

Байтенова Н.Ж.¹, Нуршанов А.А.²

¹доктор философских наук, профессор, e-mail: zhanat52@mail.ru

²PhD докторант 3 курса специальности «Религиоведение», e-mail: nurshanov.azamat@gmail.com

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы

НОВЫЕ ИСЛАМИСТСКИЕ ТЕЧЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Статья посвящена актуальной проблеме новых исламистских течений в современном мире. Религиозное мировоззрение как одна из форм общественного сознания оказывает самое существенное влияние на формирование у верующих социально-политических установок, доказывающих правомерность применения насилия в религиозных отношениях, либо может способствовать формированию таких установок. Религиозная грамотность не ограничивается узкими рамками получения религиозных и религиоведческих знаний, она также предполагает и определенный уровень знания вообще, формирования политического сознания и политической культуры, правового сознания и правовой культуры, знание истории собственного народа и мировой культуры, знание общемировых тенденций развития, основы современной геополитики, т.к. сегодня зачастую религиозные идеи эксплуатируются в угоду определенных геополитических интересов. Статья анализирует негативное развитие исламского радикализма и фундаментализма, т.е. экстремизма, переходящего в свою крайнюю форму – терроризм. Чтобы предупредить эти опасные явления, необходимо глубоко разобраться в причинах и факторах, порождающих исламский радикализм, и на данной основе принять действенные меры упреждающего характера. Решение проблемы радикализации и экстремизма неразрывно связано с кадрами, которые, помимо философско-аналитических знаний, должны обладать глубокими теологическими знаниями.

Ключевые слова: исламистский радикализм, традиционализм, фундаментализм, дестабилизация.

Baitenova N.¹, Nurshanov A.²

¹Doctor of Philosophical Science, Professor, e-mail: zhanat52@mail.ru

²PhD student, Religious Studies, e-mail: nurshanov.azamat@gmail.com

Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty

New islamic movements in contemporary world: ideological projects and political activity

The article analyzes the ideology of new Islamist movements in the modern world. Religious worldview as a form of social consciousness has the most significant impact on the formation of socio-political attitudes of believers that prove the legality of the use of violence in religious relations, or can contribute to the formation of such attitudes. Religious literacy is not limited to the narrow framework of obtaining religious and religious knowledge, it also involves a certain level of knowledge in general, the formation of political consciousness and political culture, legal consciousness and legal culture, knowledge of the history of their own people and world culture, knowledge of global trends, the basics of modern geopolitics, because today often religious ideas are exploited for the sake of certain geopolitical interests. The logical result of the negative development of Islamic radicalism and fundamentalism is extremism, which is turning into its extreme form of terrorism. In order to prevent these dangerous phenomena, it is necessary to deeply understand the causes and factors that give rise to Islamic radicalism and, on this basis, to take effective preventive measures. The solution to the problem of radicalization and extremism is inextricably linked to personnel who, in addition to philosophical and analytical knowledge, must possess deep theological knowledge.

Key words: Islamist radicalism, traditionalism, fundamentalism, destabilization.

Байтенова Н.Ж.¹, Нуршанов А.А.²

¹Философия ғылымдарының докторы, профессор, e-mail: zhanat52@mail.ru

²Дінтану мамандығы 3 курс PhD докторанты, e-mail: nurshanov.azamat@gmail.com
әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

Қазіргі әлемдегі жаңа исламдық ағымдар: идеологиялық жобалар және саяси қызмет

Мақала қазіргі әлемдегі жаңа исламдық ағымдар идеологиясын талдайды. Діни дүниетаным қоғамдық сананың бір формасы ретінде сенушілерде әлеуметтік-саяси ұстанымдарын қалыптастырады, ол өз кезегінде діни қатынастарға қатысты зорлық ұстанымдарын қолдану абзал екендігін көрсетеді. Діни сауаттылық діни және дінтанулық білім алумен ғана шектелмейді, ол сонымен қатар білімнің белгілі бір деңгейін ұйғарып, саяси сана және мәдениет, құқықтық сана және мәдениет, өз халқы тарихы және әлемдік мәдениет туралы білімді, жалпы әлемдік даму тенденцияларын, қазіргі геосаясат негіздерін қалыптастырады, өйткені бүгінгі таңда діни идеялар белгілі бір геосаяси қызығушылықтар мақсаттарына қолданылады. Исламдық радикализм және фундаментализмнің жағымсыз ықпалының заңды нәтижесі ретінде діни астарланған терроризм қалпына көшетін экстремизм болып табылады. Бұл қауіпті құбылыстардың алдын алу мақсатында нақты шаралар қабылдау керек. Радикализация және экстремизм мәселелерінің шешімі философиялық-аналитикалық білімдерден бөлек терең теологиялық білімге ие кадрлармен тығыз байланысты.

Түйін сөздер: исламдық радикализм, дәстүрлілік, фундаментализм, тұрақсыздық.

Введение

Большинство отечественных религиоведов Казахстана рассматривали религию в социальном или политико-идеологическом аспектах. В последние десятилетия появились научные работы, посвященные исследованию новых исламистских течений, радикализма, поиску алгоритма противодействия экстремизму и терроризму, камуфлируемых религиозными основаниями. В частности, большой интерес в плане исследуемой проблемы представляют труды таких американских и европейских авторов, как: М. Shterin, А. Yarlykapov (Shterin & Yarlykapov 2011: 303-325), L. Dawson (Dawson 2009: 1-21). Также в научных работах отечественных исследователей, как Байтеновой Н.Ж. (Байтенова 2015: 9), Сатершинова Б.М. (Satershynov 2017: 135-148), Буровой Е.Е. (Бурова 2011: 29-37) и т.д.

Тем не менее, и сегодня теоретическое определение понятий новых исламистских течений, *исламский экстремизм* и *исламский терроризм*, а также классификация их разновидностей, относящихся к религиозной сфере, к исламу, в частности, вызывают серьезные затруднения в отечественной и зарубежной науке.

Так, зачастую термины новых исламистских течений, *исламский экстремизм* и *исламский терроризм*, употребляют в качестве синонимов. Однако радикализм – политологическое понятие – представляет собой политическое течение, ориентирующееся на проведение решительных демократических реформ в рамках существующего строя (Добаев 2002: 59). Это более широкое понятие, чем экстремизм, означающий приверженность в политике крайних взглядов и методов, в своем большинстве направленных против существующего строя. Иными словами, экстремизм может быть частью радикализма, а может и не проявляться в этом политическом движении. Фактически экстремизм – крайняя форма радикализма. Терроризм, в свою очередь, будучи крайней формой экстремизма, означает политику и практику устрашения политических противников, выражающуюся в физическом насилии, вплоть до уничтожения (Добаев 2001: 80). В отличие от умеренного радикализма, терроризм выходит за рамки правового поля и является одной из самых опасных угроз безопасности существующего строя и территориальной целостности государства.

Если рассмотреть указанные понятия более подробно, исламистский радикализм выступает в роли наиболее динамичной политической и социальной силы на мусульманской сцене. Фактически представляет собой синкрет (от греч *synkretismos* – слитность, нерасчлененность) (Краткий словарь иностранных слов 1977: 258) религии и политики, т.е. политическую религию.

Если рассмотреть указанные понятия более подробно, исламистский радикализм выступает в роли наиболее динамичной политической и социальной силы на мусульманской сцене. Фактически представляет собой синкрет (от греч *synkretismos* – слитность, нерасчлененность) (Краткий словарь иностранных слов 1977: 258) религии и политики, т.е. политическую религию.

Методология исследования

Методологической основой статьи явился системный подход, включающий в себя принцип историзма, позволивший исследовать поставленную проблему в ее развитии, конкретно-истори-

ческой обусловленности; принцип объективности, давший возможность всестороннего охвата изучаемого вопроса с целью выявления его сущности; а также принцип контекстуальности, способствовавший созданию адекватного образа изучаемого явления.

Роль и место новых исламистских течений в системе Казахстана

Исламистский радикализм способствовал становлению национального самосознания и развитию национализма, которые наполнили новым содержанием традиционные положения ислама о единстве всех мусульман. Так, Джамал-ад-дин ал Афгани сформулировал идею всемирной солидарности мусульман, вылившуюся в концепцию панисламизма, имеющую в своей основе объединение мусульман на конфессиональной основе. Концепция панисламизма получила дополнительное развитие в мусульманском национализме, выражающемся в обособлении мусульман от представителей других конфессий (Богушевич 1977: 187). Переезжая в другие государства, мусульмане не приспосабливаются к принявшим их странам, а живут своим собственным укладом, сохраняя установленный религией и обычаями образ жизни. Панисламизм зародился в Сирии и Ираке как антизападное направление, стал главным фактором политического действия и в значительной степени заменил традиционный ислам. Он предполагает полное поглощение индивида нацией: только посредством нации индивид сможет обрести свободу и лучшие условия жизни. Национализм становится как бы новой верой, привносящей в политику стремление к полной безопасности, к победе добра над злом, религиозную тягу к спасению.

Если на начальном этапе действия радикальных исламистов побуждались религиозными противоречиями, то со временем религиозные побуждения уступили место политическим амбициям. Лидеры радикальных исламистских группировок и партий стали стремиться в политику, однако им оказался чужд дух политической борьбы в рамках действующего законодательства, им была нужна победа как можно быстрее и любой ценой. Поэтому в политику исламизм пришел в основном под радикальными знаменами с экстремистскими лозунгами и с террористическими методами достижения политических целей.

Главный из лозунгов – лозунг священной войны – джихада, которую ведут мусульмане, с од-

ной стороны, и весь остальной мир, именуемый неверными – с другой. Исламистский радикализм считает для себя неприемлемым такой мировой порядок, как сговор с Западом, с целью сохранения его господства, считает мирное разрешение конфликтов иллюзией, потому что международные отношения по своей природе конфликтны. Теория джихада – священной войны – исходит из того, что конфликт есть и будет правилом, по крайней мере до тех пор, пока мессия (Mahdi) не придет на конец света. Поэтому радикалы считают, что единственно возможным ответом мусульманского мира нынешним режимам, при которых господствуют западные идеалы, может быть только священная война за дело Аллаха. Лишь после свержения этих режимов и восстановления единства всех мусульман внутри Уммы (Umma) могут быть установлены мирные взаимоотношения (Rahnema 2008: 483-496).

В этой «священной» войне большинство новых исламистских течений допускают применение таких преступных методов, как террористические акты, политические убийства, захват заложников и др. (ИГ). Анализируя ситуацию в сфере исламистского радикализма, М.А. Хермасси сделал вывод, что «Концепция умеренного исламизма практически мертва. Насилие, ранее бывшее исключением из правил, теперь используется как метод и как стратегия для достижения власти. Мы прошли путь от исламизма как умеренной политической силы до исламизма как новой формы, прикрывающей суть: попытку террористов захватить власть» (Hermassi 1992: 15).

Идеологию большинства новых исламистских течений в обобщенном виде можно представить следующим образом:

– ислам оказался перед угрозой быть уничтоженным, причем не в результате вторжения или захвата, как это бывало в прошлом, а из-за «западной отравы» (по-персидски: *gharbaza-dagi*, по-арабски: *istighrab*), т.е. **обольщения** современными светскими и материалистическими идеями и соответствующим образом жизни. Эти идеи и модели поведения западного происхождения, уходящие корнями в эпоху просвещения, распространяются сегодня неверными или наивными мусульманами. Наиболее эффективным механизмом для уничтожения ислама является государство с его монополией на законодательство и образование, управляющее средствами массовой информации и аппаратом подавления;

– настоящие мусульмане должны объединиться в добровольные союзы (*jama'at*) **вне дося-**

гаемости государства. Эти автономные анклавные должны затем попытаться захватить государство, расширяя сферу влияния своего «анклава» путем лоббирования и оказания давления на элиты, проникновения в парламент, а также занятия других выборных должностей, например, в профессиональных и торговых объединениях, за счет получения большинства голосов, дестабилизирующего террора и, в конце концов, через прямой приход к власти. Количество возможных жертв – непринципиально. Они – враги ислама и потому – неверные. Лучшим доказательством их неверия служит то, что они не применяют закон ислама.

Следует отметить, что в Казахстане за последние 20 лет наработали определенный опыт борьбы с экстремистской и террористической деятельностью, обусловленной факторами политического характера, то выявление роли и места «религиозного фактора» в идеологическом обосновании политических движений радикальной направленности представляет в теоретическом плане некоторую сложность.

Причины и факторы, оказывающие доминантное влияние на рост значимости этнорелигиозных идентификаций

Вплоть до 2016 г., по данным молодежных опросов АСиП (Ассоциация социологов и политологов Казахстана), в двух главных этнических общинах молодежи связь этнической и религиозной идентификаций носила более тесный характер, чем в настоящий момент: казахи – ислам, русские – православное христианство. По итогам исследования 2016 г., в обеих общинах фиксируется рост удельного веса неофитов. Наиболее подвержены новообращению русскоязычные казахи и представители иноэтнических групп (в меньшей степени русские) (Ассоциация социологов и политологов Казахстана 2016: 127).

Степень этнорелигиозного плюрализма в Казахстане – одна из самых высоких в мире. А «протекционистские барьеры» на пути распространения новых религий – заметно слабее, чем в республиках Средней Азии. В этом смысле Казахстан – «плодородное поле» для миссионерской деятельности проповедников разных конфессий как исламской, так и протестантской, и католической направленности. По данным исследования, в среднем каждый 3-4-й «верующий» в составе региональной молодежи имеет членство в религиозном объединении. При этом каждый 6-й – член нетрадиционных религиоз-

ных объединений. Учитывая высокие показатели затруднившихся с ответом и отказавшихся указать конфессиональную направленность своей организации, эти цифры могут быть занижены. Среди членов религиозных объединений каждый 8-й отмечает психологическое давление и принудительный характер своей вовлеченности, каждый 10-й уклонился от ответа (Ассоциация социологов и политологов Казахстана 2016: 23).

Подтверждением данному тезису могут служить результаты социологического исследования, проведенного АСИП. Согласно данным *религиозности молодежи*, в среднем 71% молодых людей считают себя верующими. Главным образом казахоязычные казахи (76,5%) и русские (71,3%); женского пола (73,8%); 20-24 лет (73,6%) и 25-29 лет (72%); уроженцы малых городов (77,3%); востока (82,8%), севера (76%) и центра (71,2%) республики (Ассоциация социологов и политологов Казахстана 2016: 68).

Истоки религиозности. Абсолютное большинство верующей молодежи – выходцы из религиозных семей, где оба родителя либо один из родителей – верующие. В разрезе верующих доли выходцев из религиозных семей варьируют от 81,4% среди русскоязычных казахов до 85,9% среди представителей иноэтнических групп. В материале исследования находит существенное эмпирическое подтверждение снижение тенденции социальной применимости религии в семьях верующих: показатели религиозности молодых людей ниже, чем у их родителей (от 1,1 раза среди казахоязычных казахов до 1,6 раз среди представителей иноэтнических групп). (Ассоциация социологов и политологов Казахстана 2016: 79).

Мотивы обращения к вере. Большинство пришло к вере под воздействием семейного воспитания (в среднем – 57,9%). Это доминантный тренд во всех этноконфессиональных группах. Другие мотивы, обусловленные внутренними или внешними факторами, в статистическом плане менее значимы и не отражают устойчивость группового мнения молодежи.

Религия в восприятии верующих. Духовное мировоззрение (в среднем – 55,4%), в первую очередь, – для основных этноконфессиональных групп, в меньшей степени – для религиозных меньшинств. Показатели восприятия религии как духовного мировоззрения: среди казахов – 56,7%, русских – 54,4%, представителей иноэтнических групп – 47,8%; среди исповедующих ислам – 56,3%, православное христианство – 57,4%, другие религии – 32,6%. Иное восприя-

тие религии не отражает устойчивость группового мнения верующей молодежи [8, с. 104].

Конфессиональная принадлежность. Выходцы из религиозных семей, получившие соответствующее воспитание, как правило, исповедуют ту же религию, что и их родители: казахи в абсолютном большинстве – ислам (казахоязычные – 97,9%, русскоязычные – 80%), русские – православное христианство (88,9%), представители иноэтнических групп – ислам (55,4%) и православное христианство (31,5%) (Ассоциация социологов и политологов Казахстана 2016: 24).

Особенно это прослеживается в деятельности радикальных религиозных движений, в которых религиозная жизнь начинает рассматриваться как политическая деятельность, а политическое движение – как религиозно-доктринальное.

Исламский фундаментализм как тип политического сознания

Наиболее рельефно идеологическая роль религии проявляется в новых исламистских течениях, сторонников которых часто называют «фундаменталистами».

Под фундаментализмом в исламе принято понимать течение, требующее возврата к истокам ислама, прежде всего, к Корану. Фундаменталисты допускают свободное толкование положений шариата, исключая догмы, ритуал, коранические запреты, поэтому их можно рассматривать и как слугителей, творчески развивающих ислам, и как охранителей его канонов. Разумеется, фундаментализм присущ не только исламу. Известный политолог А. аль Малек считает, что фундаментализм является постоянной чертой всех зрелых цивилизаций, культур, наций в периоды конфронтации и глубоко осязаемых угроз либо тупиковых ситуаций, обрывающих прежнее течение жизни (Malek 1990: 24).

Многие ученые и политики рассматривают фундаментализм как иррациональное и атавистическое по своей природе явление, создающее основу для стойкого противодействия модернизации и демократизации общества, а также как начальную ступень перехода к исламистскому радикализму и далее – к исламскому экстремизму.

Западными политологами фундаментализм ассоциируется исключительно с исламистским радикализмом и квалифицируется как несомненная угроза безопасности. На фундаментализм

возлагается ответственность за многие террористические акты и конфликтные ситуации в современном мире.

В свою очередь представители радикальных движений исламского мира часто трактуют фундаментализм как одно из направлений религиозного возрожденчества и связывают его с борьбой против «культурного империализма Запада».

Значительная часть российских и казахстанских политологов трактует феномен фундаментализма как вызов целостности и стабильности государства, как деструктивный, дестабилизирующий фактор. Однако есть и другое мнение – фундаментализм рассматривается как средство преодоления духовного кризиса, идеология, с помощью которой можно сблизить две системы ценностей: модернизм и традиционализм (Schweitzer Y & Shaul S. 2003:7).

Фундаментализм – это феномен не только исламского, но и католического, православного, иудаистского, буддийского и других вероучений. Сторонники этого религиозного учения провозглашают неизменность догматики, требуют буквального принятия содержащихся в священных книгах пророчеств, настаивают на строгом исполнении всех религиозных предписаний. При этом фундаментализм рассматривается не как способ действий, а как тип сознания, образ мыслей, идеология.

В широком плане фундаментализм давно вышел за рамки чисто религиозного течения, превратившись в одно из направлений общественно-политической мысли. Это может быть не только теологическая позиция, противостоящая либерализму, но и политическая идеология, использующая религиозную оболочку. Например, известный российский исследователь А.В. Малашенко считает, что фундаментализм – это «форма выражения цивилизационной константы», а суть его – в стремлении воссоздать фундаментальные основы своей цивилизации, очистив ее от чуждых новаций, вернуть ей «истинный облик» (Малашенко 2006: 10-11).

Если представители исламских партий и организаций под этими же фундаменталистскими лозунгами вступают в вооруженное противостояние с органами законной власти, то мы имеем дело с проявлением исламистского радикализма, представители которого из политических деятелей превращаются в исламских.

Известный психолог Д. Функе понимает фундаментализм как «...установку на определенную основную идею или основную ценность, которая берется под полномасштабную защиту. Общими

для всех типов фундаментализма являются его психологические и мировоззренческие характеристики, стиль мышления, мировоззренческие особенности, которые отличаются догматизмом, неспособностью к диалогу и самокритике» (Костюк 2000: 138).

Психологами доказано, что если личность отказывается от работы по налаживанию диалога и переходит к воинствующему охранительству традиционных оснований культуры, то она добровольно выключает себя из течения жизни, живой культуры и маргинализируется. При этом психологические и нравственные перегрузки многократно увеличиваются, так как личность защищает ценности, которые уже не свойственны обществу. В таких условиях для фундаменталистов возникает угроза психологического кризиса и искажения психической структуры личности. По мнению Функе, «...психика фундаменталиста совмещает в себе шизоидную и навязчивую структуры. Шизоид не доверяет миру, сконцентрирован на себе и автономен, чужд саморефлексии и самокритике, но жаждет уверенности и безопасности. Навязчивая личность, напротив, боится самостоятельности, пытается полностью приспособиться и встроиться в существующую систему ценностей, установлений и авторитетов» (Костюк 2000: 142). В обоих случаях происходит раскол структуры личности по известному принципу: «Кто не с нами, тот против нас». Поэтому фундаменталист относится к Священному Писанию своей религии как к абсолютной и неизменной истине. Основные стремления фундаменталиста – утверждение Писания в качестве слова Аллаха, а следовательно, и невозможность каких-либо ошибок в нем. Все заповеди и законы должны приниматься в буквальном смысле, без адаптации к реально существующим условиям.

Обсуждения и итоги

Религиозное мировоззрение как одна из форм общественного сознания оказывает самое существенное влияние на формирование у верующих социально-политических установок, доказывающих правомерность применения насилия в религиозных отношениях, либо может способствовать формированию таких установок. Доктрины и концепции, оправдывающие религиозными догмами насилие, имеют свое идейное обоснование, складывавшееся веками. Своими корнями они уходят в противоречивое толкование текстов, заложенных в Библии, Коране и других религиозных источниках, неоднозначно

трактующих религиозно- нравственные обязанности верующих. Выступая в качестве механизма единения групп верующих на основе того или иного вероучения, религия (не обязательно ислам) одновременно формирует условия для противопоставления этих групп группам, сформированным на основе другого вероучения, культа и организации. Например: между христианами и мусульманами, православными и католиками и др. Так, истинными детьми Бога в одном случае считаются верующие в Иисуса Христа, в другом – исключительно верующие в Аллаха и т.д.

Э. Фромм отмечал, что притязание на исключительность – не аномалия, не следствие извращения основ вероучения какими-то не очень добропорядочными или недалекими людьми. Оно основывается на самих первоисточниках религии – Библии, Коране, Талмуде и др. Более того, оно заложено в самом смысле понятия «откровение» как определенного учения, даваемого людям Богом через пророков, точнее, только тем людям, которые в этих пророков верят (Фромм 1989: 143).

Так, начиная с Ветхого завета через всю Библию проходит тема избранного Богом народа (евреи), придерживающегося заповедей Моисея. В Новом завете – поверившие в Иисуса Христа. В Евангелии от Матфея перед людьми четко сформулирована альтернатива: «Кто не со мной, тот против меня, и кто не собирает со мной, тот расточает» (Аланд К. & Аланд В. 1995: 25-30).

Аналогичные мысли только в отношении Аллаха имеют место и в Коране. Так, основатель ислама, пророк Мухаммед, свое вероучение рассматривал как творческое продолжение иудаизма и христианства, однако многие иудеи и христиане, вопреки ожиданиям пророка, отказались переходить в ислам. В связи с этим Мухаммед обратился к своим сторонникам: «О, вы, которые уверовали. Не берите в союзники и покровители ни иудеев, ни христиан! Они одинаковы в своей враждебности к вам. Тот, кто берет их в союзники и покровители, тот сам из них. Аллах не ведет к прямому пути несправедного, который вредит самому себе, делая неверующих своими покровителями и сторонниками» (Kramer 1993: 105).

Несмотря на то, что с исламским фундаментализмом православный тесно связывает теоцентрическое мировоззрение и определенную общность авторитарной социально-политической структуры общества, православие, однако, далеко от полномасштабности и радикальности программы ислама, его цельности и военно-политической активности.

Отличительной особенностью исламского фундаментализма в сравнении с христианским является его соотношение с демократией. Рассуждая на эту тему, американский востоковед М. Крамер писал: «Принципиальная позиция любого крупного фундаменталистского мыслителя... заключается в том, что демократия не имеет отношения к исламу, и что ислам стоит выше демократии. По мнению фундаменталистов, органический порок демократии в том, что она основывается на суверенитете народа. Ислам признает суверенитет Бога, и его воля выражена в шариате. Ни один фундаменталист не согласится подчиниться воле избирателей, если эта воля оспаривает исламский закон. Как сказал наиболее откровенный из алжирских фундаменталистов: за Бога не голосуют, Богу подчиняются» (Kramer 1993: 105).

Закономерным итогом негативного развития исламского радикализма и фундаментализма является экстремизм, переходящий в свою крайнюю форму – терроризм. Чтобы предупредить эти опасные явления, необходимо глубоко разобраться в причинах и факторах, порождающих исламский радикализм, и на данной основе принять действенные меры упреждающего характера.

Заключение

Религиозная грамотность не ограничивается узкими рамками получения религиозных и религиозно-научных знаний, она также предполагает и определенный уровень знания вообще, формирования политического сознания и политической культуры, правового сознания и правовой культуры, знание истории собственного народа и мировой культуры, знание общемировых тенденций развития, основы современной геополитики, т.к. сегодня зачастую религиозные идеи эксплуатируются в угоду определенных геополитических интересов.

В Казахстане за годы независимости сложилось интеркультурное пространство, формирующее диалогическое мышление современного казахстанского общества, которое необходимо развивать и расширять, поскольку плодотворной является не «молчаливая презумпция» культурно-религиозного многообразия, а действенная творческая включенность в религиозно-культурный обмен ценностями и традициями. Это необходимо не для создания онтологически параллельных культурных и религиозных миров, а для сотворческого культурного бытия разнообразных культур и традиций. При воспитании и формировании мировоззрения молодежи необходимо активно использовать веками апробированные религиозно-духовные ценности традиционных мировых религий. Постоянно держать под контролем религиозную ситуацию как в мире, так и в стране, учитывать негативное влияние деструктивных и радикальных религиозных организаций в стране. В процессе религиозного и религиозно-научного просвещения и воспитания молодежи всесторонне охватывать общечеловеческие, традиционные национальные духовно-нравственные ценности.

Безусловно, наше государство светское, и оно не всегда имеет возможности вмешиваться во внутренние проблемы той или иной конфессии. Тем не менее, когда потенциальные угрозы могут касаться государственной, а тем более национальной безопасности, замедленная реакция может привести к непоправимым тяжелым последствиям – терактам, социальному напряжению, выбросу накопившихся протестных настроений и беспорядкам.

Резюмируя, можно сказать, что решение проблемы радикализации и экстремизма неразрывно связано с кадрами, которые, помимо философско-аналитических знаний, должны обладать глубокими теологическими знаниями. Лишь наличие таковых может изменить непростую сложившуюся ситуацию.

Литература

- Abdel-Malek A. (1990). Foundations and Fundamentalism. Народы Азии и Африки, vol. 2, p.24.
 Aland K. & Aland B. (1995). The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions & to the Theory & Practice of Modern Textual Criticism, p. 29-30.
 Ассоциация социологов и политологов Казахстана. (2016). Отчет по результатам опроса молодежи, 23 апреля – 6 мая 2016 г., с. 127.
 Байтенова Н.Ж. (2015). Деятельность и актуальные проблемы исламистских течений в современном Казахстане // Вестник КазНУ Серия философия, культурология, политология. – Т. 2. – № 51. – С. 9.
 Богушевич О.В. (1961). Мухаммад Джемаль ад-Дин аль-Афгани как политический деятель. Краткие сообщения Института народов Азии. – Т. 47. – С. 187.

Бурова Е.Е. (2011). Технологии экстремизации сознания и поведения адептов нетрадиционных для Казахстана религиозных объединений. Роль традиционных религий в противодействии экстремизму и терроризму: сб. метод. материалов. – Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК, с. 29-37.

Dawson L. (2006). *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*. Toronto: Oxford University Press, p. 73.

Dawson L. (2009) *The Study of New Religious Movements and the Radicalization of Home-Grown Terrorists: Opening a Dialogue*. *Terrorism and Political Violence*, vol 22, no 1, p. 1-21.

Добаев И.П. (2002). Исламский радикализм: социально-философский анализ / отв. редактор А.В. Малашенко. – Ростов-н/Д.: Издательство СКНЦ ВШ, с. 120.

Добаев И.П. (2001). Политические институты исламского мира: идеология и практика. – Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, с. 80.

Hermassi M.A. (1992). *Islam, Democracy, and the Challenge of Political Change*. Washington, 1992, p.15.

Kramer M.(1993). *Where Islam and Democracy part ways*, p. 105.

Костюк К.Н.(2000). Православный фундаментализм // Политические исследования. – № 5. – С. 138.

Краткий словарь иностранных слов (1977) / сост. С.М. Локшина. – М., с. 347.

Малашенко А.В. (2006). *Мусульманский мир СНГ*. – М., с. 10-11.

Rahnema, S. (2008) *Radical Islamism and Failed Developmentalism*. *Third World Quarterly*, vol. 29, no 3, p. 483-496.

Satershynov B.M. and etc. (2017). *Problematization of the Issue of Islamic Education in the Post-Secular world*. *European Journal of Science and Theology*, Vol 1 (12), p.135-148.

Shterin, A. & Yarlykapov, A. (2011): *Reconsidering Radicalisation and Terrorism: the New Muslims Movement in Kabardino-Balkaria and its Path to Violence*. *Religion, State and Society*, vol. 39, p. 303-325.

Schweitzer Y and Shaul S (2003) *The globalization of terror: The challenge of al-Qaida and the response of the international community*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, p. 7.

Фромм Э. (1989). Психоанализ и религия. Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М., с.143.

References

Abdel-Malek A. (1990). *Foundations and Fundamentalism*. *Народы Азии и Африки*, vol. 2. – p.24.

Aland K. & Aland B. (1995). *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions & to the Theory & Practice of Modern Textual Criticism*, p. 29-30.

Association of Kazakhstan sociologists and politicians (2016). *Otchet po rezul'tatam oprosa molodezhi* [Report on the results of the youth survey], 23 April – 6 May, p. 127.

Baitenova N.Zh. (2015). *Deyatel'nost' I aktual'nye problem islamistskih techeniy v sovremennom Kazakhstane* [Activities and actual problems of Islamist movements in modern Kazakhstan]. *KazNU Bulletin. Philosophy series. Cultural Studies series. Political Science series*. Vol.2. No.51, p.9.

Bogushevich O.V. (1961). *Muhammad Dzhemal' ad-Din al'-Afgani kak politicheskij deyatel'* [Muhammad Dzhemal' ad-Din al'-Afgani as political person]. *Kratkie soobshcheniya Instituta narodov Azii*. Vol. 47, p.187.

Burova Y.Y. (2011). *Tehnologii ekstremizatsii soznaniya I povedeniya adeptov netraditsionnyh dlya Kazakhstana religioznyh obedinenii* [Technologies of extremism of consciousness and behavior of adherents of non-traditional religious associations in Kazakhstan]. *The role of traditional religions in counteraction to extremism and terrorism: collection method. materials*. – Алматы: Institute of philosophy and political science MES RK., p. 29-37.

Dawson L. (2006). *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*. Toronto: Oxford University Press, p. 73.

Dawson L. (2009) *The Study of New Religious Movements and the Radicalization of Home-Grown Terrorists: Opening a Dialogue*. *Terrorism and Political Violence*. Vol 22, no 1, p. 1-21.

Dobayev I.P (2002). *Islamskij radikalizm: social'no-filosofskij analiz* [Islamic radicalism: social and philosophical analysis] Ed.A.V.Malashenko. – Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo SKNC VSH, 2002, p. 120.

Dobayev I.P. (2001). *Politicheskie instituty islamskogo mira: ideologiya i praktika* [Political institutions of the Islamic world: ideology and practice]. Rostov n/D: Izd-vo SKNC VSH, 2001, p. 80.

Fromm E. *Psihoanaliz i religiya* [Psychoanalysis and religion] // *Sumerki bogov / Sost. i obshch. red. A.A. Yakovleva*. M., 1989, p.143.

Hermassi M.A. (1992). *Islam, Democracy, and the Challenge of Political Change*. Washington, 1992, p.15.

Kostyuk K.N. (2000). *Pravoslavnyj fundamentalizm* [Orthodox fundamentalism]. *Political research*, no.5, p.138.

Kramer M.(1993). *Where Islam and Democracy part ways*, p. 105.

Kratkij slovar' inostrannyh slov (1977). [Short dictionary of foreign words] / Sost. S.M. Lokshina. M., 1977, p. 347.

Malashenko A.V. (2006). *Musul'manskij mir SNG* [Muslim world and CIS]. M., 2006, p.10-11.

Rahnema, S. (2008) *Radical Islamism and Failed Developmentalism*. *Third World Quarterly*, vol. 29, no 3, p. 483-496.

Satershynov B.M. and etc. (2017). *Problematization of the Issue of Islamic Education in the Post-Secular world*. *European Journal of Science and Theology*, Vol 1 (12), p.135-148.

Schweitzer Y and Shaul S (2003) *The globalization of terror: The challenge of al-Qaida and the response of the international community*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, p.7.

Shterin, A. & Yarlykapov, A. (2011): *Reconsidering Radicalisation and Terrorism: the New Muslims Movement in Kabardino-Balkaria and its Path to Violence*. *Religion, State and Society*, vol. 39, p. 303-325.