новой эры» (НЭ), опираясь на многочисленные публикации апологетов НРД. При этом предполагается, что понимание этих моделей возможно через призму социально-психологических аспектов. Данный подход при проведении анализа аутентичных источников позволил выделить следующие критерии НЭ: 1) особенности современного человека и общества, критикуемые в культах НЭ; 2) особенности человека будущей эры, согласно верованиям культов НЭ; 3) особенности, которыми, с точки зрения идеологии НЭ, должен обладать человек и социальная общность в переходный период; 4) особенности будущей социальной общности.

В современных НРД эти критерии наполняются следующим содержанием.

1. Причина негативного развития мира – человек, который, не считаясь с «божественным повелением» и в ущерб «духовности», развил в себе разумное начало и на его основе создал деструктивную цивилизацию. Она еще более усугубляет положение, мешая человеку развиваться в нужном направлении. Чаше всего в НЭ подвергаются критике наука, технический прогресс, культура, религия, особенности ментальности человека и его духовный мир.

2. По мнению ньюэйтжеров сознание «нового» человека должно быть всеобъемлющим, т.е. «природным», «планетарным» или «космическим». Под таким сознанием понимается забота обо всей Земле и о космическом пространстве, и особая форма трансцендентности (или даже формы жизни человека), в которой должно отсутствовать мышление, привязанность сознания к телу и присутствовать гипотетичная всеобъемлющая «космическая» или «природная» содержательность.

3. Для того, чтобы стать эволюционной основой человека будущей «6-й коренной расы», современный человек должен быть активным последователем НЭ, избрать путь «сознательной эволюции», что подразумевает подчинение себя «учителю», а также борьбу за «новый мир».

4. Идеальная социальная общность будущего мира, с точки зрения идеологов НЭ, представляет общеземное «духовное единение» или братство, организованное по принципу иерархии «учителей», осуществляющих контроль поведения и внутреннего мира каждого человека с момента рождения.

Изложенные выше социальные идеи являются классическими для оккультно-мистического направления НРД [105]. Однако в настоящее время идеи НЭ широко освещаются в восточно-ориентированном и в неоязыческом направлениях НРД. Например, Шри Шри Рави Шанкар указывает, что «новое время» должно представлять собой воссоздание «Золотого века»,

существовавшего в Индии в древности. По мнению апологетов этого направления, созданию нового человека и нового типа цивилизации может способствовать предложенная ими идеология и особые «духовные» техники [106].

Сравнительный анализ восточно-ориентированных версий НРД и оккультно-мистических указывает на отдельные их различия. Так идеологии оккультно-мистического направления явно ориентируют своих последователей на «совершенные» общественные модели, центрированные на идеального духовного иерарха, но при этом конкретно его не обозначают. Например, В.А.Поляков [107] указывает на необходимость формирования духовной надстройки над ООН (нечто вроде «круглого стола короля Артура»), члены которой должны являться носителями предложенной им идеологии.

В восточно-ориентированных культах их последователи в качестве спасителя мира выдвигают конкретного апологета какой-либо восточной идеологии, но при этом не прослеживается идея создания какой-либо новой социальной конструкции. Обычно предлагается усовершенствование уже имеющихся социальных сообществ путем включения всех его членов в выполнение определенных духовных практик. В современных организациях восточной направленности их последователи не прекращают выполнение социальных обязанностей и не отрицают социальных порядков в своих государствах, но при этом они подчинены идеологии международных культовых организаций, представляющих собой иерархию учителей, являющихся в них носителями высших ценностей. Социальные проекты будущего «славянского мира» национал-патриотического направления неоязычества представляют собой произвольную реконструкцию древней религии и структуры общества славян. Однако, при откровенной ориентации данных идеологий на языческие верования древних славян, в моделях «идеального» общества не обнаруживается участие религиозных структур в общественном устройстве, оно является чисто светским с исключением инородцев [108]. Необходимо отметить, что в национал-язычестве распространен экстремизм. Анализ публикаций отдельных источников этого направления позволяет выделить следующие экстремистские идеи: а) в качестве причин проблем славянских народов и государств называются евреи и другие «цветные» народы якобы создавшие порочные системы управления, религии и культуру; б) выдвигаются идеи борьбы против них; в) выдвигаются идеи борьбы за новый социальный строй, представляющий собой жесткую властную структуру с выделением круга «русской элиты» [109].

Наиболее утопические модели социального устройства имеются в природно-ориентированных версиях неоязычества, в основе которых лежит почитание природы. Согласно этим моделям, человек должен жить не в цивилизованных, а в природных условиях. В природе он может получать все необходимое для жизни и духовного совершенствования [110]. В вероучениях данного направления практически отсутствуют представления о структуре общества, поскольку пропагандируется идея проживания человека в поселениях типа хуторов (родовых поместий) в природном окружении. Основными

ценностями человека, согласно данной модели, должно быть сохранение здоровья и целостности окружающей природы. В связи с концепцией «золотого миллиарда» вызывают также тревогу идеи апологетов этого направления о существовании славян только в лесах без цивилизационных достижений или даже за Полярным кругом.

В учениях большинства НРД имеет место эклектика. Например, отдельные апологеты неоязычества указывают, что славянский «ведизм» сохранился в индуизме и буддизме, а культовая практика – в тантризме. Своеобразное сочетание оккультизма, национал-язычества и древнеегипетских верований имеется в идеологии «Мертвая вода» [111]. Согласно ей, основная власть в обществе должна быть сконцентрирована не у светского правителя (фараона), а у жреца (предиктора), который должен являться хранителем тайной «концепции» строения мира. Весьма популярной в НРД является идея создания «новой элиты», созданной по дворянской модели, и призванной строит новое общество и охранять его устои [112]. В последние десятилетия проявился еще один дестабилизирующий общество фактор, связанный с распространением новых религиозных культов. Он связан с попыткой переноса религиозного мировоззрения, сформировавшегося в одной стране, в иные общности, имеющие свои культурно-религиозные уклады. Это явление наиболее ярко проявилось в пропаганде ваххабизма. На Северном Кавказе ваххабизм окончательно утвердился в середине 90-х годов, где вступил в конфликт на почве догматики с местным традиционным исламом. Однако аналитики указывают, что ваххабизм распространялся не в виде стабилизовавшегося уклада, который имеет место в Саудовской Аравии, где он является основной религией. Он насытился радикальными идеями разных направлений ислама и в том числе идеями сепаратизма и «великого халифата». Ваххабиты Кавказского региона не скрывали своих претензий на установление шариатского правления и на создание на Северном Кавказе исламского государства, и достигали своих целей через применение силы [113].

Таким образом, движение НРД в настоящее время представляет собой новую политическую реальность, где за «духовными» практиками скрываются социальная и политическая деятельность. Причем осуществление этой деятельности в современных реалиях возможно не только крупными политическими организациями, но и небольшими группами, а также фанатиками-одиночками. В связи с этим рассматриваемый социальный аспект исследований НРД включает в себя и личностный, т.к. апологеты идей «нового мира» решают также задачи изменения личности отдельных индивидов как основы этой новой общности. В сектоведении под внешними социальными факторами обычно рассматриваются политико-экономическое состояние государства, в котором наблюдается рост новых религиозных культов и движений, а также специальные технологии психологического влияния и манипулирования. И.М. Шерешевский, анализируя работы российских психиатров, изучавших периодически возникающий феномен массовой истерии на религиозной почве, пришел к выводу, что в их образовании главная роль

отводилась «условиям политического режима», «обеднению рабочего населения», «негодные условия труда» и др. [114, с. 46]. В постсоветском сектоведении среди факторов, провоцирующих широкое распространение НРД, рассматривались процессы политического, экономического и идеологического реформирования в бывшем СССР [115].

Однако наиболее широко сектоведами-психологами изучаются специфические манипуляционные технологии, которые в отношении НРД обычно называются «переформированием сознания», «контролем сознания», «промыванием мозгов» и т.п. Наиболее полный анализ технологий обращения в НРД осуществил Е.Н.Волков, назвавший среди них:

- «контроль времени и деятельности»;
- «информационный контроль»;
- «отучивание от критического мышления»;
- «групповое давление» и др.

Среди приемов поддержания верности новообращенных он выделил:

- «чрезмерное использование методик, вызывающих транс»;
- «публичное заявление о верности»;
- «повторяющиеся угрозы санкций за уход»;
- «обещание немедленного осуществления спасения»;
- «отсутствие некультовых связей»;
- «постоянная исповедь и самоопорочивание» и др. [116].

В.Ф. Вольфберг описала «техники деструктивной группы»:

- «групповое давление и «бомбежка любовью» (love-bombing)»;
- «изоляция / отделение»;
- «останавливающие мышление техники»; и др. [117, с.220].

Модели, техники, стратагемы пропагандистской манипуляции сформулированы также в работах Э. Пратканиса и З. Ароксона, Ф. Конвей и Дж. Зигельман, Ф. Лифтона, М. Сингер и других.

В настоящее время феномен управления массами все чаще определяется не только специфическим религиозным воздействием, но и более универсальными технологиями, определяемыми как «пропаганда», «манипуляция», «влияние», «PR», «NLP», «эриксоновский гипноз» и др. В связи с этим необходимо отметить, что в работах, посвященных психологии толпы (Г. Лебона, Г. Тарда, С. Сигеле, З. Фрейда, В. Бехтерева, С. Московичи и др.), в качестве внешнего фактора, способствующего распространению одной идеи в массах, рассматривалась деятельность харизматической личности, действующей на массы гипнотически. При этом З. Фрейд интриговало «условие», обуславливающее превращение отдельного человека в вождя, определяющего мировоззрение других индивидов [118].

Крайне редко среди внешних условий, провоцирующих формирование социально-психологической зависимости и массовую заряженность идеями и в том числе и идеями религиозного характера рассматриваются природные факторы. Исключение составляют исследования А.Л. Чижевского, осуществленные в начале прошлого столетия [119]. Он обнаружил, что массовые

движения и в целом «всемирно-исторический процесс» детерминированы деятельностью Солнца. Он вывел закон, гласящий, что «состояние predispositions к поведению человеческих масс есть функция энергетической деятельности Солнца» [120].

Таким образом, ряд таких внешних по отношению к человеку факторов, как политико-экономические и природные закономерности, а также использование современных манипуляционных технологий способен изменить его поведение и жизненные установки.

Социально-психологический подход в исследовании новых религиозных движений позволяет понять причины их широкого распространения в обществе. Он также позволяет понять данный феномен во взаимосвязи масс, отдельного человека, социальной общности и факторов, провоцирующих их динамику.

Выявленные личностные особенности последователя (человек, движимый сверхидеями) и социальные модели, планируемые в НРД, позволяют понять особенности таких современных деструктивных явлений, как религиозный экстремизм. Социально-психологический подход является также наиболее приемлемым в деятельности психолога, оказывающего информационно-консультативную помощь лицам, пострадавшим от деятельности религиозных организаций, и экспертно-аналитическую помощь государственным, общественным и религиозным организациям по вопросам современной религиозности.

«Текущая современность», представляющая собой переход от мира структурированного, включающего социальные условия и обязательства к миру пластичному, текучему, свободному от барьеров и границ, о существовании которой писал З. Бауман [121], все четче прорисовывает черты такого деструктивного явления как экстремизм. Экстремизм, независимо от своих форм и проявлений, ослабляет основу существования современного общества и девальвирует право человека на безопасное существование. Деструктивные явления лишают человека ориентиров и обесценивают все, что его окружает. Индивид, лишенный ориентиров, оставляет за собой одну из немногих ценностей – демонстрацию себя, причем любой ценой. Современный экстремизм проявляется в вырывании человека из общего жизненного пространства, агрессивном противопоставлении обществу и наделении себя правами вершителя судеб других [122].

К сожалению, мы в полной мере еще не осознали весь негативный масштаб этого явления. В связи с этим необходимо проанализировать причины возникновения экстремизма, механизмы манипуляции сознанием личности, а также психологические технологии вовлечения адептов в деструктивную деятельность. Первым фактором нашего анализа является возраст: чем младше человек, тем в большей степени он подвержен индоктринирующим влияниям [123]. То есть, это тот случай, когда в процессе обучения доминирует безоценочное принятие информации, отсутствие ее критического и рационального анализа. Другими словами, в детском возрасте информация, переданная авторитетным взрослым, воспринимается на уровне абсолютного и

безусловного принятия и, как правило, хранится в долговременной памяти. Что бы восстановить эту информацию и привести ее в действие, бывает достаточно одного внешнего импульса. В нейролингвистическом программировании такой импульс называется триггером и является тем сигналом, который запускает в действие необходимую цепочку поведенческих действий или мыслительных операций. Период раннего полового созревания характеризуется активной установкой на принятие общих правил, существующих в конкретной группе с последующим неукоснительным их исполнением. Этот возраст более всего уязвим в плане повышенной восприимчивости к предлагаемому поведению в группе, то есть для подростка особенно важна групповая оценка поведения. Более того, именно в этом возрасте резко возрастает значение символических родительских фигур, которые активно разыскиваются во внешнем мире. Об этом неоднократно писал З. Фрейд. Казалось бы, парадоксально, но подросток не ориентирован на авторитет близких ему людей, поскольку они обыденны в своей жизни; он ищет опоры во внешнем окружении. По его представлениям, именно во внешнем окружении находятся герои для подражания, именно их он наделяет ореолом мужественности и авторитета: герои позволяют себе то, что запрещено другим, то есть они способны выходить за общепринятые рамки, нарушая устоявшиеся социальные каноны. Другими словами, в глазах подростка, эти люди не такие как все. К сожалению, иногда жизненная направленность этих «героев» носит деструктивный характер.

Следует заметить, что современная социальная среда и, в первую очередь информационная, позволяет подростку находить такого рода авторитетов [124]. Почему выбор падает на деструктивное начало? Деструкция – это радикальная форма изменения и нарушения порядка, установленного предками подростка. Подросток пытается свергнуть с пьедестала символическую фигуру отца с целью занять его место. Более того, разрушение дает быстрый и видимый эффект-результат. При этом не стоит забывать, что в этом возрасте ценностная шкала окончательно не сформирована и акцент на моральную оценку последствий разрушительных действий не всегда бывает эффективным.

Активное стремление подростка заявить о своих правах на самостоятельность во многом связано с таким психологическим явлением, как сепарация, то есть его стремлением к самостоятельности и независимости от родителей через низложение традиций и разрушение существующего порядка вещей. По существу, это стремление к свободе с желанием построить собственное жизненное пространство через процесс покидания семьи. В этом метафоричном стремлении обрести «самостоятельность» через уход из семьи весьма наглядны народные сказки. Другим возрастом повышенной чувствительности к крайнему самовыражению является юношество (17-19 лет). Юношество – это тот возраст, когда возникает реальная потребность в самоутверждении в социуме, поиске самоидентичности. Другими словами, в этот период происходит формирование «Я» и активное включение молодого человека в окружающий мир. Причем юноша в этом возрасте в социальную среду часто включается не через усвоение существующих канонов, а через

попытку диктовать свои правила «игры». Если этого не происходит и попытка проваливается, то тогда у молодого человека возникает внутриличностный конфликт, который может выражаться в агрессивном противодействии внешней среде. При таком противодействии юноша не обращает внимания на законность или моральность собственного поведения, в его глазах существует лишь он и его право на свободу действий: других таким правом он не наделяет. В таком противостоянии юноше попросту не хватает собственных сил и элементарного жизненного опыта, а потому нужна поддержка покровителей, которые заведомо сильнее и образованнее его [125].

Такое эгоистичное поведение в юношеском возрасте связано с тем, что в этот период у молодого человека очень сильна мотивация к выделению себя из окружающей массы, что часто связано с отрицанием тех или иных моделей поведения или той или иной культуры, традиций, устоявшегося образа жизни. К тому же это возраст обостренного восприятия справедливости, которому свойственно оценивать мир через «черное-белое», другой палитры может просто не существовать. Немаловажным в этом возрасте является отношение к смерти, оно просто еще не сформировано (переломным является возраст 18 лет). Другими словами, ценность жизни другого человека или его благополучие для молодого человека не приобретают еще глубокой ценностной выраженности. Осознание возможности собственной смерти у него не является предметом внимания и опасения. Еще один момент, характеризующий юношеский возраст, заключается в том, что молодой человек нацелен на успех и достижение, на стремление к самовыражению. При этом, средства, какими это будет достигнуто, для него бывают не важны, его удовлетворит даже слава Герострата. Вторым фактором нашего анализа – психическое состояние личности. Многочисленные исследования пытаются объяснить, как, казалось бы, психически здоровые люди, часто образованные и идеалистичные в своих первоначальных воззрениях, довольно быстро могут становиться фанатиками движений, вся идеология и деятельность которых прямо противоречит их первоначальным взглядам на мир. Такая резкая и глубокая ресоциализация личности является результатом специфической адаптивной реакции в условиях чрезвычайного группового давления, манипулирования базисными человеческими потребностями, а также индивидуальными особенностями психики. Что это означает в переводе на общедоступный язык? Попробуем ответить на вопрос: «В каком психическом состоянии человек может оказаться в зоне экстремистского риска»? Следует понимать, что человеческая психика не является константой, в своих проявлениях она не может быть неизменной и ригидной. Это подвижная «ткань», которая меняться как от внешних воздействий, так и внутренних изменений, т.е. она подвержена всякого рода колебаниям, пиковые значения которых выражены негативными психическими состояниями. Массовая нестабильность психики, особенно ярко проявляется в переломные моменты глобальных социальных изменений. Здесь можно проследить прямую зависимость. Кажется, такого рода колебания психики в настоящее время достигли своего апогея [126]. Агрессия, депрессивные состояния, состояние безнадежности, одиночество, острый стресс,

потеря смысла жизни, внутриличностный конфликт и т. д., стали спутниками современного человека. При этом адаптационные возможности психики, запасы «психологического противоядия» от внешней экспансии у человека практически истощены. В критических моментах состояния психики человек, как правило, весьма уязвим для внешнего влияния, поскольку в эти моменты возможности сознательного контроля за собственным поведением имеют ограниченный характер. Это связано с тем, что негативные психические состояния концентрируют усилия человека на решении конкретной задачи, заставляя его в целях самозащиты перейти на более низкий уровень психической регуляции поведения. В этом случае на уровне головного мозга активируются глубинные структуры, в частности лимбическая система, блокируя при этом деятельность коры больших полушарий. Лимбическая система, с точки зрения эволюции является более древним образованием и отвечает за эмоциональные, то есть иррациональные реакции, в основе которых лежит инстинктивное поведение, отвечающее за безопасность человека (реакция предков при встрече с опасностью заключалась в реакции «бей-беги»). Такого рода защитные реакции протекают очень быстро, иногда доли секунды, потому что у человека нет времени на обдумывание тех или иных действий. При таких состояниях часто возникает эффект «суженного сознания» или «тоннельного зрения», при котором человек в своих действиях имеет ограниченные возможности в принятии разумных решений. Зная это, манипуляторы часто искусственно создают кризисные ситуации, заставляя человека реагировать на сиюминутность, блокируя тем самым возможность продуманного решения проблемы. В. Франкл уже в середине прошлого века активно разрабатывал теорию экзистенциального кризиса или ноогенного невроза, основу которого составляет потеря смысла жизни. Внутренняя опустошенность, бесцельность существования человека приводит к поиску другого жизненного измерения, где он чувствовал бы себя в безопасности [127]. Вся сложность такого рода поиска заключается в том, что другой мир может оказаться симулякром, с умело созданным сюжетом и предложенным для его последующего употребления. Принимая условия существования в этом искаженном измерении, деформируя собственный смысло-жизненный поиск, человек зачастую обречен на личностную инволюцию, поскольку он уже не является автором собственной жизни, а следует фантомным ориентирам. Пустота, одиночество, психологическая нестабильность, многие другие девиации приводят к онтологическому страху выброшенности из жизни, из той социальной среды, которая формирует у человека чувство безопасности. Потеря ощущения безопасности у человека ассоциируется с понятием смерти. Причем в психологическом плане формирование чувства безопасности начинается с младенчества, то есть с семьи: особо значима в этом процессе роль матери. Человек является уникальным существом в своей противоречивости и двойственности проявления: О. Ранк в своей теории указывает на то, что человеку свойственен страх жизни и страх смерти. Страх жизни сопряжен с претензией человека на уникальность и индивидуальность, что связано с выходом из социальной группы и противодействием ей. Но это приводит к

отчуждению от группы, страху изоляции, одиночеству, что ассоциируется с психологической смертью. Тогда человек устремляется к группе, что приводит к растворению в ней, потере индивидуальности и аутентичности, и это также сопряжено с личностной гибелью. Такого рода метания свойственны человеку на протяжении всей его жизни. При социальной нестабильности человек в целях безопасности, как правило, стремится раствориться в массе, отдавая на откуп свое «Я». При неустойчивом развитии общества, как правило, отмечаются социальные и их производные, психологические колебания. Чем более выражен социальный кризис, тем более аномальными и асинхронными представляются флуктуации. Создается впечатление, что психика пытается осуществить качественный скачок в другое состояние. Точка перехода в такое состояние называется точкой выбора или точкой бифуркации. Так вот, если человек достиг точки бифуркации, повлиять на его поведение не представляется возможным. Это подтверждают исследования по неравновесной динамике и социальной синергетике. Более того, предсказать, какой выбор осуществит система, то есть каким дальнейшим путем она будет развиваться, не представляется возможным. Осуществив выбор, система начинает функционировать в новом качестве [128]. Применительно к рассматриваемому вопросу, это означает следующее: индивид, перейдя в пространство экстремизма, начинает жить по правилам данной деструктивной группы. Поэтому так необходима профилактика экстремизма, которая на подступах человека к окончательному выбору своего дальнейшего пути, можно оказать эффективное воздействие, предотвращая его погружение в деструктивность. В дальнейшем остается только одно - борьба и насилие. Третий фактор нашего анализа – технология вовлечения в деструктивную группу, которая достаточно проста по своей сути. Человек в неустойчивом психическом состоянии или при наличии кризисных личностных проблем, представляет собой достаточно легкую мишень для внешних манипуляций. То есть, манипуляции протекают успешно для личности, находящейся в состоянии эмоционального дисбаланса. К эмоциональной неустойчивости может привести стресс, который, в свою очередь, может быть вызван тяжелыми переживаниями после каких-либо трудных жизненных ситуаций. Причем проявление жизненного дисбаланса сторонними наблюдателями обнаруживается не всегда, поскольку в зависимости от индивидуальных особенностей он может протекать без внешних признаков. Но существующий внутренний конфликт у индивида может проявиться в критических ситуациях. Куда он будет направлен и как проявит себя, предсказать бывает достаточно сложно: это может быть внешняя агрессия, суицид или попросту маргинальное существование. Поскольку человек сосредоточен на разрешении внутреннего конфликта, он, вне всякого сомнения, нуждается в помощи и внешнем участии других. К сожалению, такая помощь не всегда приходит. Именно на такой контингент направлены манипуляции адептов, не суть важно кто они религиозные или террористические фанатики, «пища» для экстремистского употребления приготовлена по одному рецепту. Первым шагом манипуляций является осуществление с потенциальным адептом контакта или раппорта, в дальнейшем начинается ведение жертвы. Даже на этом

начальном этапе «со рваться с крючка» бывает достаточно сложно. Это доказывает изученный американскими психологами феномен малых уступок. В дальнейшем человек попадает в ситуацию искусственно созданной социальной изоляции (социальная депривация). В силу отсутствия связей с прежним миром, ограничением контактов с бывшими знакомыми, семьей и т.д., происходит переформатирование психологического пространства, то есть осуществляется переход из прежней жизни в искусственно созданную искаженную реальность. В результате этого человек становится иным в плане ценностей, убеждений, мировоззрения; он начинает смотреть на мир через призму деструктивного восприятия. Попытки вмешаться во вновь созданный мир постороннего человека, как правило, активно пресекаются адептом и его сторонниками. Таким образом, начало экстремистским действиям достаточно часто дает чувство безвыходности, когда человек, оставшись один на один со своей проблемой, начинает испытывать чувство страха, разочарования и т.д. Именно в этом состоянии он наиболее уязвим для внешних манипуляций. Психологический дискомфорт, окружающий человек, добавляет драматизма его положению. Для психологической обработки потенциального адепта разработан огромный арсенал массовых манипуляций сознанием и современных психотехник. При всем различии личностных установок, отмеченных у деструктивных адептов, всех их объединяет слепая преданность задачам и идеалам организации. Экстремистская организация превращается в обезличенную массу и порой по своей жестокости напоминает звериную стаю. Логика здесь проста: если в стае нет конкретной личности, то и нет персональной ответственности за совершаемые деяния. Сфера сознания у таких людей крайне сужена идеологическими, религиозными доктринами, им же подчинена их эмоциональная сфера. Поэтому они способны совершать все, что угодно. Для личности, вовлеченной в деструктивную деятельность, покинуть принявшую его организацию, значит потерять свое «Я». По сути, это есть символическая смерть. Человек, принявший установки группы, имеет столь низкую самооценку, что для него отказаться от заново обретенной самоидентификации практически невозможно. То есть в психологическом смысле у индивида, принятого в группу, снимается ущербность своей прежней идентичности. Для него группа становится стабилизирующим психологическим основанием, позволяющим чувствовать себя полноценной личностью. Она является важной опорой его самосознания и обретения смысла жизни (неважно, что это будет суррогатным замещением подлинных смыслообразующих ориентаций, общепринятых ценностей) и в то же время – мощным психологическим механизмом ценностной и поведенческой защиты. В результате перехода в другое жизненное пространство человек выстраивает новый жизненный сценарий. Да, он разрушительный и антисоциальный по своей сути, но в нем он находит себя. Изолированность экстремистской группы от остального сообщества определяет особенности их внутригрупповой динамики. Отсутствие или нарушение межгрупповой коммуникации способствует формированию у членов деструктивных групп предрассудков и группового поклонения. Включенность в такие структуры

формирует у индивида чувство мнимого превосходства и избранности, что возвышает его над другими. Опираясь на убеждение, что «моя группа или то, что она проповедует, самая важная и правильная», происходит четкое деление людей на своих и на чужих. Не стоит сбрасывать со счетов то, что К. Юнг называл «коллективным бессознательным» и «архетипами», то есть родовой и глубинной общностью, что с успехом используется в целях манипуляций. Особенно наглядно это проявляется в религиозном и национальном вопросах. В устойчивом состоянии общества эти «спящие» глубинные установки, как правило, не проявляются. Но при критических ситуациях происходит их активизация, что вновь возвращает нас к вопросу проявления защитных механизмов психики. Изолированность группы и постоянная угроза преследований усиливают сплоченность и групповое взаимодействие её членов. В таких группах особенно отчетливо проявляется влияние лидера: не важно, какую роль играет лидер – духовную, криминальную, мифическую или виртуальную, он является скрепой ассоциативного мышления. В любом случае это приводит к усилению групповой поляризации «мы – они» и размыванию ответственности («мы в одной лодке») и нацеленности на конечную цель. Наконец, необходимость конспирации делает границы группы непроницаемыми для внешнего воздействия. Тот, кто покидает группу, угрожает безопасности остальных ее членов и подвергается преследованию. Эти внутригрупповые факторы ослабляют внешнее социальное влияние, оказываемое на членов группы со стороны близких и значимых других. Рассмотрим личностные характеристики, присущие людям с экстремистской направленностью. Особенно поразительной является проявление их эстернальности, объясняющей поведение внешними обстоятельствами. К примеру, «это не мы, это они нас спровоцировали». Другой момент, характеризующий личностное проявление – это состояние психологического расщепления, то есть одновременного существования в личности индивида противоречивых и даже несовместимых обоснований своего поведения. Это проявляется в установках – «хорошее, то мое, а вот плохое ко мне отношения не имеет». Считается, что именно расщепление в плане понимания поведения является основным, и часто обуславливается психологической травмой в период детства. Индивиды, получившие психотравму в период детства, не в состоянии интегрировать «хорошие» и «плохие» характеристики своей личности, что свойственно «нормальным» людям. Процессы расщепления считаются пожизненными моделями и начинают проявляться в раннем детстве. Обычно это происходит в ответ на серию травматических событий, которые незрелая психика не может постигнуть или переработать и остаться при этом сохранной. Более того, множественные «системы личности» индивида обычно сознательно не подозревают о существовании друг друга и скорее действуют независимо. Последние исследования клиницистов говорят, что к формированию расщепленной личности (а по сути, ущербной личности) приводят, так называемые, «нарциссические раны» или «нарциссические травмы» [129]. Жизнь нарциссической личности организована вокруг проблемы поддержания

самоуважения путем получения подтверждения со стороны окружающих. Человек с нарциссической травмой всю жизнь проживает в состоянии обиды и потребности реванша. Как правило, это ребенок, который доверился близким людям (в первую очередь, семье), а его предали своей нелюбовью и безразличием. То есть, он был обманут в своих детских желаниях безопасности и детского ожидания счастья. Ребенок с нарциссической травмой жил в семейной среде, которая отторгла его, не приняла сам факт его существования, его детской слабости, и не помогла ему в его одиночестве. Отсюда формируется низкая самооценка и рождается чувство бессилия, стыда, гнева, ревности и, конечно, чувство реванша и желание отомстить миру, который обошелся с ним так несправедливо. Поскольку в этой ситуации никто не защитил ребенка (в первую очередь родители), тогда он в качестве самозащиты создает идеализированный собственный образ, возносит его на пьедестал и начинает жить по своим правилам. Особую тревогу в этом случае вызывает тот факт, что число молодых людей с нарциссическими личностными проявлениями, в основе которых лежит детская психотравма, в настоящее время растет в геометрической прогрессии. Психологическая травма различного генеза, кроме нарциссической травмы, может быть причиной психопатологического или социально- патологического типа развития личности ребенка. Сопряжено это бывает с дисфункциональными или деструктивными отношениями в семье. Жестокое обращение родителей с ребенком, его социальная изоляция, дефицит добрых отношений могут привести к формированию агрессивно-озлобленной личности с антисоциальными наклонностями. При определенных условиях люди такого психологического склада легко становятся адептами экстремизма, отдавая, по их убеждению, «долги» обществу. В продолжение вопроса расщепления личности у экстремистов следует обратиться к феномену «удвоения». Р. Лифтон проявление «удвоения» объясняет разделением «Я» на две независимо функционирующие целостности. Удвоение отличается от традиционных концепций «расщепленного» сознания, характерного для психического заболевания. При удвоении две «личности» знают друг о друге, и все-таки действия «злой» половины начинает доминировать. При этом «злая половина» не имеет никаких моральных последствий для того «Я», которое не несёт на себе зла. Индивид, мотивированный деструктивным вторым «Я», идеализирует его и проецирует на внешнее окружение весь свой негатив и свои слабости [130].

То есть, источник его жизненных неудач и проблем негативное «Я» находит во внешнем мире, но не в самом себе. Он нуждается в наличии внешнего врага, которого можно было бы обвинить в неудачах в своей личной жизни. Люди с таким типом личности находят риторику экстремизма особенно привлекательной. В последних исследованиях осуществлена попытка объяснить механизмы удвоения, для чего анализируется такое явление, как скачок. Суть «скачка» заключается в мгновенном переформатировании личности человека. То есть происходит быстрое изменение внутреннего мира и формирование новой измененной реальности, когда темный фон, скрывающий деструктивную сущность, мгновенно превращается в доминирующую фигуру. К сожалению,

обратная смена практически невозможна, поскольку личности не дают возможности вернуться к прежнему образу жизни. Относительно сострадания, Джон Мак вводит понятие «эгоизма преследователя жертвы». Этот феномен обозначает отсутствие сострадания преследователя к своей жертве, даже если ее страдания намного превышают тот уровень страданий, какой испытывает сам преследователь или связанные с ним люди. В эгоизме преследователя, возможно, кроется объяснение того, почему ужасные акты могут совершаться столь хладнокровно, предумышленно и расчетливо. Индивид, прошедший перестройку личности, на других людей начинает смотреть с точки зрения добычи. В нашем случае, в дополнение к вышесказанному, происходит формирование механизма морального выключения, то есть отсутствие высших человеческих проявлений – сострадания, совести и т. д. Поведение экстремиста напоминает манкурта из «И дольше века длится день» Ч. Айтматова, когда, изуродованный и обезумевший пленник убивает свою мать, пришедшую его спасать. Общество, находящееся в состоянии духовного и морально-нравственного кризиса, к сожалению, способно провоцировать возникновение такого явления как «манкуртизм» и выступать питательной средой для возникновения разного толка экстремизма. Исходя из этого, так важны комплексные исследования, позволяющие с разных сторон рассмотреть такие социальные девиации, как экстремизм и предложить технологии по его профилактике.

2.1 Социальные предпосылки возникновения религиозного деструктивизма

Девияция – относительно массовое явление. Она непосредственно связана с происходящими в стране экономическими, социальными, политическими процессами. Иногда эти процессы становятся причиной или следствием появления, распространения или исчезновения того или иного девиантного поведения. Иногда это настолько крепкие взаимосвязи, что невозможно точно определить, изменения в жизни общества являются причиной, следствием или составной частью самого поведения. По крайней мере можно проследить их прямую связь с социальными изменениями в жизни общества. В психологии девиантное поведение считается подростковой особенностью. При изучении механизмов данного поведения важно учитывать психологические и психофизиологические особенности подростка, в частности, преодолевает он трудности или уклоняется от них; адаптируется к условиям или избегает их; какова скорость определения ситуации и принятия решения. В упрощённой форме девиантное поведение состоит из четырёх основных звеньев: проблема (конфликтное), обстоятельства, ценностно-нормативное, реализация процесса принятия управляющего решения. Известно, что девиация означает «отклонение», она характеризуется отклонением человеческих действий в отрицательную или положительную от социальных норм сторону.

В логике дюркгеймовской теории религиозная девиация может быть рассмотрена как следствие аномического состояния общества, при котором личность ищет новые формы нормативной определенности и социальной интеграции [131]. Если человек не видит возможности реализовать себя в обычной социальной системе, он может принять альтернативную систему норм, предлагаемую деструктивной религиозной группой. Религиозная девиация возникает как одна из форм адаптивного ответа личности на рассогласование между социальными ожиданиями, личностными потребностями и доступными средствами самореализации.

Теория Бергера показывает, что девиация не всегда является объективным свойством поведения; она часто формируется через социальное обозначение, ярлык и реакцию общества. При анализе религиозной девиации необходимо учитывать не только содержание религиозной практики, но и механизмы социальной маркировки, поскольку общественная стигматизация может усиливать изоляцию группы и закрытость ее идентичности [132].

Деструктивная религиозная группа тоже создает «сакральный навес», но делает его закрытым, жестким и исключаящим альтернативные смыслы. Социальная логика религиозной девиации заключается в создании замкнутой системы сакральной легитимации, в которой нормы группы воспринимаются как высшая истина, а внешнее общество – как источник угрозы [133].

Религиозная девиация должна определяться не по признаку «нетрадиционности», а по характеру воздействия на личность, степень ограничения свободы, наличие манипулятивных практик и последствия для социальной адаптации субъекта [134].

В исследовании V. Rosenfeld и R. Zekrist рассматриваются социальные и мировоззренческие последствия распространения религиозных девиаций в современном обществе. Авторы акцентируют внимание на том, что в условиях постсекулярного общества религия вновь становится значимым фактором общественной жизни, оказывающим влияние на социальные процессы, культурную идентичность и систему общественных отношений. При этом наряду с усилением интереса к духовным практикам наблюдается рост нетрадиционных и деструктивных религиозных движений, способных оказывать негативное воздействие на личность и общество в целом. Исследователи подчеркивают, что религиозная девиация представляет собой не только отклонение от традиционных религиозных форм, но и социальное явление, связанное с разрушением общепринятых норм, усилением идеологической радикализации и формированием закрытых сообществ с высоким уровнем психологического контроля над их участниками. По мнению авторов, особую опасность подобные движения представляют для молодежи, поскольку именно молодые люди чаще сталкиваются с кризисом идентичности, социальной неопределенностью и поиском жизненных ориентиров. Современная цифровая среда существенно облегчает распространение радикальных религиозных идей. Интернет и социальные сети позволяют быстро формировать замкнутые информационные пространства, в которых происходит идеологическое воздействие на пользователей. Подобные механизмы способствуют манипуляции сознанием, снижению критического восприятия информации и усилению зависимости личности от религиозной группы или ее лидера. Особое внимание уделяется вопросам критического мышления и роли образования в профилактике религиозного радикализма. Авторы считают, что противодействие деструктивным религиозным движениям невозможно исключительно посредством административных или правовых мер. Более эффективным подходом является формирование у молодежи способности к самостоятельному анализу информации, развитию гуманистических ценностей и навыков критического осмысления идеологических установок. В данном контексте система образования рассматривается как важнейший инструмент укрепления духовной и социальной устойчивости общества. Среди основных социальных последствий религиозных девиаций исследователи выделяют ослабление социальной солидарности, рост межконфессиональной напряженности, разрушение семейных и культурных связей, а также снижение доверия к общественным институтам. Религиозная радикализация нередко возникает в условиях социальной нестабильности, экономической неопределенности и дефицита культурной интеграции. Исследование V. Rosenfeld и R. Zekrist демонстрирует необходимость комплексного подхода к профилактике религиозных девиаций, включающего развитие гуманитарного

образования, поддержку межконфессионального диалога и формирование критического мышления у молодежи. Обеспечение духовной безопасности общества должно основываться не только на контролирующих механизмах государства, но и на развитии культуры интеллектуальной ответственности и гражданской зрелости личности [135].

В статье И.И. Еникеевой «Ю. Хабермас и религиозная девиация» рассматривается проблема религиозных отклонений через призму философской концепции немецкого социолога и философа Юргена Хабермаса. Автор обращается к теории коммуникативного действия и идее постсекулярного общества, используя их для анализа причин возникновения религиозной девиации и ее влияния на современное общество [136]. Исследование основывается на положении Хабермаса о том, что современный мир характеризуется одновременным развитием процессов секуляризации и возрождения религиозного сознания. В условиях глобализации и социальной трансформации религия вновь становится значимым элементом общественной жизни, оказывающим влияние на политические, культурные и социальные процессы. При этом, мы можем отметить, что наряду с традиционными формами религиозности распространяются и различные формы религиозной девиации, связанные с радикализацией сознания, идеологической замкнутостью и нарушением коммуникативных механизмов общества. Особое внимание необходимо уделить концепции коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса. По мнению И.И. Еникеевой, религиозная девиация возникает в тех условиях, когда нарушается открытый общественный диалог и происходит отказ от принципов взаимопонимания и критического обсуждения. Хабермас рассматривал коммуникацию как основу демократического общества, где различные мировоззрения должны взаимодействовать в рамках рационального дискурса. Отсутствие подобного взаимодействия способствует формированию закрытых религиозных сообществ, склонных к радикализации и отрицанию общественных норм. Религиозная девиация представляет собой не только духовное или культурное отклонение, но и социальную проблему, затрагивающую вопросы общественной стабильности и безопасности. Современные деструктивные религиозные движения активно используют кризис идентичности, социальную неустойчивость и дефицит ценностных ориентиров, особенно среди молодежи. В результате религиозная идеология может превращаться в инструмент манипуляции сознанием и формирования экстремистских установок. Хабермас не противопоставлял религию и светское общество, а подчеркивал необходимость их конструктивного взаимодействия. По мнению философа, демократическое государство должно обеспечивать равные условия как для религиозных, так и для нерелигиозных граждан, поддерживая культуру взаимной толерантности и общественного диалога. В данном контексте религиозная девиация рассматривается как следствие разрушения коммуникативного пространства, в котором отсутствует способность к взаимному пониманию и критическому осмыслению идеологических позиций.

Профилактика религиозной девиации невозможна исключительно посредством административного контроля. Более эффективным механизмом противодействия выступает развитие критического мышления, гуманитарного образования и культуры открытого общественного диалога. Важную роль в этом процессе играют институты образования, гражданского общества и межконфессионального взаимодействия, способствующие формированию устойчивой системы ценностей и снижению уровня социальной радикализации [136].

В статье И.И. Еникеевой «Дискурсивные социальные практики языка и религиозная девиация» рассматривается взаимосвязь языка, дискурсивных практик и процессов формирования религиозной девиации в современном обществе. Автор исследует религиозный дискурс как особую форму социального взаимодействия, посредством которой осуществляется передача ценностей, идеологических установок и моделей поведения. Особое внимание уделяется тому, каким образом язык способен выступать инструментом влияния на общественное сознание и формирование религиозных представлений. И.И. Еникеева отмечает, что религиозная девиация проявляется в условиях трансформации коммуникативного пространства общества, когда язык начинает использоваться как средство идеологического воздействия и манипуляции сознанием [137]. По мнению автора, деструктивные религиозные движения активно формируют собственные дискурсивные системы, основанные на противопоставлении «своих» и «чужих», сакрализации определенных идей и ограничении критического восприятия информации. Подобные языковые практики способствуют формированию замкнутых социальных групп и усиливают процессы радикализации. Особое внимание стоит уделить роли медиапространства и цифровых коммуникаций, потому что современные информационные технологии значительно расширяют возможности распространения религиозных и псевдорелигиозных идеологий. Интернет-коммуникация позволяет создавать устойчивые дискурсивные сообщества, внутри которых формируется особая система ценностей и норм поведения. В результате религиозный дискурс приобретает не только духовное, но и социально-политическое значение. Использование эмоционально окрашенной лексики, символических образов и сакрализованных понятий способствует усилению психологического воздействия на личность. Подобные механизмы особенно эффективно воздействуют на молодежь, находящуюся в состоянии поиска идентичности и ценностных ориентиров. В результате религиозный дискурс может выполнять функцию социального контроля и формирования групповой зависимости. Существенное место занимает идея необходимости развития критического мышления и коммуникативной культуры общества. Профилактика религиозной девиации невозможна исключительно посредством правовых ограничений. Более эффективным механизмом противодействия является формирование способности к критическому анализу информации, развитию гуманитарного образования и поддержанию открытого общественного диалога. В этом контексте язык рассматривается не только как средство

воздействия, но и как инструмент конструктивной коммуникации и социальной интеграции. Религиозный дискурс способен как способствовать социальной консолидации, так и становиться фактором радикализации и деструктивного воздействия на общество. В связи с этим особую значимость приобретают развитие культуры коммуникации, поддержание межконфессионального диалога и укрепление критического мышления в современном информационном пространстве [123].

Концепция религиозного поля, разработанным Пьером Бурдьё, согласно которой религия рассматривается как особое социальное пространство взаимодействия различных институтов, групп и форм символической власти. Религиозные фэндомы представляют собой особую форму социального объединения, основанную не только на религиозных убеждениях, но и на эмоциональной привязанности к определенным символам, лидерам, идеям и дискурсивным практикам. По мнению автора, подобные сообщества нередко формируются вокруг харизматических фигур или альтернативных религиозных концепций, предлагающих участникам ощущение исключительности, принадлежности к «избранной» группе и особой духовной миссии. В.Я. Розенфельд указывает, что кризис традиционных ценностей, социальная нестабильность и дефицит устойчивых мировоззренческих ориентиров создают благоприятные условия для распространения религиозной девиации [138]. В подобных условиях человек стремится найти новые формы коллективной идентичности и эмоциональной поддержки, что способствует вовлечению в закрытые религиозные сообщества и идеологизированные группы. Интернет и социальные сети значительно расширяют возможности распространения религиозных идей, символов и идеологических нарративов. В виртуальном пространстве создаются устойчивые коммуникативные сообщества, внутри которых формируется особая система ценностей, норм поведения и механизмов групповой солидарности. В результате религиозная идентичность приобретает черты массовой субкультуры, основанной на символическом потреблении и эмоциональной вовлеченности. Существенное внимание в статье уделяется проблеме смещения границ миссионерского поля. Современные религиозные движения активно используют методы медиакоммуникации, элементы массовой культуры и маркетинговые технологии для привлечения новых участников. В результате религиозная деятельность increasingly приобретает черты культурного и информационного продукта, ориентированного на эмоциональное воздействие и формирование устойчивой аудитории сторонников. Процессы формирования религиозных фэндомов тесно связаны с кризисом традиционных социальных институтов, развитием цифровых коммуникаций и изменением механизмов коллективной идентичности в современном обществе [139].

В статье «The Emergence of New Religious Movements and its Social Reasons» рассматриваются социальные причины возникновения новых религиозных движений (New Religious Movements, NRM) в условиях трансформации современного общества. Автор исследования анализирует процессы секуляризации, глобализации и культурных изменений, которые

способствуют распространению альтернативных форм религиозности и появлению новых духовных сообществ. Особое внимание уделяется взаимосвязи социальных кризисов, ценностной неопределенности и роста интереса к нетрадиционным религиозным практикам. В исследовании подчеркивается, что новые религиозные движения представляют собой сложный социальный феномен, возникающий в условиях модернизации и изменения традиционных механизмов социальной интеграции. Автор отмечает, что в современном обществе ослабляется влияние традиционных религиозных институтов, вследствие чего возрастает потребность людей в поиске новых форм духовной идентичности и коллективной принадлежности. В результате возникают разнообразные религиозные и квазирелигиозные сообщества, предлагающие альтернативные мировоззренческие модели и способы социальной адаптации. Среди основных социальных причин появления новых религиозных движений в статье выделяются процессы секуляризации, индивидуализации и культурного плюрализма. Автор указывает, что современный человек все чаще оказывается в ситуации ценностного выбора и утраты устойчивых мировоззренческих ориентиров. Ослабление традиционных форм коллективной идентичности способствует росту субъективизма и поиску персонализированных духовных практик. В данном контексте новые религиозные движения становятся своеобразной реакцией общества на кризис модерности и социальную неопределенность. Особое внимание в исследовании уделяется влиянию глобализации и информационных технологий на распространение новых религиозных движений. Автор подчеркивает, что развитие интернета и цифровых коммуникаций значительно расширило возможности религиозной пропаганды, межкультурного обмена и формирования виртуальных религиозных сообществ. Благодаря медиапространству новые религиозные идеи получают возможность быстро распространяться среди различных социальных групп, особенно молодежи. В результате религиозная идентичность все чаще формируется под влиянием глобальных информационных процессов.

В статье также рассматриваются психологические и социальные факторы вовлечения людей в новые религиозные движения. Автор отмечает, что подобные организации нередко привлекают людей, испытывающих чувство социальной изоляции, кризис идентичности или неудовлетворенность существующими общественными отношениями. Новые религиозные движения предлагают своим последователям чувство принадлежности, эмоциональной поддержки и символической значимости. При этом некоторые из подобных движений используют методы психологического воздействия и идеологического контроля, что может способствовать формированию зависимости от группы и ограничению критического мышления. Автор подчеркивает, что новые религиозные движения не следует рассматривать исключительно как деструктивное явление. Часть из них выступает формой социальной адаптации к быстро меняющемуся миру и отражает потребность общества в новых духовных и культурных моделях. Вместе с тем отдельные радикальные или закрытые

движения способны провоцировать социальную напряженность, межконфессиональные конфликты и процессы идеологической радикализации.

Таким образом, исследование демонстрирует, что возникновение новых религиозных движений тесно связано с социальными изменениями современного общества. Автор приходит к выводу, что процессы глобализации, секуляризации, культурной фрагментации и кризиса идентичности создают благоприятные условия для распространения альтернативных форм религиозности. В связи с этим особую значимость приобретают развитие критического мышления, укрепление социальных институтов и поддержание открытого общественного диалога как факторов профилактики деструктивных форм религиозной девиации [140].

В условиях ограничений и закрытия культовых сооружений религиозные организации были вынуждены в кратчайшие сроки адаптироваться к новым условиям и перенести значительную часть своей деятельности в онлайн-пространство. Подобная трансформация затронула не только христианские церкви, но и другие мировые религии, включая ислам, иудаизм, буддизм и индуизм. В результате социальные сети и цифровые платформы стали важнейшим инструментом поддержания религиозной коммуникации и коллективной идентичности верующих. Онлайн-религиозность стала более индивидуализированной, гибкой и ориентированной на постоянное медиаприсутствие. В исследовании «Religion and Spirituality on Social Media in the Aftermath of the Global Pandemic» рассматриваются изменения религиозных и духовных практик в цифровом пространстве после пандемии COVID-19. В статье подчеркивается, что пандемия COVID-19 стала беспрецедентным событием для большинства религиозных институтов. Особое внимание в работе уделяется феномену «цифровой религии». Авторы отмечают, что пандемия ускорила процессы интеграции религии и цифровых технологий, вследствие чего социальные сети превратились не только в средство трансляции богослужений, но и в пространство духовной поддержки, эмоциональной коммуникации и формирования новых религиозных сообществ. Виртуальные молитвы, стриминговые богослужения, религиозные чаты и онлайн-дискуссии стали частью повседневной религиозной практики миллионов людей.

Цифровизация религии имеет двойственный характер. С одной стороны, социальные сети способствовали расширению доступа к религиозному контенту и позволили поддерживать духовную связь в условиях социальной дистанции. С другой стороны, онлайн-пространство стало средой распространения псевдорелигиозных идей, дезинформации и конспирологических теорий, связанных с пандемией. В исследовании указывается, что в период кризиса усилилось распространение так называемой «conspirituality» – сочетания духовных практик и конспирологических убеждений, активно распространявшихся через социальные сети. Цифровые технологии и социальные сети не только изменили формы религиозной практики, но и способствовали возникновению новых моделей духовной коммуникации,

коллективной идентичности и религиозного взаимодействия в постпандемийном обществе [141].

Религиозное сознание формируется под влиянием совокупности социальных, культурных, политических и психологических факторов. В условиях кризиса идентичности, социальной нестабильности и чувства отчуждения религиозные идеи способны приобретать особую значимость для личности, предоставляя человеку ощущение принадлежности, моральной определенности и жизненной цели. Однако при отсутствии критического восприятия информации религиозная идеология может трансформироваться в инструмент радикализации и формирования экстремистских установок.

В статье «Consciousness towards Religious Belief and Re-radicalization» рассматриваются особенности формирования религиозного сознания и его связь с процессами радикализации и повторной радикализации личности. Исследование посвящено анализу того, каким образом религиозные убеждения могут использоваться как фактор социальной интеграции либо, напротив, становиться инструментом идеологического воздействия и экстремистской мобилизации. Автор указывает на комплексный характер данного явления, включающего социальное неравенство, политическую маргинализацию, экономическую нестабильность и психологическую уязвимость отдельных групп населения. В подобных условиях религия нередко используется как средство идеологического оправдания радикальных взглядов и насильственных действий. Существенное внимание необходимо уделить феномену повторной радикализации (re-radicalization). После прохождения программ дерадикализации отдельные лица могут вновь возвращаться к экстремистским идеологиям. Причинами этого становятся недостаточная социальная адаптация, сохранение прежних коммуникативных связей, чувство социальной изоляции и отсутствие устойчивых механизмов психологической поддержки. В связи с этим подчеркивается необходимость комплексного подхода к профилактике радикализации, включающего не только меры безопасности, но и образовательные, социальные и психологические программы. Формирование критического мышления и развитие гуманитарного образования являются важнейшими условиями предотвращения радикализации молодежи. Религиозная радикализация представляет собой многомерный социальный процесс, тесно связанный с кризисом идентичности, социальным неравенством и трансформацией современного информационного пространства. Эффективная профилактика экстремизма требует сочетания образовательных, социальных и психологических механизмов, направленных на развитие устойчивости личности к радикальным идеологиям и укрепление культуры общественного диалога [142].

В исследовании S. Demmrich и P.H.P. Hanel «The Relative Role of Religiosity in Radicalization: How Orthodox and Fundamentalist Religiosity Are Linked to Violence Acceptance» рассматривается взаимосвязь различных форм религиозности и процессов радикализации. Авторы анализируют, каким образом религиозные установки могут влиять на принятие насилия и формирование

экстремистских взглядов, а также стремятся определить относительную роль религиозного фактора среди других социальных и психологических причин радикализации. Исследование основано на концепции «трех факторов радикализации» (push, pull, personal factors), согласно которой радикализация возникает под воздействием комплекса причин: социальных условий, идеологических влияний и индивидуальных особенностей личности. Авторы подчеркивают, что религию нельзя рассматривать как единственную причину экстремизма, поскольку радикализация представляет собой сложный многомерный процесс, связанный с социальным неравенством, дискриминацией, кризисом идентичности и чувством социальной депривации. В ходе исследования были проанализированы данные выборки из 1048 мусульман турецкого происхождения, проживающих в Германии. В качестве индикаторов радикализации авторы использовали уровень принятия активного и реактивного насилия, а также изучали различные типы религиозности: индивидуальную, коллективную, ортодоксальную и фундаменталистскую религиозность. Авторы приходят к выводу, что индивидуальная религиозность сама по себе не является фактором радикализации. Напротив, в ряде случаев она выполняет защитную функцию, снижая уровень поддержки реактивного насилия. При этом наиболее сильную связь с поддержкой насилия продемонстрировал религиозный фундаментализм. Исследование показывает, что именно фундаменталистские установки, основанные на жестком буквальном понимании религиозных норм и противопоставлении собственной группы окружающему обществу, оказываются наиболее значимым предиктором радикальных взглядов.

Существенное внимание уделяется различию между ортодоксальной религиозностью и фундаментализмом. Ортодоксальная религиозность связана прежде всего с высокой степенью соблюдения религиозных норм и традиций, тогда как фундаментализм характеризуется нетерпимостью к альтернативным взглядам, стремлением к жесткому разделению мира на «своих» и «чужих» и оправданием насильственных форм поведения. Именно фундаментализм, по мнению исследователей, формирует наиболее устойчивую связь с радикализацией. Чувство дискриминации, социальной несправедливости и отчуждения усиливает склонность к принятию радикальных идей, особенно среди лиц с высоким уровнем фундаменталистских установок. В результате религиозный фундаментализм начинает выполнять функцию психологической компенсации, предоставляя человеку ощущение принадлежности, определенности и моральной ясности. Высокий уровень групповой сплоченности усиливает связь между ощущением дискриминации и поддержкой радикальных идей. Таким образом, чувство угрозы собственной религиозной идентичности в сочетании с фундаменталистским мировоззрением способствует росту экстремистских установок. Религиозность сама по себе не является прямой причиной радикализации. Ключевое значение приобретают формы религиозного сознания, степень фундаментализма, социальная депривация и особенности групповой идентичности. Авторы приходят к выводу, что экстремизм формируется на пересечении религиозных, социальных и психологических

факторов, а эффективное противодействие радикализации возможно только при сочетании образовательных, социальных и культурных механизмов профилактики [143].

Радикализация формируется на пересечении индивидуальных психологических особенностей и неблагоприятных социальных условий. Эффективное противодействие экстремизму возможно только при учете как личностных, так и контекстуальных факторов, влияющих на процессы формирования радикального сознания [144].

Многоконфессиональная структура Казахстана требует осторожного научного разграничения между религиозным многообразием, нетрадиционной религиозностью и религиозной девиацией. Религиозный экстремизм в Казахстане представляет собой не только проблему безопасности, но и социально-политический вызов, связанный с трансформацией общественного сознания и изменением религиозной ситуации в стране. Особое внимание уделяется процессам радикализации молодежи, поскольку именно молодые люди наиболее подвержены влиянию деструктивных идеологий в условиях кризиса идентичности, социальной неопределенности и недостаточного уровня религиозной грамотности. В качестве «притягивающих» факторов необходимо рассмотреть влияние религиозной пропаганды, деятельность радикальных группировок, харизматическое лидерство и распространение псевдорелигиозной идеологии через интернет и социальные сети. Открытость информационного пространства способствует проникновению в страну зарубежных радикальных идеологий, не соответствующих традиционным культурным и религиозным ценностям казахстанского общества.

Исследование М. Азильханова демонстрирует, что современные риски в религиозной сфере Казахстана формируются под воздействием совокупности социальных, идеологических и информационных факторов [145]. Для казахстанской молодежи религия часто выступает элементом культурной самоидентификации; следовательно, профилактика религиозной девиации должна быть направлена не против религиозности, а против манипулятивных и радикализирующих форм ее интерпретации [146].

Религиозная девиация возникает как форма адаптации личности к социальной неопределенности через включение в замкнутые системы религиозной идентичности.

2.2 Религиозная девиация как форма асоциального поведения личности

Религиозный деструктивизм, или деструктивное религиозное поведение, может проявляться в различных формах, включая экстремизм, фанатизм и насилие, которые мотивируются религиозными убеждениями. Социальные факторы, способствующие проявлению религиозного деструктивизма, разнообразны и могут включать следующие аспекты:

1) Социально-экономическое неравенство:

- Бедность и безработица: Экономическая нестабильность и отсутствие возможностей могут способствовать радикализации, так как люди ищут альтернативные пути улучшения своих жизненных условий;

- Социальная маргинализация: Люди, которые чувствуют себя отчуждёнными от общества, могут искать признания и принадлежности в радикальных религиозных группах.

2) Образование и информация:

- Низкий уровень образования: Недостаток критического мышления и образования делает людей более восприимчивыми к пропаганде и манипуляциям.

- Дезинформация и пропаганда: Распространение экстремистских идеологий через социальные сети и другие средства массовой информации способствует радикализации.

3) Политические факторы:

- Политическая нестабильность. В условиях политических конфликтов и войн религиозные группы могут использовать ситуацию для мобилизации последователей и оправдания насилия;

- Репрессивные режимы: Жестокие меры против религиозных групп могут вызвать ответную радикализацию и насилие;

4) Культурные и исторические факторы:

- Культурные традиции и идентичность: В некоторых обществах религиозная идентичность тесно связана с культурной идентичностью, и угрозы этой идентичности могут вызывать радикальные реакции.

- Исторические конфликты: Долгие конфликты между различными религиозными группами могут привести к устойчивому недоверию и вражде, что способствует деструктивизму.

5) Психологические факторы:

- Индивидуальные психологические проблемы: Люди с личными травмами, чувствами несправедливости или мести могут искать утешения и смысла в радикальных религиозных идеях;

- Поиск смысла и принадлежности: Молодёжь и другие уязвимые группы могут быть привлечены к радикальным движениям в поисках смысла жизни и чувства принадлежности к чему-то большему;

6) Роль религиозных лидеров и организаций:

- Харизматические лидеры: Харизматичные религиозные лидеры могут использовать свои навыки убеждения для привлечения и радикализации последователей;

- Религиозные учреждения: Некоторые учреждения могут продвигать экстремистские интерпретации религиозных текстов и использовать их для оправдания насилия.

Эти факторы часто взаимодействуют и усиливают друг друга, создавая комплексные условия, способствующие религиозному деструктивизму. Для эффективного противодействия этому явлению необходимо учитывать все

аспекты и разрабатывать многоуровневые стратегии, направленные на улучшение социально-экономических условий, образование, интеграцию и политическую стабильность.

Безработица в Казахстане является важной социальной и экономической проблемой, которую правительство и различные организации стремятся решить. Наибольшее количество безработных обычно приходится на молодежь в возрасте от 15 до 29 лет. Это связано с несколькими факторами:

- Высокая безработица среди молодежи: Молодые люди часто сталкиваются с трудностями при поиске работы из-за отсутствия опыта и специализированных навыков, которые могут требоваться на рынке труда.

- Образование и квалификация: нередко молодые люди еще находятся в процессе обучения или только закончили образовательные учреждения, что также влияет на доступность работы.

- Экономическая ситуация: общая экономическая ситуация в стране также может сказываться на уровне безработицы среди молодежи [147].

Основные причины безработицы

1. Экономическая структура:

- Зависимость от сырьевого сектора: Казахстан сильно зависит от экспорта нефти и газа. Колебания цен на мировом рынке энергоносителей влияют на экономическую стабильность и уровень занятости;

- Недостаточная диверсификация экономики: Ограниченное развитие других секторов экономики, таких как производство и услуги, приводит к недостатку рабочих мест в этих областях.

2. Образование и навыки:

- Несоответствие между спросом и предложением на рынке труда: Часто выпускники образовательных учреждений не обладают навыками, которые востребованы работодателями;

- Качество образования: Система образования не всегда соответствует требованиям рынка труда, что затрудняет трудоустройство выпускников.

3. Региональные различия:

- Разница в уровне развития регионов: безработица значительно выше в сельских районах по сравнению с городскими. В некоторых регионах отсутствуют возможности для трудоустройства вне сельского хозяйства.

4. Социальные и демографические факторы:

- Молодежная безработица: молодежь часто сталкивается с трудностями при поиске работы из-за недостатка опыта и практических навыков;

- Гендерное неравенство: женщины могут сталкиваться с дискриминацией на рынке труда и иметь меньше возможностей для трудоустройства [148].

Меры по снижению безработицы.

Правительство Казахстана предпринимает различные меры для снижения уровня безработицы:

1. Экономическая диверсификация:

- Программы поддержки малого и среднего бизнеса: создание условий для развития предпринимательства и малого бизнеса с целью создания новых рабочих мест;

- Инвестиции в инфраструктуру: реализация крупных инфраструктурных проектов для создания рабочих мест и стимулирования экономического роста.

2. Образовательные реформы:

- Развитие профессионального образования: укрепление системы профессионального и технического образования, чтобы обеспечить молодых людей востребованными навыками;

- Программы переквалификации и повышения квалификации: Обучение и переподготовка работников для удовлетворения потребностей рынка труда.

Социальные программы:

- Поддержка уязвимых групп: программы поддержки для женщин, молодежи и людей с ограниченными возможностями для улучшения их шансов на трудоустройство;

- Стимулирование занятости в сельских районах: программы, направленные на развитие сельских территорий и создание рабочих мест в сельском хозяйстве и смежных отраслях.

По данным Бюро национальной статистики на 2025 год, уровень безработицы в Казахстане составляет около 4.6%. Этот показатель является сравнительно низким по международным стандартам, однако существует значительная скрытая безработица и занятость в неформальном секторе. Если остановиться на возрастной категории наиболее активными являются граждане в возрастной группе от 29 до 44 лет [141]. На сегодня 45% экономически активного населения составляет именно эта категория. Соответственно половину безработных тоже составляет данная возрастная категория (50% или 228 тыс. человек). Здесь необходимо отметить, в структуре безработных количество преобладает доля женщин – 53,3%. В этой связи наиболее распространенными причинами незанятости для них являются семейные обстоятельства (14% или 62,6 тыс.чел.), ведение домашнего хозяйства (8,3% или 37 тыс. чел.), увольнение по собственному желанию (21,2% или 95,2 тыс. чел.).

Также причинами могут быть отсутствие подходящей работы (24% из числа безработных или 107,4 тыс. чел.) или же сокращение штата (11,3% или 50,9 тыс. чел.) и др.

Из 449 тыс. безработных 166 тыс. человек (37%) имеют высшее образование, 206 тыс. человек (46%) – профессиональное образование, 77 тыс. человек (17%) – общее образование [148].

В коллективной монографии «Казахстан-2023: тенденции настоящего и контуры будущего» подготовленным Казахстанским институтом стратегических исследований при Президенте РК представлен анализ динамики ценностного сознания казахстанцев (2011-2018 гг.) и дано определение доминирующих ценностных ориентаций в социуме [149]. Как показывают исследования, выполненные в экспертном и академическом сообществе, наиболее фундаментальными являются изменения в базовых ценностях казахстанцев – это

межпоколенческие различия (1); мировоззренческо-цивилизационные разломы (2); разрушающаяся трудовая мотивация, как диспропорции в понимании ценности труда между профессионально востребованными и теми, кто стал не востребован (3); формирование нового социального класса, прекариата. Соответственно, ставятся задачи: обозначения базовых ценностей казахстанцев по шкале «ценности выживания/самовыражения»; определение базовых ценностей казахстанцев по шкале «традиционные/секулярно-рациональные ценности»; предпринимается попытка сравнительного анализа базовых ценностей у молодого и старшего поколений. Ценности означают устойчивые убеждения о предпочтительных видах поведения; желаемые конечные цели, управляющие выбором или оценкой поведения; обобщённые цели и средства их достижения, выполняющие роль фундаментальных норм. Ценности в самом общем виде могут быть материалистическими, присущими как аграрным странам, так и странам, вступившим на путь модернизации, и постматериалистическими, присущими постиндустриальным экономикам. Экономика, будучи первичной силой трансформации социальных основ общества, оказывает фундаментальное воздействие на условия жизни людей и шансы на их выживание. В настоящем анализе они исходили из связи экономики и культуры, способа производства и базовых ценностей – вопрос заключается в том, насколько экономическое развитие страны ведет к Казахстан-2023: тенденции настоящего и контуры будущего изменениям в культуре и базовых ценностях общества, и до какой степени культура автономна в смысле устойчивости к внешним, социально-экономическим трансформациям? Ценностная структура казахстанского социума весьма разнородна, но в целом можно предположить доминирование в обществе материалистических ценностей, что отражает социально-экономическое развитие страны, доминирование сырьевого способа производства и, как следствие, все еще большую вовлеченность населения в традиционные сектора экономики. В быстро растущем исследовательском поле ценностных ориентаций выделяются две лидирующие теоретические перспективы. Первый подход развивается в рамках глобального исследования ценностей, лидером которого многие десятилетия оставался основоположник Всемирного обзора ценностей, американский профессор Рональд Инглхарт [150]. Второе направление находится в рамках изучения культур как высоко- и низкоконтекстных. В этом подходе широко известны идеи Хофштеде и Шварца. В рамках второго направления развивается и идея автономности культуры, одна из теорий, разработанных Самюэлем Хантингтоном, утверждающим, что, несмотря на всю мощь модернизационных воздействий, цивилизационные и религиозные идентичности для человечества все еще важны, они не просто сохраняются на протяжении длительного периода времени, но более того, определяют экономическую и политическую повестки страны [151]. Согласно Р. Инглхарту и К. Вельцелю, выводы которых базируются на эмпирическом анализе данных, собранных в более чем 100 странах в течение сорока лет, в результате экономического развития в большинстве стран ценности все же

трансформируются – от традиционных и витальных к рациональным, толерантным, ценностям доверия и участия (гражданского и политического в первую очередь) и гендерного равенства, тогда как культурные изменения (этничность, религия, история и т. п.) весьма контекстно обусловлены.

В англоязычном академическом пространстве они определяются как «path dependence», что означает обусловленность изменений в культуре историческими и институциональными традициями. Таким образом, согласно теории модернизации экономический прогресс неизбежно ведет к культурным изменениям [146]. В свою очередь, в постмодернистских теориях утверждается, что экономический прогресс создает условия к постматериальным ценностям – ценностям самовыражения и свободы. В данной работе базовые ценности казахстанцев были определены по шкале Инглхарта «ценности выживания/самовыражения». В ценностях выживания насущны экономическая и физическая безопасности, материальные ценности, нетерпимость к инакомыслию, ксенофобия, невысокая ценность свободы и прав человека, восприятие авторитаризма; ценности самовыражения означают высокие ценности личности, свободы, прав человека, материальных благ, успеха и гендерного равенства. Базовые ценности казахстанцев также будут измерены в дихотомии Инглхарта «традиционные/секулярно-рациональные ценности», к первым относятся высокая значимость религии, семьи, почтение к власти, социальный конформизм и социально-политическое согласие, в то время как рациональное поведение, достижение успеха, светское государство и низкая степень религиозности означают секулярно-рациональные ценности [147].

Таким образом, предлагаемая методология данных позволит определить тип ценностей, доминирующих в казахстанском социуме, где материалистические ценности – ценности выживания и традиционные ценности – характерны для развивающихся и бедных стран, а постматериалистические ценности – характерны для обществ и социальных групп высокого благосостояния, также они появляются в результате межпоколенческих изменений, или межпоколенческого замещения, как это определяет Инглхарт. Иначе говоря, предпринимаемый анализ позволит утверждать, происходит или нет замещение ценностей в казахстанском обществе. Если замещение произошло, то в обществе произошли качественные изменения, если замещения не происходит, то вопрос, насколько общество модернизировалось за годы независимости, остается открытым. Основная зависимая переменная – базовые ценности; демографические и социоэкономические индикаторы – независимые переменные. Данные, составлены на основе сравнительного анализа данных World Values Survey, а также современных тенденций социально-психологической трансформации казахстанского общества за 2020-2025 гг., посредством которых будут протестированы гипотезы, взяты из открытого источника, Всемирного обзора ценностей/World Values Survey. Будут использованы данные двух волн, собранные в 2020 (1 500 респондентов) и 2025 (1 500 респондентов) годах. Эти данные заявлены ВОЦ как репрезентативные выборки и доступны за 2020 и 2025 гг. в формате SPSS. Преимущество этой базы

данных в том, что можно отследить динамику ценностной структуры, данные могут выглядеть как морально устаревшие, но исходили из того, что случаи, когда ценностные структуры меняются на протяжении одного поколения, редки, это не происходит в одночасье, процесс идет медленно, поэтому эта эмпирическая база представляется валидной [148]. Анализ динамики ценностного сознания (2020 и 2025 гг.) казахстанцев позволит сделать выводы о том, какие ценности устойчивы, а какие подвергаются изменениям, в данном случае, в краткосрочной перспективе.

Вместе с тем обретение независимости позволило открыть границы, модернизировать образование; социально-экономическая модернизация увеличила материальные, культурные и социальные ресурсы человека, в результате чего часть населения усвоила ценности самовыражения, обычно приводящие к требованиям в пользу гражданских и политических свобод, отзывчивости властей. Более всего в эти процессы вовлечено городское население и преимущественно молодежь, так как новые модели поведения легче усваиваются молодыми, поскольку старшему поколению сложно отказаться от глубоко усвоенных моделей поведения и мировоззрения. На том этапе исторического развития страны в модернизацию оказалась вовлеченной лишь часть населения, другая часть населения не была затронута ею, произошел масштабный и болезненный рост бедности, упал уровень образования, значительная по масштабам часть населения в результате деиндустриализации оказалась вне долгосрочной занятости. Все это и породило изменения в ценностях в обратном, регрессивном направлении, в социологических опросах мы отмечаем обратный характер движения ценностей, например, от секулярно-рациональных ценностей обратно, к религиозным ценностям.

Таблица 1 – Оценка физической безопасности по месту жительства, линейные распределения

Социальные индикаторы и показатели восприятия социальной среды	2020	2025
Насколько безопасна ситуация там, где Вы проживаете? (1 – абсолютно безопасно, 4 – опасно)	2,01	2,18
Как часто происходят грабежи? (1 – очень часто, 4 – совсем редко)	2,94	2,71
Как часто происходит распитие алкоголя на улицах? (1 – очень часто, 4 – совсем редко)	2,79	2,54
Как часто происходит вмешательство полиции или военных в частную жизнь людей? (1 – очень часто, 4 – совсем редко)	3,28	3,04
Как часто происходят проявления дискриминации и нетерпимости? (1 – очень часто, 4 – совсем редко)	3,37	3,09
Как часто происходит распространение наркотиков на улицах? (1 – очень часто, 4 – совсем редко)	3,21	2,88

Таблица 2 – Оценка физической безопасности по месту жительства, корреляция село – город

Показатели оценки социальной безопасности	2020	2025
Насколько безопасна ситуация там, где Вы проживаете?	-0,114	- 0,062
Как часто происходят грабежи?	0,181	0,129
Как часто происходит распитие алкоголя на улицах?	0,167	0,138
Как часто происходит вмешательство полиции или военных в частную жизнь людей?	0,104	0,071
Как часто происходят проявления дискриминации и нетерпимости?	0,146	0,118
Как часто происходит распространение наркотиков на улицах?	0,193	0,121

Таблица 3 – Оценка экономической безопасности, линейные распределения

Показатели социальной и экономической тревожности	2020	2025
Беспокоит вероятность потерять работу (1 – очень беспокоит, 4 – совсем не беспокоит)	1,87	2,14
Невозможность дать детям хорошее образование (1 – очень беспокоит, 4 – совсем не беспокоит)	1,79	1,92
Война в нашей стране (1 – очень беспокоит, 4 – совсем не беспокоит)	1,71	1,58
Атака террористов (1 – очень беспокоит, 4 – совсем не беспокоит)	1,63	1,52
Гражданская война (1 – очень беспокоит, 4 – совсем не беспокоит)	1,88	1,69
То, что правительство прослушивает телефоны, читает почту и электронные письма (1 – очень беспокоит, 4 – совсем не беспокоит)	2,41	2,18

Таблица 4 – Оценка экономической безопасности, корреляция по возрасту

Показатели социальной и экономической тревожности	2020	2025
Беспокоит вероятность потерять работу	0,174	0,098
Невозможность дать детям хорошее образование	0,138	0,072
Война в нашей стране	-0,061	- 0,084
Атака террористов	-0,053	- 0,076
Гражданская война	-0,049	- 0,081
То, что правительство прослушивает телефоны, читает почту и электронные письма	0,071	0,114

Экономическая безопасность как уровень развития средств производства в стране обеспечивает процесс устойчивого развития и социально-экономическую стабильность общества независимо от наличия и действия внешних факторов. На уровне личности экономическая безопасность означает отсутствие острой угрозы минимально приемлемому уровню основных ценностей, которые в обществе полагаются как сущностно необходимые. Все вместе, на момент замеров, означает социальную безопасность нации, обеспеченную материальными благами и услугами. Как показывают данные, беспокойство по всем индикаторам экономической безопасности, в отличие от физической безопасности, имеет достаточно высокие значения (2 балла из 4). Более всего общество обеспокоено вероятностью потери работы и невозможностью дать детям хорошее образование. Оценка экономической безопасности в возрастных группах различается – чем старше респонденты, тем выше степень беспокойства, связанная с вероятностью потери работы. Такое беспокойство, как невозможность дать детям хорошее образование, имеет тенденцию к улучшению. Беспокойство относительно войны, атаки террористов в среде молодежи выше, чем у старшего поколения.

Исследование ценностей свободы, равенства и безопасности позволяют диагностировать достигнутый в обществе уровень безопасности, уровень жизненной защищённости человека. Речь идет о двух ценностях – выживания и самовыражения. Несмотря на то, что с момента обретения независимости в 1991 г. Казахстан демонстрирует стабильный и значительный рост экономики, о чем говорят данные странового ВВП, эти макроэкономические показатели маскируют уязвимость и неравномерность достигнутого прогресса, на что указывают низкий уровень душевного ВВП и его слабая динамика. Все это привело к имущественному неравенству, растущей стоимости жизни и безработице, что усугубилось пандемией COVID-19 и привело к протестам в январе 2022 г.

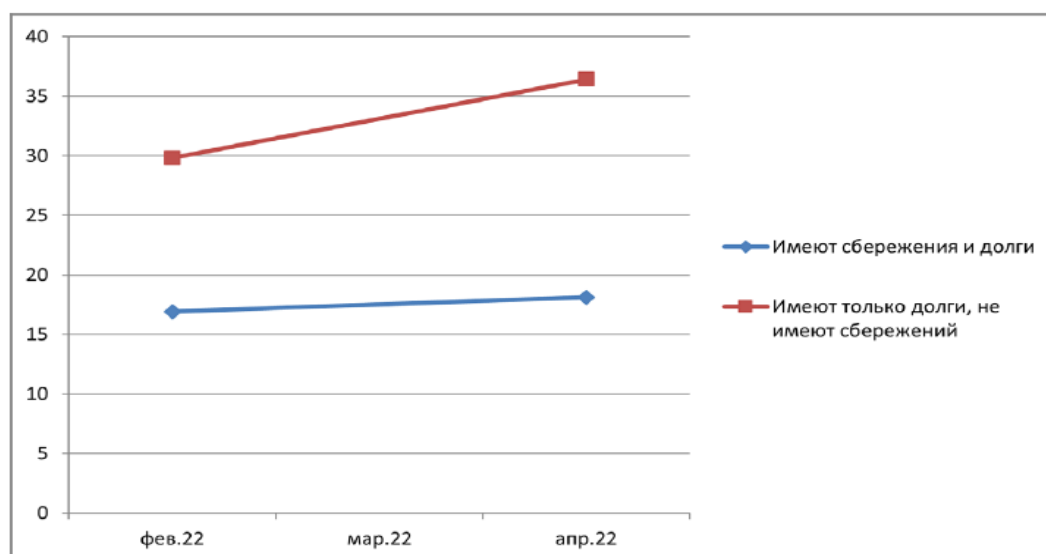


Диаграмма 1 – Динамика закредитованности в Казахстане, в %

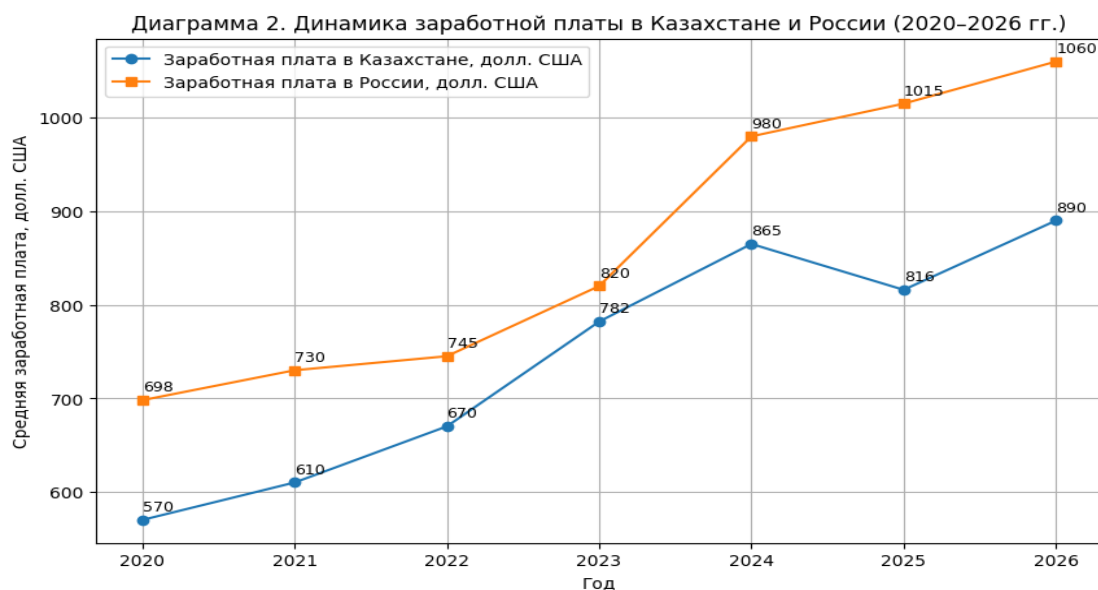


Диаграмма 2 – Динамика заработной платы в Казахстане

Тем не менее, серьезным вызовом может стать активность многочисленных радикальных организаций, которые базируются на территории Афганистана. В этой стране, по имеющимся оценкам, расположились от 10 до 14 пакистанских экстремистских группировок, в числе крупнейших из них – «Техрик-е-Талибан Пакистан», «Лашкар-е-Тайба», «Сепах-е-Сахаба Пакистан», «Джаиш-е-Мохаммад», «Аль-Бадр» и др., региональные экстремистские организации, в том числе Исламское движение Восточного Туркестана, Исламское движение Узбекистана и таджикская «Джамаат Ансарулла», а также три основные группировки глобального джихада – «Аль-Каида» (организация, запрещенная в

Казахстане), «Аль-Каида на Индийском субконтиненте» и «Исламское государство в провинции Хорасан». За весь период своего правления талибы не предприняли каких-либо действенных мер по нейтрализации или искоренению этих образований. Этнонациональные группировки, сформированные из выходцев из стран СНГ, могут стать угрозой для центральноазиатских государств в случае создания для них зонтичных условий под властью самопровозглашённого эмирата. Предметом беспокойства также является перспектива их выдавливания афганскими властями за границы афганской территории в Центральную Азию и т.д.

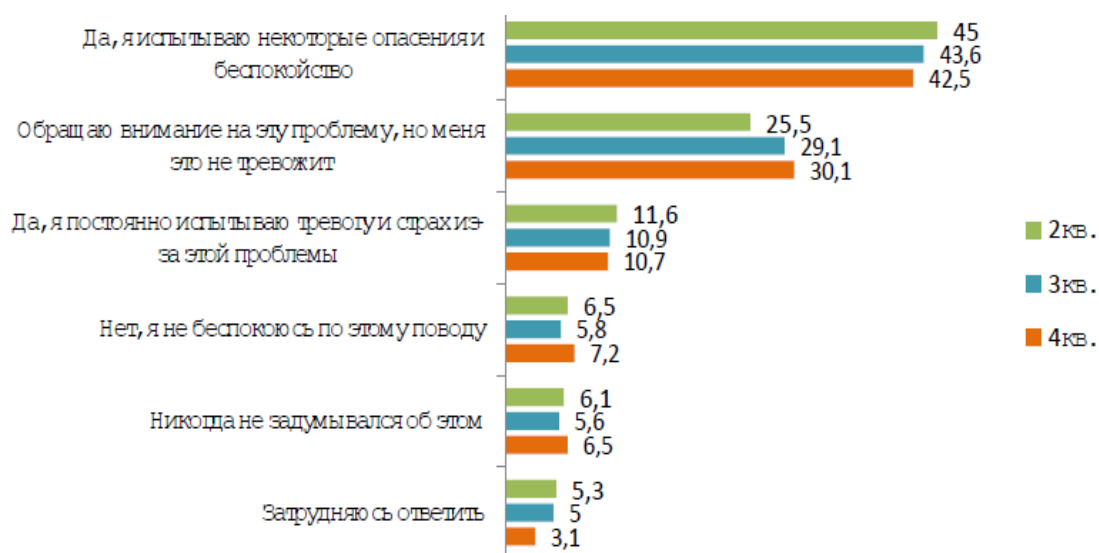


Рисунок 1 – Распределение ответов на вопрос: «Беспокоит ли Вас лично проблема религиозного экстремизма и терроризма?», %

Регионы	Да, я постоянно испытываю тревогу и страх из-за этой проблемы			Да, я испытываю некоторые опасения и беспокойство			Обращаю внимание на эту проблему, но меня это не тревожит			Нет, я не беспокоюсь по этому поводу			Никогда не задумывался об этом		
	2кв	3кв	4кв	2кв	3кв	4кв	2кв	3кв	4кв	2кв	3кв	4кв	2кв	3кв	4кв
г. Астана	11,8	12,7	10,9	51,8	40,9	49,1	26,4	30	22,7	3,6	6,4	10	1,8	4,5	2,7
г. Алматы	9,2	10,9	13,8	47,1	44,8	37,9	19,5	27	32,8	7,5	8,6	6,3	9,8	3,4	6,9
г. Шымкент	15,3	8,2	11,8	47,1	42,4	36,5	21,2	32,9	30,6	2,4	2,4	9,4	5,9	5,9	8,2
Акмолинская	7,9	22,2	6,3	38,1	44,4	47,6	34,9	22,2	27	7,9	6,3	9,5	3,2	1,6	7,9
Актюбинская	10	15,7	10	51,4	45,7	41,4	24,3	25,7	31,4	4,3	8,6	7,1	2,9	2,9	5,7
Алматинская	17	12,5	14,3	43,8	39,3	41,1	24,1	28,6	25,9	4,5	8	8	5,4	8	7,1
Атырауская	8	14	4	36	46	42	36	32	34	8	0	4	6	2	10
ЗКО	9,3	7,4	11,1	44,4	42,6	50	27,8	37	16,7	5,6	5,6	3,7	7,4	5,6	13
Жамбылская	16,1	12,6	13,8	39,1	41,4	37,9	24,1	31	33,3	8	3,4	8	4,6	9,2	5,7
Карагандинская	6,6	8,8	16,5	41,8	45,1	41,8	34,1	26,4	18,7	9,9	3,3	9,9	3,3	8,8	9,9
Костанайская	10,1	11,6	4,3	39,1	40,6	47,8	31,9	27,5	40,6	7,2	5,8	2,9	7,2	7,2	1,4
Кызылординская	11,9	10,2	13,6	44,1	44,1	42,4	23,7	28,8	28,8	6,8	3,4	3,4	10,2	5,1	6,8
Мангистауская	9,3	11,1	3,7	51,9	48,1	44,4	22,2	22,2	42,6	3,7	5,6	1,9	9,3	11,1	3,7
Павлодарская	14,8	9,8	11,5	42,6	39,3	41	23	32,8	31,1	11,5	8,2	8,2	4,9	4,9	8,2
СКО	15,9	11,4	4,5	50	47,7	40,9	20,5	22,7	31,8	4,5	0	11,4	6,8	6,8	11,4
Туркестанская	11,2	7	7,7	45,5	49	44,1	26,6	30,8	35	7	5,6	7	5,6	4,9	3,5
ВКО	13,8	1,7	8,6	50	48,3	46,6	12,1	36,2	24,1	8,6	1,7	8,6	8,6	6,9	6,9
Абай	4,3	10,6	19,1	48,9	40,4	40,4	40,4	29,8	25,5	2,1	8,5	10,6	2,1	4,3	4,3
Жетису	13,5	15,4	9,6	36,5	32,7	40,4	23,1	32,7	42,3	11,5	9,6	3,8	11,5	3,8	1,9
Улытау	23,5	0	0	47,1	52,9	47,1	23,5	17,6	23,5	0	17,6	5,9	5,9	5,9	17,6

Рисунок 2 – Распределение ответов на вопрос: «Беспокоит ли Вас лично проблема религиозного экстремизма и терроризма?», в разрезе регионов, %

Таким образом, региональная специфика данного вопроса позволяет определить ТОП-3 региона с высоким уровнем тревожности по поводу религиозного экстремизма. Согласно результатам составлен рейтинг регионов (Рисунок 3-4). Лидирующую позицию занимает область Абай (19,1%). В прошлых замерах преобладали оценки в Улытау (2кв. - 23,5%) и Акмолинской области (3кв. - 22,2%). На втором месте расположилась Карагандинская область (16,5%). Тройку замыкает Алматинская область (14,3%). В региональном разрезе следует рассмотреть показатели с высоким риском угрозы, согласно оценкам респондентов. В целом, данные опасения вполне оправданы, так как

террористические группировки могут изменять свои методы и тактики в ответ на контрмеры, принимаемые государствами. Они могут адаптироваться к новым условиям, использовать технологии, поддерживать гибкую структуру и изменять свои цели. При этом, использование интернета и социальных сетей позволяет террористическим организациям проводить рекрутинг эффективно и незаметно.

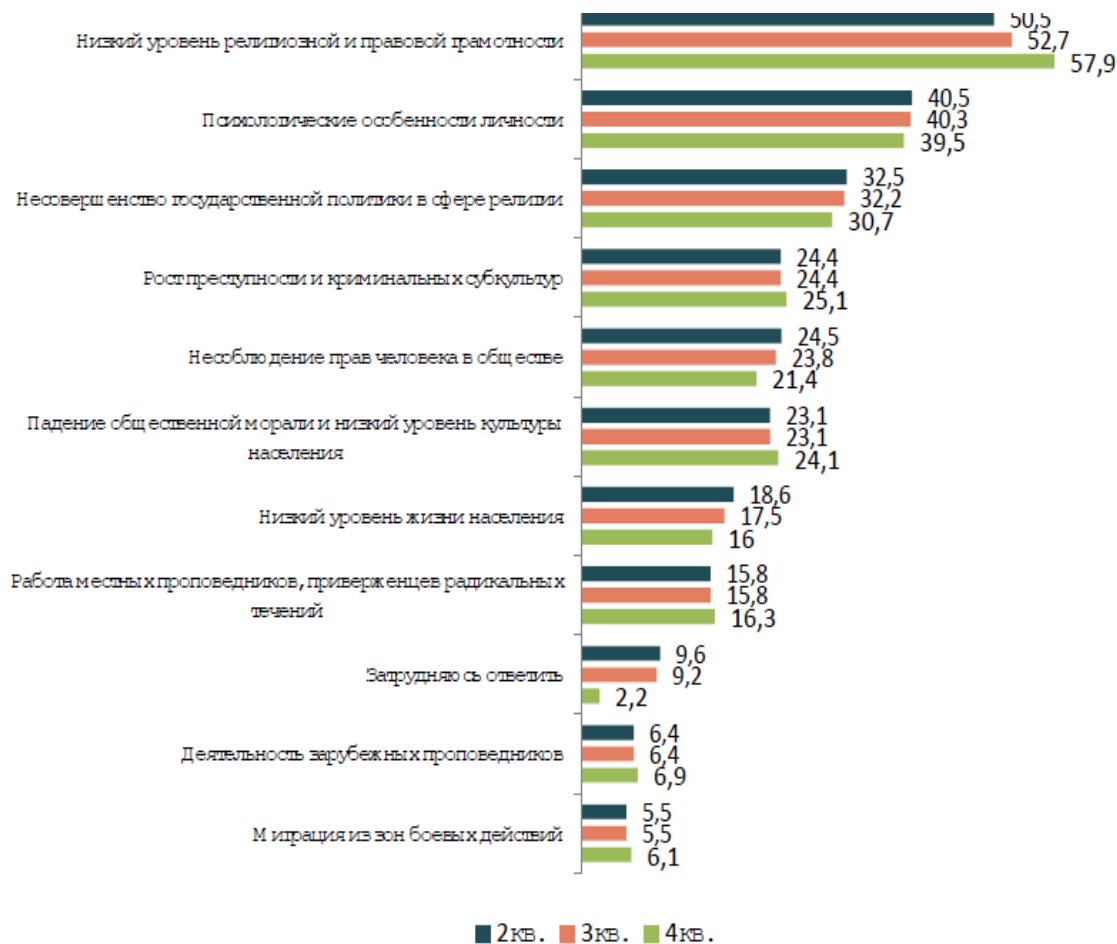


Рисунок 3 – Распределение ответов на вопрос: «Как Вы думаете, что в первую очередь влияет на распространение в обществе религиозного экстремизма?», %

Респонденты по итогам опроса выделили ТОП-3 триггеров, способствующих распространению религиозного экстремизма (Рисунок 5). В первую очередь, это связано с низким уровнем религиозной и правовой грамотности (57,9%). Преодоление низкого уровня правовой грамотности требует системного подхода, включая образовательные программы, обеспечение доступа к информации о правах и обязанностях, а также создание условий для укрепления доверия к правовой системе. На втором месте расположился фактор психологической особенности личности (39,5%). Тройку причин замыкает несовершенство государственной политики (30,7%). Данный рейтинг остается неизменным на протяжении трех кварталов. Примечательно, что низкий уровень

жизни в рамках данного исследования не вошел в ТОП-5 основных проблем, влияющих на распространение идеологии религиозного экстремизма (16%).

Как мы можем заметить исследования различных исследовательских центров и аналитических организаций, а также государственных структур могут иметь разные заключения. Деструктивные религиозные течения могут быть привлекательными для различных групп населения по ряду причин. Их воздействие часто основывается на психологических, социальных и культурных факторах. Вот основные причины, по которым такие движения могут привлекать людей:

1. Идеологическое и духовное удовлетворение:

Поиск смысла жизни: многие люди испытывают экзистенциальный кризис и ищут смысл жизни. деструктивные религиозные движения часто предлагают простые и четкие ответы на сложные вопросы, связанные с существованием и предназначением.

Чувство принадлежности: люди, ощущающие себя изолированными или одинокими, могут искать чувство принадлежности и общности. Эти движения часто предлагают тесное сообщество с сильной взаимной поддержкой.

2. Социальные и экономические факторы:

Социальная маргинализация: люди, находящиеся на периферии общества, такие как молодежь, безработные, мигранты и социально незащищенные слои населения, могут чувствовать себя отчужденными. Деструктивные религиозные группы часто нацелены именно на такие уязвимые категории.

Экономические трудности: в условиях экономической нестабильности люди могут искать утешение и поддержку в религиозных движениях, которые обещают помощь и улучшение жизненных условий.

3. Психологические факторы:

Поиск идентичности: особенно у молодежи, поиск идентичности и самореализации может привести к присоединению к таким движениям, которые предлагают четкую и привлекательную идентичность.

Манипуляция сознанием: деструктивные религиозные группы часто используют методы психологического воздействия и манипуляции, чтобы привлечь и удержать своих последователей.

4. Идеологическая привлекательность

Радикальные идеологии: радикальные и экстремистские идеологии могут привлекать людей, недовольных существующим порядком и желающих изменений. Такие идеологии часто предлагают «чистую» и «правильную» версию религии, что может казаться привлекательным.

Антисистемные настроения: деструктивные религиозные группы могут представляться как альтернатива коррумпированной и несправедливой системе, что привлекает людей с антисистемными настроениями.

5. Пропаганда и вербовка

Активная пропаганда: многие деструктивные религиозные движения ведут активную пропаганду, используя современные средства коммуникации, включая интернет и социальные сети, чтобы распространять свои идеи.

Персональный подход: вербовщики часто используют персонализированный подход, обращаясь к индивидуальным проблемам и нуждам потенциальных последователей, что делает их послание более привлекательным.

6. Культурные и исторические факторы

Традиционные верования и обычаи: в некоторых случаях деструктивные религиозные движения могут апеллировать к традиционным верованиям и обычаям, адаптируя их под свои цели.

Исторические травмы: коллективная память о прошлых конфликтах и несправедливостях может быть использована для мобилизации и радикализации определенных групп населения.

Привлекательность деструктивных религиозных движений для населения объясняется комплексом факторов, включающих психологические, социальные, экономические и культурные аспекты. Для эффективного противодействия распространению этих движений важно учитывать и адресовать эти причины, предлагая альтернативные пути для удовлетворения духовных и социальных потребностей людей.

Таким образом, вышеупомянутые исследования и статистика БНС показывают нам предпочтения безопасности отражают уровень социально-экономического развития общества, степень жизненной защищенности (или незащищенности) людей, и, как правило, это не определяется особенностями культуры и религии. Обществу и государству важно наращивать экономические (богатство и доход), когнитивные (человеческий капитал) и социальные (социальная независимость) ресурсы человека в движении к доминированию постматериалистических ценностей, тем самым предотвращая от социальных аспектов проявлений религиозного деструктивизма.

2.3 Роль социальных институтов в предупреждении религиозного деструктивизма

Более актуальной и не требующей отлагательства является формирование общих подходов по религиозной проблематике. Сообщения СМИ об арестах членов радикальных религиозных организаций, подпольно действующих на территории стран Центральной Азии, стали обыденным явлением. Но мы все хорошо знаем, что только силовым путем проблему религиозного экстремизма не решить. Отсутствие единого подхода к этой теме не способствует повышению эффективности работы на этом направлении. Например, в Киргизии движение «Таблиги Джамаат» не запрещено, в то время как в соседних странах ситуация иная. Учитывая объективный процесс, свидетельствующий о возрастающей роли религии в жизни наших обществ, представляется очевидным, что официальные власти должны в принципиальном плане определиться со своими подходами к данной проблеме. Ключевым моментом этого подхода может быть только одно – установка на целенаправленное, продуманное вовлечение ислама и

православия в процессы строительства новых независимых государств и формирование высоконравственного общества, а также на максимальное использование этого ресурса для противодействия религиозному экстремизму [150]. На этом фоне конкуренция в Центральной Азии между великими и региональными державами будет усиливаться в целях установления контроля над запасами нефти, газа, урана, редкоземельных металлов и других полезных ископаемых, а также над существующими или потенциальными маршрутами транспортировки энергоносителей. Параллельно происходит превращение Центральной Азии в зону распространения терроризма, религиозного экстремизма, наркотрафика, организованной преступности, нелегальной миграции. На развитие негативных процессов в Центральной Азии оказывают сильное воздействие социально-экономические и политические процессы, происходящие в Северной Африке и в арабском мире в целом, спровоцировавшие в ряде стран этого региона государственные перевороты и гражданские войны. На сегодняшний день здесь являются:

- Во-первых, влияние на внутривнутриполитическую обстановку центральноазиатских государств перманентно нестабильного положения в Афганистане и Пакистане, а также ситуации вокруг Ирана и в зоне, упомянутой выше дуги нестабильности. Во-вторых, активизация деятельности религиозных радикальных организаций, деструктивных элементов в государствах-членах, направленных на использование социальных проблем населения, протестного электората, межнациональных и межконфессиональных противоречий для расширения своего влияния, дестабилизации обстановки в государствах, в том числе с использованием социальных сетей Интернета и других информационных ресурсов [151].

Недавние террористические атаки, произошедшие в Москве, вызвали серьезное потрясение не только в российском обществе, но и за его пределами. Такое непредвиденное событие стало еще одним подтверждением того, что не следует недооценивать разрушительное влияние радикальных и экстремистских движений. В своем выступлении на XXXIII сессии Ассамблеи народа Казахстана Глава государства уделил особое внимание усиливающимся попыткам эксплуатации глобальной нестабильности для продвижения радикальных идей и подстрекательства ксенофобии, а также необходимости противостояния им. В этом вопросе Президент возлагает на АНК роль ведущего института социальной интеграции и деятельного патриотизма. Это предполагает не только проведение культурных и досуговых мероприятий, но и работу АНК по созданию эффективных механизмов профилактики религиозного экстремизма, как это было сделано в случае с «Аксақалдар кеңесі». Данный проект был создан в 2023 году. Всего в регионах ведут свою деятельность 1 119 «Аксақалдар кеңесі», в состав которых вошли более семи тысяч человек. В настоящее время «Аксақалдар кеңесі», объединивший лидеров общественного мнения во всех регионах страны, охватывает различные вопросы, в том числе участники ведут профилактику экстремизма и пропаганды радикальных идей. Несмотря на то, что давать какую-либо оценку работе рано, тем не менее обнадеживает включение

подобных вопросов в перечень направлений деятельности. На примере «Ақсақалдар кеңесі» мы видим, что меры, принимаемые в рамках АНК, имеют потенциал для предотвращения конфликтов и укрепления социального согласия. Ассамблея может выступать в качестве посредника между государством, общественными организациями и местными сообществами для реализации социальных проектов, направленных на интеграцию мигрантов, улучшение условий жизни в многонациональных районах. Более того, АНК через поддержку и инициацию проектов межкультурного обмена, включая обмен студентами, культурные фестивали, языковые курсы и другие мероприятия, должна способствовать укреплению взаимопонимания и толерантности среди казахстанцев. Активное участие АНК в борьбе с экстремизмом и радикализацией заслуживает признания и поддержки, поскольку она направлена на создание единого и инклюзивного общества, где каждый гражданин может чувствовать себя уважаемым и защищенным [152].

Масштабная безработица, сокращение трудовой миграции и уменьшение возможностей для возобновления работы на внешних рынках становятся питательной средой для роста экстремистских настроений [153]. Некомпетентные и нередко контрпродуктивные меры в сфере регулирования религиозных отношений выступают очередным фактором-раздражителем. Причины экстремизма прежде всего являются внутренними и имеют как социально-экономическую, так и политическую природу. Это скрытая и масштабная безработица, неэффективная экономическая политика, зависимость сельского хозяйства от монокультуры хлопка, малорезультативные, а зачастую контрпродуктивные меры по регламентации политической и религиозной сфер. Например, неоправданно жесткие и часто неэффективные ограничения в отношении неформальных религиозных лидеров и их сторонников приводят к обратной реакции, трансформации их сетевой структуры в нелегальную и зачастую более радикальную форму, кроме того, растет интерес и авторитет преследуемых среди населения.

В то же время Центральную Азию не обошли общие для всего мира проблемы. Противоречивые процессы глобализации, открытость границ для международного общения и растущая взаимозависимость ставят перед странами региона новые проблемы [154]. Вопросы, связанные с такими нетрадиционными угрозами безопасности, как международный терроризм и религиозный экстремизм, нелегальный оборот наркотиков и оружия, сепаратизм и межэтнические конфликты, незаконная миграция и торговля людьми, становятся актуальными и в Центрально-Азиатском регионе. Суперпрезидентские режимы оказались сопряжены с масштабной коррупцией, так как созданные политические конструкции дали близким к властям лицам и группам ключевое преимущество в ходе приватизации, обеспечив контроль над наиболее доходными отраслями экономики. История постсоветской приватизации еще предстоит быть написанной, но уже вполне очевидно, что укрепление президентской власти сопровождалось стремительным расширением контроля над собственностью. Таким образом, власть-собственность стали слившимися

понятиями в сформировавшихся политических системах, а тренд усиления президентских полномочий и его переход в суперпрезидентские режимы оказался характерным для всех стран региона. Еще одним важным трендом в центральноазиатских обществах является усиление роли ислама. При этом система взаимоотношений государства и религии базируется на несоветских принципах. Духовные управления мусульман однотипные в странах Центральной Азии и как институт в советский период были созданы не столько для взаимодействия светского режима с верующими, а для контроля атеистическим государством религиозной сферы. Иерархическая вертикаль духовных управлений во многом является слепком несоветской бюрократической модели. Сохранив свои «родовые дефекты», эти структуры зачастую оказываются не отвечающими стремительной динамике процессов в религиозной сфере. В государствах Центральной Азии серьезно изменилась этнодемографическая структура, а религиозное возрождение 1990-х гг., где-то даже с эйфорией воспринятое после десятилетий «воинствующего атеизма», привело к стремительным изменениям и особенно повлияло на новое поколение. Вопросы идентичности и нациестроительства с момента обретения независимости были важнейшими, но уже второе поколение независимости растет и, в частности в Казахстане, сталкивается с непреодоленными старыми и возникшими новыми проблемами. Феномен неофитов и рост радикализации среди их части вынудил все страны региона пересмотреть свои практики в отношениях с верующими, порой удивительным образом напоминающие инструменты и практики ушедшей эпохи. Этнические, территориальные, религиозные, межгосударственные противоречия и конфликты, соперничество, сопутствующие им недоверие и страх нередко являются преградами для эффективного взаимодействия, но конкуренция и сотрудничество не всегда взаимоисключающие процессы. Этническая дифференциация среди мусульман Казахстана накладывала свой отпечаток на религиозную жизнь края. Известно, что ислам играл сравнительно большую роль в жизни оседло-земледельческих этносов. К концу XIX в. 90% мусульман Казахстана были казахи, вместе с тем в местах компактного проживания татар, уйгуров, дунган мечети получали неофициальное название «татарская», «уйгурская», «дунганская» и др.

После Указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. на территории Казахстана возросло строительство мечетей и количество действующих мулл. К примеру, в 1911 г. в Уральской области действовало 59 мечетей, в Семиреченской – 288, там служили соответственно 50 и 189 мулл. Вместе с тем мусульмане Казахстана обращались с просьбами к царскому правительству об организации особого духовного управления для края либо передаче казахских общин в ведение Оренбургского магометанского духовного собрания, но безрезультатно. В советский период казахское духовенство находилось в ведении Центрального духовного управления мусульман внутренней России и Сибири с центром в Уфе.

В условиях поразительного многообразия мнений, мировоззрений, культурных и религиозных феноменов, которые имеются сегодня на глобальном

рынке, вряд ли можно рассчитывать, что какие-то ограничительные меры и запреты властей смогут изолировать казахскую молодежь от воздействия несистемных и альтернативных религиозных движений, в том числе и воинствующего исламизма. Быстрое развитие современных средств коммуникации открывает сегодня для молодежи страны легкий доступ к виртуальным форумам, блогам и чатам, в которых можно найти любую информацию [155]. Учитывая специфику и отличие ислама от других вероисповеданий, в начальный период (в 1920-е гг.) функционирования советской власти в Казахстане мусульманское духовенство стремилось взаимодействовать с новыми властями. Но начиная со второй половины 20-х гг. государство жесткими административными мерами пытается прекратить практику наряду со светскими институтами, параллельного функционирования мусульманского судопроизводства, образования, вакфов.

Со временем ряд местных административных структур были упразднены, и, как известно, мусульманское духовенство в лице казиата перешло в ведение созданного в 1941 г. Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) с центром в Ташкенте. В постсоветский период мы являемся свидетелями увеличения роли ислама в Казахстане. Очевидно, этот процесс нельзя однозначно считать только лишь возвратом ислама в свою нишу, своеобразным ренессансом. Сложно также говорить о воссоздании естественного облика ислама в Казахстане, равно как и в других постсоветских странах. Учитывая специфику функционирования ислама в Казахстане, его историческую эволюцию, ислам адаптируется к новым реалиям. Несмотря на сильный прессинг, оказываемый властями в советский период, казахи, как и другие мусульмане Центральной Азии в подавляющем большинстве сохранили религиозно-конфессиональный сегмент идентичности. Как известно, в январе 1990 г. в республике было образовано Духовное управление мусульман Казахстана (ДУМК). Эта структура является не просто официально признанной, но и поддерживается государством. В постсоветский период мы являемся свидетелями увеличения роли ислама в Казахстане. Очевидно, этот процесс нельзя однозначно считать только лишь возвратом ислама в свою нишу, своеобразным ренессансом. Актуализация религиозных процессов в обществе, рост количества религиозно-культовых сооружений и числа верующих и в целом повышение удельного веса религиозного контента в общественном сознании вызвали высокий интерес к исследованию социально-религиозных практик и государственно-конфессиональных отношений. Тема ислама как традиционной для многих казахстанцев религии рассматривается не только с теологической и религиоведческой позиции, но и как фактор геополитических влияний, компонент сегодняшних политических и социокультурных дискуссий [156]. Сложно также говорить о воссоздании естественного облика ислама в Казахстане, равно как и в других постсоветских странах. Учитывая специфику функционирования ислама в Казахстане, его историческую эволюцию, ислам адаптируется к новым реалиям. Несмотря на сильный прессинг, оказываемый властями в советский период, казахи, как и другие мусульмане Центральной

Азии в подавляющем большинстве сохранили религиозно-конфессиональный сегмент идентичности. Если судить по данным советской статистики, то динамика количества зарегистрированных мечетей свидетельствовала об их незначительном росте. В постсоветский период произошел многократный рост количества мечетей. Следует учитывать, что эти данные (1989 г. и более ранние) подвергались идеологической корректировке. Без учета этого обстоятельства невозможно объяснить, например, резкий рост количества мечетей и мусульманских объединений. Также следует отметить, что в рамках действовавшего Положения о религиозных объединениях в Казахской ССР религиозным объединениям разрешалось приступать к деятельности только по получению свидетельства о регистрации в органах власти. Тем самым вне учета оставлялось значительное количество религиозных объединений, особенно в сельской местности.

По официальным данным на 2024 год в Казахстане функционируют 2854 мечети и 357 молельных залов [157].

В определенной мере сама мусульманская община Казахстана оказалась не совсем готовой к созданию самостоятельных структур. В начальный период, после создания самостоятельного духовного управления, его периодически сотрясали споры между различными группами за доступ к ресурсам, власти. В первом составе ДУМК казахи были в меньшинстве, в настоящее время они составляют большинство, что подпитывает в определенной мере недоверие части неказахской мусульманской общины к деятельности ДУМК [158]. Другая сторона – отсутствие сильных религиозных авторитетов в среде официально признанного духовенства. Известно, что доминирующим в Казахстане является суннизм ханафитского мазхаба. Шиизм в Казахстане представлен незначительно и распространен среди курдов и азербайджанцев. В среде большей части мусульманского населения Казахстана глубоки устои так называемого «народного ислама», проявляющегося в различных видах – в виде суфизма, веры в святые места и др. В этой среде возникают альтернативные официально признанные религиозные авторитеты [159]. То, что ислам становится все более важной частью социальной и культурной жизни современного Казахстана, очевидно, является естественным процессом. Несмотря на активную антирелигиозную политику периода Советского Союза, ислам, как известно, сохранил (хотя в усеченной и видоизмененной форме) сферу регулирования образа жизни, норм морали. Ислам, вплетенный в народные традиции, связанный с рождением, становлением, социализацией человека, сохранялся в этнической культуре, поддерживаемый как локальной, так и шире – этнической общиной.

Религию очень сложно загнать в какие-то концептуальные рамки. С одной стороны, у нас возник идеологический вакуум. Но с другой, если государство будет активно вести себя на этом поле, то появится риск допустить серьезные ошибки. Не нужно бросаться из крайности в крайность. Предметное внимание со стороны госорганов к религиозной атрибутике, одежде или бороде, «зарегулирование» этой сферы, как это нередко делается в некоторых соседних

странах, вряд ли добавит теплоты в отношениях между верующими и государством. В то же время в нынешних условиях и обществу, и государству важно поставить заслон перед деструктивными и экстремистскими структурами. Тут существует тонкая грань, которую не стоит переступать. Ведь мы видим, что иногда запретительные меры приводят к обратной реакции, то есть люди начинают радикализироваться и усматривать в государстве противника, а отсюда – отчуждение, теракты и прочие асоциальные вещи [160].

В 2023 году Президент РК Касым-Жомарт Токаев поручил акимам и компетентным органам во время совещания усилить работу в сфере духовного и религиозного воспитания подрастающего поколения с их участием. По словам президента, это очень важный вопрос, которым нельзя пренебрегать, ведь «если оставить его на самотек, то можно утратить национальные традиции». Согласно данным регионального мониторинга, проведенного Казахстанским институтом стратегических исследований при президенте РК, 71,1% опрошенных казахстанцев признают население в месте своего проживания религиозным. «В их числе: те, кто отмечает рост религиозности населения в месте своего проживания за последние месяцы (26,5%), и те, кто считает, что население в месте проживания остается таким же религиозным, как и несколькими годами ранее (44,6%)», - уточнили аналитики КИСИ. При этом, по их информации, максимальные показатели роста религиозности отмечаются в Западно-Казахстанской (42,9%) и Мангистауской (40,7%) областях. Среди регионов, в которых религиозность сохранилась на прежнем высоком уровне – Павлодарская (63%), Туркестанская (60,9%), Северо-Казахстанская (58,4%) и Кызылординская (58,4%) области, а также Акмолинская область (57,7%) и город Шымкент (55,1%). В совокупности 18,1% респондентов указывают на снижение уровня религиозности (6,4%) либо неизменность низкой доли религиозного населения (11,7%). Примечательно, что более 90% опрошенного населения в той или иной степени соблюдают обряды и предписания своей религии. При этом доминирует умеренная степень религиозного поведения – 65,3% соблюдают лишь некоторые каноны своей религии. Каждый четвертый опрошенный строго соблюдает все религиозные предписания – 25,8%. Как правило, это казахи и представители других (помимо казахов и русских) этнических групп с высоким уровнем дохода. Минимальную религиозность демонстрируют русские, а также люди с низким доходом. По количеству глубоко вовлеченного в религию населения лидируют: Туркестанская область (44,2%), города Алматы (37,2%) и Шымкент (33,0%) [161].

Социально-психологические методы играют важную роль в предотвращении религиозного деструктивизма, так как они направлены на понимание и изменение поведения людей, а также на улучшение социальных взаимодействий. Вот несколько ключевых аспектов и методов, которые используются для достижения этих целей:

1. Образование и просвещение:

- Образовательные программы, направленные на повышение уровня религиозной грамотности, способствуют более глубокому пониманию

различных религиозных традиций и ценностей. Это помогает уменьшить предвзятость и стереотипы, которые могут привести к экстремизму.

- Программы по критическому мышлению и медиа-грамотности помогают людям различать факты от манипуляций и пропаганды, что важно в условиях информационной войны и распространения экстремистских идей через интернет и социальные сети.

2. Психологическая поддержка и консультирование:

- Индивидуальное и групповое консультирование может помочь людям, подверженным влиянию экстремистских идей, справиться с личными проблемами и найти альтернативные способы самовыражения и разрешения конфликтов.

- Терапевтические подходы, такие как когнитивно-поведенческая терапия, используются для изменения деструктивных убеждений и поведения, связанных с религиозным экстремизмом.

3. Социальная интеграция и вовлеченность:

- Программы, направленные на социальную интеграцию, помогают людям, особенно молодежи, чувствовать себя частью общества и участвовать в конструктивных социальных и культурных деятельности.

- Создание и поддержка общественных организаций и инициатив, которые способствуют диалогу между различными религиозными и этническими группами, помогают укрепить социальную сплоченность и взаимное уважение.

4. Медиа и коммуникации:

- Использование социальных медиа и других платформ для распространения позитивных посланий и контрпропаганды, направленных против экстремистских идеологий.

- Вовлечение религиозных лидеров и уважаемых общественных деятелей в кампании по предотвращению экстремизма, чтобы достичь более широких слоев населения и увеличить доверие к таким инициативам.

5. Исследования и мониторинг:

- Проведение регулярных социологических исследований и мониторинга настроений в обществе помогает выявлять группы, подверженные риску радикализации, и разрабатывать целевые профилактические меры.

- Анализ и оценка эффективности различных программ и инициатив по предотвращению экстремизма позволяют корректировать подходы и методы для достижения лучших результатов.

Эти методы и подходы подчеркивают важность комплексного и многоуровневого подхода в предотвращении религиозного деструктивизма, основанного на взаимодействии различных секторов общества и использовании научно обоснованных подходов.

Для содействия продуктивной занятости населения и вовлечение граждан в предпринимательство были разработаны программы развития продуктивной занятости и массового предпринимательства.

Задачи программ:

1. Подготовка кадров с техническим и профессиональным образованием с учетом потребностей рынка труда;
2. Краткосрочное профессиональное обучение рабочих кадров по востребованным на рынке труда профессиям и навыкам;
3. Обучение основам предпринимательства;
4. Расширение микрокредитования на селе и в городе;
5. Содействие в обеспечении занятости безработных и самостоятельно занятых;
6. Повышение мобильности трудовых ресурсов;
7. Создание единой цифровой площадки по трудоустройству.

Уровень жизни в Казахстане оценивается различными международными организациями, включая Организацию Объединённых Наций (ООН). Основным индикатором, который ООН использует для оценки уровня жизни, является Индекс человеческого развития (ИЧР). ИЧР учитывает три ключевых аспекта:

1. Ожидаемая продолжительность жизни (здоровье).
2. Доступ к образованию (средняя продолжительность обучения и ожидаемая продолжительность обучения).
3. Уровень жизни (валовой национальный доход (ВНД) на душу населения).

Уровень жизни в Казахстане, согласно оценкам ООН, достаточно высокий. Страна демонстрирует прогресс в различных областях, включая здравоохранение, образование и экономическое развитие. Однако остаются вызовы, такие как региональные диспропорции, качество образования и здравоохранения, а также необходимость экономической диверсификации. Правительство Казахстана продолжает работать над улучшением этих аспектов для повышения уровня жизни своего населения. По данным отчета ООН, страна сделала значительные шаги в улучшении социальных и экономических условий, что включало сокращение доли населения с доходами ниже прожиточного минимума с 34,6% в 1996 году до 5,1% в первой половине 2023 года (The United Nations in Kazakhstan)

Казахстан также принял ряд стратегий и кодексов для обеспечения устойчивого развития, таких как стратегия по углеродной нейтральности и новый социальный кодекс. Это включает ускорение цифровизации услуг и защиту социально-экономических прав уязвимых групп населения. Эти усилия поддерживались различными программами и инициативами ООН, направленными на улучшение доступа к образованию, здравоохранению, а также на продвижение гендерного равенства и экономического расширения прав и возможностей.

Индекс человеческого развития (ИЧР). Компоненты ИЧР для Казахстана:

Ожидаемая продолжительность жизни в Казахстане составляет около 73 лет. Это значение выше среднего по миру, но ниже, чем в странах с очень высоким уровнем человеческого развития. Средняя продолжительность обучения составляет около 11 лет. Ожидаемая продолжительность обучения - 15

лет. Это свидетельствует о хорошем доступе к начальному и среднему образованию, но могут быть проблемы с высшим образованием [162].

С 2021 по 2024 годы досуг казахстанцев претерпел значительные изменения под влиянием пандемии COVID-19, экономических условий и культурных тенденций. Вот ключевые моменты:

1. Локальный туризм и активный отдых:

Пандемия стимулировала развитие внутреннего туризма. Казахстанцы стали чаще посещать местные природные достопримечательности, такие как горы, озера и национальные парки. Это объясняется ограничениями на международные поездки и растущим интересом к активному отдыху на свежем воздухе.

2. Культурные и развлекательные центры:

В последние годы активно развивались культурные и развлекательные центры. Строительство и реконструкция парков, музеев и театров способствовали улучшению условий для досуга. Например, строительство крупных торгово-развлекательных центров в городах, таких как Нур-Султан и Алматы, стало значимой тенденцией.

3. Онлайн-развлечения:

С развитием интернета и технологий значительно увеличилась популярность онлайн-развлечений. Платформы для потокового видео, онлайн-игры и социальные сети стали важной частью досуга казахстанцев. Это особенно заметно среди молодежи, которая активно использует эти платформы для общения и развлечений [163].

4. Спорт и фитнес:

Здоровый образ жизни стал популярным трендом. Количество фитнес-центров и спортивных площадок увеличилось, что говорит о растущем интересе населения к физической активности. Также популярны велосипедные прогулки и занятия йогой на открытом воздухе [164].

5. Традиционные и культурные мероприятия:

Празднование национальных и культурных праздников, таких как Наурыз, остаётся важной частью досуга. Эти мероприятия включают традиционные игры, музыку и танцы, что способствует сохранению и развитию культурного наследия.

Таким образом, досуг казахстанцев с 2021 по 2024 годы характеризуется ростом интереса к локальному туризму, активному отдыху, культурным мероприятиям и онлайн-развлечениям. Развитие инфраструктуры и технологий продолжает изменять предпочтения и возможности для проведения свободного времени.

По данным на 2026 год, население Казахстана составляет около 21,083 миллиона человек. Из них 48,8% составляют мужчины, а 51,2% – женщины.

Этнический состав Казахстана разнообразен. Основные этнические группы включают:

Казахи: около 71%

Русские: около 15%

Узбеки: около 3%
 Украинцы: около 2%
 Уйгуры: около 1.5%
 Татары: около 1%

Прочие этнические группы включают корейцев, немцев, белорусов и многие другие, составляющие меньшие проценты от общей численности населения (**Wikipedia**).

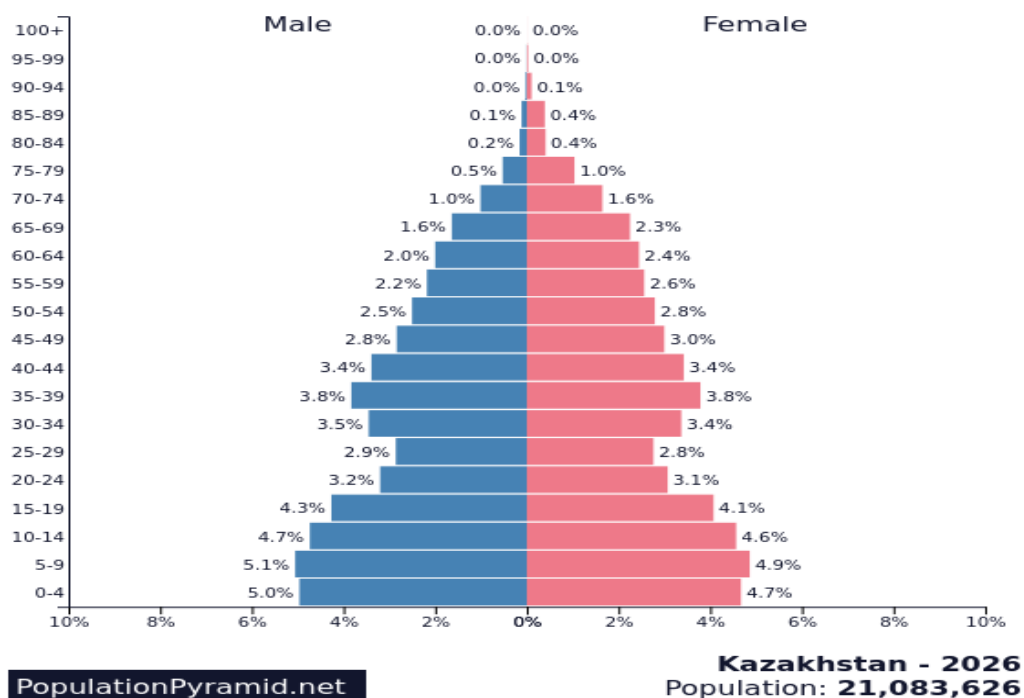


Рисунок 4 – Демографические пирамиды мира. Казахстан.

Возрастная структура населения Казахстана на 2026 год выглядит следующим образом:

Дети до 14 лет: около 29%
 Люди в возрасте от 15 до 64 лет: около 63%
 Люди старше 65 лет: около 8%

Это указывает на молодую популяцию с высоким процентом детей и подростков [165]. Эти данные подчеркивают разнообразие и молодость населения Казахстана, что играет значимую роль в социально-экономическом развитии страны.

В Казахстане реализуется множество социальных проектов, направленных на предотвращение обеднения и улучшение благосостояния граждан. Например:

1. Программа «Еңбек»

Программа «Еңбек» направлена на развитие продуктивной занятости и массового предпринимательства. Основные направления включают:

- Обучение и повышение квалификации населения.

- Поддержка предпринимательства через льготное кредитование и обучение предпринимательским навыкам.

- Содействие в трудоустройстве через создание временных рабочих мест и программу общественных работ.

2. Программа «Бақытты отбасы»

Программа нацелена на поддержку многодетных и малообеспеченных семей. Основные меры включают:

- Обеспечение доступным жильем через льготные ипотечные кредиты.
- Финансовая помощь и поддержка в трудоустройстве.
- Психологическая и социальная поддержка семей.

3. Программа «Жасыл Ел»

Цель программы – улучшение экологии и создание рабочих мест для молодежи. Основные направления включают:

- Вовлечение молодежи в работы по озеленению и благоустройству территорий.

- Обеспечение временной занятости и развитие экологического сознания среди молодежи.

4. Программа «Дорожная карта занятости»

Программа направлена на создание рабочих мест и снижение уровня безработицы. Основные меры включают:

- Реализация инфраструктурных проектов, создание новых объектов социальной и транспортной инфраструктуры.

- Поддержка малого и среднего бизнеса.

- Обучение и переподготовка кадров.

5. Система адресной социальной помощи (АСА)

АСА предоставляет финансовую помощь малоимущим семьям. Основные компоненты включают:

- Обеспечение денежной поддержки семьям, чей доход ниже прожиточного минимума.

- Оказание социальной и правовой помощи для улучшения условий жизни.

- Программы трудоустройства и обучение новым профессиям для членов малоимущих семей.

6. Программа «Цифровой Казахстан»

Программа направлена на развитие цифровых навыков и внедрение информационных технологий в различные сферы жизни. Основные меры включают:

- Обучение цифровым навыкам различных групп населения.

- Внедрение цифровых технологий в сферу образования, здравоохранения и государственного управления.

- Поддержка стартапов и развитие ИТ-сектора.

7. Социальные инициативы для сельского населения

Эти инициативы включают поддержку аграрного сектора, создание условий для развития сельского предпринимательства и инфраструктуры. Основные направления:

- Льготное кредитование фермеров.
- Создание и модернизация объектов сельской инфраструктуры (дороги, школы, больницы).
- Поддержка кооперативных форм хозяйствования.

Эти и другие проекты направлены на сокращение бедности, поддержку уязвимых групп населения и создание условий для устойчивого развития страны.

Доля населения, исповедующего ислам, в межпереписной период почти не изменилась и составила 69,3%, христианство – 17,2%, буддизм и иудаизм – менее 0,1%. Доля неверующих уменьшилась с 2,8% до 2,3% в 2021 году по БНС за 2021 год.

Сбор точной статистики по числу адептов деструктивных религиозных течений в Казахстане представляет собой сложную задачу, поскольку многие из этих групп действуют нелегально и скрытно.

Меры противодействия

Законы и правовые меры:

- Введение и ужесточение законов, направленных на борьбу с экстремизмом и незаконной религиозной деятельностью.

- Запрет на деятельность деструктивных религиозных организаций

1. Образовательные и информационные кампании:

- Программы по повышению религиозной грамотности среди населения.

- Информационные кампании для предупреждения о вреде деструктивных религиозных движений.

2. Сотрудничество с традиционными религиозными организациями:

- Поддержка и сотрудничество с муфтиятами и православной церковью для предотвращения распространения радикальных идей.

3. Мониторинг и контроль:

- Усиление мониторинга деятельности подозрительных религиозных групп и отдельных лиц.

- Принятие мер по ограничению распространения экстремистских материалов в Интернете.

Гуманитарная операция «Жусан» – это масштабная акция, которая была инициирована Первым Президентом – Елбасы Нурсултаном Назарбаевым и осуществлялась с прошлого года. В результате комплекса мероприятий из зон боевых действий на Родину возвращены 357 детей. Обеспечение безопасности детей стало главной целью операции «Жусан». Итоги гуманитарной операции «Жусан» показали способность нашего государства эффективно решать самые сложные задачи. Эвакуировано 600 человек, в том числе 413 детей, 34 из них – сироты. Именно по инициативе КНБ была разработана комплексная программа адаптации и реабилитации репатриированных не только женщин, но и детей, которая продолжается по настоящее время с участием МИОР, МОН и неправительственного сектора [167]. Благодаря этому по состоянию на сентябрь 2021 года подавляющее большинство женщин, а значит и детей, уже перешло на традиционный ислам, а отдельные из них выбрали светский образ жизни. Отказавшиеся от радикальной идеологии сами активно участвуют в

контрпропагандистских акциях в региональных и республиканских масс-медиа. Что касается вывезенных из Сирии казахстанских боевиков, то все 37 мужчин по прибытии в Казахстан были задержаны и осуждены за участие в террористической деятельности и пропаганду терроризма. Широко освещаемый в прессе показательный судебный процесс над ними состоялся в феврале 2020 года в Нур-Султане, а сроки наказания варьировались от 6 до 14 лет лишения свободы. Положительный опыт «Жусана» заинтересовал партнеров из спецслужб Австрии, Азербайджана, Франции, Германии, Украины, Узбекистана, Кыргызстана, Таджикистана и даже Мальдивской Республики. В 2018-2020 годах итоги операции с участием реабилитированных женщин были презентованы на площадках ООН, ОБСЕ и Европарламента. Это позитивно сказывается на международном имидже Казахстана. Гуманитарная операция имела ощутимый профилактический эффект в отношении религиозной части казахстанского общества и находящихся в Сирии граждан [168].

Государственные меры включают законодательные изменения, усиленный мониторинг, образовательные программы и сотрудничество с традиционными религиозными организациями. Эти меры направлены на предотвращение распространения экстремистских идей и защиту населения от деструктивного влияния. Эти оценки и информация показывают, что Казахстан активно работает над предотвращением религиозного экстремизма и деструктивных движений, что подтверждается данными из различных источников. Эти данные и меры показывают, что Казахстан активно работает над предотвращением распространения деструктивных религиозных движений и защищает своё население от их влияния. Информация о деструктивных религиозных движениях в Казахстане была собрана на основе ряда источников, включая официальные отчеты государственных органов, публикации исследовательских организаций, а также сообщения в СМИ. Важно отметить, что точные данные по числу адептов этих движений могут варьироваться и часто основаны на оценках и прогнозах специалистов.

3 ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ РЕЛИГИОЗНОГО ДЕСТРУКТИВИЗМА

3.1 Психология религиозного деструктивизма: предметная особенность проблемы

В психологии девиантное поведение характеризуется как процесс, относящийся только к подростковому возрасту, этот процесс объясняется усложнением социализации (подросток считает себя уже взрослым) в причину быстрого развития подростка – и физиологически, и психологически. Эту тему освещали в своих трудах учёные и исследователи [169]. В частности, девиация возрастных периодов тоже нуждается в изучении... По результатам наших наблюдений стало известно, что девиантное поведение относится не только к подростковому возрасту, но и другим возрастам (дошкольный, младший школьный, подростковый периоды, период молодости, зрелый возраст, старческий период). Если рассматривать это как одну из глобальных проблем, то перед учеными встаёт очередная задача. Чтобы диагностировать девиантное поведение в соответствии с конкретным возрастным периодом и корректировать его, а также разработать меры для возвращения личности к активному образу жизни, наряду с такими дисциплинами, как социальная психология, экспериментальная психология, возрастная психология, психодиагностика, нужно совершенствовать новую область психологии, взаимосвязанную с вышеназванными, – девиантологию («девиант» – «отклонение», «логос» – «наука») и поднять её на уровень социально значимых вопросов. Изучение данной области и претворение её в практику нужно для того, чтобы предупредить человека от преступных замыслов, глубоко анализировать мотивации преступлений и вернуть к активной жизненной позиции тех, кто однажды оступился. Девиантное поведение не появилось откуда-то извне. Его появлению способствуют психологический климат в семье, индивидуальные особенности личности, нездоровая внешняя среда. При анализе девиантологии мы встречаемся с ещё одной её разновидностью, как профессиональная девиация. Мотивации профессионального девиантного поведения даёт возможность сделать следующие выводы:

- неумение сообразно представлять свои интересы с интересами общества, то есть эгоизм;
- отсутствие способности при решении жизненных трудностей, достижение целей любыми окольными путями, то есть безволие;
- попытка скрыть свою профессиональную некомпетентность, нежелание работать над собой, то есть лень;
- склонность к усвоению чужих успехов, заранее предчувствуя их общественную значимость.

Ещё одной неизученной стороной современной девиантологии является религиозная девиация. Она характеризуется тем, что человек чрезмерно отдаётся религии, рассматривает реальность через призму религии, говоря народным

языком, «забывает о тленном мире, думая о вечном». Элементарные признаки религиозной девиации – это одеваться в религиозном стиле и осуждать современный стиль одежды. Данные девианты склонны представлять мир в другом спектре, пропагандировать религиозные секты, критиковать и пытаться запрещать существующую духовную среду. Самыми опасными проявлениями религиозной девиации являются терроризм, диверсии, попытка изменить существующий строй с помощью религиозных экстремистических идей. Но при данных обстоятельствах они используют религию в качестве маски, укрытия, чтобы подчинить себе массы гипнотическими уверованиями, обманом, слабыми психическими функциями человека.

Проблема религиозной девиации и пути преодоления является одним из основных задач отечественной науки. У человека нет возможности всем делать добро, но у него есть возможность никому не причинять зла. Прав Конфуций, сказав, что «на добро плати добром, на зло – отвечай справедливостью» [170]. В современном мире религиозная тематика приобретает особую актуальность в силу неоднозначности религиозных постулатов и смыслов, религиозного мировоззрения, толкования религиозных истин и реального воплощения их самими религиозными деятелями. Все ещё наблюдается религиозная неадекватность и противоречивость, аморальность, деструктивность и девиантность. Поэтому феномен девиантной (деструктивной) религиозности приобретает особую значимость и влияет на ориентиры развития как отдельной личности и социальной группы, так и социума, и государства в целом. Возрождение религиозных институтов имеет не только созидательное (позитивное), но и деструктивное (негативное) влияние на общество и на конкретную личность. В религиозно-философской литературе встречается понимание религии, как результат взаимосвязи между Богом и человеком. Э. Дюркгейм определяет религию как целостную систему верований, обрядов, которые относятся к священным вещам, т.е. процессуальным вещам, которые объединяют верующих людей в одну общину. Новая философская энциклопедия (2000) и Философский энциклопедический словарь (1983) рассматривают религию (лат. religio – «святыня», «благопочестие»; лат. religare – «связывать, соединять»), как определенную систему взглядов, обусловленную верой в сверхъестественное, включающую в себя свод моральных норм и образцов поведения, обрядов, культовых действий и объединение людей в организации (церковь, религиозная община, мечети) [118]. Для Э. Фромма (1989) религия – это любая разделяемая группой система мышления и действия, позволяющая индивиду вести осмысленное существование и дающая посыл для преданного служения. Однако религиозный аспект, по нашему мнению, имманентно присущ не только собственно религиозной форме общественного сознания, но и другим его формам – философской, политической, моральной, эстетической, правовой, научной. С внешней стороны религия представляет собой мировоззрение, включающее веру в религиозные истины, без которых она утрачивает всяческий смысл, превращается в оккультизм, сатанизм и сектантство; в общественно-практическом плане – это организация с определенной структурой управления,

правилами жизни своих последователей, культом. С внутренней (латентной) стороны религия – это особая духовная жизнь, открывающая человеку мир, скрытый в его душе, мир, опосредованный поиском смысла жизни, фрустрированностью социальных потребностей эмоциональными проблемами, такими, как фобии, напряжение, вызванные тревожными состояниями, чувством незащищенности, комплексами, деформирующими и деструктивными ажитациями и др. Под деструктивными религиями можно также понять разнообразные практики, обряды, методы вовлечения людей в социальные институты, которые находятся в оппозиции к традиционной религиозности, а часто и к миру в целом, и которые разрушают естественное гармоничное состояние личности и всего общества, негативно конкурируют с созидательными традициями и нормами, сложившимися социальными структурами, государством и культурой. Сущность деструктивной деятельности религии заключается в том, что она посягает на личностное религиозное мировоззрение, трансформирует его в корыстных, преступных целях. Существуют также различные теории, раскрывающие механизмы формирования индивидуальной склонности к деструктивному поведению. В соответствии с одной из них данная тенденция формируется под влиянием деструктивной религиозной субкультуры посредством усвоения определенных культовых взглядов, образа жизни и стиля поведения. Другая теория определяет деструктивную религиозную направленность как реакцию на длительные лишения (аскетизм во всем). Третья гипотеза вытекает из теории Э. Эриксона и рассматривает деструктивные культы как результат процесса психологической деформации сознания, негативной идентификации ее участников. Наконец, существует точка зрения, в соответствии с которой обращение к террору, в частности, связано с ранней нарциссической травмой. В последнем случае ярость и насилие становятся индивидуальным способом защиты от ощущения беспомощности [120]. Понятие «поведение» исследуется различными науками – девиантологией, психологией, социологией, криминологией и др. Эти науки интересуются нормой поведения, причинами отклонения от нормы в поведении человека и социальных групп. Одним из феноменов поведения человека, социологические науки рассматривают девиацию. При этом девиация рассматривается в двух формах – позитивная и деструктивная. Позитивная девиация служит средством прогрессивного развития системы, повышения уровня ее организованности. Это – социальное творчество: научное, техническое, художественное, литературное, общественно-политическое [171]. Деструктивная девиация – дисфункциональна, дезорганизует систему, подрывая и разрушает ее основы. Это – социальная патология: преступность, алкоголизм, наркомания, проституция, суицид и др. В человеческой природе постоянно присутствует напряжение, обусловленное конфликтом между тем, что он есть, и тем, кем он должен быть; часто это противоречие между эгоцентризмом (эгоистическими мотивами человеческих решений) и бескорыстным откликом на потребности других. С теологической точки зрения это выглядит как противоречие между греховностью человеческой натуры и ответом перед универсальной структурой, или Богом. Однако в религии

нет такого понятия как «девиантное поведение». Есть понятие – «греховное поведение». Если брать явления одного порядка, то в связке психолого – девиантологических терминов «норма – девиация» соответствует связка богословских терминов «добродетель – грех». Отсюда поведение бывает либо благочестивым (позитивным), либо греховным (девиантным). Греховность есть тоже отклонение в человеческом поведении. «Грех – это преступление морали и закона». Новые социальные нормы появляются и развиваются в результате повседневного поведения индивидов, в столкновении постоянно возникающих социальных обстоятельств. Отклоняющееся от старых, привычных норм поведение небольшого числа индивидов может быть началом создания новых нормативных субкультурных паттернов (например, мода, авангард, эпатаж, стиль и т.п.). Постепенно, преодолевая традиции, девиантное поведение, содержащее новые жизнеспособные социальные нормы, все в большей степени проникает в сознание людей [172].

Самый главный признак религиозной девиации – это невозможность различить понятия «добро» и «зло». Фанатик твердо убежден, что только его вера и его бог правильные – хорошие. Вера других – всегда неправильная. Хотя ответить и аргументированно обосновать такое мнение фанатик часто не может. Если во имя «добра» он совершает великое «зло», то автоматически считает это добрым деянием. А если другой человек – иноверец творит много хороших дел, фанатик уверен, что это делается в итоге со злыми целями. Другим признаком религиозной девиации – служит отсутствие стремления к правде и истине. Только собственные убеждения и мнение для фанатика важны, ему не интересно, есть ли этому подтверждение в мире. То есть, фанатик не стремится узнать правду, он имеет свою истину и хочет навязать ее всем остальным. Страх и эмоциональность – это третий признак религиозной девиации [173]. Речь фанатика всегда тороплива, идет на повышенных тонах. Это подсознательная реакция на чувство уязвимости своей позиции. Фанатик не желает слышать оппонента, потому что боится услышать правду. Именно поэтому человек, превратившийся в религиозного одержимого, останавливается в своем развитии. Он не хочет открывать ничего нового, так как считает, что все уже знает. С этого момента можно разглядеть личностную и духовную деградацию фанатика. Великое множество врагов повсюду – это четвертый признак религиозной девиации. Если обычный верующий человек видит зло в преступлениях, болезнях, войнах, бедности и подобном, то фанатик считает таковым иноверцев. Он думает, что его окружают враги – все инакомыслящие [174]. Для борьбы с ними фанатик считает возможным использовать все то оружие, что и есть истинное зло. Истинно верующий человек хочет освободить от бедствий весь человеческий мир, независимо от религии, которая распространена в его разных областях. Фанатик же «мечет громы и молнии», стремясь наказать своих врагов. Огромная гордыня – пятый признак религиозной девиации. Выражения: «мы лучше других», «я один прав», «мы отмечены богом», «мне позволено то, что запрещено другим», «я вправе наказывать и карать» характерны для фанатика. В нем нет покаяния и раскаяния за зло, которое он причинил и продолжает

причинять. Религиозные фанатики – это адепты определённых течений, которые во что-то слепо верят. А именно: человек убеждён только в своей правоте либо правоте лидера, который его на этот путь наставляет. Потому что ни одна деструктивная организация не обходится без лидера. В первую очередь фанатика определяет то, что он лишён критического мышления, так как он не осознаёт, не размышляет, не относится критически к полученной информации, а полностью впитывает её в себя, видя истину только в одном. Все остальные, кто думает иначе, для него враги. «Они не знают истину, невежественны», – думает он. Иногда доходит до крайности, что от людей, пытающихся его вразумить, фанатик просто избавляется или держит их подальше от себя [175]. Обосновано, что изначальное сакральное определение нормы в религиозных течениях трансформировано под влиянием расширения диапазона догматических постулатов. Раскрыто, что в консервативном религиозном познании доминирует установка, относящая все политические, этические, культурные, технические новации к разряду греховных, т.е. препятствующих личному спасению. Выявлено, что субъект, воспринимающий мир через догматический фильтр фундаментализма, ощущает себя во враждебном окружении. Его существование – вне современной сферы, оно асоциально и с точки зрения общественных норм – девиантно [176]. Возникает противостояние пониманий девиации: с религиозной позиции девиантна социальная среда, с точки зрения последней – религиозная. Кроме того, доказано, что в результате данных противоречий в религиозном сегменте общества наблюдается явление религиозной аномии, проявляющееся в отрицании общественных норм. В сочетании с имеющимися в народном сознании мистическими нарративами это приводит к организации различного рода фэндом-групп, выступающих, по сути, вернакулярными религиозными течениями.

Так, например, в зависимости от способов взаимодействия с реальностью и нарушения тех или иных норм общества В. Д. Менделевич выделяет следующие типы девиантного поведения:

- Делинкветный тип;
- Аддиктивный тип;
- Патохарактерологический тип;
- Психопатологический тип;
- Тип девиантного поведения, основанный на гиперспособностях [177].

Ю. А. Клейберг [126] выделяет только 3 типа поведенческих девиаций:

- Негативные (например, употребление наркотиков);
- Позитивные (например, социальное творчество);
- Социально-нейтральные (например, попрошайничество).

Еще одну классификацию предлагает Е. В. Змановская [178]. Выбрав в качестве ведущих критериев вид нарушаемой нормы и негативные последствия отклоняющегося поведения, автор выделяет следующие типы девиантного поведения:

- Антисоциальное (делинкветное) поведение (например, правонарушения, влекущие за собой уголовную или гражданскую ответственность);

- Асоциальное (аморальное) поведение (например, агрессивное поведение, сексуальные девиации, вовлечённость в азартные игры на деньги, бродяжничество и т. д.);

- Аутодеструктивное (саморазрушительное) поведение (например, суицидальное поведение, химическая зависимость, фанатическое поведение, виктимное поведение и т. д.)

Психологические подходы к изучению девиантного поведения:

1. Экзистенциально-гуманистический подход:

В своих трудах австрийский психолог В. Франкл писал о том, что отклоняющееся поведение является результатом подавления человеком своей духовности, ухода от ответственности за поиск смысла жизни. Согласно его воззрениям, оказать помощь человеку с отклоняющимся поведением значит помочь ему осознать свое духовное Я и принять ответственность за свою судьбу с последующим открытием им смысла своего существования [179].

Основатель клиент-центрированной психотерапии К. Роджерс считал, что нереалистичные, искаженные представления человека о себе, противоречивый опыт и внутренний конфликт между потребностью в самореализации и зависимостью от оценок извне являются главными причинами отклоняющегося поведения людей. Для преодоления личностных и поведенческих проблем К. Роджерс предлагал стимулировать процесс актуализации, организовывая для этого специальные условия. Например, в рамках клиент-центрированной терапии это — искренний интерес к личности, безусловное положительное принятие человека, безоценочное отношение к нему [180].

Согласно воззрениям американского психолога А. Маслоу, если в силу различных причин нормальная самоактуализация человека через любовь, творчество и духовность невозможна, она может быть компенсирована самовыражением через девиантное поведение. В качестве основных причин, препятствующих нормальной самоактуализации, А. Маслоу выделял фрустрацию базовых потребностей; индивидуальную фиксацию на потребностях низших уровней; недоразвитие высших потребностей и неблагоприятные социальные условия [181].

2. Психодинамический подход:

В рамках психодинамического подхода в качестве основного источника отклоняющегося поведения традиционно рассматривается постоянный конфликт между бессознательными влечениями, образующими в своей подавленной и вытесненной форме структуру «Оно», и социальными ограничениями естественной активности, образующими структуру «Я» и «Сверх-Я». Согласно данному подходу, нормальное развитие личности предполагает наличие оптимальных защитных механизмов, которые уравнивают сферы сознательного и бессознательного. В противном случае формирование личности принимает аномальный характер [182].

В отличие от представителей классического психоанализа, неофрейдисты отрицают представления о сексуальной этиологии внутренних конфликтов и считают главными причинами отклоняющегося поведения дефицит

эмоционального контакта и теплого общения с матерью в раннем детстве (К. Хорни, Д. Боулби, Г. Салливан) и отсутствие у ребенка чувства безопасности и доверия в первые годы жизни (Э. Эриксон)[183].

Основоположник индивидуальной психологии А. Адлер описывает иные психологические причины различных форм отклоняющегося поведения. Согласно его взглядам, основным фактором, определяющим развитие индивидуальности, является главная жизненная цель, которую в общем виде можно определить как цель достижения превосходства над другими. В норме направленность на цель достижения превосходства гармонично сочетается с направленностью на сотрудничество с другими людьми. В соответствии с этим причиной отклоняющегося поведения личности может стать либо наличие у нее неадекватной жизненной установки, либо неразвитость социального чувства [184].

3. Поведенческий подход:

В рамках классического бихевиоризма отклоняющееся поведение рассматривается как результат сложного обусловливания среды. Для коррекции девиантного поведения бихевиористы предлагают использовать негативное подкрепление (лишение чего-либо важного); эмоционально-негативное обусловливание (например, наказание, основанное на страхе); оперантное угашение реакции (когда реакция просто игнорируется, или человек помещается в такие условия, где нежелательное поведение невозможно) [185].

Согласно положениям теории социального научения, основоположником которой является американский психолог А. Бандура, любое поведение человека, в том числе и девиантное, социально обусловлено и является результатом научения через наблюдение (викарное научение).

4. Когнитивный подход:

Согласно когнитивной модели А. Бека и рационально-эмотивной теории А. Эллиса, в основе отклоняющегося поведения лежат неадаптивные мыслительные схемы. Авторы подчеркивают, что именно неадекватные когниции запускают неадекватные чувства и действия. Искажения процесса переработки информации, а также неудачи в структурировании жизненных ситуаций в данном подходе рассматриваются в качестве отдельных причин поведенческих расстройств [186].

Девиантное поведение явление многоплановое и, помимо психологии, изучается другими научными дисциплинами, например, социологией, психиатрией и педагогикой[188].

В современном религиоведении девиантные религиозные явления и их влияние на религиозное познание выступают недостаточно исследованной областью. Как правило, данную категорию изучают лишь в разрезе анализа феномена религиозного экстремизма [189] упуская из виду, что всякий, даже мирный, процесс трансформации сакральных норм рано или поздно проецируется на нормы общественные. Девиантные проявления характеризуются прежде всего тем, что субъект, находясь в современной системе общественных отношений, «рассматривает реальность через призму религии...

Элементарные признаки религиозной девиации – это одеваться в религиозном стиле и осуждать современный стиль одежды. Данные девианты склонны представлять мир в другом спектре, пропагандировать религиозные секты, критиковать и пытаться запрещать существующую духовную среду» [190]. Отрицание современных общественных норм, отличающихся в сознании личности от субъективно-религиозных, само по себе служит началом девиантного процесса. Условием, безусловно способствующим данному явлению, выступает традиционно запоздалая адаптация сакральных норм к феноменам современности у большинства религиозных течений. Достаточно вспомнить, что отсутствие адекватной реакции традиционных религий на научно-техническую революцию середины XX в. стало одной из причин популярности новых религиозных движений. По содержанию сакральные нормы не являются однородными. Исследователи выделяют «доктринальные, нравственные, обрядово-богослужебные, а в ряде случаев – правовые (т. е. такие религиозные нормы, которые в силу их санкционирования государством, либо в силу характера самих общественных отношений, либо по иным причинам получили свойства норм права, например, мусульманское право)». Как известно, религиозные постулаты не рассматривают понятие «девиантное поведение», именуя всякое отклонение от нормы грехом. Связка «норма – девиация» в богословии трактуется как «добродетель – грех». Соответственно, в консервативном религиозном познании доминирует установка, относящая все политические, этические, культурные, технические новации к разряду греховных, т. е. препятствующих личному спасению. Подвергая анализу данную установку в целях определения возможной девиации, следует исходить не только из философско-религиоведческой позиции, но и из социологической и религиозно-догматической. Междисциплинарный подход способствует наиболее полному определению отклонения как такового. Базовой спецификой религиозной нормы являются трансцендентность ее происхождения и наличие формулировки в священных текстах. Исходя из данных условий, практически во всех мировых религиях грех трактуется как изначально внутреннее, моральное отклонение от Божественных заповедей. Христианство – «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:20–21); «не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Мф. 15:11). Ислам – «Я пошел к посланнику Аллаха (мир ему и благословение Аллаха), и он спросил меня: «Ты пришел спросить о благочестии?!» – Я ответил утвердительно. Затем он сказал: «Спроси об этом свое сердце. Благочестие – это то, что наполняет душу и утешает сердце, а грех – это то, что вызывает сомнения и тревожит сердце, даже если люди объявляют это законным и снова и снова выносят вам вердикты по таким вопросам». Буддизму понятие греха чуждо в принципе: «На самом деле в буддизме нет «греха», как грех понимается в некоторых религиях» [191].

Как видим, в ортодоксально-богословской трактовке «святости и греха» (нормы и отклонения) центрична личностная, морально-этическая основа, не оставляющая места внешним факторам. С точки зрения онтологии девиация понимается как отход субъекта от исполнения своего предназначения, от

реализации своих возможностей: «Это понятие не может иметь реального смысла для атеиста. Понятие это чисто религиозное и понято может быть только буквально: как призыв свыше. Свое призвание расслышать, на него откликнуться и быть ему верным, это и означает – пойти по тому пути, на котором ты сможешь обрести себя» [192]. Однако, прогрессируя и развиваясь, всякое религиозное движение расширяет диапазон догматических постулатов, касающихся более внешних проявлений религиозности, чем внутренних. Возникает система сакрализированных норм внешнего вида, питания, лексики, образования, культуры. Догматизация ряда мирских понятий приводит к табуированию всякого отклонения от последних. Морально-этический аспект в данном случае играет роль не более чем следствия от воздействия внешнего фактора. Характерным примером является отношение фундаментального крыла традиционных религий к банковской структуре, отождествляемой с промыслом ростовщичества. Последнее, имеющее целью взимание процентов (лихвы), категорически осуждалось основателями и теоретиками главных религиозных течений, в том числе Моисеем (Исх. 22:25), Фомой Аквинским, Гаутамай Буддой и Мухаммедом. 15-й Вселенский собор католической церкви объявил веру в право на ростовщичество ересью в 1311 г. и осудил все светское законодательство, которое допускало это. Несмотря на то что современное богословие делает некоторые оговорки для банковской сферы, ортодоксальные религиозные группы считают кредитный бизнес и взаимодействие с ним отступничеством от религиозных норм. Аналогичным образом воспринимаются новации в производстве продуктов питания (ГМО), предметов одежды и быта, средств связи, налогового учета, информационной сети, электроники, медицины. Примечательно, что для догматического обоснования маркировки данных новаций в качестве девиантных используются не первоисточники (священные тексты), но более поздние либо современные высказывания религиозных спикеров. Чем старше религиозное течение, тем значительнее фундаменталистские настроения и когнитивный разрыв между его адептами и окружающей социальной средой. Субъект, формирующий ценностные ориентиры через догматический фильтр фундаментализма, ощущает себя во враждебном окружении предметов, не вписывающихся в систему его ценностей. Существование такой личности вне современной экономической сферы, медицины, образования, информационной сети, культуры абсолютно асоциально и с позиции общественных норм – девиантно. Возникает противостояние пониманий девиации – с религиозной точки зрения девиантна социальная среда, с точки зрения последней – религиозная.

Рассогласование в сознании субъекта религиозных и общественных норм следует отнести к разряду крайней девиации – аномии («номос» – норма, «аномос» – отрицание). Данное состояние Э. Дюркгейм связывал с этапами общественной трансформации. Следствием аномии является сопротивление социальным нормам. Мотив для сопротивления может быть осознанный, сугубо религиозный, либо спонтанный, вызванный социально-экономическим фактором. Осознавая себя в окружении чуждой социальной среды, религиозный

субъект ощущает невозможность исполнения своего предназначения, т. е. находится в состоянии депривации (лат. *deprivatio* – потеря, лишение) Ч. Глок в работе «Роль депривации в происхождении и эволюции религиозных групп» обозначил концепцию данного явления [193]. По его мнению, депривация – это общезначимое явление, инициирующее создание различных форм религиозности, «состояние ущемленности, переживаемое индивидом или группой при сравнении с другими индивидами или группами или по отношению к некому набору представлений о том, какими ресурсами этот индивид или группа должны обладать, но не обладают» [194].

Характерной особенностью фундаменталистских групп выступает их организация на периферии традиционных религиозных течений. Спикерами являются лица, не занимающие официальных постов в религиозных институтах либо отстраненные от таковых за радикальную позицию (иеросхимонах Р. Берестов, епископ Диомид). Однако в процессе развития подобных групп их влияние охватывает часть структур религиозных институтов и значительный сегмент миссионерского поля. Набор ценностей такой группы – сплав религиозных постулатов, агрессивных фундаменталистских цензов и современных политических технологий. Несмотря на религиозную мимикрию, группа, как правило, оформлена в виде общественного движения и ведет осознанную политическую деятельность. Поскольку в основе их «догматической идеологии» находится апокалиптический нарратив, религиозно-эсхатологически следует отнести данные группы к типу вернакулярных (народно-фольклорных) религиозных фэндов, но никоим образом – ни к одной из традиционных религий. Сами религиозные институты не относят их к «сектантскому» типу, так как даже самые радикальные фундаменталистские группы сохраняют традиционное обрядовое содержание. Характерным примером служит прецедент с так называемыми «пензенскими затворниками» – религиозной группой, ушедшей в 2007 г. в подземный затвор в ожидании конца света. Крайне важной причиной подобного «снисходительного» отношения является возрастающее влияние вернакулярных религий на традиционном миссионерском поле. Радикальный антиглобализм становится одной из неотъемлемых черт традиционных религий. Несмотря на мимикрию, внутри традиционного миссионерского поля тем не менее происходит структурирование фэндов по девиантному принципу. Коммуникация сакральных ценностей осуществляется не традиционным способом, через приходские площадки, но через виртуальное пространство. Данная «сетевая» жизнь насыщеннее и более способствует удовлетворению духовных потребностей субъекта, чем приходская площадка. Религиозные массы, не встретив в последней адекватной реакции на извращенное миропонимание, становятся членами религиозной «группы по интересам», внутритерриториальной и зачастую внеконфессиональной. Субъект приходит к удовлетворению личных сакральных потребностей благодаря глобальной информационной сети, не состоя членом реального религиозного института.

Вследствие этого формируется вторая религиозная идентичность: позиционируя себя приверженцем традиционной религии, субъект как должное принимает использование оккультно-мистических сакральных атрибутов, той же традиционной религией категорически запрещенных. Нельзя сказать, что религиозные институты не осознают угрозы от виртуальных фэндом-сообществ. Синодальный документ «О некоторых аспектах информационной деятельности Церкви» попытался разграничить официальные и неофициальные информационные потоки, т. е. ввести своего рода информационную монополию на трансляцию религиозных ценностей. Однако вместо ожидаемого контроля выяснилось, что виртуальные сообщества не только не подчиняются контролю, но и способны крайне негативно на него реагировать. В пандемийный период ряд религиозных фэндом-групп, внешне ортодоксальных, заявили себя в четкой оппозиции официальной церкви в отношении свободы слова.

Таким образом, следует сделать вывод, что современные фундаменталистские течения, доминирующие по влиянию в традиционных религиозных институтах, девиантны по следующим определениям:

- религиозно-догматическим, поскольку имеет место отклонение от первоначальной ценностной установки на морально-этическое содержание доктринальной нормы;
- философско-онтологическим, так как субъект, подверженный влиянию фундаментализма, дезориентирован в реализации своих духовно-нравственных возможностей;
- социологическим, поскольку адепт религиозных фэндом-групп находится в изоляции от современной социальной среды;
- религиоведческим, так как типологический анализ фундаменталистских групп позволяет отнести их к отдельному религиозному виду.
- понятия о норме религиозных течений под влиянием фундаменталистских тенденций противоречат аналогичным светским понятиям и девиантны по отношению к последним;
- противоречия в трактовке нормы и девиации вызывают в адептах фундаменталистских течений явление религиозной аномии и способствуют дальнейшему распространению вернакулярных фэндом-групп;
- данная ситуация, имея тенденцию к усилению, будет способствовать возрастанию социальной напряженности.

3.2 Манипулятивные практики контроля сознания в деструктивных религиозных организациях

В работе Steven Hassan «Combatting Cult Mind Control» манипулятивные практики контроля сознания рассматриваются как системный механизм подчинения личности деструктивной группе. В работе особую значимость имеет модель ВІТЕ, включающая контроль поведения, информации, мышления и эмоций. Деструктивную религиозную организацию необходимо анализировать

не только через содержание ее вероучения, но и через способы социально-психологического воздействия на последователей. В центре внимания оказывается не сама религиозная доктрина, а то, каким образом она используется для ограничения автономии личности, подавления критического мышления и формирования зависимости от группы. Ключевым элементом концепции является контроль поведения. В деструктивных религиозных организациях он проявляется через регламентацию повседневной жизни: режима дня, круга общения, внешнего вида, досуга, финансовых решений, участия в ритуалах и миссионерской деятельности. Подобная практика постепенно снижает самостоятельность человека и формирует привычку согласовывать личные решения с нормами группы или указаниями лидера. Вторым механизмом выступает информационный контроль. Он выражается в ограничении доступа к альтернативным источникам информации, запрете критической литературы, дискредитации бывших участников и создании образа внешнего мира как враждебного пространства. Для религиозного деструктивизма данный механизм особенно значим, поскольку именно через информационную изоляцию формируется закрытая картина мира, в которой группа объявляется единственным носителем истины. Третье направление – контроль мышления. Хассан показывает, что деструктивные группы стремятся внедрить в сознание участника готовые идеологические схемы, исключая сомнение и самостоятельную интерпретацию. В религиозном контексте это проявляется через догматизацию учения, использование специальных терминов, противопоставление «своих» и «чужих», а также через практики остановки критической мысли. В результате индивидуальное религиозное переживание подменяется коллективной доктриной. Четвертым компонентом является эмоциональный контроль. Он реализуется через чувство вины, страх наказания, стыд, зависимость от одобрения группы и внушение фобий, связанных с выходом из организации. Человеку внушается, что вне группы он потеряет спасение, смысл жизни, защиту или принадлежность. В этом проявляется одна из наиболее опасных сторон религиозного деструктивизма: духовные категории используются как инструмент психологического давления. Работа Хассана позволяет раскрыть манипулятивные практики контроля сознания как поэтапный процесс. Сначала происходит привлечение человека через обещание смысла, поддержки и духовной определенности. Затем формируется зависимость от группы посредством ограничения информации и усиления эмоциональной вовлеченности. На завершающем этапе прежняя идентичность личности вытесняется новой культовой идентичностью, в которой лояльность организации становится выше семейных, гражданских и личностных связей [195].

Концепции С. Хассана показывает, что деструктивные религиозные организации функционируют не только как носители альтернативного вероучения, но и как системы социально-психологического контроля. Их опасность заключается в использовании религиозной символики, языка спасения

и групповой солидарности для манипуляции поведением, сознанием и эмоциональной сферой личности.

В работе Robert Jay Lifton «Thought Reform and the Psychology of Totalism» исследуются механизмы идеологического и психологического контроля личности в условиях тоталистических систем. Центральное место занимает концепция «thought reform» – реформирования мышления, представляющая собой систему психологического воздействия, направленную на изменение мировоззрения, поведения и идентичности личности. Лифтон показывает, что подобное воздействие строится не на физическом принуждении, а на последовательном ограничении критического мышления и полном подчинении человека идеологии группы. Выделено восемь критериев тоталистического контроля: контроль среды, мистическую манипуляцию, требование абсолютной чистоты, культ признания, «священную науку», нагруженный язык, подчинение личности доктрине и разделение людей на «достойных» и «недостойных». В деструктивных религиозных организациях данные механизмы проявляются через изоляцию участников от внешнего общества, сакрализацию лидера, жесткое противопоставление «своих» и «чужих», подавление сомнений и формирование эмоциональной зависимости от группы. Особую роль автор отводит языку и символической системе группы, через которые формируется новая коллективная идентичность и ограничивается способность личности к самостоятельному анализу [196]. Тем самым, контроль сознания осуществляется через сочетание социальной изоляции, эмоционального давления и идеологической мобилизации, в результате чего происходит постепенная утрата личностной автономии и критического восприятия реальности.

Центральное место в труде Margaret Singer и Janja Lalich «Cults in Our Midst» занимает идея «coercive persuasion» – принудительного убеждения. Деструктивные религиозные организации используют не физическое насилие, а комплекс методов психологического воздействия: эмоциональную изоляцию, контроль информации, групповое давление, чувство вины и зависимость от харизматического лидера. В результате формируется постепенное подчинение личности интересам группы. Особое внимание уделяется процессу разрушения прежней идентичности человека. Культовая организация создает замкнутое коммуникативное пространство, в котором ограничивается критическое мышление и формируется новая система ценностей. Религиозные символы, язык и ритуалы используются как инструменты эмоционального воздействия и укрепления коллективной идентичности [197].

Опасность деструктивных религиозных организаций заключается не столько в содержании вероучения, сколько в тоталистических механизмах контроля сознания. Культовое поведение может проявляться не только в религиозной среде, но и в политических, псевдотерапевтических и идеологических движениях, где присутствуют элементы абсолютного подчинения и психологической зависимости. Подобные организации

используют кризис идентичности, потребность человека в принадлежности и эмоциональной поддержке как основу для вовлечения в культовую среду и последующей радикализации сознания.

В работе Kathleen Taylor «Brainwashing: The Science of Thought Control» процессы контроля сознания рассматриваются с позиции нейропсихологии, когнитивной науки и социальной психологии. В труде исследуются механизмы изменения убеждений, поведения и мировоззрения человека под воздействием идеологических, религиозных и социальных систем. Kathleen Taylor рассматривает «brainwashing» не как мистическое подавление воли, а как последовательный процесс социального и когнитивного воздействия, основанный на изменении восприятия информации, эмоционального состояния и системы ценностей человека. Человеческий мозг обладает высокой способностью к адаптации, вследствие чего при длительном воздействии идеологической среды могут изменяться способы мышления, интерпретации реальности и социального поведения. В деструктивных религиозных организациях это проявляется через постоянное повторение догматических установок, групповое давление, эмоционально насыщенные ритуалы и ограничение доступа к альтернативным источникам информации. В религиозном деструктивизме значение страха, чувства вины и социальной изоляции как инструментов контроля сознания используются для формирования у человека ощущения собственной уязвимости и необходимости постоянной принадлежности к группе как единственному источнику безопасности и «истины» [198].

В работе Wind Goodfriend и Emily Nix DeAngelo «Cults: Recruiting and Indoctrination Techniques» исследуются механизмы вербовки и идеологической обработки, применяемые деструктивными культами и тоталистическими религиозными организациями. Деятельность культов строится в два этапа: первоначальная вербовка и последующая идеологическая эксплуатация участников. На стадии вовлечения используются методы психологического сближения и эмоционального воздействия, создающие у человека чувство принятия, значимости и принадлежности к «особой» группе. Одним из ключевых механизмов называется «love bombing» – демонстративная эмоциональная поддержка, внимание и одобрение со стороны участников организации. Подобная практика формирует быструю эмоциональную привязанность и снижает критическое восприятие происходящего. Существенное внимание уделяется техникам манипулятивного убеждения, заимствованным из социальной психологии и маркетинга. Методы «lowballing» («заниженного предложения») и «bait and switch» («подмена ожиданий»), при которых потенциальному участнику первоначально предлагаются нейтральные или социально привлекательные цели, однако после вовлечения требования группы постепенно усиливаются. В религиозных деструктивных организациях это проявляется через постепенное увеличение степени подчинения, финансовых обязательств, участия в ритуалах и ограничения социальных контактов [199].

Особое значение в исследовании имеет анализ процессов идеологической индоктринации. Авторы отмечают, что после формирования эмоциональной зависимости культ переходит к контролю поведения, информации и идентичности личности. Ограничение доступа к альтернативным источникам информации, использование специфического культового языка, постоянное повторение идеологических установок и групповое давление способствуют постепенному подавлению критического мышления. В результате формируется замкнутая система мировосприятия, внутри которой культ воспринимается как единственный источник истины и безопасности. Деструктивность религиозной организации определяется не столько содержанием вероучения, сколько степенью тоталистического контроля над личностью. Культовые механизмы могут существовать в религиозных, политических и псевдотерапевтических сообществах, если в них присутствуют элементы психологического принуждения, эмоциональной эксплуатации и подавления индивидуальной автономии. Тем самым, манипулятивные практики контроля сознания строятся на сочетании эмоционального воздействия, социальной изоляции, когнитивного контроля и эксплуатации базовой потребности человека в принадлежности и психологической безопасности.

В исследовании H.S. Robertson «Coercion, Conversion, Control: Techniques Utilized to Recruit and Retain Cult Members» анализируются механизмы вербовки, индоктринации и удержания личности в культовых и деструктивных религиозных организациях. Работа представляет значительный интерес для изучения социально-психологических аспектов религиозного деструктивизма, поскольку автор рассматривает культ как систему тотального контроля, основанную на манипуляции сознанием, эмоциональной зависимостью и социальной изоляцией личности. В статье подчеркивают, что деструктивные религиозные группы целенаправленно ищут социально и психологически уязвимых людей. В качестве факторов риска выделяются кризис идентичности, отсутствие устойчивой социальной поддержки, эмоциональная нестабильность, зависимое поведение и чувство отчуждения. В подобных условиях культ предлагает человеку ощущение принадлежности, безопасности и жизненного смысла, что становится основой для последующего психологического подчинения [200].

Среди ключевых механизмов удержания участников внутри организации выделяются социальная изоляция, контроль образа жизни, финансовая зависимость, сексуальная эксплуатация, ограничение коммуникации и разрушение прежних социальных связей. Подобные практики формируют у личности зависимое состояние, при котором выход из группы начинает восприниматься как угроза безопасности, идентичности и духовному существованию. Деструктивность религиозной организации определяется не только содержанием ее доктрины, но прежде всего степенью контроля над личностью. Культовые сообщества используют религиозную символику, язык спасения и идеи духовной исключительности как инструменты психологического подчинения и идеологической мобилизации.

Важным элементом исследования являются кейсы Manson Family, Children of God и FLDS, через которые раскрываются различные формы манипулятивного воздействия. Независимо от различий в вероучении большинство культов используют сходные методы: харизматическое лидерство, эмоциональную зависимость, изоляцию от общества, контроль сексуальности, разрушение семейных связей и подавление критического мышления.

Яхьяев показывает, что религиозный фанатизм поддерживается через эмоциональное давление, сакрализацию лидера, групповую изоляцию и подавление критического мышления. Фанатическая группа формирует замкнутое коммуникативное пространство, внутри которого участник получает только идеологически одобряемую информацию. Это способствует усилению конформизма, зависимости от группы и отказу от самостоятельной интерпретации религиозных норм. Автор также рассматривает фанатизм как форму социальной деструкции. По его мнению, религиозный фанатизм способен трансформироваться в экстремизм, насилие и различные формы радикального поведения. Особую опасность представляет сочетание религиозной исключительности с политической идеологизацией и манипуляцией массовым сознанием. В этом контексте Яхьяев анализирует исламский фанатизм, подчеркивая, что радикализация религиозного сознания обусловлена не самой религией, а социальными, политическими и культурными деформациям [201].

Раскрытие взаимосвязи между кризисом личности, групповой зависимостью и механизмами радикализации сознания является важным значением для исследования религиозного деструктивизма. Религиозный фанатизм формируется как результат сочетания психологической уязвимости личности и воздействия тоталистической идеологии, основанной на эмоциональном контроле и подавлении критического восприятия реальности.

В исследованиях А. Курманалиевой, К. Бегалиновой особое внимание уделяется молодежной среде как наиболее уязвимой к манипулятивному воздействию радикальных религиозных групп. По мнению Курманалиевой А., деструктивные организации используют психологические механизмы групповой принадлежности, эмоционального влияния и идеологического контроля для вовлечения личности в экстремистскую среду. Значительную роль в распространении радикальных идей автор связывает с интернет-пространством и социальными сетями, формирующими закрытые коммуникативные сообщества [202].

В статье «Деструктивная деятельность человека в информационном обществе» исследуется влияние цифровой среды на трансформацию человеческой деструктивности и распространение деструктивных идеологий в условиях информационного общества. Авторы рассматривают деструктивность как социально-психологический феномен, усиливающийся под воздействием современных коммуникационных технологий и медиапространства. Особое внимание уделяется тому, что информационное общество создает новые механизмы манипуляции сознанием и распространения деструктивных установок. По мнению авторов, цифровая среда способствует усилению

эмоционального воздействия, снижению критического восприятия информации и формированию виртуальных сообществ, внутри которых распространяются радикальные и деструктивные идеи. Деструктивные религиозные организации активно используют интернет-коммуникацию как инструмент психологического воздействия и вовлечения личности. Социальные сети и цифровые платформы создают условия для формирования зависимого информационного пространства, в котором происходит постепенная радикализация сознания и укрепление групповой идентичности. Особую уязвимость в данных процессах проявляет молодежь, находящаяся в состоянии поиска идентичности и ценностных ориентиров. В условиях информационного общества религиозный деструктивизм приобретает новые формы, основанные на цифровой коммуникации, эмоциональной манипуляции и идеологическом контроле сознания. В связи с этим особое значение приобретают развитие критического мышления, медиаграмотности и устойчивости личности к манипулятивному воздействию информационной среды [203].

Разрушительные формы сознания формируются не только под воздействием внешней среды, но и как следствие утраты человеком устойчивых гуманистических ориентиров и способности к критическому осмыслению социальной реальности [204].

3.3 Психологические технологии профилактики религиозного деструктивизма

Вопросы религиозной безопасности рассматриваются через призму противодействия деструктивным религиозным течениям и сохранения общественной стабильности. Религиозная деструктивность представляет угрозу не только духовной сфере, но и системе государственно-конфессиональных отношений, поскольку способствует радикализации сознания, разрушению традиционных ценностей и росту социальной напряженности. Деструктивные религиозные организации активно воздействуют на молодежь, находящуюся в состоянии ценностного поиска и социальной уязвимости. Важным фактором распространения радикальных идей является интернет-пространство и закрытые коммуникативные сообщества, через которые осуществляется вербовка и идеологическая обработка последователей. В рамках государственно-конфессиональных отношений есть необходимость баланса между свободой вероисповедания и обеспечением религиозной безопасности государства.

Исследование показывает, что устойчивые коллективные ценности и культурная идентичность выступают фактором профилактики радикализации и деструктивных идеологий. Кризис идентичности и идеологическая неопределенность могут создавать благоприятные условия для распространения радикальных религиозных течений и экстремистских установок. В связи с этим особую роль приобретает укрепление гражданской и культурной идентичности как механизма социальной устойчивости. В работе также подчеркивается

значение политических ценностей, культурной близости и общественной интеграции для сохранения стабильности в Казахстане. Исследователи рассматривают идеологическое пространство как важный элемент национальной безопасности, способный противодействовать внешнему деструктивному влиянию и радикальным идеологиям. [205].

Ряд работ А.Д. Курманалиевой, К. Бегалиновой и др. раскрывают взаимосвязь между кризисом идентичности, религиозной манипуляцией и процессами радикализации сознания, а также подчеркивают необходимость развития религиозной грамотности и критического мышления как факторов профилактики экстремизма [206]. С социально-психологической точки зрения разрушение традиционных ценностных систем и внешнее идеологическое давление могут создавать условия для кризиса идентичности и усиления социальной уязвимости общества [207]. Таким образом сохранение культурной памяти, религиозной традиции и национального самосознания выступает важным фактором профилактики деструктивных идеологий и радикальных форм религиозного влияния.

Религиозная идентичность нередко формируется не на основе глубокого понимания религиозного учения, а под воздействием семьи, социального окружения, медиапространства и группового влияния. Это создает риск поверхностного восприятия религии и повышает уязвимость молодежи к радикальным и псевдорелигиозным идеологиям. Необходимо развитие религиозной грамотности, критического мышления и устойчивой гражданской идентичности как факторов профилактики религиозного радикализма среди подростков [208].

В условиях глобализации и кризиса ценностных ориентиров религия становится важным механизмом поиска смысла, социальной принадлежности и психологической устойчивости. Особое внимание в исследовании уделяется психологическим причинам формирования религиозной идентичности. Потребность человека в безопасности, коллективной поддержке и мировоззренческой определенности усиливает значимость религиозной принадлежности, особенно в периоды социальной нестабильности и кризиса идентичности. В подобных условиях религиозная среда способна выполнять компенсаторную функцию, снижая уровень тревожности и социальной дезориентации. Незрелая или поверхностная религиозная идентичность может становиться объектом идеологической манипуляции со стороны радикальных и деструктивных религиозных групп [209]. Акцентирование внимания на роли семьи, социальной среды, интернет-коммуникации и культурного окружения в процессе формирования религиозного самосознания, снижает риск вовлечения молодежи в закрытые идеологические сообщества и радикализированные религиозные движения.

В статье «Психологические основы психолого-педагогической профилактики экстремизма и протестного поведения в молодежной среде» религиозный и идеологический экстремизм рассматривается как результат сочетания психологической уязвимости личности, кризиса идентичности и

неблагоприятного социального воздействия. В качестве основных направлений профилактической работы Пазухина рассматривает:

- развитие критического мышления;
- формирование внутренней саморегуляции личности;
- повышение психологической устойчивости молодежи;
- развитие субъектности и способности к самостоятельному принятию решений;
- укрепление позитивной социальной идентичности;
- вовлечение молодежи в социально значимую деятельность.

Эффективная профилактика невозможна исключительно через запретительные меры. Основой противодействия религиозному деструктивизму должна становиться психолого-педагогическая модель, направленная на развитие социально-личностного ресурса молодежи. Важную роль играют образовательная среда, психологическое сопровождение, развитие коммуникативных навыков и формирование устойчивости к манипулятивному воздействию радикальных идеологий [203].

Профилактика радикализации должна строиться на укреплении психологической зрелости молодежи, развитии медиаграмотности и способности противостоять идеологическим манипуляциям в цифровой среде

В исследовании А.А. Саидова фактически была разработана и апробирована программа социально-психологической профилактики склонности молодежи к насильственному экстремизму, которая может рассматриваться как модель профилактики религиозного деструктивизма в молодежной среде. Программа носила комплексный психолого-педагогический характер и была направлена на снижение факторов психологической уязвимости, способствующих вовлечению молодежи в радикальные и деструктивные идеологические сообщества. Ее реализация проходила в Государственном педагогическом университете и включала 36 часов тренинговой работы в течение трех недель.

В содержание программы входили:

- развитие критического мышления;
- снижение агрессивности;
- формирование толерантности;
- развитие коммуникативных навыков;
- обучение эффективным копинг-стратегиям;
- повышение удовлетворенности жизнью;
- формирование позитивной этнической идентичности;
- укрепление базисных позитивных убеждений личности.

С точки зрения профилактики религиозного деструктивизма программа была ориентирована на:

- повышение устойчивости молодежи к манипулятивному воздействию;
- предупреждение радикализации сознания;
- развитие способности распознавать экстремистские установки;
- снижение склонности к насильственным формам поведения.

Результаты исследования показали эффективность программы: у участников экспериментальной группы снизились показатели «культы силы», допустимости агрессии, социального пессимизма и общего уровня склонности к насильственному экстремизму [203].

Для развития устойчивости личности к манипулятивному воздействию радикальных идеологий. В качестве ключевых профилактических технологий выделяются:

- развитие критического мышления;
- формирование медиаграмотности;
- укрепление позитивной гражданской идентичности;
- развитие навыков психологической саморегуляции;
- создание безопасной коммуникативной среды в образовательных организациях [204].

Интернет-пространство является основным канал распространения деструктивных идеологий среди молодежи. Цифровая среда способствует эмоциональному вовлечению, формированию закрытых онлайн-сообществ и постепенной радикализации сознания через информационно-психологическое воздействие. В связи с этим профилактика должна включать развитие навыков распознавания манипулятивного контента и устойчивости к деструктивной пропаганде.

В сборнике Казахстанского института стратегических исследований «Профилактика экстремизма: успехи и трудности» были сформированы идеи по профилактике радикализации через развитие критического мышления, религиозной грамотности и устойчивой гражданской идентичности. Исследователи КИСИ также отмечают, что деструктивные религиозные организации активно используют интернет-пространство и эмоциональное воздействие для формирования зависимого мировоззрения и вовлечения молодежи в закрытые радикальные сообщества. В качестве ключевых направлений рассматриваются:

- развитие медиаграмотности и критического восприятия информации;
- укрепление ценностной и гражданской идентичности молодежи;
- повышение уровня религиозного просвещения;
- психологическая работа с уязвимыми группами;
- создание позитивной социальной среды и альтернативных форм самореализации.

Профилактика экстремизма должна строиться на междисциплинарном подходе, объединяющем психологию, религиоведение, социологию и государственную политику. Особая роль отводится образовательным учреждениям, институтам социализации и работе с молодежью в цифровой среде [206].

В материале «Как обезопасить себя от влияния деструктивных религиозных течений», опубликованном на официальном портале электронного правительства Казахстана, рассматриваются основные признаки деструктивных религиозных организаций и практические меры профилактики религиозного

деструктивизма. Особое внимание уделяется механизмам психологического воздействия, используемым радикальными и псевдорелигиозными группами для вовлечения личности в закрытую идеологическую среду. Среди них выделяются:

- обещание «исключительного знания» и духовной избранности;
- формирование зависимости от группы;
- запрет обращения к официальным источникам информации;
- упрощенное объяснение сложных жизненных проблем;
- противопоставление последователей внешнему обществу.

С психологической точки зрения данные механизмы направлены на снижение критического мышления, усиление эмоциональной зависимости и формирование замкнутой системы мировосприятия. Особую уязвимость к подобному воздействию проявляют молодежь и лица, находящиеся в состоянии кризиса идентичности, социальной изоляции или эмоциональной нестабильности.

В качестве профилактики портал eGov.kz рекомендует:

- проверять информацию через официальные религиозные и государственные источники;
- развивать критическое мышление и религиозную грамотность;
- избегать закрытых групп с элементами психологического давления;
- сохранять социальные связи с семьей и обществом;
- обращаться за консультацией к специалистам в сфере религии и психологии [207].

Современные террористические и радикальные организации активно используют интернет-пространство не только для технических атак, но и как инструмент психологического влияния, информационной манипуляции и идеологической мобилизации. Особое внимание уделяется социальным сетям, мессенджерам и закрытым онлайн-сообществам, через которые осуществляется вербовка молодежи, распространение экстремистского контента и формирование радикализированного мировоззрения.

Выделяют несколько современных форм кибертерроризма:

- информационно-психологическое воздействие;
- распространение экстремистской пропаганды;
- цифровая вербовка;
- манипуляция общественным сознанием;
- использование киберпространства для координации радикальных групп;
- атаки на информационные системы и инфраструктуру.

Цифровая среда усиливает эмоциональное воздействие на личность, способствует формированию виртуальной групповой идентичности и снижает уровень критического восприятия информации. Противодействие деструктивным религиозным и экстремистским идеологиям требует комплексного подхода, объединяющего кибербезопасность, психологическую профилактику, религиозное просвещение и развитие устойчивости личности к цифровым манипуляциям [208].

Таким образом, анализ современных научных исследований свидетельствует о том, что деструктивные религиозные организации в настоящее время активно используют не только традиционные формы идеологического воздействия, но и современные цифровые технологии, механизмы эмоционального давления и группового влияния для вовлечения молодежи в радикальные сообщества. Особенно подверженными подобному воздействию оказываются молодые люди, находящиеся в состоянии мировоззренческого поиска, социальной неопределенности и недостаточно развитого критического восприятия информации. Существенную роль в распространении радикальных установок играет интернет-пространство, где через социальные сети, закрытые онлайн-группы и манипулятивный контент осуществляется постепенное формирование зависимого мировоззрения и радикализация сознания. Виртуальная среда позволяет деструктивным организациям быстро распространять идеологические материалы, воздействовать на эмоциональную сферу личности и создавать иллюзию принадлежности к «избранному» сообществу. Изучение научной литературы показывает, что профилактика религиозного деструктивизма требует комплексного и междисциплинарного подхода, объединяющего психологические, педагогические, религиоведческие и социальные методы работы. Наиболее результативными направлениями профилактики являются развитие критического мышления, медиаграмотности, психологической устойчивости личности, навыков эмоциональной саморегуляции, а также укрепление гражданской, культурной и религиозной идентичности молодежи.

Особую значимость приобретает создание благоприятной образовательной и социальной среды, способной формировать у молодых людей устойчивость к манипулятивному воздействию радикальных идеологий. Исследования подтверждают, что психолого-педагогические профилактические программы, направленные на развитие самостоятельности мышления, коммуникативных навыков и конструктивных моделей поведения, позволяют снизить уровень склонности молодежи к экстремистским установкам и радикализации. Эффективное противодействие религиозному деструктивизму возможно только при сочетании религиозного просвещения, психологической профилактики, формирования критического сознания и укрепления культурной, гражданской и национальной идентичности. В условиях активной цифровизации общества особое значение приобретает развитие способности личности противостоять информационно-психологическим манипуляциям и деструктивному влиянию, распространяемому через интернет-коммуникацию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленное диссертационное исследование представляет собой комплексное философско-религиоведческое осмысление сущности феномена религиозного деструктивизма, его социально-психологических оснований и форм проявления в современном обществе. В нем выделены некоторые основополагающие для понимания данного феномена аспекты: мировоззренческие, онтологические и антропологические основания, а также проанализированы наиболее ярко обозначившиеся на современном этапе формы его проявления в реальности. Феномен религиозного деструктивизма оказывается парадоксальным и порождает главный вопрос: является ли религиозный деструктивизм целостностью или это искусственное образование? На наш взгляд, феномен человеческой деструктивности фиксирует неустранимое противоречие человечности и деструктивности в едином человеческом мироотношении. Однако религия и деструктивность соединяются в нем не по принципу «борьбы», когда одна из частей, являясь ведущей, подчиняет, подавляет, «репрессивирует», по мнению постмодернистов, другую, а по принципу дополнительности. Методологически это означает, что, каждый из феноменов обладает относительной самостоятельностью по отношению к другому и, следовательно, может анализироваться самостоятельно, что до сих пор и происходило в философии и религиоведении, когда и религия и деструктивность исследовались противоположными парадигмами философствования – метафизикой и постмодернизмом соответственно.

С течением времени, однако, в реальности появляются феномены, однозначно необъяснимые ни с точки зрения одной, ни с точки зрения другой парадигмы, что и вызывает необходимость применить методы исследования, выработанные каждой из парадигм, для объяснения этих новых феноменов. Отсюда следует, что ни один из феноменов, входящих и конструирующих религиозный деструктивизм, не может быть правильно понят и полно охарактеризован только как «что-либо одно» (либо религия, либо деструктивность), но только как «то и другое» одновременно. Поэтому религиозный деструктивизм – это синтез религии и деструктивности, в ней происходит своеобразное «отрицание», снятие двух базовых для человеческой деструктивности феноменов с одновременным усилением основных черт религии и деструктивности, проявлением их в своем сущностном выражении. Этот момент следует подчеркнуть особо: соединяясь в единый феномен, базовые феномены проявляют себя не столько в природном, сколько в сущностном виде, ибо поверхностное их соединение через несущностные характеристики неустойчиво, быстро распадается, поэтому трудно улавливается и для целей углубленного анализа неприемлемо. Кроме того, природное в феномене всегда шире и более процессуально, чем сущностное, которое есть итог развития природы, обладает устойчивой определенностью и легче обнаруживается в теоретическом исследовании. Этим, в частности, объясняется также то, что часто и философия, и наука идут от выявленной сущности к бытию, что приводит к

ошибкам понимания сущности, ибо понять сущность более адекватно можно, лишь исходя из существования, формирующего природу как начало и источник становления сущности как целостности.

Религиозный деструктивизм – явление реальности, феноменальность которого состоит в том, что оно есть источник, движущая сила и механизм возникновения, воспроизводства и обновления религиозного благодаря своей процессуальности и пограничному положению, состоянию (со-стоянию, совместному стоянию) между религиозным и нерелигиозным. Будучи внутренне активной во внешне обусловленных обстоятельствах, религиозная деструктивность препятствует «сползанию» религиозного в ничто. Определяя границы религиозного и внерелигиозного, религиозная деструктивность стремится к воплощению религиозной целостности в живой, подвижной, текучей реальности повседневного бытия, сопрягая ее с высшим, запредельным бытием, выводя индивидуальное человеческое на уровень полноты, глубины, высоты жизни, ее целостной восполненности, открытости и откровения, которые противоположны пустому заполнению пространства и времени индивидуальной жизни сиюминутными «подручными» вещами. Посредством религиозной деструктивности человек сталкивается с материализацией своей собственной сущности. Она реализуется в «вывертывании наизнанку» человеческой субъективности, когда все глубинные, строго охраняемые человеком страсти, волевые порывы, мысли, оказавшись предельно обнаженными, превращаются в факторы, определяющие реальность вне человека, в главные импульсы, под влияние которых развивается вся реальность. Жить в таком мире бесконечно сложнее и трагичнее. Сказанное есть, пожалуй, главный итог диссертации, из которого следуют все другие: дефиниция религиозного деструктивизма как пограничного состояния между религиозным и нерелигиозным; выявление онтологических и антропологических ее оснований и рассмотрение основных форм проявления религиозной деструктивности.

Научная новизна результатов исследования состоит в том, что представленное исследование является одной из первых работ, выявляющих социально-психологические аспекты проявления религиозного деструктивизма. Вкладом в исследование данного явления является осознание важности и нового понимания религиозного деструктивизма по сравнению с имеющимися в настоящее время подходами.

В рамках данного исследования впервые предпринята попытка исследовать феномен религиозного деструктивизма через призму определения социально-психологических факторов проявлений деструктивности. Особенность исследования выражается в религиозноведческом подходе к поставленной задаче.

Проведенное диссертационное исследование позволяет сформулировать следующие выводы:

- В ходе исследования был проведён комплексный теоретико-методологический анализ феномена религиозного деструктивизма, что позволило уточнить содержание понятий «религиозный деструктивизм»,

«религиозная девиация» и «религиозное сознание», а также определить особенности их взаимосвязи в рамках философско-религиоведческого и социально-психологического подходов. Установлено, что религиозный деструктивизм представляет собой форму деформированного религиозного сознания, сопровождающуюся разрушительным воздействием на личность и социальную среду.

- Анализ философско-религиоведческого дискурса показал, что представления о религиозном деструктивизме формируются в контексте социальных трансформаций, кризиса ценностных ориентиров и усиления идеологических противоречий в современном обществе. Выявлено, что деструктивные религиозные практики используют элементы религиозной символики и мировоззрения в целях манипулятивного влияния на сознание человека.

- В исследовании установлено, что важнейшими социально-психологическими детерминантами религиозного деструктивизма выступают социальная дезадаптация, кризис идентичности, психологическая уязвимость личности, дефицит духовно-нравственных ориентиров, а также потребность индивида в социальной принадлежности и эмоциональной поддержке.

- Определены основные социальные предпосылки распространения религиозного деструктивизма в современном социокультурном пространстве, среди которых выделены процессы глобализации, цифровизации информационной среды, рост социальной неопределённости, снижение уровня критического мышления и активизация сетевых коммуникаций, способствующих распространению деструктивных религиозных идей.

- Проведённый анализ социальной специфики религиозной девиации позволил выявить её негативное влияние на процессы социальной адаптации личности. Установлено, что вовлечение в деструктивные религиозные группы приводит к трансформации системы ценностей, нарушению социальных связей, снижению способности к критическому восприятию информации и социальной изоляции личности.

- В ходе исследования определена значимая роль социальных институтов – семьи, системы образования, средств массовой информации, религиозных организаций и государственных структур – в предупреждении проявлений религиозного деструктивизма. Доказано, что эффективная профилактика возможна при условии комплексного межведомственного взаимодействия и реализации системной информационно-просветительской политики.

- Анализ психологических аспектов религиозного деструктивизма позволил выявить его предметные особенности, связанные с использованием механизмов психологического давления, эмоционального внушения и контроля сознания. Установлено, что деструктивные религиозные практики оказывают существенное влияние на когнитивную, эмоциональную и поведенческую сферы личности.

- Исследование психологических механизмов религиозной девиации показало, что в деятельности деструктивных религиозных организаций активно применяются методы манипулятивного воздействия, включая психологическую зависимость, групповое давление, изоляцию, формирование чувства вины и страха, а также технологии информационного и эмоционального программирования личности.

- На основе проведенного исследования определены основные психологические технологии и методы профилактики религиозного деструктивизма, включающие развитие критического мышления, повышение уровня религиозной и медиаграмотности, психологическое консультирование, информационно-разъяснительную работу, а также совершенствование механизмов социальной адаптации и психологической устойчивости личности.

Значимость исследования в национальном и международном масштабе заключается в предоставлении широкой базы для научного поиска и способна выступить мировоззренческой базой современного гуманитарного знания. Тема религиозного деструктивизма прекрасно «вписывается» в курс преподавания философии, религиоведения, психологии, социологии, а именно в разделы «Философская антропология», «Антропология», «Религиозная антропология».

Немаловажная значимость исследования это обогащение социально-философских, психолого-религиоведческих, политических знаний о сущности, содержании религиозного деструктивизма и характере ее учета в обеспечении государственной безопасности, в использовании в интересах дальнейшего совершенствования методологии и методики социально-философских исследований проблем существования религии в обществе и ее влияния на вопросы безопасности личности, общества и государства [5]. Научные и технологические нужды, обосновывающие важность результатов исследования, определяется тем, что оно вносит определенный вклад для дальнейшего расширения и углубления теоретических знаний в сфере исследования проблем феномена религиозного деструктивизма, его предупреждения, применимы при разработке методических рекомендаций, направленных на повышение эффективности международного сотрудничества при противодействии экстремизму и профилактике экстремизма среди населения РК [5]. Также теоретические выводы и методические рекомендации, предложенные в работе, могут быть использованы при создании учебных пособий для образовательных учреждений, проведении лекционных курсов и семинаров, разработке профилактических программ, для повышения качества профилактической работы с населением, также результаты исследования могут применены в разработке законодательных актов в сфере религии. Влияние и значимость диссертационной работы заключаются в том, что в исследовательской работе представлены обоснования основной цели – изучение социально-психологических аспектов проявления религиозного деструктивизма. Полученные научные выводы и осуществленная концептуальная реконструкция в изучении особенностей функций религии, религиозного деструктивизма,

психологии религии и т.д. на основе материалов казахстанских и зарубежных ученых послужат теоретической базой исследований по социологии и психологии религии [5]. Практическая ценность и общественная значимость проведённого исследования определяются возможностью внедрения его результатов в сферу научного анализа, образовательного процесса и методического сопровождения исследований, посвящённых изучению коммуникационных стратегий и информационного воздействия деструктивных религиозных структур. Материалы диссертации и сформулированные в ней выводы могут найти применение в деятельности электронных средств массовой информации общественно-политического профиля при подготовке аналитических публикаций, освещающих религиозную проблематику и вопросы функционирования религиозных объединений. Полученные результаты также могут быть использованы в профессиональной деятельности специалистов научно-исследовательских учреждений, преподавателей вузов и колледжей, представителей правоохранительной системы, Комитет национальной безопасности Республики Казахстан, а также Комитет по делам религий Республики Казахстан в целях совершенствования подходов к формированию информационной политики и повышению эффективности информационно-коммуникационной работы [5].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- 1 Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности: перевод / авт. вступ. ст. П.С. Гуревич. – М.: Республика, 1994. – 447 с.
- 2 Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи // *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. – М.: Весь Мир, 2011. – 336 с.
- 3 Лоренц К. Агрессия: так называемое зло. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 272 с.
- 4 Лоренц К. Обратная сторона зеркала / Конрад Лоренц; пер. с нем. – М.: Республика, 1998. – 493 с.
- 5 Карыбаева А.Н. Социально-психологические аспекты проявления религиозного деструктивизма: научный проект ГФ «Жас ғалым» AP19175423, 2023-2025 гг. – Алматы, 2025.
- 6 Луман Н. Общество общества. Часть II. Медиа коммуникации. – М.: Логос, 2005. – 280 с.
- 7 Бодрийар Ж. Фатальные стратегии // *Les Stratégies fatales* / Жан Бодрийар. – М.: Рипол–классик, 2017. – 288 с.
- 8 Лиотар Ж.Ф. Либидинальная экономика // *Libidinal Economy*. – СПб.: Изд-во Института Гайдара, 2018. – 472 с.
- 9 КартаСлов.Ру – Карта слов и выражений русского языка // [значение слова деструкция. Что такое деструкция?](#)
- 10 Бурдье П. Социология политики, – М.: Socio-Logos, 1993. – 173 с.
- 11 Лиотар Ж.-Ф. Постсовременное состояние / Пер. с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. – 160 с.
- 12 Почепцов Г.Г. Тоталитарный человек: Очерки тоталитарного символизма и мифологии. – Киев: Глобус, 1994. – 152 с.
- 13 Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича, – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
- 14 Проблема человека в истории науки и философии: межвузовский сборник научных трудов. – Л.: ЛГПИ, 1990. – 166 с.
- 15 Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М.: Юрист, 1995. – 623 с.
- 16 Сартр Ж.-П. Проблемы метода: статьи. – М.: Академический Проект, 2008. – 222 с.
- 17 Феномен человека: антология / сост. П.С. Гуревич. – М.: Высшая школа, 1993. – 351 с.
- 18 Философия Мартина Хайдеггера и современность: сборник. – М.: Наука, 1991. – 249 с.
- 19 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление.. – М.: Наука, 1993. – Т.1 – С. 141.
- 20 Фельдштейн Д.И. Психология развивающейся личности. – М.: Институт практической психологии, 1996. – 512 с.
- 21 Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – 479 с.

22. Франк С.Л. Рильке и славянство // Россия и славянство. – 1929. – № 45. – 135 с
- 23 Франкл В. В поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
- 24 Фромм Э. Догмат о Христе. – М.: Олимп, 1998. – 150 с.
- 25 Фромм Э. Душа человека. – М.: АСТ, 1998. – 662 с.
- 26 Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: АСТ-ЛТД, 1998. – 568 с.
- 27 Фромм Э. Человек для себя. Иметь или быть? – М.: Ильин, 1997. – 416 с.
- 28 Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
- 29 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Рудомино, 1997. – 576 с.
- 30 Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991. – С. 195-206.
- 31 Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. – М.: «Прогресс-Универс», 1993. – 480 с.
- 32 Человек и духовность: сб. статей / отвред. В.Г. Федотова // Латвийская АН; Ин-т филос. и права. – Рига: Зинатне, 1990. – 150 с.
- 33 Сатыбалова Е.В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления: автореф.дис.канд.филос.наук: 09.00.13. – Екатеринбург, 2002. – 142 с.
- 34 Элкин Д. Эрик Эриксон и восемь стадий человеческой жизни. – М.: Когито-центр, 1996. – 16 с.
- 35 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М., 1996. – 344 с.
- 36 Это человек: антология. / Сост. и авт. вступ. ст. П.С. Гуревич. – М.: Высшая школа, 1995. – 320 с.
- 37 Юнг К.-Г. Архетип и символ. – М.: Реннесанс, 1991. – 304 с.
- 38 Ямпольский М.Б. Демон и лабиринт. – М.: Новое литературное обозрение, 1996. – 336 с.
- 39 Шайкемелев М.С. Казахская идентичность: монография. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения, 2013. – 272 с.
- 40 Дворкин А.Л. Сектоведение. – Н. Новгород, 2002. – 462 с.
- 41 Тиллих П. Динамика веры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 132–215.
- 42 Ясперс К. Введение в философию. – Минск: Пропилеи, 2000. – 192 с.
- 43 Франк С.Л. С нами Бог. – М.: АСТ, 2003. – 752 с.
- 44 Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – М.: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. – 591 с.
- 45 Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2005. – 1056 с.
- 46 Каспер В. Иисус Христос. – М.: Изд-во ББИ, 2005. – 402 с.
- 47 Байтенова Н.Ж., Демеуова А.А. З. Фрейд о религии как сублимации бессознательного // Вестник КазНУ. Серия Религиоведение. – 2015. – Т.3, № 3. – 230 с.
48486. Юнг К.-Г. Конфликты детской души. – М.: Канон, 1995. – 336 с.

- 49 Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – 336 с.
- 50 Юнг К.-Г. Психологические типы. – М.: АСТ, 1997. – 404 с.
- 51 Юнг К.-Г. Феномен духа в истории и науке. – М.: Мысль, 1992. – 251 с.
- 52 Юнг К.-Г. Человек и его символы. / Пер. И. Н. Сиренко; С. Н. Сиренко; Н. А. Сиренко – М.: Медков С.Б., «Серебряные нити», 2016. – 352 с.
- 53 Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
- 54 Сартр Ж.-П. Проблемы метода. – М.: Прогресс, 1994. – 240 с.
- 55 Камю А. Творчество и свобода: Статьи, эссе, записные книжки. – М.: Радуга, 1990. – 608 с.
- 56 Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
- 57 Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116-163.
- 58 Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
- 59 Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высш. шк., 1991. – 192 с.
- 60 Тарасов К.Е., Кельнер М.С. «Фрейд-марксизм» о человеке. – М.: Мысль, 1989. – 214 с.
- 61 Крутова О.Н. Проблема человека в социальной философии марксизма. – М.: Наука, 1990. – 139 с.
- 62 Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. – М.: Издательство Республика, 1996. – 447 с.
- 63 Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
- 64 Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология духа. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
- 65 Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
- 66 Гараджа А. В. Критика метафизики в неоструктурализме: по работам Ж. Дерриды 80-х гг. – М.: ИНИОН, 1989. – 50 с.
- 67 Леви-Стросс К. Печальные тропики. – М.: Мысль, 1984. – 220 с.
- 68 Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985. – 536 с.
- 69 Лакан Ж. Субверсия субъекта и диалектика желания в фрейдовском бессознательном. – М.: Феникс, 1998. – С. 516-527.
- 70 Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс – Академия», 1992. – 376 с.
- 71 Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. – СПб.: Наука, 1994. – 542 с.
- 72 Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.
- 73 Епископов С.Н. Толпа агрессивна и переменчива // Архетип. – 1995. – № 1. – 269 с.

- 74 Павлов Ю.М., Чумаков А.Н. Диалог в Брайтоне: человек в настоящем и будущем. – М.: Знание, 1989. – 60 с.
- 75 Гуревич П.С. Антропологическая катастрофа. – М.: Свободная мысль. – 1997. – № 11. – С. 34-44.
- 76 Дубровский Д.И. Обман: философско-психологический анализ. – М.: РЭЙ, 1994. – 120 с.
- 77 Бланшо М. Неопишемое сообщество. – М.: Моск.филос.фонд, 1998. – 78 с.
- 78 Братусь Б.С. Аномалии личности. – М.: Мысль, 1988. – 303 с.
- 79 Красиков В.И. Метафизика самоопределения. – К: Кузбассвуиздат, 1995. – 220 с.
- 80 Подорога В.А. Метафизика ландшафта: коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. Кьеркегор, Ницше, Хайдеггер. – М.: Наука, 1993. – 319 с.
- 81 Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
- 82 Адлер А. О нервическом характере. – М.: Университетская книга: АСТ, 1997. – 388 с.
- 83 Пивоваров Д.В. Детерминизм: мировоззренческие альтернативы // Современная философия в поисках сущностей и смыслов: материалы научно-практической конференции, 25-27 октября 2001 г. – Екатеринбург: УрГУ, 2001. – С. 61-63.
- 84 Мясникова Л.А. Тайна и смысл индивидуального бытия. – Е.: Изд-во Урал, 1993. – 218 с.
- 85 Дворкин А.Л. Сектоведение. – Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. – 462 с.
- 86 Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юристъ, 1995. – С. 132–215.
- 87 Ясперс К. Введение в философию. – Минск: Пропилей, 2000. – 192 с.
- 88 Франк С.Л. С нами Бог. – М.: АСТ, 2003. – 752 с.
- 89 Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2005. – 1056 с.
- 90 Каспер В. Иисус Христос. – М.: Изд-во ББИ, 2005. – 402 с.
- 91 Агеенкова Е.К. Социально-психологические аспекты исследования новых религиозных движений: личностный аспект // Психологический журнал. – 2009. – № 2. – С. 18-22.
- 92 Соловьев Э.Г. Террористические сети в информационную эпоху // Мир и согласие: научно-информационный журнал. – 2008. – № 4 (37). – С. 31-39.
- 93 Поляков В.А. Манифест новой общественно-экономической формации // Эволюционное содружество. – 2002. – № 19.
- 94 Аналитическое программирование информационно-обменных процессов активных биологических форм. – СПб.: New Medical Technologies Foundation; VIP International Association Research Center, 1999. – 24 с.
- 95 Шанкар Ш.Р. Мудрость нового тысячелетия // Шри Шри Рави Шанкар. – СПб.: Крига, 2003. – 176 с.

- 96 Махаджан Й. Новое тысячелетие исполнит древние пророчества. – Новосибирск: ЮКЭА, 1999. – 64 с.
- 97 Хунчжи Л. Китайский Фалуныгун. – М.: Изд-во РУДН, 1999. – 120 с.
- 98 Штегмайер В. Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. – СПб.: Б.С.К., 1999. – С. 68-91.
- 99 Петров, К.П. Лекции по общей теории управления.
- 100 Залужный, А.Г. Прокурорский надзор за исполнением законов о свободе совести, религиозных объединениях и противодействии экстремизму: науч.-метод. пособие. – М.: Научно-исследовательский институт проблем укрепления законности и правопорядка при Генпрокуратуре РФ, 2004. – 151 с.
- 101 Шерешевский, А.М. Социально-психологическая оценка психиатрами России некоторых эпидемических душевных расстройств. – Л.: Ленинградский научно-исследовательский психоневрологический институт им. В.М. Бехтерева, 1980. – С. 142-148.
- 102 Прокошина, Е.С. Состояние нетрадиционной религиозности. – М.: Четыре четверти, 1999. – С. 4-9.
- 103 Залужный А.Г. Право. Религия. Закон.. – М.: Научная книга, 2008. – 360 с.
- 104 Волков Е.Н. Экспертно-справочная информация о феномене скрытого психологического насилия, выражающегося в целенаправленном установлении отдельным лицом или группой лиц незаконного контроля над сознанием и жизнью других личностей без их добровольного и осознанного согласия – М.: Государственный комитет по делам молодежи Республики Беларусь, 1996. – С. 29-60.
- 105 Вольфберг В.Ф. Реабилитация пострадавших от группового психологического насилия и от авторитарных лидеров. – СПб.: Речь, 2008. – 392 с.
- 106 Чижевский А.Л. Космический пульс жизни. – М.: Мысль, 1995. – 768 с.
- 107 Бауман З. Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
- 108 Соснин В.А. Психология терроризма и противодействие ему в современном мире. – М.: Изд-во Института психологии РАН, 2006. – 160 с.
- 109 Вершинин М.В. Психологические особенности членов деструктивных и террористических (радикальных) групп // https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/versh/01.php?utm_source
- 110 Макарова Л.Н. Конструктивные и деструктивные возможности изменяющейся информационной среды // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2012. – № 6 (110). – С. 84-91.
- 111 Суханова Н.В. Определение экстремизма и исследование социальных представлений об экстремизме в молодежной среде / Н.В. Суханова // Противодействие экстремизму. – СПб., 2005. – С. 8-58.
- 112 Уотсон П. Эпоха пустоты. – М.: Эксмо, 2017. – 784 с.
- 113 Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

- 114 Уваров Е.А. Психология управления хаосом в социальных системах. – М.: Известия ВГПУ. – 2015. – № 3 (268). – С. 151-155.
- 115 Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика: понимание структуры личности в клиническом процессе. – М.: Класс, 1998. – 480 с.
- 116 Бурова Е.Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения). – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 200 с.
- 117 Дюркгейм Э. Самоубийство; О разделении общественного труда. – М.: Канон, 1996. – 432 с.
- 118 Merton R.K. Social Theory and Social Structure. – New York: Free Press, 1968. – 702 p.
- 119 Becker H. Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance. – New York: Free Press, 1963. – 248 p.
- 120 Barker E. New Religious Movements: A Practical Introduction. – London: HMSO, 1989. – 220 p.
- 121 The Emergence of New Religious Movements and its Social Reasons // Journal of Religion and Society. – 2023.
- 122 Religion and Spirituality on Social Media in the Aftermath of the Global Pandemic // Social Sciences and Humanities Review. – 2022.
- 123 Consciousness towards Religious Belief and Re-radicalization // International Journal of Social Psychology. – 2023.
- 124 Волков Е.Н. Основные модели контроля сознания (реформирования мышления) // Журнал практического психолога. – М.: Фолиум, 1996. – № 5. – С. 86-95.
- 125 Demmrich S. The Relative Role of Religiosity in Radicalization // Journal for Deradicalization. – 2024.
- 126 Individual and Contextual Factors of Radicalisation // European Journal of Criminology. – 2023.
- 127 Азильханов М. Факторы современных вызовов и рисков для религиозной сферы Казахстана. – Алматы, 2022.
- 128 Религиозность и гражданский активизм молодежи в Казахстане: потенциальная связь и возможные противоречия // Социологические исследования. – 2022.
- 129 Becker H. Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance. – New York: Free Press, 1963. – 248 p.
- 130 Дюркгейм Э. Самоубийство; О разделении общественного труда. – М.: Канон, 1996. – 432 с.
- 131 Berger P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. – New York: Anchor Books, 1967. – 240 p.
- 132 Байтенова Н. Взаимосвязь религии и государства в независимом Казахстане // Вестник КазНУ. Серия: Религиоведение. – 2016. – Т. 6. – № 2. – С. 6-12.
- 133 Merton R.K. Social Theory and Social Structure. – New York: Free Press, 1968. – 702 p.

- 134 Rosenfeld V. Social and Environmental Problems of Religious Deviation: From Critical Methodology to Practice // *Sociology of Religion Review*. – 2021. – Vol. 284. – P. 1-7
- 135 Еникеева И.И. Ю. Хабермас и религиозная девиация. – М.: Философские науки, 2023. – 432 с.
- 136 Еникеева И.И. Дискурсивные социальные практики языка и религиозная девиация // *Социологические исследования*. – 2022. – № 8. – С. 118-126.
- 137 Розенфельд В.Я. Роль религиозной девиации в процессе формирования фэндомов религиозного поля России // *Религиоведение*. – 2022. – № 4. – С. 45–53.
- 138 Фома Аквинский. Сумма теологии. – М., 2019. – 319 с.
- 139 Bodhi B. The Noble Eightfold Path: Way to the End of Suffering. – Onalaska: WA, 2020. – 118 p.
- 140 Телебаев Г.Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан // *Социологические исследования*. – 2023. – № 3. – С. 101-106.
- 141 Актуальные проблемы социологии девиантного поведения и социального контроля / отв.ред. Я. Гилинский. – М.: ИС РАН, 1992. – 167 с.
- 142 Гайденок П.П. Социология господства и религии. – М.: Политиздат, 1991. – С. 201-245.
- 143 Гараджа В.И. Социология религии. – М.: Наука, 1995. – 223 с.
- 144 Гилинский Я.И. Социология девиантного поведения как специальная социологическая теория // *Социологические исследования*. – 1991. – № 4. – С. 74-82.
- 145 Здравомыслов А.Г. Методологические проблемы изучения девиантного поведения // *Материалы социологического симпозиума*. – Е.: Политиздат, 1979. – С. 18-31.
- 146 Профилактика девиантного поведения учащихся / под общ. ред. Ю.И. Юрички. – Б.: Бирский гос.пед.институт, 1997. – 197 с.
- 147 Клейберг Ю.А. Психология девиантного поведения. – М.: Просвещение, 2003. – 154 с.
- 148 Менделевич В.Д. Психология девиантного поведения. – СПб.: Речь, 2005. – 445 с.
- 149 Гилинский Я.И. Социология девиантного поведения. – СПб., 1993. – 123 с.
- 150 Юричка Ю.И. Девиантология: конфликты, агрессия, наркомания, правонарушения: монография. – М.: Истоки, 2001. – 168 с.
- 151 Юричка Ю.И. Формирование здорового образа жизни детей и подростков. – М.: Академия, 2004. – 95 с.
- 152 Диагностика и коррекция социальной дезадаптации подростков: пособие для психологов, педагогов, психосоциальных и социальных работников // под ред. С.А. Беличевой. – М.: Консорциум «Социальное здоровье России», 1999. – 183 с.

- 153 Змановская Е.В. Девиантология. – М.: Академия, 2008. – 287 с.
- 154 Мартинович В.А. К проблеме определения понятия «религиозный экстремизм» // Журнал Белорусского государственного университета. Социология. – 2018. – № 3. – С. 74-82.
- 155 Каттабекова Ш. Проблемы девиации в психологии и ее особенности // Молодой ученый. – 2013. – № 6 (53). – С. 644-646.
- 156 Rahula W. What the Buddha Taught. – New York: Grove Press, 1974. – 151 p.
- 157 Федорова Н.В. Девиация и норма как проблема философии // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. – 2014. – № 2 (3). – С. 27-30.
- 158 Glock Ch.Y. The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups. – New York, 1964. – P. 24-36.
- 159 Исаева В.Б. Теория депривации как инструмент изучения нетрадиционной религиозности // Социологические исследования. – 2019. – № 9. – С. 39-50.
- 160 Безработицу среди молодежи нельзя назвать низкой, и она будет только расти // Vlast.kz. – <https://vlast.kz/>
- 161 Безработица в РК и в мире: по официальным данным в Казахстане все неплохо // Forbes Kazakhstan. – <https://forbes.kz/>
- 162 Уровень безработицы в Казахстане. Альтернативный подсчет // Национальный Банк Республики Казахстан. Экономические исследования и аналитические записки. – 2023. – <https://nationalbank.kz/>
- 163 Занятость населения // Министерство труда и социальной защиты населения Республики Казахстан. – 2023. – Режим доступа: <https://www.gov.kz/memleket/entities/enbek> (дата обращения: 25.05.2026).
- 164 Казахстан-2023: тенденции настоящего и контуры будущего: коллективная монография // Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте РК.
- 165 Inglehart R. The Silent Revolution. – Princeton: Princeton University Press, 1977. – 482 p.
- 166 Norris P. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 329 p.
- 167 Hofstede G. Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values. – CA: SAGE Publications, 1984. – 328 p.
- 168 Inglehart R. Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 344 p.
- 169 Официальный сайт Бюро национальной статистики // <https://stat.gov.kz/ru/>
- 170 Утебаева Д.С. Features of Missionary Activities in Kazakhstan: Social Research Results // European Journal of Science and Theology. – 2017. – Vol. 13, № 5. – P. 155-170.
- 171 Направления развития системы коллективной безопасности в свете актуальных проблем противодействия современным вызовам и угрозам в

регионе Центральной Азии: сб. материалов междунар. круглого стола. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2011. – 76 с.

172 Касимова Г. АНК как инструмент социальной интеграции. – 2024. – <https://kisi.kz/ru/ank-kak-instrument-sochialnoj-integrachii>

173 Борбасова Қ.М. Діни бірлестіктер және ұлттық қауіпсіздік мәселесі: монография. – Алматы, 2009. – 212 б.

174 Рысбекова Ш.С. Христианство в Казахстане: история и современность. – Алматы: Қазақ университеті, 2016. – 132 с.

175 Knysh A. The Importance of Improving Religious Literacy for Countering New Islamist Movements in Kazakhstan // Central Asia and the Caucasus. – 2019. – Vol. 22, № 1. – P. 97-108.

176 Zhuzey M. Mosque in Post-Soviet Central Asia: Sacred and Spiritual Contexts // Central Asia and the Caucasus. – 2020. – Vol. 23, № 3. – P. 103-118.

177 88 мечетей открылось в Казахстане за 2023 год // Azan.kz. – <https://azan.kz/>

178 Зайферт А.К. Фактор ислама и стратегия стабилизации ОБСЕ в ее евроазиатском регионе. – М., 2002. – 156 с.

179 Lucchetti G., et al. Spirituality, religiousness, and mental health: a review of the current scientific evidence // World Journal of Psychiatry. – 2021. – Vol. 11, № 10. – P. 840-855.

180 Кушкумбаев С.К. Казахстан и Центральная Азия между вызовами из прошлого и грядущего: сборник статей, выступлений и интервью. – Астана, 2022. – 372 с.

181 Demmrich S. The relative role of religiosity in radicalization // Frontiers in Social Psychology. – 2024. – Vol. 2. – 15 p.

182 Kazakhstan Economic Update Spring 2023 // World Bank. – 2023. – <https://www.worldbank.org/>.

183 Kazakhstan Construction Market Analysis // GlobalData. – <https://www.globaldata.com/>.

184 Population Pyramids of the World from 1950 to 2100: Kazakhstan. – <https://www.populationpyramid.net/kazakhstan/>.

185 Операция «Жусан» – возвращение к жизни // Комитет национальной безопасности Республики Казахстан. – <https://www.gov.kz/memleket/entities/knb>.

186 Заявление Президента Республики Казахстан К.К. Токаева // Официальный сайт Президента Республики Казахстан. – <https://www.akorda.kz/>.

187 Hassan S. Combatting Cult Mind Control. – Rochester, VT: Park Street Press, 2015. – 416 p.

188 Lifton R.J. Thought Reform and the Psychology of Totalism. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989. – 520 p.

189 Singer M. Cults in Our Midst. – San Francisco: Jossey-Bass, 2003. – 432 p.

190 Taylor K. Brainwashing: The Science of Thought Control. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 352 p.

191 Goodfriend, W. Cults: Recruiting and Indoctrination Techniques. – New York: Routledge, 2024. – 280 p.

- 192 Robertson H.S. Coercion, Conversion, Control: Techniques Utilized to Recruit and Retain Cult Members. – 2024. – 160 с.
- 193 Яхьяев М. Феномен религиозного фанатизма. – М., 2010. – 220 с.
- 194 Яхьяев М. Истоки и смысл фанатизма. – М., 2012. – 211 с.
- 195 Курманалиева А.Д. Государственно-конфессиональные отношения в Казахстане: состояние и перспективы развития. – Алматы, 2018. – С. 64-67
- 196 Karybayeva A. Деструктивная деятельность человека в информационном обществе // Eurasian Journal of Religious Studies. – 2023. – Vol. 35, № 3. – P. 59-66.
- 197 Karybayeva A., Kurmanaliyeva A. Основания человеческой деструктивности // Адам әлемі. – 2021. – № 1 (87). – С. 41-51.
- 198 Алтайбаева А. Қазақстандағы саяси құндылықтар мен түркі идеологиясының әсері / А. Алтайбаева, Г. Телебаев, А. Ташғын, И. Рау // ҚазҰУ хабаршысы. Философия, саясаттану және мәдениеттану сериясы. – 2024. – Т. 89. – № 3. – Б. 26-36.
- 199 Борбасова Қ.М. Борьба казахских просветителей против религиозной экспансии царского государства // ҚазҰУ хабаршысы. Философия, саясаттану және мәдениеттану сериясы. – 2018. – Т. 57. – № 3. – С. 129-138.
- 200 Кабиденова Ж.Д. Отношение к религии и религиозная идентификация среди подростков // ҚазҰУ хабаршысы. Философия, саясаттану және мәдениеттану сериясы. – 2016. – Т. 52. – № 3 – С. 4-7
- 201 Адайхан А. Психологические причины формирования религиозной идентичности: теоретический анализ. – 2025. – 160 с.
- 202 Пазухина С.В. Психологические основы психолого-педагогической профилактики экстремизма и протестного поведения в молодежной среде // Психология и право. – 2023. – 189 с.
- 203 Саидова А.А. Социально-психологическая профилактика склонности молодежи к насильственному экстремизму в условиях вуза. – 2024. – 238 с.
- 204 Карпова А.Ю. Теория и практика профилактики деструктивных идеологий в молодежной среде. – 2024. – С. 34-38
- 205 Профилактика экстремизма: успехи и трудности: сборник статей / Казахстанский институт стратегических исследований. – Алматы, 2023. – С. 15-20
- 206 Деструктивные религиозные течения // Электронное правительство Республики Казахстан (eGov.kz). – <https://egov.kz/>.
- 207 Bishmanov K. Analysis of Modern Types of Cyberterrorism and Methods for Countering Them // Revista de Internet, Derecho y Política. – 2024. – С. 98-107
- 208 Стаховцов Л. «Сказки, рассказы, назидания, загадки и другие тексты». – М.: Весть предков, 2001. – С.32-34