

КАРЛОВ УНИВЕРСИТЕТ
ГУСИТСКИЙ ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

**РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ
ИЗМЕНЕНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ КОММУНИКАЦИИ
НЕЗАВИСИМОГО КАЗАХСТАНА**

**RELIGIOUS EDUCATION AND SOCIAL CHANGES IN
CHRISTIAN COMMUNICATION IN INDEPENDENT
KAZAKHSTAN**

ДИССЕРТАЦИЯ

Программа докторантуры: Теология
Специальность: Гуситская теология

Руководитель:
доцент Камила Веверкова, Ph.D.

Автор:
Виктория Словакова

Прага, 2023

БЛАГОДАРНОСТЬ

Я хочу выразить глубокую благодарность моему научному руководителю, доценту Камиле Веверковой, Ph.D., за постановку задачи и постоянное руководство работой, обсуждение сложных концепций и идей, за помощь на всех этапах выполнения диссертации, а также за бесценный опыт, переданный мне в процессе научных исследований, за чуткое наставничество. Искренне благодарю Вас за лояльность и терпение, интерес и отзывчивость, уверенность и поддержку.

Выражаю особую благодарность выражаю профессору, ThDr. Яну Б. Лашку, Dr.h.c. за бесценные замечания и значимые советы при проведении исследования, за все наставления и консультации, за предоставление научной литературы, за его профессионализм, его энергию, труд и человечность.

Также я крайне признательна ThDr. Маркете Лангер, Ph.D. за постоянное внимание, за всяческую поддержку и полезные рекомендации при оформлении данной работы.

Я хотела бы поблагодарить моего научного консультанта, доктора философских наук, профессора Карипбаева Б.И. (Казахстан), за его профессиональные консультации, помощь в проведении исследований, а также за оперативную обратную связь на протяжении всей работы.

Невозможно выразить достаточную благодарность моей семье и моим друзьям за их поддержку и веру в меня на протяжении всего этого периода.

ПОДТВЕРЖДЕНИЕ

Подтверждаю, что диссертационная работа на тему РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ КОММУНИКАЦИИ НЕЗАВИСИМОГО КАЗАХСТАНА была написана мною самостоятельно и исключительно с использованием цитируемых источников, литературы и других научных ресурсов.

Прага, сентябрь 2023

Виктория Словакова

АННОТАЦИЯ

В Казахстане происходят изменения в социальной сфере, которые затрагивают христианское сообщество, и диссертационная работа направлена на понимание этих изменений. Устанавливая последовательную, диалектическую и причинно-следственную связь между ними, исследование намеревается пролить свет на роль религиозного образования в этом процессе. Учитывая многоконфессиональный характер страны, в ней приняты конструктивные меры по поощрению религиозной терпимости и стабильности. Эти меры основаны на стратегии взаимопонимания и уважения между различными религиозными и культурными группами, направленной на укрепление позитивных отношений посредством признания и высокой оценки соответствующих ценностей и верований каждой группы. В этой ситуации возникает необходимость научно осмыслить механизмы взаимодействия и взаимообуславливания таких факторов как религиозное воспитание и религиозная коммуникация.

Ключевые слова:

Казахстан, социальные изменения, христианство, религиозное воспитание, церковь, школа, многоконфессиональность, религиозная коммуникация.

ANNOTATION

Kazakhstan is experiencing changes in the social sphere that are affecting the Christian community and this dissertation work seeks to understand these changes. By establishing a coherent, dialectical and causal link between them, the study aims to shed light on the role of religious education in this process. Given the multi-religious nature of the country, constructive measures have been taken to promote religious tolerance and stability. These measures are based on a strategy of mutual understanding and respect between different religious and cultural groups, with the aim of developing positive relations through recognition and appreciation of the respective values and beliefs of each group. In this situation, there is a need for a scientific understanding of the mechanisms of interaction and mutual accommodation of factors such as religious education and religious communication.

Keywords: Kazakhstan, social change, Christianity, religious education, church, school, multiconfessionalism, religious communication.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

МВД	Министерство внутренних дел
МЮ	Министерство юстиции
НКО	Некоммерческая организация
ОБСЕ	Организация по безопасности и сотрудничеству
РК	Республика Казахстан
РПЦ	Русская Православная Церковь
СМИ	средства массовой информации
СНК	Совет Народных Комиссаров
СССР	Союз Советских Социалистических Республик
США	Соединенные Штаты Америки
ЦГА РК	Центральный государственный архив Республики Казахстан
авт.	автор
авт. и сост.	автор и составитель
автореф.	автореферат
акад.	академия
[и др.]	[и другие]
изд. 4-е, испр.	издание 4-е, исправленное
изд-во	издательство
ин-т	институт
информ.	информационный
ист.	исторический
конф.	конференция
м-во	министерство
моногр.	монография
науч.	научный
нем.	немецкий
обл.	областной
отв.	ответственный
отв. ред.	ответственный редактор
пер.	перевод
пер. с англ.	перевод с английского
пер.	переводчик
переизд.	переиздание
под ред.	под редакцией
попул.	популярный
посвящ.	посвященный
прил.	приложение
ред.	редактор
редкол.	редакционная коллегия
ред.	редакция
рус.	русский
сб.	сборник
сер.	серия
слов.	словарь
собр.	собрание
сост.	составитель
т.	том

ун-т	университет
учеб. пособие	учебное пособие
учеб.-метод.	учебно-методическое пособие
фр.	французский
ч.	часть
яз.	язык

Список имен и фамилий, сокращенных в тексте

Абу Рейхан Мухаммед ибн Ахмед аль-Бируни	Аль-Бируни
Агасси, Джозеф	Агасси, Дж.
Алфеев, Иларион	Алфеев
Апель, Карл-Отто	Апель, К.
Арутюнова, Нина Давидовна	Арутюнова, Н. Д.
Абу Джафар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари	Ат-Табари
Афонасин, Евгений Васильевич	Афонасин
Барклай, Уильям	Барклай, У.
Баррет, Чарльз Кингсли	Баррет, К.
Бартольд, Василий Владимирович	Бартольд, В.
Бахтин, Михаил Михайлович	Бахтин, М. М.
Бодрийяр, Жан	Бодрийяр, Ж.
Буасье, Гастон	Буасье, Г.
Вилльман, Отто	Вилльман, О.
Выготский, Лев Семёнович	Выготский, Л.
Гаврилюк, Павел Леонидович	Гаврилюк, П.
Герике, Иоганн Христофор	Герике, И.
Гильдебранд, Дитрих	Гильдебранд, Д.
Гирц, Клиффорд	Гирц, К.
Грайс, Герберт Пол	Грайс, П.
Грутендорст, Роберт	Грутендорст, Р.
Гуссерль, Эдмунд	Гуссерль, Г.
Дегтярев, Юрий М.	Дегтярев, Ю. М.
Дейк, Тён Адрианус	Дейк, Т.
Джейкобсон, Роберт	Джейкобсон, Р.
Дик, Виктор	Дик, В.
Дильтей, Вильгельм	Дильтей, В.
Дмитревский, Василий	Дмитревский, В.
Дрей, Уильям	Дрей
Жижек, Славой	Жижек
Жураковский, Геннадий Евгеньевич	Жураковский, Г.
Фихте, Иоганн Готлиб	Фихте, И. Г.
Иисус Христос	Иисус
Йенч, Вальтер	Йенч, В.
Кассирер, Эрнст	Кассирер

Кикимбаев, Мейрам Жумабекович
Косиченко, Анатолий Григорьевич
Кули, Чарльз
Кулпеппер, Раймонд
Кун, Томас Сэмюэл
Кьеркегор, Сёрен
Лакан, Жак
Лакофф, Джордж
Леонтьев, Алексей Алексеевич
Локк, Джон
Лосев, Алексей Фёдорович
Лотман, Юрий Михайлович
Луман, Никлас
Маклюэн, Маршалл
Махдумзода, Бахромхан
Мендельсон, Мозес
Милль, Джеймс
Модзалевский, Лев Николаевич
Морган, Томас
Назарбаев, Нурсултан Абишевич
Ньюком, Теодор Мид
Огурцов, Александр Павлович
Остапенко, Андрей Александрович
Певницкий, Василий Федорович
Пигулевская, Нина Викторовна
Плотников, Владимир Владимирович
Полани, Пьетро
Поло, Марко
Понкин, Игорь
Преображенский, Василий Хрисанфович
Рикёр, Поль
Розенбаум, Юрий Александрович
Рорти, Ричард
Сабдин, Аскар
Сидоров, Алексей Иванович
Снайдер, Грегори
Соловьев, Владимир Сергеевич
Тациан Ассириец
Тиллих, Пауль
Тулмин, Стивен Эделстон
Уивер, Уоррен
Фейерабенд, Пол (Пауль) Карл
Фихте, Иоганн Готлиб
Флёр, Клод
Фромм, Эрих
Хабермас, Юрген
Хантингтон, Сэмюэл Филлипс
Хомски, Ноам
Хоффман, Йоахим

Кикимбаев, М. Ж.
Косиченко, А. Г.
Кули, К.
Кулпеппер, К.
Кун, Т.
Кьеркегор, С.
Лакан
Лакофф, Дж.
Леонтьев, А. А.
Локк, Дж.
Лосев, А.
Лотман, Ю. М.
Луман, Н.
Маклюэн, М.
Махдумзода, Б.
Мендельсон, М.
Милль, Дж.
Модзалевский, Л.
Морган, Т.
Назарбаев, Н.
Ньюкомб, Т.
Огурцов, А.
Остапенко, А. А.
Певницкий, В.
Пигулевская, Н.
Плотников, В.
Полани, П.
Поло
Понкин
Преображенский, В.
Рикёр, П.
Розенбаум, Ю. А.
Рорти
Сабдин, А.
Сидоров, А.
Снайдер, Г.
Соловьев, В. С.
Татиан
Тиллих
Тулмин, С.
Уивер, У.
Фейерабенд, П.
Фихте, И. Г.
Флери, К.
Фромм
Хабермас, Ю.
Хантингтон, С.
Хомски
Хоффман, И.

Хюбнер, Курт
Шантепи де ла Соссе, Пьер Даниэль
Шеннон, Клод Элвуд
Шлейермахер, Фридрих
Шмидт, Карл
Шопенгауэр, Артур
Шпет, Густав
Шюц, Альфред
Элиаде, Мирча

Хюбнер, К.
Шантепи де ля Соссей
Шеннон, К.
Шлейермахер, Ф.
Шмидт
Шопенгауэр, А.
Шпет, Г.
Шюц, А.
Элиаде, М.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	11
Актуальность исследования	11
Цель исследования	11
Задачи исследования	12
Методологический аппарат исследования	12
Положения, выносимые на защиту	14
Степень разработанности проблемы	15
Практическая значимость исследования	19
Структура диссертации	20
ГЛАВА 1	
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ	
РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПИТАНИЯ	21
1.1. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ	
РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ	21
1.2. РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ	
ХРИСТИАНСКОЙ ПЕДАГОГИКИ	35
ГЛАВА 2	
ОТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В КАЗАХСТАНЕ	
В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	58
2.1. ИСТОРИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА НА ТЕРРИТОРИИ	
КАЗАХСТАНА	58
2.2. ИСТОРИЯ ПРАВОВЫХ ОТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА И	
РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В КАЗАХСТАНЕ	84
ГЛАВА 3	
ВОЗМОЖНОЕ РАЗВИТИЕ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ,	
ЦЕРКОВЬЮ И РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБЩЕСТВАМИ В XXI ВЕКЕ	118
3.1. СООТНОШЕНИЕ СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО В ОПТИКЕ	

ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ	118
3.2. ПЕРСПЕКТИВЫ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО ПЛЮРАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ	132
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	145
АБСТРАКТ	153
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	156
1. Источники	156
1.1. Основная литература	156
1.2. Архивные источники	156
2. Дополнительная литература	157
2.1. Научные монографии, брошюры, научно-методические издания	157
2.2. Статьи из научно-периодической литературы	163
2.3. Статьи и тезисы, опубликованные в сборниках	164
3. Нормативно-правовая база	165
4. Интернет-ресурсы	168
РЕЕСТР ИМЕН	170

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования состоит в том, что религия и культура играют важную роль в общественной жизни Казахстана, и христианство не является исключением. В последние годы произошли значительные социальные и политические изменения, что повлияло на религиозное воспитание и практики среди христианской общины в Казахстане. Это исследование поможет понять, как социальные изменения влияют на христианскую коммуникацию в Казахстане, в частности, как они влияют на религиозное образование, важность и распространение Евангелия, а также на отношения между христианской общиной и другими общностями в Казахстане. Исследование может быть полезным для христианской общины, правительства и общества в целом для более точного понимания социальных и культурных изменений в Казахстане и нахождения путей для улучшения взаимодействия между различными религиозными и культурными сообществами в стране, чтобы расширить наши знания о роли религии в общественной жизни и ее влиянии на социальные изменения в разных контекстах. Кроме того, исследование может помочь принять решения в отношении различных вопросов, связанных с религией и культурой в Казахстане, таких как создание новых проектов для улучшения религиозного образования и повышения информированности о различных религиозных сообществах в стране.

Вопрос о примирении религиозной и гражданской идентичностей стал актуальным в современном казахстанском обществе. Учитывая многоконфессиональный характер страны, в ней приняты конструктивные меры по поощрению религиозной терпимости и стабильности. Эти меры основаны на стратегии взаимопонимания и уважения между различными религиозными и культурными группами, направленной на укрепление позитивных отношений посредством признания и высокой оценки соответствующих ценностей и верований каждой группы.

В этой ситуации возникает необходимость научно осмыслить механизмы взаимодействия и взаимообуславливания таких факторов как религиозное воспитание и религиозная коммуникация.

Цель исследования: установление концептуальной, причинно-следственной, диалектической, когерентной связи между религиозным воспитанием социальными изменениями в христианской коммуникации современного Казахстана.

Задачи исследования:

- Выявить смысловую специфику религиозного мировоззрения как определенного способа символической компенсации онтологической нехватки бытия человека.
- Определить основные значения базовых параметров религиозного мировоззрения как социокультурной парадигмы.
- Реконструировать логику развития основных исторических этапов становления христианской педагогики.
- Дать развернутую полисемантическую дескрипцию динамики современной мультикультурной коммуникации, разворачивающейся в контексте глобализирующегося мира.
- Раскрыть специфику исторической рецепции христианских идей на территории Казахстана.
- Проблематизировать природу общественного сознания современного Казахстана как ситуации археомодерна, характерной для всех постсоветских стран.
- Показать сущностную взаимосвязь фактора религиозного воспитания и социальных изменений в христианской коммуникации современного Казахстана.

Объектом исследования является религиозное мировоззрение как фактор воспитания и коммуникации.

Предметом исследования выступает экземплификация общих смысловых закономерностей на примере социальных изменений в христианской коммуникации современного Казахстана.

Научная гипотеза заключается в том, что межкультурная коммуникация в современном глобальном мире на имплицитном уровне содержит в себе коды и смыслы религиозного мировоззрения, ключом к пониманию специфики которого является религиозное воспитание (религиозная педагогика). Исследование, таким образом, сосредотачивается вокруг имманентного анализа аутентичной семантики религиозного мировоззрения и установлению форм и фактов его влияния на общественное сознание, проявляющее в культурной коммуникации. В качестве эмпирического материала была взята христианская коммуникация современного Казахстана, как страны с наиболее высоким показателем терпимости к различным религиям.

Методологический аппарат исследования помимо классических методов эмпирико-теоретического познания, составили феноменологический подход,

разработанный Э. Гуссерлем¹. Образцы использования этого подхода применительно к религии можно обнаружить в трудах М. Элиаде², а применительно к повседневным социальным реалиям – у А. Шюца³.

Преимущественное использование феноменологического метода оправдано необходимостью выявления смысловой специфики исследуемого феномена, которым в нашем случае выступало религиозное воспитание и шире религиозное мировоззрение. С принципиальных позиций антиредукционизма, категорически запрещающего концептуальную фиксацию предмета в irrelevantных его смысловой сущности терминах, феноменологический метод представляется наиболее подходящим, поскольку позволяет описывать измерение эмической (внутренней) реальности объекта.

Для анализа форм, способов, содержания и характера христианской коммуникации в современном Казахстане были задействованы эвристические возможности дискурс-анализа, который постулируя принципиально критический подход к знанию о мире, давал возможность проследить связи между социальными процессами и знаниями как содержанием, средством и результатом коммуникации.

Герменевтический подход был ключевым средством интерпретации концептуальных положений, лежащих в основе коммуникативного процесса. Метод эпистемологической экспликации сыграл важную роль в облегчении отбора ключевых концепций и выявлении лежащей в основе согласованности разрозненных идей. Идеографический метод был использован для выявления фундаментальных принципов, лежащих в основе концептуальных тенденций. В дополнение к структурному и функциональному анализу, который использовался для различения различных конструкций, составляющих коммуникативный процесс, был применен критический подход для оценки как положительных, так и отрицательных аспектов вспомогательных элементов коммуникации.

¹ ГУССЕРЛЬ, Эдмунд. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Т. 1. Пер. с нем. А. В. Михайлова. Москва: Академический проект, 2009. 489 с. ISBN 978-5-8291-1042-0.

² ЭЛИАДЕ, Мирча. *Очерки сравнительного религиоведения*. Перев. В. Р. Рокитянского. Москва: Ладомир, 1999. 488 с. ISBN 5-86218-347-7.

³ ШЮЦ, Альфред. *Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии*. Сост. А. Я. Алхасов; Пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой. Москва: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с. ISBN 5-93947-012-2.

Научная новизна состоит в попытке философской концептуализации религиозного мировоззрения и религиозной педагогики, а также анализе форм и способов их трансформации в условиях современной культуры на примере христианской коммуникации в современном независимом Казахстане. Основной акцент сделан на констатации наличия глубинных связей между отстоящими друг от друга на первый взгляд явлениями. Осуществлена репрезентация образования, религии, коммуникации в ключе конструктивизма, то есть, как моделируемых, конструируемых символических практик, системообразующей причиной существования которых является дефицитарная онтология человека.

Положения, выносимые на защиту:

– Концептуализация человека как существа, действующего в режиме принципиальной онтологической нехватки, что подтверждается доказательной базой столь непохожих систем мысли как диалектический материализм и структурный психоанализ.

– Концептуализация религии как специфической символической деятельности, выполняющей компенсаторную функцию в онто-дефицитном универсуме человеческой жизни, которая отличается от других видов восполняющей символической деятельности особенными смысловыми параметрами, чье значение эксплицируется благодаря применению феноменологического метода и парадигмального подхода.

– Концептуализация христианства как беспрецедентного религиозного, культурного, цивилизационного и исторического события, не выводимого из предшествующих социокультурных предпосылок и обстоятельств и не сводимого к редукционистским научным моделям объяснения религиозного мировоззрения в терминах психологии, биологии, социологии и прочих дисциплин.

– Постулирование в качестве научной гипотезы тезиса, согласно которому в основе современной мультикультурной мировой коммуникации имплицитным образом лежит код религиозного мировоззрения.

– Определение системы религиозного воспитания (религиозной педагогики) как базового механизма (ключа к пониманию) формирования религиозного мировоззрения, которая в силу инерции светской культуры по-прежнему остается не до конца осмысленным и отрефлексированным феноменом, отнюдь не теряющего вследствие этого свою значимость.

– Фиксация особого типа мировоззренческой парадигмы археомодерна в качестве общественного сознания и шире менталитета в современном Казахстане, как страны с уникальным опытом совмещения на одной географической территории большого числа разнородных и даже чуждых друг другу социокультурных мировоззренческих систем. - Общая дескрипция механизмов реализации культурных кодов религиозного мировоззрения и, в частности, христианства в современной коммуникации независимого Казахстана в контексте парадигмы археомодерна, как следствие традиции, уходящую вглубь веков; традиции, утверждающей, что идейным и смысловым фундаментом западноевропейской культуры является христианство, а современная межкультурная коммуникация, разворачивающаяся в контексте глобализирующегося мира, опирается на принципы именно западноевропейской культуры (субъектность, рациональность, толерантность), которые по своей природе являются христианскими.

Степень разработанности проблемы:

Традиция научного изучения истории христианской педагогики началась с трудов К. Шмидта⁴. В качестве главного фактора развития христианских школ и соответственно самой педагогической традиции христианства Шмидт указывал усиление роли церкви как института в общественном сознании.

С позиции соответствия социологическим реалиям историю формирования ранних христианских школ исследовал О. Вилльман⁵. В качестве критерия он взял принцип соответствия христианской педагогики содержанию учебных программ трехступенчатой греко-римской системы образования.

Г. Буассье⁶, напротив, характеризовал специфику педагогической практики христианства исходя из ее идейной и смысловой оппозиции языческой системе образования.

Российская традиция изучения педагогического наследия христианства начинается с работ Л. Модзалевского⁷. Свой вклад в развитие этой традиции внесли

⁴ ШМИДТ, Карл. *История педагогики*. Т.2. История педагогики от И.Христа до Реформации. Москва: Типография А.И.Мартынова и К°, 1879. 463 с.

⁵ ВИЛЬМАН, Отто. *Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования*. Пер. проф. Казан. духов. акад. свящ. А. Дружинина. Москва: тип. Г. Лисснера и А. Гешеля, 1904 -1908. 470 с.

⁶ БУАССЬЕ, Гастон. *Римская религия. Во время Антонинов*. Москва: Вече, 2018. 320 с. ISBN 978-5-4484-0445-0.

⁷ МОДЗАЛЕВСКИЙ, Лев Н. *Очерк истории воспитания и обучения с древнейших до наших времен*. Вып.1. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 429 с. ISBN 9785893291902.

такие авторы как В. Преображенский⁸, В. Дмитриевский⁹, В. Певницкий¹⁰ и В. Плотников¹¹.

В начале 20 века процесс секуляризации, совпавший с революционными изменениями общественного сознания, открыл новую перспективу рассмотрения образовательных идей христианской педагогики в отрыве от религиозной догматики. В этот период многими исследователями личность Иисуса Христа интерпретируется как фигура духовного учителя.

Усиление либеральных тенденций в образовании порождают линию критики в историко-педагогических исследованиях. Ранняя христианская педагогическая практика осуждается за игнорирование жизненно-практических и эстетических интересов учащихся. Фиксация приоритета загробной жизни перед земной и осуждение плотского начала как греховного, представлявших характерные черты христианского мировоззрения, не могло не отразиться на методах христианского воспитания.

В советский период линия критики христианской педагогики в науке усилилась на фоне общего атеистического враждебного отношения к религии со стороны советской идеологии. Основным акцент делался на обскурантизме церковной деятельности, которая якобы была чужда всякой светской просвещенной мысли. В официальной научной среде того времени преобладала точка зрения Г. Жураковского, который настаивал на признании факта «упадка школьного дела и параллельном оскудении теоретико-педагогической мысли»¹² в эпоху раннего христианства. По мысли Жураковского, христианское образование подвергалось гонениям как со стороны высших слоев античного общества, так и со стороны низших. Враждебность аристократии он объяснял наличием альтернативы в виде уже закрепившихся и прошедших проверку временем языческих школ, враждебность плебса – господством эсхатологических настроений (ожиданий конца света), нивелировавших ценность образования как такового.

⁸ ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ, Василий Х. *Восточные и западные школы во времена Карла Великого, их отношение между собою, к классическим и древне-христианским и постановка в них богословия.* Санкт-Петербург: тип. Ф. Г. Елеонского и К°, 1881. 468 с.

⁹ ДМИТРИЕВСКИЙ, Василий Н. *Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х.* Казань: Типография Императорского университета, 1884. 274 с.

¹⁰ ПЕВНИЦКИЙ, Василий Ф. *Образование отцов-проповедников IV века.* Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892. 102 с.

¹¹ ПЛОТНИКОВ, Владимир В., епископ Ямбургский. *История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности: от начала христианства до Константина Великого.* 2-е изд., испр. Москва: URSS, 2011. 274 с. ISBN 978-5-397-01980-4.

¹² ЖУРАКОВСКИЙ, Геннадий Е. *Очерки по истории античной педагогики.* Москва: Изд-во АПН РСФСР, 1963. 510 с.

Среди современных русскоязычных публикаций на данную тематику можно отметить противоположную крайность, поскольку они принадлежат перу православно-ориентированных авторов. В этой связи в адрес работ А. Сидорова¹³, П. Гаврилюка¹⁴, Алфеева¹⁵ высказывалось множество претензий касательно тенденциозности выводов, категоричности аксиологической оценки и конфессиональной предубежденности против факторов, относящихся к светской культуре или представляющих интересы другой деноминации. Секулярная оптика исследований по этому вопросу представлена в трудах Н. Пигулевской¹⁶ и Е. Афонасина¹⁷. Они были первыми, кто сосредоточился на сложности и неоднозначности понятия «школа» в контексте позднеантичной культуры (эпохи раннего христианства).

Весьма плодотворным на наш взгляд является подход, основанный на презумпции принципиального диалога культур. Он фиксирует уникальный опыт синхронного сосуществования столь различных образовательных традиций как еврейская (ветхозаветная), эллинистическая (языческая) и христианская школы. При этом, несмотря на очевидную близость еврейской и христианской школ в свете общности авраамического религиозного духа, исследователи проводят линии типологического сходства между именно еврейской и эллинистической школами, отмечая идентичность практик и методик изучения грамматики и техник интерпретации сакральных текстов.

К. Барретом был применен метод комплексной реконструкции исторической среды, учитывающий специфику конкретных образовательных реалий¹⁸. Впоследствии этот метод получил дальнейшее развитие в работах Г. Снайдера, который ввел в научный обиход такое эвристически продуктивное понятие как «текстуальное сообщество», сосредоточив свое исследовательское внимание на моменте интеракции наставника, аудитории и разбираемого на уроке текста.

¹³ СИДОРОВ, Алексей И. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский. Из: *Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова*. Москва: Российский Православный университет, 1998. Выпуск 3. с. 56-138.

¹⁴ ГАВРИЛЮК, Павел Л. *История катехизации в древней Церкви*. Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с. ISBN 978-5-89100-040-7.

¹⁵ (АЛФЕЕВ), Иларион, митрополит. Духовное образование на христианском Востоке (I-VI вв.). Архив журнала «Христианское чтение». Санкт-Петербург: АНО "Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии", (1999), № 18, с. 105-143.

¹⁶ ПИГУЛЕВСКАЯ, Нина В. *Культура сирийцев в Средние Века*. Москва : Ломоносовъ, 2017. 224 с. ISBN 978-5-91678-406-0.

¹⁷ АФОНАСИН, Евгений В. *Философия Климента Александрийского*. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1997. 127 с.

¹⁸ BARRETT, Charles K. School, Conventicle, and Church in the New Testament II Idem. In: *Jesus and the Word: and Other Essays*. Allison Park: Pickwick, 1995. p. 225-239. ISBN 9781556350290.

Смежную по смыслу методологию, при которой фокус направлен на изучение механизмов трансляции, применяет А. Огурцов, изучающий педагогические идеи христианства с точки зрения передачи знаний посредством строго организованных школьных дисциплинарных практик¹⁹.

Среди современных исследовательских подходов более свободных от идеологической ангажированности и предубежденности, можно выделить следующие стратегии:

- хронологический подход (У. Барклай);
- региональные исследования (Т. Морган);
- персоно-ориентированный подход (М. Мендельсон);
- точечное изучение текстуальных памятников (В. Йенч);
- исследование функций образовательных институтов (Р. Кулпеппер);
- свободная философская эссеистика (С. Фрост)²⁰.

Что касается другого важного явления, связанного с темой исследования данной диссертации, то межличностное взаимодействие было предметом пристального изучения различных ученых на протяжении всей истории. Этот вопрос восходит к древнегреческим философам и продолжает изучаться в христианской философии, которая рассматривает общение как центральную точку в личных отношениях между Богом и человеком.

Мыслители эпохи просвещения 18-19 веков, такие как Ф. Шлейермахер, И. Г. Фихте, С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр, В. С. Соловьев и В. Дильтей, также внесли свой вклад в дискурс о коммуникации. Понятие «коммуникация», возможно, появилось недавно, но его современное понимание можно проследить до работ Дж. Локка, Дж. Милля, К. Кули и Э. Тайлера, датируемых 17-19 веками. Изучение коммуникации в современном контексте ведется с начала 20 века.

Существует две основные категории исследований по коммуникации: контекстуальные и специальные исследования. Контекстуальные исследования фокусируются на прагматико-функциональных эффектах коммуникации, в то время как специальные исследования анализируют коммуникацию для определения ее ключевых

¹⁹ ОГУРЦОВ, Александр П. *Дисциплинарная структура науки: ее генезис и обоснование*. Москва: Наука, 1988. 255 с. ISBN 5-02-008002-0.

²⁰ БЕЗРОГОВ, Виталий Г. *Становление образовательных традиций христианской школы в I-V веках: автореферат дис. доктора педагогических наук: 13.00.01*. Институт теории и истории педагогики РАО. Москва, 2004. 42 с.

аспектов. Данная диссертация основана на научных исследованиях, которые занимаются изучением специфики коммуникативного процесса.

Интенсивное изучение коммуникации началось в 20 веке, причем пиковый период исследований пришелся на период с 1960 по 2000 год. За это время основные работы по пониманию коммуникативного процесса публиковались в среднем каждые два года. Пространственное и временное распределение коммуникативных исследований не случайно и часто связано с событиями, которые имеют значительные последствия для человечества. Многие исследователи, включая Дж. Агасси, Т. Куна, С. Тулмина, П. Фейерабенда, П. Полани и К. Хюбнера, установили, что социокультурные условия часто определяют исследовательские запросы. Исследования, рассмотренные в данной диссертации, находятся в социокультурном контексте прошлого века.

Существуют различные модели, направления и подходы в исследовании коммуникации. Линейная модель коммуникации, которая фокусируется на передаче, приеме и обработке информации, отражена в трудах исследователей-функционалистов, таких как К. Шеннон и У. Уивер, Р. Джейкобсон и М. Маклюэн. С другой стороны, к исследователям, рассматривающим коммуникацию как процесс передачи кодов и смыслов в социальном контексте, относятся представители семиотического подхода, такие как Дж. Лакофф, Ж. Бодрийяр, П. Грайс, Т. Дейк. Исследователи-бихевиористы анализируют коммуникацию как процесс взаимного влияния между индивидами, включая И. Хоффмана, Т. Ньюкомба, Р. Грутендорста и их последователей.

Феноменологический подход к коммуникации, который рассматривает ее как процесс непосредственного контакта и экзистенциальных отношений, был очень подробно разработан Г. Шпетом, А. Шюцем, П. Рикёром и Д. Гильдебрандом. Проблема аутентичности в общении с другими людьми изучалась представителями «критической традиции», включая Ю. Хабермаса, К. Апеля и Н. Лумана.

В России современное исследование коммуникации началось с 1960-х годов и включает в себя работу таких ученых, как Ю. М. Лотман, М. М. Бахтин, А. А. Леонтьев, Л. С. Выготский, Н. Д. Арутюнова и многие другие.

Практическая значимость данной работы состоит в том, что его результаты могут послужить основой официального пересмотра традиционного научного взгляда на природу, сущность и смысл религии, берущего свое начало в советской атеистической науке. Необходимость подобной трансформации обосновывается современным мировым культурным контекстом, развивающимся сегодня в духе

принципиальной толерантности. Освоение светской культурой аутентичных принципов и идейных основоположений религиозного мировоззрения, включение их в интерпретированном, творчески модифицированном виде в пространство публичной коммуникации в качестве полноценного, не вызывающего настороженности и опасения дискурса, может стать эффективным шагом к выработке новых форматов толерантного взаимодействия между представителями больших социальных групп, являющихся носителями не всегда комплементарных форм мировоззрения.

Философская рефлексия концептуальных основ педагогических моделей религиозной и светской культур, может стать критериальной базой для коррекции содержания учебных дисциплин как в светских школах, так и в религиозных училищах, не только с целью поиска зон соответствий и сходств, но и, напротив, с целью более ясного самоопределения и проведения границ собственной компетенции.

Структура диссертации соответствует логике историко-аналитического исследования. Она включает введение, три главы, заключение и список использованной литературы. В первой главе рассматриваются теоретические и методологические основы религиозного воспитания путем выявления концептуальных и аксиологических особенностей религиозного мировоззрения в целом, а также детального микроанализа исторических этапов развития христианской педагогики. Вторая глава посвящена изучению межкультурной коммуникации и ее влиянию на развитие религиозного сознания. В ней прослеживается история восприятия христианской культуры на территории Казахстана и проводится анализ модификации фундаментальных христианских идей в контексте глобализации. В третьей главе процесс религиозного воспитания и коммуникации в современном Казахстане представлен в оптике постсекулярной культуры, разбирается специфика общественного сознания жителей постсоветских стран, концептуализированная как археомодерн.

ГЛАВА 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПИТАНИЯ

1.1. Концептуальные и аксиологические особенности религиозного мировоззрения

Золотое правило герменевтики гласит, что для адекватного понимания сущности того или иного явления, необходимо рассматривать его с позиции превосходящего смыслового контекста²¹.

Данное методологическое положение отчасти коррелирует с кантианским трансцендентальным методом, при котором усилия исследователя направлены на выявление условий, обеспечивающих саму возможность существования рассматриваемого феномена²².

Если согласиться с этим, следует признать, что для полноценного осмысления концептуальной и аксиологической специфики религиозного мировоззрения недостаточным будет простое описание, фиксирующее внешнюю сторону религиозных явлений, как то: перечисление видов религий, религиозных обрядов, исторических обстоятельств распространения религиозных учений и т.п.

Претензия на уровень философской рефлексии предполагает поиск, установлении и определение системообразующего фактора возникновения мировоззрения как такового.

Признавая высокий эвристический потенциал постнеклассической научной парадигмы, основополагающим механизмом методологии нашего исследования мы избрали расширительное толкование принципа дополнительности, вполне релевантно применимое и к предметной области гуманитарных дисциплин²³. Этим обусловлено наше обращение к самым разным философским теориям и концепциям, которые

²¹ ГРИГОРЬЕВ, Борис В. *Герменевтика и теория интерпретации*. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2002. 146 с. ISBN 5-7444-1318-9.

²² СЕМЕНОВ, Валерий Е. Основные принципы трансцендентального метода И. Канта. *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*, (2008), № 7, с. 11-23.

²³ СТЕПИН, Вячеслав С. *Классика, неклассика, постнеклассика: критерии*. Из: Киященко, Лариса. *Постнеклассика. Философия, наука, культура*. Санкт-Петербург: Издательский дом «Мирь». 2009, с. 249-295. ISBN 978-5-98846-037-4.

призваны дополнять друг друга и, как бы выразился Рорти, разностью своих словарей компенсировать концептуальную нехватку описания многомерных полисемичных явлений²⁴.

Любопытные семантические параллели, касающиеся постулата о принципиальной онтологической нехватке человеческого существа, и как следствие необходимости формирования у него восполняющих символических структур, одной из которых и является религиозное мировоззрение, можно обнаружить в системе известного французского психоаналитика-структуралиста Жака Лакана.

Опыт онтологической нехватки человека Лакан суммирует в понятии «желания». «Мир человека не является ни миром вещей, ни миром бытия. Он является миром желания как такового»²⁵. Можно сказать, что желание – это базовая категория антропологического опыта. Желание детерминирует эмоции, переживания, чувства, мысли, идеи, действия индивида. Обретение субъектом собственной самости и самосознания напрямую зависит от того, насколько удачно ему удалось распознать шифры своего желания. «Желание – это центральная функция в любом человеческом опыте»²⁶. Оно обосновывает нашу речь, смыслозначимые жесты и поступки, определяет направление становления личности, ее персональные ценности, поведенческие стратегии, жизненные ориентиры. Желание – суть внутренняя проекция нашего «Я», или как образно выражается сам Лакан: «Желание – это метонимия нашего бытия»²⁷. Желание фундирует и пронизывает не только индивидуальное, но и социальное бытие человека. Будучи репрезентированным в политике, экономике, науке, идеологии, образовании, искусстве и прочих значимых областях человеческой деятельности, желание формирует символический капитал культуры. Иначе говоря, этические, эстетические, юридические, общественные нормы; формы межличностных интеракций и массовых коммуникаций, характер социальных институтов, параметры современных технологий - все это результаты реализации желания.

²⁴ RORTY, Richard. *Philosophical papers: Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. p. 93. ISBN 978-0521358774.

²⁵ ЛАКАН, Жак. *Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа*. Москва: Гнозис/Логос, 1999. 520 с. ISBN 5-8163-0007-5.

²⁶ ЛАКАН, Жак. *Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа*. Москва: Гнозис/Логос, 1999. 520 с. ISBN 5-8163-0007-5.

²⁷ ЛАКАН, Жак. *Семинары. Книга 7. Этика психоанализа*. Москва: Логос, 2006. 416 с. ISBN 5-8163-0037-7.

По своей природе желание амбивалентно: оно одновременно уникально и универсально. Будучи выражением и отражением самых разных измерений человеческого существования, оно сингулярно и полиморфно. Именно проблематическая природа желания стала причиной повышенного внимания и интереса к этому явлению со стороны современных гуманитарных дисциплин. Не только таких теоретически-традиционных как философия, социология, культурология, но и экспериментально-междисциплинарных, не успевших еще обрести твердого научного статуса как семиология, когнитология, психоанализ.

Именно с позиций психоанализа Лакан формулирует и предлагает новую теорию субъекта, делая акцент на том факте, что «человеческий опыт определяется структурой желания»²⁸. Он пересмотрел классические теории субъекта, отвергнув идею о том, что субъект ограничивается структурой «*cogito*». В своих «Семинарах» Лакан представил понятие «*desidero*» и объяснил субъект в терминах желания²⁹. Лакан предлагает новый подход к построению модели субъекта, основанный на понятии желания, в отличие от классической теории «*cogito ergo sum*». Согласно Лакану, субъект не определяется только мыслящим «я», но также желанием, что приводит к формулировке тезиса «*desidero ergo sum*». Если картезианский субъект артикулировал себя посредством мысли в акте методического сомнения и тем самым обретал фактичность самоуверения в инстанции когито, то субъект Лакана характеризуется совершенно другим предикатом, а именно – своим собственным желанием, существующим в режиме онтологической нехватки и побуждающем человека обрести свое «Я» в перманентной символической компенсации.

Человек в оптике столь различных методологий предстает существом неполноценным, по тем или иным причинам обделенным полнотой природного бытия, вследствие чего становящийся вынужденным восполнять (компенсировать) эту принципиальную онтологическую нехватку формированием символического универсума под названием культура.

Однако нас интересует не вся культура, а только один из таких ее значительных аспектов как религия.

²⁸ ЛАКАН, Жак. *Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа*. Москва: Гнозис/Логос, 1999. 520 с. ISBN 5-8163-0007-5.

²⁹ ЛАКАН, Жак. *Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа*. Москва: Гнозис/Логос, 2004. 304 с. ISBN 5-8163-0037-7.

Осуществить концептуальную дескрипцию символической формы и раскрыть символическое содержание религии как культурного феномена нам поможет обращение к философии символических форм Э. Кассирера и символично-интерпретативной антропологии Клиффорда Гирца.

Кассирер, последователь деятельностного подхода, отвечает на вопрос о возможности культуры, заданный в духе трансцендентального метода, утверждая, что происхождение культуры неразрывно связано с деятельностью человека, и невозможно рассматривать культуру отдельно от нее. При этом Кассирер трактует сущность человека значительно шире, чем это было принято в классической немецкой философской традиции, выходя за рамки базового определения «разумного животного», полагая, что наряду с формами интеллектуального познания, которые находят воплощение в системе научных знаний, в целостной жизни духа имеются и другие виды внерациональных формообразований. По мнению Кассирера, символ является ключом к пониманию природы человека: «У человека между системой рецепторов и эффекторов, которые имеются у всех видов животных, есть и третье звено, которое можно назвать символической системой»³⁰.

Кассирер утверждал, что человек не просто находится в расширенной реальности, но и существует в совершенно другой, новой размерности. «Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия – части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта»³¹.

По мере усиления своей символической активности, человек все больше отдаляется от природной физической, биологической реальности. Степень его иммерсии в символические формы (художественные образы, религиозные ритуалы и пр.) сознания столь велика, что детерминирует и опосредует всю систему человеческого познания и деятельности. Можно сказать, что человек не живет и не может жить в мире фактов, он живет в мире смыслов, то есть, символически интерпретированных явлений. Данное утверждение охватывает не только теоретический аспект, но и практическое применение в человеческой жизни. Из такого положения дел и вытекает знаменитое определение Кассирером человека как *animal symbolicus* (символического животного).

³⁰ КАССИРЕР, Эрнст. *Символические формы и опыт*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. с. 109. ISBN 5-89329-308-9.

³¹ КАССИРЕР, Эрнст. *Символические формы и опыт*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. с. 15. ISBN 5-89329-308-9.

При всей проработанности темы символических форм познания, Кассирер по всей видимости, не сумел провести четкую демаркационную линию между религией и мифом. Об этом свидетельствует использование им такого синкретически-слитого понятия как «мифически-религиозное сознание», а также употребление понятий «мифическое сознание» и «религиозное сознание» в синонимическом контексте³².

Недостаточность теории Кассирера при объяснении специфики религиозного мировоззрения проявляется в редуционистской стратегии, в частности, в воспроизведении логики позитивистской концепции, согласно которой происхождение религии непременно должно быть выведено из мифа. Следует однако отметить, что традиционный принцип генетизма (А породило Б, а Б в свою очередь В) слишком однобок и ограничен, а гуманитарное понимание, как известно, является отнюдь не линейным процессом.

Несмотря на факт признания различия форм мифа и религии, в целом Кассирер демонстрирует смешение произвольных, а потому сомнительных теоретических предпосылок с субъективно подобранными (т.е. отвечающими логике автора) практическими иллюстрациями. И даже создание учения о диалектической природе мифа, с помощью которого Кассирер пытался представить религию как высший этап развития мифа, не выглядит убедительно.

Диалектику мифа Кассирер разворачивал на основе троичной структуры символической функции:

- Действительность и мифический образ неразличимо слиты (стадия выражения).
- Действительность и мифический образ разделяются, начинается их диалектическое противоборство (стадия представления).
- В диалектическом противоборстве первоначальное значение мифического образа меняется, и он превращается в религиозный символ (стадия значения).

По мнению Кассирера, религия возникает, когда мифическое мышление осознает, что оно является всего инструментом, «средством выражения определенного смысла, который при манифестации с необходимостью остаются позади»³³. Анализируя логику теоретического построения автора, можно сказать, что, пользуясь аксиоматическим методом, Кассирер вводит формальный принцип диалектической борьбы идеи и

³² КАССИРЕР, Эрнст. *Философия символических форм*. Т. 2. Перевод с нем. С.А. Ромашко. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. 269 с. ISBN 5-94483-003-4.

³³ КАССИРЕР, Эрнст. *Философия символических форм*. Т. 2. Перевод с нем. С.А. Ромашко. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. с. 33. ISBN 5-94483-003-4.

чувственного бытия, из которой как следствие и выводит возникновение религии и религиозного сознания. Многообразие же религий Кассирер объясняет разностью способов абстрагирования идеи от наличного бытия.

Что касается христианства, то отделение от мифологических образов в рамках данной религии, по мнению Кассирера, происходило особенно болезненно «из-за того факта, что мифические образы настолько глубоко переплетены в его собственном учении, в составе его догмы, что их нельзя удалить из него, не угрожая самой его композиции»³⁴. Кассирер считал, что материальная и символическая сторона христианской веры уходит глубоко корнями в языческую мифологию: «В христианском мире верований и идей едва ли есть какие-либо черты для которых не может быть найдена их мифическая и языческая параллель»³⁵.

Следует признать, что Кассирер, не владея целостным аутентичным смысловым контекстом религиозного мировоззрения, довольно упрощенно истолковывал и сложнейшую библейскую экзегетику, и церковную догматику, и реформационное движение протестантов, как борьбу между исторически закрепленными значениями символов и их вневременного духовного содержания лишь с позиции ограниченного гносеологического неокантианского схематизма.

Таким образом, весь диалектизм мысли Кассирера при рассмотрении сущности и специфики религии и религиозного сознания сводится к акцентированию момента перманентного противоборства, переданного от мифического первоначала и сущностного религиозного концепта. «В стремлении выйти за пределы мифологического мира образов и в неразрывном сочленении, неустранимой привязанности к этому самому миру заключается коренной момент самого религиозного процесса»³⁶.

Основательной критике концепцию религии Кассирера подвергал выдающийся философ А. Лосев. В частности, он указывал на некоторую произвольность и искусственность его спекулятивных построений. По мнению Лосева³⁷, полагаемые

³⁴ КАССИРЕР, Эрнст. *Философия символических форм*. Т. 2. Перевод с нем. С.А. Ромашко. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. 269 с. ISBN 5-94483-003-4.

³⁵ КАССИРЕР, Эрнст. *Философия символических форм*. Т. 2. Перевод с нем. С.А. Ромашко. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. с. 257. ISBN 5-94483-003-4.

³⁶ КАССИРЕР, Эрнст. *Философия символических форм*. Т. 2. Перевод с нем. С.А. Ромашко. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. с. 260. ISBN 5-94483-003-4.

³⁷ ЛОСЕВ, Алексей Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. Москва: Мысль, 1993. с. 217. ISBN 5-244-00721-1.

Кассирером «переходы от мифа к религии нельзя назвать диалектическими», поскольку «религия, как целостная символическая форма, требует не только своей идеи (своего смыслового ядра), но и своего осуществления», т. е. ее воплощения в жизнь. Кассирер, в свою очередь, ограничивается только интеллектуальным изучением религии, игнорируя ее практическую реализацию.

Завершая обзор и анализ концепции Кассирера, можно заключить, что он сумел создать подробное изложение лишь спекулятивной истории некоего абстрактного религиозного сознания, которую он вывел путем реверсивной проекции становления рациональных форм познания и помещения ее в эволюционный контекст. Тем самым Кассирер так и не раскрыл собственно смысловой специфики религиозного мировоззрения как такового, редуцируя его к реликтовым формам мифологического сознания, основанного на диалектическом противостоянии образа и действительности. Тем не менее заслуга Кассирера в деле прояснения этого сложного вопроса несомненна, поскольку именно он одним из первых указал на символическую природу сознания, мышления и деятельности человека и соответственно на символическую природу религии как одного из самых значимых аспектов человеческой культуры.

Более нюансированное понимание религии как символического феномена, определенным образом компенсирующего онтологическую нехватку человека, мы находим в работах американского антрополога Клиффорда Гирца. Концептуальное преимущество теории Гирца проявляется уже на уровне первичных дефиниций базовых понятий. Если у Кассирера, так или иначе причастного к традиции немецкой классической философии, символ был нагружен имплицитными метафизическими коннотациями и получал свое определение в соотношении с такой трудно различимой категорией как «дух», то символ у Гирца выступает как принципиально артефактная искусственная реальность. Символ для Гирца – это любое явление (предмет, действие, отношение), чья задача состоит в трансляции и рецепции некоего смысла. Символы складываются в системы, то есть в некие упорядоченные комплексы, которые служат внешними источниками информации. Системы символов задают правила понимания любых явлений. Будучи своего рода функциональными моделями культуры они формируют программы для алгоритмизации социальных процессов, на основе которых впоследствии вырастают этические, эстетические и гносеологические нормы, а также нормы общественного поведения.

Гирц в своей теории определяет религию как «систему символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными»³⁸.

Главная функция, которую выполняют система сакральных символов, является интеграция основополагающих представлений о мире того или иного народа. Сакральный характер религии как системы символов обеспечивает реализацию оригинальной концепции мироустройства на уровне повседневного взаимодействия и поведения, как надлежащий *modus vivendi* (образ жизни). Иными словами, сакральность религии в сознании большинства выступает в качестве незыблемого и не могущего быть подвергнутым сомнению авторитета, который формирует базис мировоззренческих предрасположенностей каждого отдельного индивида.

Гирц выделяет 2 вида предрасположенностей, образующих константу опыта верующего, проявляющегося в его деятельности, это – настроение и мотивация. Последняя может быть определена как повторяющееся и стабильно воспроизводящееся в структуре сознания верующего стремление совершать действия определенного рода. Мотив – это то, что побуждает совершать человека определенные действия с целью испытать определенные чувства. В отличие от мотива настроение не имеет такой характеристики как целенаправленность и возникает вследствие воздействия на сознание индивида определённых обстоятельств.

Исследователь определяет настроение как состояние, в которое человек входит под влиянием определенных обстоятельств. Напротив, мотивация отличается от настроения тем, что она связана с конкретной целью и имеет направление к этой цели. По словам К. Гирц, мотивации придается значение в связи с конкретной целью, в то время как настроение безразлично к цели и вместо этого формируется под давлением определенных обстоятельств.

Человек как существо, принципиально нуждающееся в интерпретации окружающего мира, расшифровывает его в трех ключевых взаимосвязанных аспектах: эмоциональном, моральном и аналитическом. Смысл, как конечная искомая цель человеческой жизни в рамках данных конститутивных аспектов фундаментальной

³⁸ ГИРЦ, Клиффорд. *Интерпретация культур*. Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. с. 107. ISBN 5-8243-0474-2.

интерпретации мира, предстает соответственно в качестве опыта боли, несправедливости и непознаваемости. Таким образом, в отрицательном эмпирическом модусе налагается предел интерпретации, потому что смыслом может обладать только нечто законченное и завершенное.

Отражая все три значимых аспекта жизни человека, религия как система символов, вера в которые покоится на ее сакральном авторитете, утверждает свое влияние различными способами. Эта разность обуславливает типологическую дифференциацию религий. Так племенные религии основываются на авторитете традиций рода; мистические религии – на экстрасенсорном опыте немногих избранных визионеров; харизматические религии – на фасцинативном воздействии своих лидеров.

Фундаментальная интерпретация, осуществляемая человеком как смыслоищущим существом, раскрывается только в рамках гносеологической перспективы. Гирц определяет перспективу как определённый способ мировидения, мировосприятия, или же как определенный способ символического конструирования мира.

Для религии характерна своя перспектива, которая отличается от перспектив других символических систем (обыденного мировоззрения, науки, искусства). Перспектива обыденного мировоззрения или, что то же самое, здравого смысла не выходит за рамки видения привычных вещей, она останавливается на фиксации реалий повседневной, доступной исключительно чувственному опыту жизни.

Научная перспектива как и религиозная подвергает сомнению первичную видимость, кажущуюся самопонятность наблюдаемых явлений. Но если наука при этом опирается на механизм процедурного скептицизма, то религия исходит из аксиоматического (и аксиологического) постулирования существования высших всеобъемлющих истин, стоящих по ту сторону зримых вещей.

Наконец от перспективы искусства религиозная перспектива отличается тем, что не абстрагируется от жизни в пользу мира подобия и подражания (творческого воссоздания с помощью воображения), а, напротив, стимулирует интерес к событию и нацеливает на создание атмосферы полной реалистичности.

Несмотря на явные концептуальные преимущества символического подхода, трактующего феномен религии как определенной компенсаторной реальности, восполняющей онтологическую нехватку человека и разворачивающуюся внутри прочих семантических сетей культурного пространства, нам данный подход все же

представляется не вполне достаточным, поскольку он не до конца выявляет весь спецификум религиозного мировоззрения.

Придерживаясь принципиальной антиредукционистской стратегии исследования, мы полагаем необходимым проникновение в аутентичный смысловой контекст предмета рассмотрения, в данном случае – концептуальных и аксиологических особенностей религиозного мировоззрения.

Проблему нерелевантности сведения сущности изучаемого явления к терминам описания из иных систем координат некоторые ученые поставили еще в XIX веке. Так, например, известный французский математик Анри Пуанкаре с иронией задавал вопрос: «Сочтет ли естествоиспытатель, изучавший слона исключительно под микроскопом, достаточно полным свое представление об этом животном?»³⁹

Применительно к изучению специфических гуманитарных феноменов, в частности таких как религия, сходную мысль выражал румынский религиовед феноменологического толка Мирча Элиаде. В предисловии своей фундаментальной работы «Очерки сравнительного религиоведения» (в других вариантах перевода «Трактат по истории религии») он писал следующее: «Микроскоп показывает строение клетки и происходящие в ней процессы, то самое строение и те самые процессы, которые одинаковы во всех многоклеточных организмах. Слон и в самом деле представляет собой многоклеточный организм, но можно ли утверждать, что это его исчерпывающая характеристика? На уровне восприятия через микроскоп мы не найдем оснований для определенного ответа. Однако на уровне восприятия невооруженным глазом, где слон, во всяком случае, предстает зоологическим объектом, все становится на свои места. Точно так же религиозное явление может быть воспринято в своем подлинном существе, только если подход исследователя адекватен исследуемому явлению, если, иными словами, к нему подходят с религиозным же мерилем. Попытка познать существо таких явлений средствами физиологии, психологии, социологии, экономики, лингвистики, искусствоведения или какой-либо другой дисциплины обречена на неудачу; при этом ускользает именно то, что составляет их уникальное и ни к чему не сводимое свойство – их священный характер. Очевидно, что не существует чисто религиозных явлений; ни одно явление не может быть единственно и исключительно религиозным. Будучи принадлежностью человеческого мира, религия в силу этого обстоятельства есть с неизбежностью нечто социальное, нечто языковое,

³⁹ ПУАНКАРЕ, Анри. *О науке*. Москва: Наука, 1990. с. 57. ISBN 5-02-014328-6.

нечто экономическое – человек не мыслим вне языка или общества. Но было бы безнадежным делом пытаться объяснить религию в терминах какой-либо из этих фундаментальных функций, которые в своей совокупности суть не что иное, как определение того, что есть человек. Это столь же тщетно, как пересказывать «Мадам Бовари», перечисляя соответствующие факты – социальные, экономические, политические; сколь бы они ни соответствовали действительности, специфика произведения литературы останется незатронутой.

Я далек от того, чтобы отрицать полезность разностороннего подхода к религиозным явлениям. Но в первую очередь они должны рассматриваться как таковые, в тех своих характеристиках, которые составляют их своеобразие и не могут быть сведены к чему-либо другому. Это нелегкая задача. Она предполагает если и не точное определение религиозного явления, то по меньшей мере уяснение его границ и тех отношений, в которых оно находится с другими духовными феноменами»⁴⁰.

В нашем исследовании нас преимущественно интересует христианская религия, поэтому мы сосредоточим внимание именно на ней.

Одной из особенностей статуса христианской религии в современном мире стало изменение самопонимания христианства. Разумеется, в рамках данной тематики особый интерес может вызвать мнение Пауля Тиллиха – известного немецко-американского теолога, философа и культуролога.

Важно понимать, что проблема апологетики смыслов христианской культуры в контексте модернизации христианского теизма имеет не узконаправленный конфессиональный, а общекультурный характер. Задача, которая стоит перед современными богословами и мыслителями религиозного толка заключается в настоятельной необходимости критического и релевантного духу времени широкого философского переосмысления закономерностей всей европейской культуры. Это может быть неочевидно для секулярного мировоззрения, но можно сказать, что практически весь облик современной культуры во многом обусловлен и определен аксиологическими и мировоззренческими установками христианства.

Трудность состоит в том, что современное секулярное сознание утратило способность воспринимать и понимать смысл христианского послания. Поэтому сам язык традиционного христианского богословия нуждается в радикальном обновлении, в

⁴⁰ ЭЛИАДЕ, Мирча. *Очерки сравнительного религиоведения*. Перев. В. Р. Рокитянского. Москва: Ладомир, 1999. с. 17. ISBN 5-86218-347-7.

принципиальной реинтерпретации, чтобы стать более понятным скептически настроенным современникам.

Христианское богословие преследует две ключевые цели: керигматическую и апологетическую. Керигматическая задача состоит в том, чтобы сохранить вечную истину христианской проповеди, в то время как апологетическая задача включает в себя донесение этой истины таким образом, чтобы она была актуальна и значима для каждого последующего поколения христиан. На пути решения этой проблемы вырастает целое поле новых трудностей. Например, сохранение тонкого равновесия между нетерпимым к любому новшеству фундаментализмом и грозящим опасностями сверхадаптации модернизмом.

Александр Мень не склонялся к крайностям в этом вопросе и придерживался среднего пути, считая, что христианская вера должна оставаться неизменной и отражать вечную истину Божьей реальности, но при этом она также должна быть способна адаптироваться к изменяющемуся миру и говорить на языке современных людей, оставаясь актуальной и понятной для каждого нового поколения: «Молиться Иисус учит простыми словами, с любовью и доверием...»⁴¹. Он отвергал фундаментализм, как неправильное понимание веры, которое не учитывает реальность и изменения мира, но также предостерегал от опасностей сверхадаптации и потери важных духовных ценностей. Он отвергал фундаментализм, как неправильное понимание веры, которое не учитывает реальность и изменения мира, но также предостерегал от опасностей сверхадаптации и потери важных духовных ценностей.

Многие мыслители, так или иначе относящиеся к линии христианского модернизма, сходятся во мнении, что причина нынешнего кризиса заключается именно в анахронизме языка, транслирующего церковное предание. Это означает, что устарел не сам смысл христианства (его идеи и ценности), а язык, на котором эти смыслы озвучиваются. Поэтому задачей современного христианского богословия должно стать создание релевантной системы образов, с одной стороны не искажающих суть аутентичного учения, а с другой – открывающей доступ к нему со стороны современного, во многом разучившегося понимать языки прежних эпох сознания.

Если суммировать вышесказанное в двух императивных тезисах, можно сказать следующее:

⁴¹ МЕНЬ, Александр, протоирей. *Сын человеческий*. Собрание сочинений. Т.1. Москва: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. с. 95. ISBN 978-5-88017-471-3.

1) Не надо абсолютизировать язык библейских пророков и терминологию древнегреческой философии, с которой было связано историческое становление христианства.

2) Современная теология должна говорить о Боге как об основе всей земной реальности.

Последний тезис продиктован ключевой исторической особенностью христианской религии, согласно которой существует принципиальное противопоставление церковного и мирского, сакрального и профанного. Причем логика этого противопоставления строилась в русле непреодолимой трансцендентности первого по отношению к последнему.

Примечательно что свой проект перевода системы образов традиционной христианской теологии на язык более понятный современному человеку, Тиллих осуществляет в соответствии с классическими принципами систематического богословия. По мнению Тиллиха, из всех конфессий христианской направленности, именно протестантизм обладает сильнейшим ресурсом саморефлексии, источник которого он видит в так называемом протестантском принципе. В своей книге «Динамика веры» Тиллих пишет: «Протестантизм, как верующая общность, более чем любая другая конфессия христианской церкви, имеет сильнейший ресурс саморефлексии. Его источник – протестантский принцип, который настаивает на постоянной самокритике, ревизии и обновлении традиций церкви в соответствии с библейскими принципами»⁴².

Пауль Тиллих уделял протестантскому принципу значительное внимание и в других своих трудах. В одной из своих лекций, он сказал: «Протестантский принцип - это не только отвержение традиций, но и принятие их. Протестантство отрицает авторитет традиций, не потому что они бесполезны, но потому, что они могут стать барьером на пути к божественному откровению. Традиции должны быть приняты только в том случае, если они соответствуют откровению в Христе и Писании»⁴³. Таким образом, Тиллих считал, что протестантский принцип не означает отказ от традиций и истории, но требует критической оценки их соответствия божественному откровению.

⁴² TILLICH, Paul. *The Dynamics of Faith*. New York: Harper Torchbooks, 1957. p. 34. ISBN 978-0060937133.

⁴³ TILLICH, Paul. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: Touchstone, 1972. стр. 449. ISBN 978-0671214265.

Главной особенностью мысли Тиллиха было понимание богословия как диалога между Церковью и миром. В этом диалогическом подходе намечалась перспектива преодоления принципиальной трансцендентности сакрального и профанного, о котором мы говорили выше.

Пафос размышлений Тиллиха концентрируется в претензии к традиционному монологу церковного сознания, которое под видом проповеди, обращенной к миру, на деле полностью игнорировала экзистенциальные запросы самого мира.

В качестве альтернативы Тиллих предлагает сформулированный им «метод корреляции», раскрывающего квинтэссенцию христианской веры, на основе взаимозависимости экзистенциальных вопросов и теологических ответов. Из применения метода корреляции вырастает так называемое «отвечающее богословие», которое, в отличие от традиционного, не дает заранее заготовленные ответы, а чутко вслушивается в историческую конкретику экзистенциального запроса мира и дает свои ответы, используя сложную систему образов, понятий и метафор, чья семантика отвечает духу настоящего времени. Таким образом, «Систематическая теология»⁴⁴ Пауля Тиллиха представляет собой логическое применение метода корреляции к различным аспектам христианской теологии, и можно считать, что это «magnum opus» автора. Иными словами, Тиллих проделал колоссальную работу по установлению эквивалентных понятий между темами традиционного богословия и ключевыми категориями философского тезауруса.

Говоря более подробно о языке-посреднике, который Тиллих разрабатывал в качестве инструмента «отвечающего богословия», важно понимать историко-культурную ангажированность автора конкретной констелляцией произошедших событий. Выбор Тиллиха остановился на словаре экзистенциальной философии и это в первую очередь обусловлено положением немецкого интеллектуала в межвоенный период.

Нужно отдать должное Тиллиху в том, что он избежал впадения в крайности тенденций иррационализма, обретшего силу в период краха систем рационального мышления. Теологическая система Тиллиха представляет собой предельное

⁴⁴ ТИЛЛИХ, Пауль. *Систематическая теология*. Тома 1, 2, 3. Перевод Газизова О. Р. Редактор: Зоткина О. Я., Рынкевич В. В., Лифинцева Т. П. Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 1072 с. ISBN 978-5-98712-585-4.

философствование, где библейские представления о Боге подчинены философской рациональности, так называемый «философский теизм».

Юрий Анатольевич Кимелев, российский философ и богослов, использует термин «философский теизм» в своей книге «Религия и мировые культуры»: «Философский теизм означает попытку теоретического осмысления религиозного опыта, выражение его на философском языке. Он стремится установить общность религиозного и философского знания, сохраняя при этом своеобразие каждой из них. Философский теизм означает, что философия рассматривает религиозный опыт как объект своего исследования и принимает на себя задачу его интерпретации»⁴⁵.

Современная теология признает, что реконструкция библейского образа Бога является непростой задачей, так как тексты Библии многозначны и имеют множество различных интерпретаций. Это приводит к тому, что создание единого концептуального образа Бога становится практически невозможным. Современная западно-христианская теология, особенно протестантская, отличается высокой герменевтической авторефлексией, что позволяет осознавать обусловленность любой интерпретации библейских текстов культурными и историческими факторами⁴⁶.

1.2. Ретроспективный анализ истории развития христианской педагогики

Для полноценного осмысления духа и смысла христианской педагогики необходимо обращение к истоку формирования ее исторической традиции, практикам раннего христианства, которые составили фундамент для почти всех последующих образовательных филиаций на территории Европы и за ее пределами.

Недостаточность точных достоверных сведений, касающихся истории христианской педагогики, создает объективную сложность в деле осуществления тотальной герменевтической реконструкции христианской модели воспитания и образования. Наличие потребности у современных педагогов в имплементации принципов христианской педагогики, обусловленной спецификой постсекулярной

⁴⁵ КИМЕЛЕВ, Юрий А. *Философский теизм: Типология современных форм*. Москва: Наука, 1993. с. 76. ISBN 5-02-008134-5.

⁴⁶ ЛИФИНЦЕВА, Татьяна П. *Философия и теология Пауля Тиллиха*. Москва: Канон+, 2009. с. 286. ISBN 978-5-88373-178-3.

эпохи, и отсутствие даже базового понимания ее фундаментальных качеств и свойств, создает ситуацию возникновения компенсирующих мифологем, хотя бы в какой-то мере восполняющих нехватку знания религиозного педагогического наследия прошлых эпох. Как следствие, нарушается гомогенная ткань религиозно-воспитательной преемственности, утрачивается возможность установления связи между идеями прошлого и их реализациями в настоящем. В конечном итоге это вырастает в проблему иррелевантного исторического сознания, при котором каждое последующее поколение все хуже способно понять и воспринять чуждую семантику исконных традиций.

Помимо чисто объективной трудности реконструкции аутентичной образовательной христианской модели, заключающейся в недостаточном фактическом материале, существует также и методологическое препятствие в научной концептуализации общего смысла и особенностей христианской педагогики. Речь идет о сложности (почти невозможности) непротиворечивого совмещения понятий «сакральность», присущего религиозному мировоззрению и «объективность», выступающего необходимым параметром мировоззрения научного. В виде вопроса это затруднение можно сформулировать так: как возможна беспристрастная дискурсивная рационализация феномена, суть которого сводится к субъективному эмоционально насыщенному переживанию?

Одним из возможных вариантов решения этой трудности может стать вычленение строго идейной составляющей педагогического аспекта христианского мировоззрения, которая сохраняет свою смысловую самобытность даже вне религиозного контекста.

Традиция научного изучения истории христианской педагогики началась с трудов К. Шмидта⁴⁷ и А. Дрейн⁴⁸. Их работы, в отличие от любительских штудий эрудитов 17-18 вв. (И. Герике⁴⁹, К. Флери⁵⁰), выгодно отличала систематизация материала. В качестве главного фактора развития христианских школ и соответственно самой педагогической традиции христианства Шмидт и Дрейн указывали усиление роли церкви как института в общественном сознании.

⁴⁷ ШМИДТ, Карл. *История педагогики*. Т.2. История педагогики от И. Христа до Реформации. Москва: Типография А.И.Мартынова и К°, 1879. 463 с.

⁴⁸ DRANE, Augusta Th. *Christian Schools and Scholars: or Sketches of Education from the Christian Era to the Council of Trent*. New York: G.E. Stechert & Co, 1910. 738 p.

⁴⁹ GUERIKE, Heinrich E. F. *De scholae Alexandrinae catecheticae theologia*, Volume 1 (Latin Edition). Charleston: Nabu Press, 2010. 596 p. ISBN 978-1143538926.

⁵⁰ FLEURY, Claude. *Traite de choix et de la methode des etudes*. Paris: Chez Jean Mariette, 1686. 365 p.

С позиции соответствия социологическим реалиям историю формирования ранних христианских школ исследовал О. Вилльман⁵¹. В качестве критерия он взял принцип соответствия христианской педагогики содержанию учебных программ трехступенчатой греко-римской системы образования.

Г. Буассье, напротив, характеризовал специфику педагогической практики христианства исходя из ее идейной и смысловой оппозиции языческой системе образования⁵².

Российская традиция изучения педагогического наследия христианства начинается с работ Л. Модзалевского⁵³. Свой вклад в развитие этой традиции внесли такие авторы как В. Преображенский⁵⁴, В. Дмитриевский⁵⁵, В. Певницкий⁵⁶ и В. Плотников⁵⁷. В начале 20 века процесс секуляризации, совпавший с революционными изменениями общественного сознания, открыл новую перспективу рассмотрения образовательных идей христианской педагогики в отрыве от религиозной догматики. В этот период многими исследователями личность Иисуса Христа интерпретируется как фигура духовного учителя.

Усиление либеральных тенденций в образовании порождают линию критики в историко-педагогических исследованиях. Ранняя христианская педагогическая практика осуждается за игнорирование жизненно-практических и эстетических интересов учащихся. Фиксация приоритета загробной жизни перед земной и осуждение плотского начала как греховного, представлявших характерные черты христианского мировоззрения, не могло не отразиться на методах христианского воспитания.

⁵¹ ВИЛЬМАН, Отто. *Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования*. Пер. проф. Казан. духов. акад. свящ. А. Дружинина. Москва: тип. Г. Лиснера и А. Гешеля, 1904 -1908. 470 с.

⁵² БУАССЬЕ, Гастон. *Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке*. Москва: Вече, 2021. 496 с. ISBN 978-5-4484-2370-3.

⁵³ МОДЗАЛЕВСКИЙ, Лев Н. *Историческое значение Христианства*. Санкт-Петербург: Издательство Н. Г. Мартынова, 1892. 61 с.

⁵⁴ ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ, Василий Х. *Восточные и западные школы во времена Карла Великого, их отношение между собою, к классическим и древне-христианским и постановка в них богословия*. Санкт-Петербург: тип. Ф. Г. Елеонского и К^о, 1881. 468 с.

⁵⁵ ДМИТРЕВСКИЙ, Василий Н. *Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х.* Казань: Типография Императорского университета, 1884. 274 с.

⁵⁶ ПЕВНИЦКИЙ, Василий Ф. *Образование отцов-проповедников IV века*. Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892. 102 с.

⁵⁷ ПЛОТНИКОВ, Владимир В., епископ Ямбургский. *История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности: от начала христианства до Константина Великого*. 2-е изд., испр. Москва: URSS, 2011. 274 с. ISBN 978-5-397-01980-4.

В советский период линия критики христианской педагогики в науке усилилась на фоне общего атеистического враждебного отношения к религии со стороны советской идеологии. Основной акцент делался на обскурантизме церковной деятельности, которая якобы была чужда всякой светской просвещенной мысли. В официальной научной среде того времени преобладала точка зрения Г. Жураковского, который настаивал на признании факта «упадка школьного дела и параллельном оскудении теоретико-педагогической мысли» в эпоху раннего христианства⁵⁸. По мысли Жураковского, христианское образование подвергалось гонениям как со стороны высших слоев античного общества, так и со стороны низших. Враждебность аристократии он объяснял наличием альтернативы в виде уже закрепившихся и прошедших проверку временем языческих школ, враждебность плебса – господством эсхатологических настроений (ожиданий конца света), нивелировавших ценность образования как такового.

Среди современных русскоязычных публикаций на данную тематику можно отметить противоположную крайность, поскольку они принадлежат перу православно-ориентированных авторов. В этой связи в адрес работ А. Сидорова⁵⁹, П. Гаврилюка⁶⁰, Алфеева⁶¹ высказывалось множество претензий касательно тенденциозности выводов, категоричности аксиологической оценки и конфессиональной предубежденности против факторов, относящихся к светской культуре или представляющих интересы другой деноминации.

Секулярная оптика исследований по этому вопросу представлена в трудах Н. Пигулевской⁶² и Е. Афонасина⁶³. Именно эти ученые были первыми, кто обратил внимание на то, что понятие "школа" в период поздней античности (в эпоху раннего христианства) является сложным и многозначным.

⁵⁸ ЖУРАКОВСКИЙ, Геннадий Е. *Очерки по истории античной педагогики*. Москва: Изд-во АПН РСФСР, 1963. 510 с.

⁵⁹ СИДОРОВ, Алексей И. *Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский*. Из: *Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова*. Москва: Российский Православный университет, 1998. Выпуск 3 (Патрология). с. 56-138.

⁶⁰ ГАВРИЛЮК, Павел Л. *История катехизации в древней Церкви*. Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с. ISBN 978-5-89100-040-7.

⁶¹ (АЛФЕЕВ), Иларион, митрополит. *Духовное образование на христианском Востоке (I-VI вв.)*. Архив журнала «Христианское чтение». Санкт-Петербург: АНО "Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии". 1999, 18, 105-143.

⁶² ПИГУЛЕВСКАЯ, Нина В. *Культура сирийцев в Средние Века*. Москва: Ломоносовъ, 2017. 224 с. ISBN 978-5-91678-406-0.

⁶³ *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства*. Предисловие, перевод и комментарий Е. АФОНАСИНА. Санкт-Петербург: Алетей, 2002. 304 с. ISBN 5-89329-455-6.

Весьма плодотворным на наш взгляд является подход, основанный на презумпции принципиального диалога культур. Он фиксирует уникальный опыт синхронного сосуществования столь различных образовательных традиций как еврейская (ветхозаветная), эллинистическая (языческая) и христианская школы. При этом, несмотря на очевидную близость еврейской и христианской школ в свете общности авраамического религиозного духа, исследователи проводят линии типологического сходства между именно еврейской и эллинистической школами, отмечая идентичность практик и методик изучения грамматики и техник интерпретации сакральных текстов.

К. Барретом был применен метод комплексной реконструкции исторической среды, учитывающий специфику конкретных образовательных реалий⁶⁴. Впоследствии этот метод получил дальнейшее развитие в работах Г. Снайдера⁶⁵, который ввел в научный обиход такое эвристически продуктивное понятие как «текстуальное сообщество», сосредоточив свое исследовательское внимание на моменте интеракции наставника, аудитории и разбираемого на уроке текста.

Смежную по смыслу методологию, при которой фокус направлен на изучение механизмов трансляции, применяет А. Огурцов, изучающий педагогические идеи христианства с точки зрения передачи знаний посредством строго организованных школьных дисциплинарных практик⁶⁶.

Среди современных исследовательских подходов более свободных от идеологической ангажированности и предубежденности, можно выделить следующие стратегии:

- хронологический подход (У. Барклай⁶⁷);
- региональные исследования (Т. Морган⁶⁸);
- персоно-ориентированный подход (М. Мендельсон⁶⁹);
- точечное изучение текстуальных памятников (В. Йенч⁷⁰);

⁶⁴ BARRETT, Charles K. *School, Conventicle, and Church in the New Testament II* Idem. In: *Jesus and the Word: and Other Essays*. Allison Park: Pickwick, 1995. p. 225-239. ISBN 9781556350290.

⁶⁵ SNYDER, Gregory H. *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christians (Religion in the First Christian Centuries)*. London/New York: Routledge, 2000. 352 p. ISBN 978-0415217668.

⁶⁶ ОГУРЦОВ, Александр П. *Дисциплинарная структура науки: ее генезис и обоснование*. Москва: Наука, 1988. 255 с. ISBN 5-02-008002-0.

⁶⁷ BARCLAY, William. *Educational Ideals in the Ancient World*. London: Collins, 1959. 288 p.

⁶⁸ MORGAN, Teresa. *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*. Cambridge: Cambridge UP, 1998. 364 p. ISBN 978-0521040938.

⁶⁹ MENDELSON, Alan. *Secular Education in Philo of Alexandria*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992. 128 p. ISBN 978-0878204069.

- исследование функций образовательных институтов (Р. Кулпеппер⁷¹);
- свободная философская эссеистика (С. Фрост⁷²).

Несмотря на разнообразие подходов описанных выше, на наш взгляд исследователями мало внимания уделяется концептуализации сакрального момента коммуникации в образовании. Фиксация на механике общественных образовательных институтов античности, несмотря на необходимую степень конкретизации исследуемого феномена все же затемняет собственный смысл христианского мировоззрения, его уникальный исторически беспрецедентный идейный компонент, который ознаменовал парадигмальный сдвиг в культуре и цивилизации человечества.

Описав основные подходы к изучению христианской педагогической мысли, можно заключить следующее:

1. В современной постсоветской науке наблюдается отсутствие четких методологических позиций в вопросе изучения истории развития христианских школ. Это вполне объяснимо, если учесть довольно долгий период господства тенденциозной советской идеологии, стоявшей на позициях воинствующего атеизма и подвергавшей гонениям любую свободную непредубеждённую против христианства мысль. Однако несмотря на долгий период застоя, оборвавшем систематическое развитие определенной исследовательской традиции, прервавшем линию преемственности мировой научной мысли и изолировавшем советских ученых от достижений современной социокультурной гуманитаристики, сегодня изучение специфики христианского мировоззрения и его влияния на глобальную межкультурную коммуникацию становится особенно актуальным в свете наступления так называемой постсекулярной эпохи. В этой связи максимальная и порой несогласованная диверсификация методологических подходов и исследовательских концепций на наш взгляд следует расценивать в позитивном ключе как ситуацию, создающую все предпосылки для плодотворного диалога самых разных мнений, точек зрения и позиций, то есть, осуществления того проекта, который современный немецкий

⁷⁰ JENTSCH, Werner. *Urchristliches Erziehungsdenken: die Paideia Kyriou im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie/1*. Gütersloh: Bertelsmann, vol. 45 (1951), № 3, 302 с.

⁷¹ CULPEPPER, R. Alan. Mapping the textures of New Testament criticism: A response to socio-rhetorical criticism. *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 70 (1998), № 20, с. 71-77. ISSN 171055591.

⁷² FROST, S. E. *Historical and philosophical foundations of Western education*. 2nd. ed. Columbus, Ohio: Merrill Books, 1973. 630 p. ISBN 978-0675089708.

философ Ю. Хабермас называет «коммуникативный разум»⁷³. Примечательно, что исследования наследия христианской культуры и христианской педагогики в частности интересуют не только историков и педагогов, но и богословов, а также философов.

2. Следует признать факт фундаментального несовпадения между насущной потребностью в целостной теории христианской педагогики, не только повлиявшей на эволюцию образовательных систем европейских и европеизированных культур, но и продолжающей сегодня определять характер межкультурной коммуникации в глобализирующемся мире – и отсутствием такой теории. Подобное несовпадение между потребностью современной науки в восполнении информации об особенностях христианской системы воспитания и отсутствием соответствующих концептуальных выкладок, позволяющих каким-либо образом обобщить и систематизировать разрозненные фрагменты знаний по этой тематике, определило направление и фокус данного параграфа настоящего диссертационного исследования. Оно состоит в попытке типологизации путей возникновения первых школ христианского мира, а также воссоздании способов их теоретического обоснования христианской педагогической мыслью.

Итак, школа в рамках христианской традиции есть институционализируемая, догматически обоснованная, действующая на стабильной основе система целенаправленного обращения учеников к истинной вере, осуществляемая в форме взаимоотношений ученика с миром религиозной традиции под руководством наставника.

Христианская школа синтезирует в себе, при этом, разумеется, активно творчески перерабатывая следующие компоненты традиционной античной культуры:

- 1) классическую программу эллинистической школы;
- 2) систему приемов обучения ветхозаветной доктрине еврейской школы;
- 3) практику обучения свободных философов, собирающих вокруг себя круг последователей.

Принципиальная новизна христианской педагогики отчетливо проступает на примере сравнения с дохристианскими учебными практиками, в которых воспитание, как правило, зиждилось на персонификации абстрактного божественного принципа,

⁷³ ХАБЕРМАС, Юрген. *Моральное сознание и коммуникативное действие*. Санкт-Петербург: Наука, 2006. 377 с. ISBN 3-518-28022-8.

обеспечивавшего успешную социализацию и выступавшего маркером различения правильных (социально одобряемых) и неправильных (социально порицаемых) дел.

В христианской педагогике отсутствует персонификация абстрактного принципа, вместо этого в центр помещена живая реальная конкретная личность Иисуса Христа, основателя христианства, в первую очередь выступавшего в ипостаси учителя, провозглашавшего последние истины жизни и смерти. Абстрактный механизм мифоритуального воспитания, в котором педагог говорит как бы от имени безличной общей мифологической традиции, уступает место харизматической фигуре учителя, который не сколько передает то, что было передано ему, сколько своим живым примером показывает и наставляет на путь истины.

Христианские педагоги в последующем будут весьма продуктивно применять принцип личностного учительства, постоянно отсылая учеников к примеру Иисуса Христа для их инспирации, а также поддержания собственного учительского авторитета, получающего свою значимость и обоснование в отблеске славы Первого Учителя (Основателя) религиозной традиции.

Можно сказать, что отработанная веками мертвая механика обряда заменяется живым личностным актом индивидуального наставления. При этом возникает идея филиации, исторической преемственности, в которой каждое поколение выступает в качестве учеников по отношению к предыдущему и в качестве учителей по отношению к последующему.

Не просто знать содержание текста Священного Писания, но применять его в жизни, воплощать в повседневной практике – уже означало быть учеником, воспринимающего мудрость от божественного Учителя: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их исполнять всё, что Я заповедал вам»⁷⁴.

Поначалу христианство враждебно относилось к самой идее институциональной школы, проводя строгую границу между мирским и сакральным (священным) знанием. Школа, как традиционно светский (мирской) институт не могла выполнять функции адекватной передачи сакрального знания (религиозной традиции).

Именно поэтому учительская деятельность самого Иисуса Христа по своему характеру в большей степени восходит не к античной традиции школы, а к

⁷⁴ ЕВАНГЕЛИЕ от Матфея, Глава 28, Стихи 19-20.

ветхозаветной традиции бродячего пророка (аналогом пророка в античной культуре был философ).

Таким образом, подчеркивание системообразующей роли особой индивидуально-этической связи между учителем и учеников в передаче христианского вероучения стало причиной стадиялизации трех этапов развития христианской педагогики:

1. этап – резкое радикальное неприятие самой формы организации античной школы вследствие проблематизации каких бы то ни было положительных взаимоотношений с языческой культурой, маркируемой как мирская, то есть, по сути греховная, удаляющая от правильной праведной жизни. Оценка языческого образования со стороны христиан в этот период граничит с презрением, поскольку приземленность мирского знания в сравнении с возвышенностью сакрального вероучения выглядит откровенной глупостью, чем-то недостойным и низким. Коротко говоря, обучение одному (христианской системе ценностей) противоречит обучению другому (содержанию учебных программ античной школы).

2. этап – творческая ассимиляция техник и методов античной школы с последующим трансформативным эффектом, заключающимся в замене механизма безличной традиции фигурой живой личности учителя. Поначалу стремясь к тотальному отказу от всех прежних форм обучения античной школы, впоследствии христианство все же вобрало ее опыт, усвоив и применив ее технологии для своих целей.

3. этап – рутинизация школьной практики христианской педагогики, приведшая к нивелированию значимости межличностных отношений ученика и учителя. Несмотря на безусловный факт наличия высокого педагогического потенциала христианской религии, ее массовое распространение, особенно в таких античных мегаполисах как Рим, Египет, Месопотамия, Греция, привело практику христианских школ к формализации и выхолащиванию живого творческого содержания. В этот период возникает тот тип обучения, который в истории педагогики принято именовать «схоластическим», подразумевая при этом негативную коннотацию, то есть, знания, оторванные от жизни, основывающиеся на односторонних рассуждениях, не подкрепленные личным опытом.

Создание первых христианских школ было вызвано не только усложнением рецепции языческих образовательных стандартов, но и социологическими факторами, включая геометрическую прогрессию роста новообращенных христиан. Это привело к

созданию христианских семей и образованию христианских общин. Нужда в регулярном обучении в духе новой веры, вызванная запросом новой социальной общности (христианских общин), повлекла за собой открытие большого числа школ с христианским обучением на территории городов, где по-прежнему сохранялась дохристианская воспитательная традиция (Рим, Александрия, Сирия).

Свое первичное позиционирование в мире христиане осуществляли в духе прямого следования высказыванию Христа: «Если бы вы принадлежали миру, мир любил бы то, что принадлежит ему. Но так как вы не принадлежите миру – ведь я отобрал вас у мира – мир ненавидит вас»⁷⁵. В точке перехода от первого ко второму поколению христиан острота антиномии «безумия» Христа и «мудрости» мира снижается. Хотя первые апостолы никоим образом не отождествляли свою миссию с культуртрегерством, продолжая традицию сохранения и передачи Евангелия, они невольно заложили принципы своеобразной образовательной традиции.

Уже на рубеже II и III вв. возглавив христианскую школу в Александрии (Египет), апологет и проповедник Климент Александрийский начал всячески подчеркивать важность внедрения сугубо христианских принципов в систему воспитания для обеспечения будущего нового вероучения. Его проект создания «святой педагогики» основывался на поисках зон взаимопересечения образования и веры. Его начинания поддержал, доработал и завершил выдающийся христианский богослов Августин Аврелий. Именно он окончательно разрешил проблему соотношения Школы и Церкви, обосновав необходимость их творческого союза. Вообще анализ восхождения к идейным истокам христианской педагогики показывает, что сама она в принципе концентрируется вокруг двух значимых имен в мире христианской мысли – это уже упомянутые Климент Александрийский и Августин Аврелий. Благодаря их идеям произошло утверждение и закрепление традиции институционализированной христианской школы. Свое видение эти авторы формировали в ходе полемики с ригористами наподобие Тертуллиана, которые отрицали целесообразность создания христианами собственных школ. Климент Александрийский и Августин Аврелий указали на необходимость сохранения аутентичности и передачи вероучительного знания апостолов и в качестве транслятора этого знания обосновали фигуру учителя.

Следует отметить, что легитимация статуса учителя в качестве транслятора сакрального знания в рамках христианской традиции, которую осуществили Климент и

⁷⁵ ЕВАНГЕЛИЕ от Иоанна, Глава 15, Стих 19.

Августин, стала движущим фактором последующих парадигмальных сдвигов не только в образовании, но и в самом христианстве.

Дело в том, что экзальтация в основной массе ранних христиан, вызванная апокалиптическими ожиданиями, плохо сочеталась с регулярностью и систематичностью режима работы школы. К этому добавлялось в целом негативное подозрительное отношение к самой форме организации школьных занятий со стороны христиан, поскольку школы были традиционным институтом языческой культуры. И поскольку самосознание (идентичность) ранних христиан формировалась в непримиримой идейной борьбе с язычеством, предложение Климента и Августина ассимилировать лучшие достижения культуры врага, поначалу было воспринято однозначно негативно.

Постепенное признание школы как одного из ключевых центров формирования и передачи христианского мировоззрения подготовило переход от экстенсивного прозелитизма как основного способа существования раннего христианства в античности к более сложному интенсивному спектру способов деятельности, таких как выработка четких механизмов межпоколенческой трансляции оригинального вероучения, создание критериев определения его аутентичности с целью защиты от еретических отклонений, а также систематическая подготовка профессиональных кадров, учитывающая мировоззренческие особенности различных культурных регионов.

Важно понимать, что христианская педагогика почти вся целиком соткана из парадоксов. Отрицая форму школы как институт языческой культуры, она на века утвердила и предопределила общеевропейскую образовательную традицию. Будучи неразрывно связанной с общим культурным контекстом античности, мировоззренческая система христианства радикальным образом ее переосмысливает, зачастую инверсируя знаки в оценках на прямо противоположные: поощряя маргинальные феномены и порицая общепринятые нормы.

Следует помнить, что отношение раннего христианства к языческим воспитательным практикам было весьма сложным и неоднозначным и не сводилось к простому отрицанию и неприятию. Представляя своего рода тонкую надстройку над культурным базисом античности, христианская школа абсолютизировала сакральность своего вероучения, тем самым утверждая себя в качестве единственного института, способного давать истинное образовательное содержание. И хотя в момент своего

первого публичного институционального проявления христианская школа преимущественно занималась вопросами апологии веры и консервации традиции, а не вопросами общего образования, это уже была школа, а не секта.

Первоначальная интенция христианской педагогики была направлена исключительно на взрослую аудиторию. Некоторые апостолы даже выражали открытое недовольство, когда к ним приводили детей, полагая, что они слишком малы для восприятия сокровенных идей христианской веры.

Поскольку первые христианские школы возникают в городской образованной среде, они не выполняли функции общего образования, с этим вполне справлялись традиционные языческие институты. Экспоненциальное увеличение количества обращенных в христианство эллинов требовало введения и преподавания исключительно религиозных предметов с целью ликвидации базовой религиозной неграмотности язычников.

Шаг за шагом, от эксперимента к эксперименту, по мере освоения территорий, находившихся за пределами эллинской ойкумены, в рамках развивающейся христианской школы увеличивается перечень изучаемых дисциплин.

Процесс формирования собственно школьной традиции христианской педагогики проходил медленно и постепенно. Первые александрийские христианские училища были далеки от ставшего впоследствии привычным школьного формата. Вынужденный идти на уступки жесткой внутренней полемике, разразившейся между еврейскими и греческими школами, Климент Александрийский, отстаивая идейную и историческую самобытность христианского вероучения, сближает понятие «христианской школы» с понятием «церковь». Прошло немало времени прежде чем термин «школа» прочно вошел в обиход христианской коммуникации.

Одну из самых первых христианских школ в Риме открыл Иустин Мученик. Излагая в своих сочинениях собственную версию философии образования, Иустин допускал возможность (по крайней мере не осуждал) в рамках христианского воспитания преподавание нехристианских дисциплин. Идеи Иустина подготовили почву для позднейшего официального дополнения в рамках христианского обучения библейских концепций натурфилософией язычников. Помимо идей Иустина этой легитимации способствовала практическая миссионерская деятельность Отцов Церкви (например, Амвросия Медиоланского).

Благодаря деятельности Августина Аврелия начальный этап утверждения школьной христианской традиции в латиноязычном Западе пришел к своему логическому завершению. Данный этап можно охарактеризовать и резюмировать следующими пунктами: разрозненная сумма различных образовательных практик христианства выкристаллизовывается в единую педагогическую теорию; получает широкое распространение сеть институализированных христианских школ; образовательная программа этих школ включает в себя преимущественно религиозно-ориентированные предметы, оставляя мирские дисциплины за пределами стен школы.

Анализ типичных взглядов представителей раннехристианских школ показывает, что для педагогической практики этого периода были характерны:

- конъюнкция катехизации и обучени;
- эталонное значение текста Священного Писания, служившего источником содержания образования;
- преобладание аспекта морального воспитания над познавательным аспектом образования;
- культивация сложного многоуровневого интерпретативного подхода в истолковании смысла Священного Писания (развитие и усложнение техник экзегетики и риторики);
- представление о прямой корреляции между степенью образованности учащихся и степенью их веры (чем сильнее вера ученика, тем он мудрее);
- логика ступеней школьного обучения определяется не только объемом пройденного материала, но и ростом духовного развития учащихся, проявляющегося в их поведении;
- особый статус деятельности учителя как того, кто осуществляет прямое апостольское служение, сохраняя в первоизданной чистоте и передавая основы христианского вероучения.

Дальнейший этап развития христианской педагогики связан с расширением поля деятельности миссионеров, когда на новых территориях происходит ее (христианской педагогики) смешение с субстратом местных образовательных традиций.

Отсутствие высокоразвитых античных школ на туземных территориях осложняло, делало почти невозможным адекватную рецепцию христианских идей. Поэтому христианские школы, помимо выполнения прямых катехетических функций, брали на себя нелёгкие обязанности полноценного (в том числе и светского) просвещения.

В качестве наглядного примера, когда практика христианской педагогики осуществлялась на фундаменте ином нежели античное наследие, можно привести пограничный эксперимент на территории Сирии, где плодотворно трудился один из первых учителей-христиан по имени Татиан. Контаминация локальных сирийских образовательных традиций с собственно христианским элементом сформировала модель, отталкиваясь от которой можно проследить дальнейшую динамику культурного синтеза христианской педагогики, вобравшей в себя лучшие школьные техники античности, с туземными воспитательными практиками. Так в Антиохии можно было наблюдать доминацию именно греческого педагогического компонента в синтезе эллинской и сирийской культур. В Эдессе, напротив, преобладали сирийские традиции. Там школы занимали промежуточное положение между сугубо религиозными христианскими институтами, как они складывались в рамках эллинской культуры, где родной язык одновременно был языком канонических текстов, вследствие чего не составляло особого труда овладевать библейским каноном, и христианскими школами, формировавшихся в ареале далеких от новозаветных реалий культур, в связи с чем возникала необходимость детального обучения светским эллинским наукам для понимания смысла религиозных христианских текстов. В Нисибине, по причине очень слабого влияния эллинского фактора, синтез практически отсутствовал, оставляя место для реализации локальных образовательных стратегий. Такое положение повлияло на выделение особой значимости именно аборигенной образовательной традиции в деле адаптации христианских идей к иноземным культурам.

Подчиняясь принципу контрастности, который как бы оттеняет чужеродный феномен, конфессиональные черты христианства особенно ярко проявились на образовательном и культурном фоне иных стран.

Ключевым моментом христианского образования на территории туземных (не эллинских) культур стала централизация процедуры библейской экзегезы. Все остальные гуманитарные дисциплины такие как филология, лексикография, история группировались вокруг герменевтики библейского текста.

Усиление межкультурных контактов в эпоху поздней античности и, как следствие, возрастание степени влияния различных культур друг на друга ставят под угрозу возможность сохранения христианской традиции в ее исконном аутентичном варианте. Это время ознаменовано появлением всевозможных ересей, возникших в результате инцепции инокультурных религиозных, философских учений и духовных практик.

В подобных условиях рождается понимание необходимости создания стандартов христианской школы как очага сохранения и передачи христианской культуры. Причем во многом христианская школа рассматривается по аналогии с монастырем.

В своем трактате «О тщеславии и о том, как родителям воспитывать детей своих» Иоанн Златоуст⁷⁶ обращался к христианским семьям с призывом отдавать детей на обучение в монастырь, чтобы оградить их от инерции влияния языческого воспитания.

С точки зрения трансформации принципов педагогики это был серьезный шаг, поскольку он включал ребенка, прежде полностью находившегося на попечении семьи, в самостоятельные отношения, инкорпорировал его в полноценные социальные структуры, в рамках которых такие качества как самостоятельность и ответственность были просто необходимы. Практика жизни в общине, не связанной кровными узами, накладывала серьезные обязанности на ребенка, что приводило к значительным ограничениям его повседневной жизни. Так формировалась особая монашеская дисциплина, играющая ключевую роль в христианском воспитании, которое разворачивалась в спектре постижения книжной мудрости и непосредственного откровения божественной истины. Если первое было связано с отработанными и закрепленными коллективными техниками работы с текстами, то второе зависело от индивидуальных усилий самого учащегося, его усердия и прилежания в молитве, а также от глубины опыта его духовного наставника.

Вообще христианская школа, особенно в первые моменты своего формирования, представляла собой уникальный пограничный феномен, поскольку данная социальная институция располагалась в зоне перехода от суеты мирского существования к вневременному величию сакрального созерцания. С одной стороны, христианская школа не была скована жестким регламентом культового служения, с другой – она возвышалась над прикладной практикой житейской педагогики. Изучение текстов Священного Писания погружало учеников в атмосферу божественного присутствия, приподнимало их над рутинной повседневности; в то же время уроки, вынесенные из чтения текста Библии, тут же воплощались в прямых монастырских обязанностях учащихся на уровне живого взаимодействия между людьми.

Со временем перед христианской школой в свете интенсификации межкультурных влияний и интеракций встала проблема сохранения вероучения в исходном виде. В ходе

⁷⁶ ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт. О тщеславии и о том, как родителям воспитывать детей своих. Из: *Антология педагогической мысли христианского Средневековья*. Пособие для учащихся педагогических колледжей и студентов вузов: в 2-х т. Москва: Аспект Пресс, 1994. с. 203-206. ISBN 5-86318-082-X.

решения этой проблемы стала вырисовываться одна из наиболее наглядных черт религиозного воспитания, принципиально отличающая его от языческого (мифологического). В христианстве обучение выстраивается вокруг корпуса канонических текстов в языческой же педагогике, особенно раннего образца, обучение осуществлялось путем передачи устной традиции. Самый яркий пример языческого учителя, носителя мирской мудрости, философа – Сократ, который как известно сам не составил ни одного текста, ни одной записи своего учения. Можно возразить, что содержание философии Сократа известно нам в письменной передаче его ученика Платона⁷⁷. Но дело в том, что тексты Платона не являются каноническими, они представляют собой одну из версий событий, которая вполне может быть подвергнута критике и быть оспорена. Так образ Сократа в трудах другого его слушателя Ксенофонта представлен совершенно иным образом⁷⁸. Впоследствии ученики Платона писали критические комментарии к работам учителя, подрывая абсолютность его авторитета и указывая на первостепенное значение истины, которая не может быть доступна ни одному человеку. Самосознание христианства, напротив, исходит из презумпции владения абсолютной истиной, которая возведена самим Богом и передана людям через его учеников и посланников – апостолов.

Также отличительной чертой христианской педагогики является дидактизм. Во всех мировых религиях (и христианство не исключение), смысловым и идейным источником вероучения выступает фигура его основателя (Моисей, Христос, Мухаммад). Примечательно, что свидетельство истинности вероучения реализуется не только на уровне индивидуального принятия и следования догматическим предписаниям, но и посредством активной проповеди, которая по определению носит учительский (то есть, дидактический), назидательный характер. Формы дидактической проповеди могут быть самые разнообразные: от пересказа основных моментов жизни Учителя до создания дифирамбов, прославляющих гимнов, славословий, апологий в его честь; также это может быть просто поучение живым примером, в этом случае используется механизм прямого подражания (мимесиса).

Главное условие успешной проповеди – налаженный механизм передачи свидетельства истинности вероучения от современника к современнику, от поколения к поколению. Таким механизмом является конфессиональная школа. Здесь, конечно,

⁷⁷ ПЛАТОН. *Диалоги*. Москва: Эксмо, 2009. 640 с. ISBN 978-5-699-33309-7.

⁷⁸ КСЕНОФОНТ. *Воспоминания о Сократе*. Москва: Наука, 1993. 379 с. ISBN 5-02-008058-6.

возникают свои трудности, нюансы и особенности, связанные с проблематичностью совмещения сверхрассудочного религиозного воспитания и рационализированного регламентированного обучения. Решение этой двоякой задачи и определило вектор развития христианской педагогики.

Мы уже упоминали, что христианская педагогика выстраивалась на основе корпуса канонических текстов Священного Писания. Справедливо и обратное утверждение – христианские канонические тексты характеризуются тотальным педагогизмом. То есть, определяющей интенцией авторов, сочинявших и составлявших подборку текстов, была ориентация на возможность будущего изучения этих текстов учениками. Для каждого канонического текста было характерно использование определенного дидактического приема, облегчавшего процедуру преподавания. Например, синтаксис Евангелия от Иоанна построен для адаптации к разговорной речи, а Евангелие от Марка в своем изложении опирается на традицию литературного текста. Поэтому Евангелие от Марка – ориентированно на индивидуальное чтение, а Евангелие от Иоанна – на коллективное слушание.

Примордиальный аксиологический вектором христианской педагогики опирался на генеральную для христианской веры идею любви к Богу и своему ближнему (впоследствии в процессе усложнения свое место заняла и этика любви к дальнему). Без системообразующей идеи любви, духа любви, по мнению христианских педагогов невозможна никакая коммуникация, никакое взаимодействие не только в рамках религиозной общины, но и в целом в рамках всего общества.

Перечисленные выше базовые принципы воспитательной и образовательной традиции христианской педагогики, сложившиеся в период со II по V века, составили матричную модель для практически всех последующих образовательных институтов. Традиции христианского воспитания и обучения определили направление и характер развития, в том числе и светской педагогики почти на полторы тысячи лет.

В этой связи подавляющее количество авторитетных специалистов в области истории педагогики делят ее на две части: «история педагогики до Христа» и «история педагогики после Христа». Можно уверенно сказать, что в современной цивилизации не существует ни одной педагогической системы, которая в свое время не претерпела того или иного вида воздействия со стороны христианской воспитательно-обучающей парадигмы.

Иницируя дискурс, бросающий вызов религии, важно признать уникальную природу религиозного мировоззрения. Это мировоззрение отличается от обычных форм мировоззрения, включая научное мировоззрение, не только своим предметом, но и своей аксиологией.

Религиозное образование является ключевым фактором, влияющим на социальные изменения в христианском общении современных казахов. Хотя это, несомненно, фундаментально, это не единственный определяющий фактор. Исследовательский акцент на этом факторе обусловлен общеметодологической картезианской парадигмой, которая рассматривает общество как самоорганизующуюся систему, состоящую из рациональных индивидов. В этом контексте рациональность считается чистой формой и определяющей характеристикой индивидов. Ценностное содержание этой формы определяется фактором образования.

Таким образом, целями данной статьи являются разъяснение аксиологического содержания религиозного, в частности христианского, образования и демонстрация его детерминированного характера в отношении социальных изменений в христианской коммуникации в современном Казахстане.

При сравнении религиозного образования с другими педагогическими моделями, которые являются светскими по своей природе, такими как «диалектико-материалистическая» (советская) и «либерально-гуманистическая» (западная) модели, становится очевидной уникальная и самобытная природа религиозного образования.

Остапенко А. А.⁷⁹ выделяет несколько ключевых структурных параметров, которые служат критериями для сравнения. Эти параметры включают в себя:

Антропологическая аксиоматика – это относится к пониманию природы и сущности человека.

Образовательная цель – это конечная точка образовательных усилий, или то, кем должен стать человек после завершения образовательного процесса.

Образовательная стратегия⁸⁰ – это план, который определяет методы и инструменты, используемые для достижения образовательных целей. Она представляет

⁷⁹ ОСТАПЕНКО Андрей А. *Моделирование многомерной педагогической реальности: теория и технологии*. Москва: Народное образование, 2007. 384 с. ISBN 978-5-89922-031-9.

⁸⁰ Text od poznámky 80 do poznámky 82 je upraven a je súčasťou odborného článku, kde je Slovakova V. hlavným autorom. Srovnej SLOVAKOVA, Viktorie, KARIPBAYEV, Baizhol. Religious education and social changes in Christian communication of independent Kazakhstan. *International independent scientific journal*, vol. 2 (2019), № 1, с. 35-38. ISSN 3547-2340.

собой набор действий и ресурсов, которые необходимы для обеспечения качественного образования.

Образовательный идеал – это стандарт, по которому определяется образовательная цель.

Социальный идеал – это конечная мера, которая предстает в двух формах: как идеальная конструкция, определяющая образовательную практику, и как постепенно реализуемая программа, осуществляемая на основе образовательного процесса.

Чтобы внести ясность, мы можем систематизировать эту информацию в виде табличных значений:

Параметры сравнения	Диалектико-материалистическая воспитательная модель	Либерально-гуманистическая воспитательная модель	Религиозная (христианская) воспитательная модель
Антропологическая аксиоматика	Человек по природе есть «tabula rasa»	Человек по своей природе добр	Человек по своей природе и добр, и зол
Образовательная цель	Формирование всесторонне развитой гармоничной личности	Формирование свободной, успешной, конкурентноспособной индивидуальности	Реконструкция поврежденного образа божия
Образовательная стратегия	Дидактика, назидание, директивное воздействие	Создание среды для позитивной самореализации человека	Культивирование всего хорошего и элиминация всего плохого в человеке
Образовательный идеал	Всесторонне развитая гармоническая личность	Свободная успешная конкурентноспособная индивидуальность	Богочеловек (Иисус Христос)
Социальный идеал	Безклассовое общество	Общество консьюмеризма	Хилиазм

Приведенная выше таблица является наглядной иллюстрацией фундаментальной несовместимости ключевых педагогических параметров в различных образовательных моделях.

Например, в диалектико-материалистической модели антропологической аксиоматики нет места для идеальных (априорных) предпосылок о сущности человека. Напротив, религиозная (христианская) модель основывается на убеждении, что человек создан по образу и подобию Божьему.

Образовательная стратегия, присущая либерально-гуманистической модели, становится противоречивой по отношению к религиозной модели, подобно тому, как они различаются в своем отношении к греху. В то время как религия рассматривает грех как нечто, с чем нужно бороться, либеральная гуманистическая модель рассматривает грех как нормальное проявление человеческого «я» и отвергает попытки противостоять ему как угнетающие и античеловеческие.

Чтобы избежать возможных недоразумений, мы считаем необходимым уточнить и обобщить значения, представленные в таблице.

В диалектико-материалистической модели образования человек воспринимается как «чистый лист» или «белый лист», на котором общество запечатлевают свои ценности, цели и смыслы. Философские корни этой модели можно проследить до таких мыслителей, как Аристотель⁸¹ и Локк⁸².

В либерально-гуманистической модели образования человек рассматривается как некое априорное существо с уникальными качествами и характеристиками. Декларация независимости США, часто рассматриваемая как манифест этой модели, подчеркивает, что «мы считаем эти истины самоочевидными, что все люди созданы равными, что они наделены своим Создателем определенными неотъемлемыми правами, что среди них жизнь, свобода и право на счастье»⁸³.

Однако даже на этом начальном этапе существуют значительные расхождения в интерпретации таких фундаментальных понятий, как равенство и счастье. Как должно определяться и осуществляться равенство? Действительно ли человек имеет право стремиться к счастью? Кто предоставляет это право и что именно составляет счастье?

⁸¹ АРИСТОТЕЛЬ. *О душе*. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. Москва: Мысль, 1976. с. 50-63. ISBN 978-0013021460.

⁸² ЛОКК, Джон. *Мысли о воспитании*. Сочинения в трёх томах. Т. 3. Москва: Мысль, 1988. с. 411-480. ISBN 5-244-00084-5.

⁸³ *Соединенные Штаты Америки. Конституция и законодательные акты*. Под ред. О. ЖИДКОВА. Москва: Прогресс, 1993. с. 222. ISBN 5-01-002746-1.

Например, даже если представители христианской религии и светские гуманисты могут согласиться с тем, что счастье является конечной целью человеческого существования, они, скорее всего, разойдутся во мнениях относительно того, что представляет собой истинное счастье. В то время как светские гуманисты могли бы рассматривать счастье как ведение современного, состоятельного образа жизни, христиане рассматривали бы счастье как служение Богу, ведение праведной жизни и следование заповедям.

В либерально-гуманистической модели образовательным идеалом является свободная, успешная и конкурентоспособная личность. Это контрастирует с концепцией личности, которая ставит коллективную идентичность выше собственного «я». В рамках либерально-гуманистической модели индивид ценит себя выше коллективного «мы», что считается естественным. Однако эта точка зрения подвергается критике со стороны христианства, которое придерживается принципа принесения себя в жертву ради общего блага.

Основная проблема религиозного образования, которая имеет последствия для социальных изменений в христианском общении в независимом Казахстане, состоит в том, что устоявшиеся принципы религиозной (христианской) образовательной модели осуществляются в контексте постхристианских и пострелигиозных реалий. Другими словами, представители христианства ассимилируются в парадигму постиндустриального (постмодернистского) общества, основанного на либерально-гуманистической модели. Как мы уже отмечали, это представляет собой непримиримое аксиологическое противоречие с религиозной (христианской) моделью образования.

Этот идеологический раскол создал ситуацию, при которой люди, воспитанные на религиозных (христианских) ценностях, на практике с большей вероятностью принимают светские (либерально-гуманистические) и по сути языческие жизнеосмысленные ориентации. Эрих Фромм обратил внимание на то, что современные христиане не лишены элементов язычества в своем мировоззрении. В своей книге «Иметь или быть» он заявил, что если бы история Европы продолжалась в духе XII века и развивалась научное познание и индивидуализм, то сегодняшнее положение было бы благоприятным. Однако, по мнению Фромма, вместо этого разум вырождается в манипулятивный интеллект, а индивидуализм – в эгоизм. В результате

короткого периода христианизации Европа вернулась к своему изначальному язычеству⁸⁴.

Фромм приходит к обескураживающему выводу после противопоставления двух типов личностей, которые он оценивает через призму сформулированной им экзистенциальной дихотомии «иметь/быть». Фромм различает два типа личности, называя их «языческим героем» и «христианским героем», и определяет их основные характеристики следующим образом:

Языческий герой	Христианский герой
Доблесть	Добродетель
Воля к могуществу	Свобода воли
Победа над другими	Победа над собой
Обладать	Отдавать
Иметь	Быть
Причинить несправедливость	Претерпеть несправедливость
Победитель	Мученик

Главной жизненной ориентацией христианского героя является жертвование своей жизнью ради Бога или ради ближнего, основанное на покорности, всепрощении, самопожертвовании, самоотречении и готовности делиться своими благами с окружающими. С другой стороны, главной жизненной целью языческого героя является завоевание, самоутверждение, угнетение других и достижение власти, славы, силы, физического, умственного и символического превосходства.

Вопрос о том, какие характеристики личности преобладают в настоящее время, провокационный и не риторический, и, к сожалению, это, похоже, языческий герой, вернее, человек с языческими жизненными ориентациями. Вся история современной цивилизации является свидетельством непрекращающихся войн, направленных на завоевание и утверждение собственного господства, что служит наиболее очевидным и убедительным доказательством этого утверждения.

Фундаментальная природа отношений субъект/объект не изменилась с появлением средств ядерного сдерживания в 20 веке; она просто переместилась в другую сферу –

⁸⁴ ФРОММ, Эрих. *Иметь или быть?* Перевод Н. Петренко. Киев: Ника-Центр, 1998. 400 с. ISBN 966-521-065-3.

информационную войну, кибертерроризм, виртуальные конфронтации и другие подобные явления, типичные для технологической эпохи.

Интересно отметить, что логика языческих смысложизненных ориентаций не согласуется с менее глобальными реалиями современного общества, такими как Олимпийские игры и спорт в целом. Эти мероприятия часто содержат сильный элемент национализма, объединяя людей посредством символического выражения языческих ценностей, таких как демонстрация силы и могущества, попрание соперников и культивирование низменных эмоций с помощью формулы «хлеба и зрелищ».

Возникает логичный вопрос: если это действительно так, то почему представители современного общества открыто не отвергают христианскую религию, поскольку она не соответствует их реальным целям и устремлениям?

Ответ лежит в области психоанализа. Вера во Христа, если ее не исследовать до конца, может превратиться в бессознательное, но сильное ложное убеждение в том, что Христос любит верующего и действует от его имени. Эта отчужденная вера во Христа заменяет подражание Христу.

Двойственность, существующая в современном обществе в отношении христианской религии, возникает из-за противоречащих друг другу ценностей образования и реальной жизненной практики. Ассимиляция христианства обществом потребления с его лежащими в основе антихристианскими тенденциями усугубляет эту проблему. В результате истинно христианские смыслы все чаще заменяются симулякрами⁸⁵.

Это несоответствие между теорией и реальностью свидетельствует о неадекватности фактора религиозного образования. Чтобы компенсировать это расхождение, традиционные христианские смыслы адаптируются к логике современности, что часто приводит к имитации оригинала.

Таким образом, концепция «смерти Бога»⁸⁶ приобретает все большее значение в современных богословских дискуссиях, поскольку она позволяет анализировать и описывать уникальное положение религиозной коммуникации в пострелигиозном обществе.

⁸⁵ БОДРИЙЯР, Жан. *Симулякры и симуляция*. Перевод А. Качалов. Москва: Постум, 2015. 240 с. ISBN 978-5-91478-023-1.

⁸⁶ АЛЬТИЦЕР, Томас. *Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма*. Перевод: Юрий Селиванов. Москва: Канон+РООИ "Реабилитация", 2010. 224 с. ISBN 978-5-88373-234-8.

ГЛАВА 2

ОТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В КАЗАХСТАНЕ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

2.1. История распространения христианства на территории Казахстана

Согласно сложившейся в науке традиции история Казахстана в аспекте религиозной принадлежности идет двумя путями, первый из которых представлен тенгрианством, а второй – исламом. Как правило, при таком подходе совершенно не учитывается процесс христианизации, берущий свое начало в III веке н.э.

До того, как населением Центральной Азии было принято мусульманство, на данной территории процветала такая ветвь христианства, как несторианство, представленная большим количеством общин и имеющая собственных митрополитов. Этот факт подтверждается такими видными представителями арабской науки, как Ат-Табари, Ибн-Хуакаль, Аль-Бируни.

Так, из текста под названием «Хронология древних народов»⁸⁷, автором которого является Аль-Бируни, мы узнаем, что в период, предшествующий арабской экспансии, в Самарканде располагался далеко не последний по влиятельности церковный орган несториан – епископат. Аль-Бируни характеризовал последователей несторианского течения как представителей одной из самых цивилизованных конфессий⁸⁸. Согласно «Хронологии древних народов», город Мерв (Мары, Туркмения) уже в начале III века был местом пребывания большой общины несториан.

В своей работе «Неистовые несториане» Б. Махдумзода⁸⁹ пишет о том, что на территории юго-восточной части Дешт-и-Кыпчака, Уйгурского каганата и Узгенского царства велась активная религиозная деятельность общиной Мсиха, избравшей своим центром Согд.

⁸⁷ AL-BIRUNI, Muhammad Ahmad. *The Chronology of Ancient Nations: An English Version of the Arabic Text of the Athâr-Ul-Bâkiya of Albîrûnî, Or "Vestiges of the Past"*. Charleston (SC): Nabu Press, 2010. 478 p. ISBN 978-1143149955.

⁸⁸ RATLIFF, Walter R. *Pilgrims on the Silk Road: A Muslim-Christian Encounter in Khiva*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010. 293 p. ISBN 978-1606081334.

⁸⁹ МАХДУМЗОДА, Бахромхан. *Неистовые несториане*. Санкт-Петербург: Шандал, 2000. 43 с.

Принадлежность уйгур к христианству отмечалась монголами, что и объясняет адресованный уйгурам-несторианам приказ Кублай-хана посетить Иерусалим, чтобы поклониться Масиху (Мессии).

Согласно православной исторической литературе, христианство было принесено в Центральную Азию в I столетии, что согласуется со сведениями, предоставленными западными историографами, в частности о том, что Фома с миссионерской целью посещал Индию, путь в которую пролегал через Центральную Азию.

Уже в середине I столетия проповедники Евангелия достигли границ Киргизии, где к IV веку создали крупную Центрально-азиатскую Общину. Мнения о том, что распространение христианского вероучения начинается в III в. н.э., придерживается и В. В. Бартольд⁹⁰.

Со временем несторианство приобретает статус государственной религии и занимает доминирующее положение в религиозной жизни империи Чингиз-хана.

Согласно существующим преданиям, один из учеников Христа похоронен близ озера Иссык-Куль. Православные предания тоже повествуют о том, что ученик Христа по имени Андреас посетил земли, ныне входящие в состав Казахстана и Узбекистана.

Существует предположение, согласно которому имя «Идрис» имеет греческое происхождение, от имени «Эндреас», это позволяет нам рассматривать гумбез Идриса в Чаткале как возможное увековечение памяти об апостоле Андрее. Одна из гипотез утверждает, что имя «Идрис» может быть связано с именем «Енох», который, согласно Ветхому Завету, был вознесен живым на небеса⁹¹.

Шелковый Путь позволял торговым караванам передвигаться по территориям Китая, Индии, Центральной Азии, Ближнего Востока и Европы. В области развития торговли на территории Центральной Азии главенствующую роль играли согдийцы, расселившиеся по всему региону⁹². Именно выходцы из Согда активнее других среднеазиатских жителей участвовали в формировании и укреплении христианской принадлежности⁹³.

⁹⁰ БАРТОЛЬД, Василий В. *Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов*. Москва: «Восточная литература» РАН, 2002. 757 с. ISBN 5-02-018339-3.

⁹¹ МАМБЕТАЛИЕВ Аскар Э. *След Христа на шелковом пути*. Бишкек: Жаньзак Принт, 2013. 53 с.

⁹² ENGLAND, John C. *The Hidden History of Christianity in Asia: Churches of the East Since 1500*. Delhi/HongKong: ISPCK & CCA, 1996. 203 p. ISBN 978-8172142421.

⁹³ ТАБЫШАЛИЕВА, Анара С. *Вера в Туркестане: очерк истории религий Средней Азии и Казахстана*. Бишкек: "Аз-Мак", 1993. 158 с.

С начала III столетия большое количество персидских провинций, среди которых были Медия, Парфия, Гилан и Бактрия, где проживали тюрки, представляли собой место жительства христиан. Из исторических источников известно, что представителями христианской церкви был организован административный центр, который распространил свое влияние на обширную часть Азии (Восточный Туркестан, Китай, Казахстан), доходящее до границ Монголии на востоке и до границ Венгрии на западе.

Известно, что в 334 году Мерв приобретает статус окружного административного центра христианских общин. Несторий стал основателем влиятельного епископата, деятельность которого охватывала такие огромные территории, как Дешт-и-Кыпчак (от Монголии до Венгрии), Уйгурский каганат, Китай.

Марк Диккенс упоминает о существовании древних документов, датированных 250 годом, утверждающих, что некий миссионер по имени Акай в период между 120 и 140 гг. обращал в христианскую веру племена, живущие на юго-востоке Каспийского моря⁹⁴. Также известно, что с V века в Шуйпанге и Дунхуане (Китай) хранятся христианские манускрипты, содержащие в себе тексты различного характера: библейские книги, апокрифы, толкования библейских текстов, трактаты по медицине. С точки зрения распространения христианства роль этих китайских провинций имеет большое значение, так как они являются выходом в Центральную Азию и те города, где в XII столетии обитали тюрки.

Ускорению темпов христианизации способствовало и то, что в конце IV века исповедующие несторианство были подвергнуты гонениям со стороны персидских огнепоклонников. В 448 году более 150 тысяч несториан погибли от рук персов в районе современного города Киркук. Уцелевшие в процессе репрессий несториане переселялись в другие регионы Востока и обращали местное население в свою веру⁹⁵. Даже персидский шах Кавад I вынужден был покинуть родину и отправиться в Среднюю Азию, именуемую в то время землей белых гуннов. Вместе с ним отправились и несторианские священнослужители, проповедовавшие благую весть коренному азиатскому населению.

⁹⁴ DICKENS, Mark. Nestorius did not intend to argue that Christ had a dual nature, but that view became labeled Nestorianism (PRO). In: *Popular Controversies in World History: Investigating History's Intriguing Questions*, ed. Steven L. Danver. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2010. pp. 145-162. ISBN 978-1598840780.

⁹⁵ BAUMER, Christoph. *The Church of the East: an illustrated history of Assyrian Christianity*. London: Bloomsbury Publishing, 2016. 352 p. ISBN 978-1838609337.

Об этом свидетельствует и Т. Филип, профессор теологического колледжа в Индии, член Церкви Мар Фомы, отмечая, что несторианские миссионеры сыграли важную роль в распространении письменности, медицинских знаний, древнегреческой философии и др.⁹⁶

Таким образом, именно бежавшие из Персии несториане в V веке познакомили гуннские и тюркские племена со священным писанием христиан. К 424 году такие крупные города, как Мерв в Туркмении и Герат в Афганистане играли роль центров миссионерской деятельности. В последующие века до проникновения на эти территории учения пророка Мухаммада большое количество представителей гуннских и тюркских племен, а также и других этнических групп, живущих в районе Амударьи, исповедовали христианство несторианского толка. Империя эфталитов, в которую в V-VI веках входила территория всей Центральной Азии, наделила христианство статусом государственной религии⁹⁷.

Несторианство параллельно сосуществовало с такими религиозными традициями, как буддизм, культ огня и культ предков, занимая видное место в духовной жизни Центральной Азии. Так, историкам известны даже города, население которых почти целиком принадлежало к христианству. К примеру, в окрестностях Бишкека находился город Тарсакент (в переводе «город христиан»), названный так по причине религиозной принадлежности жителей. Такое же название носил и обнаруженный археологами в Жетисуйском Алатау Казахстана древний город найманов. Недалеко от Самарканды находилось поселение христиан Вазкерд, владевшее собственным монастырем. Также два монастыря были построены в Восточном Туркестане. В киргизских горах располагалась монашеская обитель Таш-Рабат.

Вплоть до VII столетия Мерв продолжал выполнять функцию административного центра миссионеров, которая в дальнейшем перешла к Самарканду и Бухаре. На этих территориях существовали целые поселения, которые состояли из христиан и которые сохранились до середины XIII столетия, пройдя сквозь эпохи арабского, тюркского и монгольского господства.

⁹⁶ PHILIP, T. V. *East of the Euphrates: Early Christianity in Asia*. Kashmere Gate, Delhi: CSS et ISPCK, 1998. 192 p. ISBN 978-8172144418.

⁹⁷ БУРЯКОВ, Ю. Ф., ЖУКОВА, Л. И. и ПРОСКУРИН В. Н. К истории христианства в Средней Азии. Из: *К истории христианства в Средней Азии. (XIX - XX вв.) Сборник статей* [online]. Ташкент: Узбекистон, 1998, с. 5-47. [дата обращения 06.05.2021]. Доступно из: http://christianityincentralasia.info/wp-content/uploads/2018/09/Historia_chrzescijanstwa_w_Azji_Srodkowej.pdf

Благодаря миссионерской деятельности несторианских священнослужителей и караванщиков как оседлое, так и кочевое население Центральной Азии принимало христианство. Известно, что митрополит Мерва Илияс в 644 году заявлял, что число христиан, населяющих устья реки Оксус (Амударья) велико.

Как сообщают православные источники, VIII столетие было ознаменовано началом захватнических походов мусульман в Центральную Азию, результатом которых была перестройка христианских храмов в мусульманские. Несмотря на это, в Халифате жили и трудились представители творческой и рабочей интеллигенции, исповедующие несторианство. Вопреки указам, запрещающим миссионерскую деятельность, несториане продолжали выполнять свой миссионерский долг и плодами их работы стало обращение в христианство многих последователей культа Зороастра.

За время независимости от арабов христианство настолько сильно укоренилось в тюрко-гуннской культуре, что даже приход к власти арабских завоевателей не заставил население отказаться от ставшей уже для них родной религии. По сравнению с отношением к христианству других религиозных учений, молодой арабский Халифат проявлял достаточно мягкое и терпимое отношение к несторианам. Можно сказать, что установление арабского господства принесло несторианам долгожданное освобождение от агрессии зороастрийского культа. Кроме того, что арабы взимали с христиан подушевой налог, явных попыток притеснения по религиозному признаку со стороны арабских властей не наблюдалось, хотя иногда дело не обходилось без определенного давления на иноверцев, а также имело место разрушение церквей из-за войны с Византийской империей. Также христианскому населению было запрещено строить новые богослужебные сооружения и открыто использовать такой символ как крест. Вопреки этим мерам несториане получали возможность занять высокие должности и не платить подушевой налог⁹⁸.

Видимо, поэтому в статье киргизского политолога говорится о том, что мусульмане и несториане проявляли друг к другу религиозную терпимость. Истоки этой терпимости некоторые ученые видят в генетическом родстве между религиями, то есть корни ислама ищут в несторианстве.

Христианские общины Туркестана управлялись из таких региональных административных центров, как Хотан и Мерв (399–410 гг.), Герат (628–643 гг.),

⁹⁸ LATOURETTE, Kenneth S. *A History of Christianity: Volume I: Beginnings to 1500: Revised Edition*. New York: HarperCollins, 1975. 768 p. ISBN 978-0060649524.

Самарканд (628–643 гг.), Бухара (VIII век), Навекат (X век), Кашгар (1176–1190 гг.). А также религиозной деятельностью занимались епископаты, располагавшиеся в таких городах, как Алмалык, Балх, Жамбалук, Кара-Ходжа, Кумул и Турфан⁹⁹.

Книга «Надолго потерянные христиане» содержит информацию о том, что в 780 году для тюрков был назначен митрополит¹⁰⁰. Южная часть Семиречья тоже имела христианские миссионерские базы, находящиеся на ключевых торговых направлениях: Ташкурган, Яркент, Узген, Кашгар. В Кашгаре до сих пор проживают потомки средневековых несториан. Наряду с несторианами на территории Средней Азии торговыми делами активно занимались армяне, о чем свидетельствуют обнаруженные археологами элементы армянского христианства.

На протяжении X–XI столетий члены таких степных племен, как керейты, уйгуры, найманы и меркиты в основной своей массе исповедовали христианскую религию.

По словам Кален Сыдыковой, «в период 1137–1218 гг. в Тянь-Шане были распространены несторианизм, шаманизм и ислам»¹⁰¹.

В. В. Бартольд в свою очередь отрицает мнение, согласно которому в низовьях Сырдарьи в XII веке располагалось государство тюрков-мусульман со столицей Саганак и которое не могут подтвердить результаты анализа городских развалин. Из достоверных источников известно, что в X столетии эту территорию еще занимали несториане¹⁰².

Когда в 1219 году произошло вторжение Чингисхана, самаркандский несторианский патриарх имел в своем распоряжении 25 митрополитов и 130 епископов, руководивших епархиями, расположенными на обширных землях, принадлежащих разным племенам. Позднее, в 1271–1299 гг., когда Марко Поло посещал Среднюю Азию, он заметил, что в Самарканде живет много христиан и могут проводить службы в храме Иоанна Крестителя, возведенном в честь пророка Чагатаем. Хан Чагатай, владеющий всеми центрально-азиатскими землями, а также Шинжаном, исповедовал несторианство. Побывав в районе под названием Тендук, который ныне относится к юго-восточной части Монголии, Марко Поло контактировал с народом онгутов и

⁹⁹ АТИҒА, Aziz S. *History of Eastern Christianity*. New Jersey: Gorgias Pr LlcB 2010. pp. 260–261. ISBN 978-1607243434.

¹⁰⁰ JENKINS, Philip. *The lost history of Christianity*. Reprint ed. New York: Harper One, 2008. 315 p. ISBN 978-0061472817.

¹⁰¹ СЫДЫКОВА, Кален. *Кыргыз Тарыхы*. Бишкек: Бийиктик, 2007. с. 441. ISBN 978-9967-13-257-3.

¹⁰² БАРТОЛЬД, Василий В. Еще о христианстве в Средней Азии. Из: *Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии*. Сочинения. Том 2. Часть 2. Москва: Наука, 1964. с. 315–320.

отметил их принадлежность к христианству. Марко Поло также был свидетелем того, как в ходе пасхального праздника хан Кублай прикладывался к Библии, призывая сделать то же самое и своих приближенных. Кублай отличался либеральным отношением ко всем религиозным направлениям. Познакомившись с родственниками Марко Поло, он попросил их, чтобы они доставили его послание Папе Римскому и другим западным властителям, в котором была озвучена просьба назначить сотню наиболее подготовленных миссионеров для служения в его владениях с целью показать его подданным, насколько христианская вера превосходит все остальные духовные учения¹⁰³. Этот факт свидетельствует о том, что несторианство в данном регионе имело огромное влияние и авторитет. Закономерно, что в начале XIII века в Семиречье появилась митрополия «Кашгара и Невакета»¹⁰⁴.

Территория Семиречья в XIV столетии в религиозном ключе представляло собой пространство, ориентированное на христианство, которое было представлено самыми разными его формами. Изучая места захоронения несториан в XII-XIV вв. около Токмока, ученые определили, что среди живущих здесь были мелькиты (православные), яковиты, арменианцы, католики и несториане. Это факт неоднократно подчеркивался В. В. Бартольдом в его работах «О христианстве в Средней Азии», «О христианстве в Туркестане в домонгольский период»¹⁰⁵. Исследователь отмечал, что в период домонгольского нашествия часть кыпчаков даже приняло православие.

Если в период между X и XIII столетиями процветает тюркское и монгольское христианство, то наступившее после этого время можно назвать поистине «темными» временами для христианства Центральной Азии. Многие из некогда влиятельных христианизированных народов, исповедующих несторианский вариант учения Христа, отходя от него, со временем утрачивали автономность и превращались в придаток других новообразованных общностей. Большие испытания выпали и на долю киргизов, которые были обескровлены в тяжелой борьбе с джунгарским нашествием в XV-XVIII веках. Уйгуры, которые представляли собой лицо азиатского несторианизма, абсолютно утратили независимость, а такие этносы, как найманы, керейты, меркиты, каракытай лишились целостности и распались на мелкие племена.

¹⁰³ ROUX, Jean-Paul. *Histoire de l'Empire mongol*. Paris: Fayard, 1993. p. 180. ISBN 978-2213031644.

¹⁰⁴ РАХМАНАЛИЕВ, Рустан. *Империя тюрков. Великая цивилизация: тюркские народы в мировой истории с X в. до н. э. по XX в. н. э.* Москва: РИПОЛ классик, 2009. 702 с. ISBN 978-5-386-00847-5.

¹⁰⁵ БАРТОЛЬД, Василий В. *Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов*. Москва: «Восточная литература» РАН, 2002. 757 с. ISBN 5-02-018339-3.

Однако в XIV-XV века христианство стало терять свои позиции не только в Азии, но и на Западе. Обрядовые формы религии реформируются, то есть переходят к жизни по вере, в Европе только в начале XVI столетия. Вместе с тем среди членов руководящей верхушки Золотой Орды в середине XIV века появляется немалое количество сторонников ислама, постепенно укрепляющих свое положение в среде тюрков и персов.

В задачи данного исследования входит определение того положения, которое занимало христианство в Казахстане в досоветский период, в период советской власти и после распада СССР. Будучи гетерогенным явлением, христианство, как того требует принцип научного анализа, будет в ходе исторического экскурса традиционно дифференцироваться нами на православие, католицизм и протестантизм.

Насаждение православной веры в Казахстане представляло собой часть политической программы, включающей христианизацию и русификацию, реализация которой проходила при поддержке представителей духовного сословия и государственных служащих из местной администрации. Православию отводилась роль официальной религии.

Первые православные храмы были возведены, когда Казахстан стал частью Российской империи и начал ей активно колонизироваться. Постройка русских поселений и военных форпостов сопровождалась возведением церквей и приходов.

Постепенно православные общины оформляются и с точки зрения организации. РПЦ как организованная структура развивается в Казахстане усилиями таких генерал-губернаторств, как Оренбургское, Западно-Сибирское и Туркестанское. В соответствии с имперской политикой распространения христианства среди местного населения, для которой было характерно негативное отношение к исламу, в Казахстане появляются учреждения, занимающиеся миссионерской деятельностью, пропагандируют православие и увеличивают число последователей этого учения.

Как показывает история, территория нынешней Республики Казахстан была местом формирования и развития большого количества разнообразных религиозных традиций. Казахстан несет на себе отпечаток таких вероучений, как буддизм, зороастризм, несторианств, тенгрианство, распространявшихся здесь в течение многих веков.

На данный момент в Республике Казахстан, государстве, имеющем светский характер, количество конфессий, к которым принадлежат граждане страны, достигает

полусотни. В Казахстане живут последователи не только всех мировых религий, но и менее распространенных духовных традиций – языческих культов и новообразованных учений. Несмотря на религиозное многообразие, представленное многонациональным казахстанским обществом, его членам свойственно выбирать более традиционные духовные практики, а именно православное христианство и ислам суннитского толка.

История независимого Казахстана демонстрирует создание уникальной модели общества, в котором свободно сосуществуют и продуктивно взаимодействуют различные этносы и религии. Государственная политика в области религии оказала несомненное влияние на данную ситуацию, основываясь на принципе религиозной и этнической толерантности и консолидации.

С этой точки зрения рассмотрение основных этапов формирования и развития православия в условиях казахстанских реалий в качестве одной из ведущих конфессий поможет лучше понять суть религиозных процессов, происходящих в данное время. Середина XVIII века является точкой отсчета для следующего этапа христианизации Казахстана, а с середины XIX века этот этап начинается и для всей Средней Азии. Главный фактор, запустивший новый этап распространения христианства – это присоединение названных территорий к Российской империи.

Необходимо заметить, что в царской России отношение со стороны государства к религиозным традициям не было одинаковым. Так, последователи ислама и протестантизма, как и представители менее крупных учений, нередко становились объектом дискриминации со стороны властей, тогда как единственным полностью защищенным и поощряемым вероисповеданием было православие, считающаяся официальной религией всей империи. Привилегированное положение Русской Православной Церкви давало ей множество преимуществ и укрепляло его позиции, чего нельзя сказать о других религиозных конфессиях.

В рамках колониальной политики царской России православная церковь воспринималась в качестве политического инструмента, позволяя государству нужным образом корректировать религиозную жизнь своих колоний. Необходимость в подобном инструменте была вызвана тем, что на территории Казахстана стали укрепляться позиции ислама. В связи с этим царские власти с помощью православия оказывали сопротивление набирающей обороты исламизации Востока.

При этом переселенцы из России были не в силах возводить православные храмы, прежде всего по финансовым причинам, так как они представляли собой наименее

обеспеченную часть общества. В этих условиях даже при наличии поддержки со стороны зажиточных сограждан переселенцы ждали поддержки со стороны духовенства и местных чиновников. Поэтому средства на возведение храмовых сооружений, как правило, выделялись из государственного бюджета. Так, в 1881 году по прошению русских колонистов, обосновавшихся в Кокчетавском уезде Акмолинской области, на казенные деньги построили церковь¹⁰⁶.

Во 2-ой половине XIX века царское правительство пересмотрело свои взгляды и сместило акценты в области религиозной политики, в результате чего на колонизированных территориях начали массово строить православные храмы.

Результатом российской политики, направленной на активную христианизацию, которая сопровождалась притоком огромного количества крестьян с территории российских губерний, стал значительный рост темпов распространения православной формы христианства на рубеже веков.

В процессе христианизации и русификации представители царской власти изымали в большом количестве земли казахских родов и отдавали их распоряжение русским колонистам, которые налаживали на территории своих многочисленных поселений обширные крестьянские хозяйства. В дальнейшем в местах большого скопления русских крестьян начиналось строительство храмов и учебных заведений. К тому же переселенцев, как правило, полностью поддерживала местная власть, что было видно по скорости, с которой возводились церковные сооружения.

На рубеже XVIII-XIX вв. резко увеличивается поток переселенцев в западные области Казахстана, которые входили в состав Оренбургского края. Разумеется, большая часть приезжих принадлежали к православной вере. Западный Казахстан приобретает статус региона, который играет главную роль в христианизации Казахстана.

Увеличивающиеся темпы колонизации, появление городов, в которых большинство населения исповедует православие, – все это порождает необходимость организовать новую епархию. В связи с этим после того, как наместничества оказываются упраздненными, а Оренбургская губерния восстановленной в 1796 году, правительство начинает постепенное движение к этой цели.

¹⁰⁶ САДВОКАСОВА, Закиш Т. *Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (II половина XIX - начало XX веков)*. Алматы: Қазақ университеті, 2005. с. 76. ISBN 9965-688-49-4.

С точки зрения структуры Западно-Казахстанские подразделения Русской Православной Церкви являлись частью Оренбургской епархии. Изначально составляющими этой епархии были территории Уральской и Тургайской областей¹⁰⁷. Впоследствии к данной епархии были присоединены также приходы, располагающиеся на Сырдарьинской линии.

Особенно активно распространяли и укрепляли православие те общины и приходы, которые занимались обслуживанием форпостов и их гарнизонов. В восточной части российского государства в это время в религиозной деятельности Русской Православной Церкви активно участвуют представители военно-гражданских кругов. Оренбургская епархия оказала существенное влияние на формирование организованного православного движения в масштабах всего государства. Степень влияния Русской Православной Церкви в той или иной части Оренбургского края и Западной Сибири определялась географическим расположением. Больше всего православного населения проживало во второй половине XIX столетия в Тургайской, Уральской, Семипалатинской и Акмолинской областях¹⁰⁸. В 1871 году была образована Туркестанская епархия, имеющая кафедру в городе Верный. Старшие священнослужители именовались Туркестанскими и Ташкентскими.

На протяжении долгого времени решается вопрос о том, чтобы руководитель епархии в Туркестане переехал вместе с кафедрой в Ташкент, и лишь при ташкентском епископе Иннокентии, который в числе последних занимал эту должность в дореволюционное время, вопрос этот решается позитивно. 18 ноября 1916 года Синодом дается официальное одобрение на то, чтобы разделить Туркестанскую епархию на две независимые друг от друга. В феврале 1917 года новой столицей епархии становится Ташкент. В дальнейшем Туркестанская архиерейская кафедра была переведена в Ташкент из епархиального города Верный.

1895 год стал годом создания Омской епархии, включающей в себя Акмолинскую и Семипалатинскую области. Это было вызвано прежде всего тем, что в Казахстан

¹⁰⁷ КАМЗИНА, Алина Д. Миссионерская деятельность русской православной церкви среди старообрядцев в Оренбургской епархии в XVIII - пер. пол. XIX вв. Из: *История православия на Урале: материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии, 29-30 ноября 2005 г.* Екатеринбург: ООО ИРА УТК, 2005, с. 132 -136. ISBN 5 94512-083-9.

¹⁰⁸ ТАСМАГАМБЕТОВ, Асет С. *История конфессии Казахстана в конце XVIII - начале XX вв. (по материалам ислама и православия)*. Уральск: Западно-Казахстанский государственный университет им. М. Утемисова (ЗКГУ), 2012. 376 с. ISBN 978-601-266-047-0.

переехало на постоянное место жительства большое количество крестьянских семей из центральной России.

Важной миссией Русской Православной Церкви всегда было распространение евангельского вероучения. Не последнюю роль в этом процессе играло государство, воспринимая РПЦ в качестве исполнителя государственных задач. Царская власть видела в миссионерской деятельности эффективный способ русификации населения.

Процесс распространения христианства в рамках политической программы в области духовной жизни, направленной кроме того против ислама, приводит к созданию миссионерских структур, занимающихся пропагандой православия и привлечением новых последователей. С конца XVIII до середины XIX столетий православные миссионеры почти не контактируют с целью обращения в веру с мусульманским населением российского государства. Миссии, созданные специально для работы с отдельно взятыми народами, исповедующими ислам, учреждаются лишь во второй трети XIX века на территории Оренбургской епархии.

В 1869 году открывается Миссионерское общество, призванное контролировать процесс «христианского просвещения туземного населения», осуществляющееся открывающимися в большом количестве миссионерскими организациями разного уровня. Выходит особое постановление правительства, согласно которому тот, кого уличили в распространении любого другого религиозного учения среди православных верующих, должен быть подвергнут заключению в крепость. Наряду с этим планируется всячески поощрять переход в православие со стороны коренных жителей края. Представители местной власти обязаны были регулярно оповещать высшее руководство страны о том, какие меры по укреплению позиций православия предпринимаются и каковы их результаты¹⁰⁹.

Так, в результате рабочей поездки в районы города Семипалатинск архимандрит Владимир (Петров), руководивший тогда Алтайской миссией, сообщил в 1880 году Священному синоду, что необходимо вести миссионерскую деятельность среди казахского населения. В 1882 году учреждено новое подразделение внутри Алтайской миссии – Киргизская миссия, возглавлять которую поручено священнослужителю Филарету (Синьковскому). В 1895 году Киргизская миссия обретает автономность и

¹⁰⁹ БУРЯКОВ, Ю. Ф., ЖУКОВА, Л. И. и ПРОСКУРИН В. Н. К истории христианства в Средней Азии. Из: *К истории христианства в Средней Азии. (XIX - XX вв.) Сборник статей* [online]. Ташкент: Узбекистон, 1998. с. 16 [дата обращения 06.05.2021]. Доступно из: http://christianityincentralasia.info/wp-content/uploads/2018/09/Historia_chrzescijanstwa_w_Azji_Srodkowej.pdf

начинает подчиняться напрямую Омскому епископству. Спустя три года миссия уже переносит свой центр в Семипалатинск и управляет несколькими миссионерскими окружными организациями.

Очередным этапом реализации российской колониальной политики второй половины XIX - начала XX вв., направленной на усиление положения православия и приобщению нерусских подданных к русской культуре, стало открытие учебных заведений, в которых обучали на русском языке, и ограничение деятельности мусульманских образовательных учреждений. РПЦ продолжала активно осуществлять миссионерскую деятельность, а государство поощряло иноверцев-азиатов перенимать православие путем введения различных социальных привилегий для крестившихся граждан.

И все же религиозная политика царской России не справилась с поставленными задачами, так как подавляющее большинство коренного населения не отказалось от ислама, который был тесно связан с национальной идентичностью. Православие не смогло закрепиться в духовной жизни казахов.

23 декабря 1916 года от Туркестанской епархии отделились Верненская и Семиреченская кафедры. В ожидании назначения штатских служителей епархии Синод решил назначить викариев, имеющих титул Верненского и Семиреченского¹¹⁰.

Таким образом, Русская Православная Церковь действовала на территории Казахстана в соответствии с теми целями, которые ставило перед собой царское правительство, целенаправленно готовя идеологическую почву для проведения более эффективной колонизации присоединенных территорий.

Обладая особым статусом, будучи в полной неприкосновенности, православные общины находились в максимально выгодном положении. Целью деятельности РПЦ в Казахстане являлось воспитание в казахах верноподданнического отношения к царскому режиму.

Католицизм же впервые заявил о своем существовании на территории Казахстана в XIII столетии. Разумеется, реакция несториан на деятельность католических миссионеров, среди которых были монахи-францисканцы Джиованни дель Плано Карпини (1245 г.) и Гильом де Рубрука (1253 г.), прибывшие к Великим ханам от лица первосвященников Рима, была крайне негативной ввиду того, что католическая

¹¹⁰ АРТЕМЬЕВ, Артур И. *Религиоведение: Основы общего религиоведения, история религий, религии в Казахстане* (в двух томах). Алматы: «Бастау», 2002. с. 366-368. ISBN 9965-542-98-8.

интерпретация христианства была, по мнению несториан, ложной. Результатом работы европейских миссионеров в 1330 году (по другим источникам, в 1294) стало составление уникального латино-персидско-тюркского словаря «Codex Cumanicus».

Вопреки оказанию ощутимого сопротивления со стороны несториан, которые оказывали сильное влияние на ханскую знать, процесс евангелизации осуществлялся достаточно продуктивно. Так, например, началом XIV столетия датируется образование епархии в городе Алмалык, являвшемся столицей улуса Чагатая (нынешнее с. Хоргос в Алматинской области). Первым титул епископа принял Карлино де Грассис (умер в 1328 году). Епархия прекратила свою деятельность в 1339 или в 1342 году в связи с разрушением Али-Султаном обители францисканцев, располагавшейся в Алмалыке, и мученической смертью епископа Ришара Бургундского. Скрупулезным изучением этой исторической эпохи, представленной в документах, которые находятся в секретных секциях ватиканских архивов, занимается католический священник Грегор Приходько. Часть научной информации по этому вопросу уже доступна для ознакомления¹¹¹. Вероятно, данное исследование направлено на то, чтобы путем привлечения широкого исторического материала документально подтвердить тезис о том, что для Средней Азии и Казахстана католицизм имеет полное право называться традиционным религиозным учением.

В XIV столетии католицизм постигает та же судьба, что и несторианство: его надолго вытесняет ислам, и возвращение католической веры в Казахстан приходится лишь на середину XIX века. Первые католические общины создаются в середине XIX – начале XX века в связи с тем, что в Казахстан направляется большой поток поляков, сосланных на задворки империи за поднятие восстаний 1830-1831 годов и 1863-1864 годов. Другим фактором, повлиявшим на развитие католицизма, стала переселение из европейской части российского государства немецкого и латышского населения, которое было носителем католической веры. В основном католики проживали на севере Казахстана, обслуживание их духовных нужд возлагалось на служителей Омского деканата, при этом у них отсутствовали помещения для богослужений, а католические приходы числились в составе Могилевской архидиоцезии. В начале XX века было начато строительство храмов для католических прихожан. Архивные документы свидетельствуют о ходатайстве, направленном уполномоченными жителями

¹¹¹ ПРИХОДЬКО, Грегор, отец. *История христианства в Казахстане и Средней Азии в средние века* [online]. © КАРАГАНДА 2000 [дата обращения 26.01.2022]. Доступно из: <https://textarchive.ru/c-2136512.html>

католического города Петропавловск в Акмолинской области о возведении молитвенного дома (капеллы). Согласно сообщению генерал-губернатора, вблизи Петропавловска проживали около 200 католиков, а в Кокчетавском и Ишимском уездах - не менее 300, что подтверждало необходимость удовлетворения просьбы. Епископ Омского и Семипалатинского РПЦ также поддержал данное ходатайство. В итоге была создана католическая община, приписанная к Омскому деканату¹¹².

В связи с обнародованием Манифеста о веротерпимости, составленного от лица российского императора Николая II, количество католических приходов увеличивается, а их деятельность активизируется, так как отныне, для того чтобы организовать приход, не нужно получать одобрение со стороны высших санов православной церкви. К этому периоду относится возведение католических архитектурных памятников в таких местах, как Джаркент (Панфилов, Семиреченская обл.), Копал (Талдыкорган, Семиреченская обл.), Верный (Алматы, Семиреченская обл.). В последующем были созданы католические приходы в различных поселениях, включая Семипалатинск, поселок Придорожный Алексеевской волости Уральского уезда, село Келлеровка Алексеевской волости Кокчетавского уезда, Акмолинскую область и другие местности. Начиная с 1911 года, католические пастораты Уральской области были включены в состав Тираспольского епископства. Данные приходы имели большое количество прихожан. Так, накануне Октябрьской революции 1917 года к петропавловскому приходу принадлежало около трех тысяч прихожан, пос. Озерное (Кустанайский приход) насчитывал 3342 немецких переселенцев, ранее принадлежавших Тираспольской епархии, и 3–4 сотни польских переселенцев.

Октябрьская революция повлекла за собой разрушение приходов и репрессии религиозных активистов, миссионеров и представителей духовенства. Некоторые приходы исчезали и по причине того, что многие поляки и украинцы возвратились на историческую родину.

В годы репрессий в Казахстане произошла депортация народов, которая привела к увеличению численности верующих католиков, в основном среди немцев, высланных из Тираспольской области и Поволжья, а также поляков, в количестве 100 тысяч

¹¹² БУРГАРТ, Людмила А. Разрушение религиозного уклада жизни немецкого населения вследствие депортации и принципиальные подходы современной отечественной историографии к определению места и роли религии в истории немцев в России и СССР. Из: *Начальный период Великой Отечественной войны и депортация российских немцев: взгляд и оценки через 70 лет: Материалы 3-й междунар. науч.-практ. конференции. Саратов, 26–28 августа 2011 г.* Москва: МСНК-пресс, 2011. с. 194–224. ISBN 978-5-98355-078-0.

человек, которые ранее проживали в городах Зук, Каменец и Житомир, и представителей других этносов, вынужденных покинуть родину (например, литовцев, украинцев и белорусов). Депортация коснулась и самих священнослужителей.

Безусловно, то время было не лучшим для налаживания приемлемой духовной жизни. В течение долгого времени религиозные таинства проводились скрыто, ночью, нередко даже без присутствия духовного лица. Советская власть подвергала богослужения жестоким гонениям. В качестве примера можно привести историю Иосифа Келлера, который был первым священником, появившимся в 1936 году в Казахстане в г. Караганда. Свои душеспасительные обязанности он исполнял тайно, в ночное время, но его служение вскоре оказалось замечено властью. Священник был доставлен на допрос в НКВД, а затем помещен в тюремную камеру, так как отказался сотрудничать. После этого он пропал без вести. Такая религиозная политика считалась вполне нормальной.

Начиная со второй половины 1950-х годов, католические общины Казахстана пытались легализовать свою религиозную деятельность. Однако их заявления последовательно отклонялись представителями советской власти. Например, в течение более 20 лет карагандинская община, которую возглавлял греко-католический епископ, священник и другие духовные лидеры, боролась за право на свободное осуществление своей духовной деятельности. В результате лишь в 1977 году община смогла получить официальную регистрацию и право на собственный храм, который был открыт для прихожан в 1978 году.

В 1958-1959 годах католическая община города Целиноград впервые предприняло попытки получить разрешение на легальную религиозную деятельность. На деньги прихожан было приобретено здание, подготовлен полный пакет документов. Однако инициатор открытия прихода был по ложным свидетельствам обвинен во взяточничестве и взят под стражу, а здание будущей церкви было конфисковано. Только спустя 20 лет община добилась государственной регистрации, нашла помещение и перестроила его под храм. Подобных примеров в истории довольно много.

Благодаря последующей тенденции к демократизации социальной жизни и принятию в 1992 году закона «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях»¹¹³, который дал возможность гражданам свободно вести духовную

¹¹³ Закон Республики Казахстан от 15 января 1992 года № 1128-ХІІ О свободе вероисповедания и религиозных объединениях. Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных

жизнь, в стране возникли благоприятные условия для того, чтобы нормализовать деятельность религиозных организаций, позволить им беспрепятственно проводить миссионерские мероприятия.

Вместе с тем в этот период наблюдается резкое возрастание эмиграционных процессов, выраженных в оттоке из Казахстана граждан, имеющих европейское происхождение (славяне, немцы и др.), в связи с чем христианские общины (особенно протестантские и католические) столкнулись с существенными трудностями. Так, согласно статистике, в 1982 году католическая община Алматы состояла на 99,5% из прихожан немецкого происхождения, а в целом по республике этот процент достигал 91,0%. Поэтому вследствие возвращения переселенцев в Европу (в течение одного десятилетия на историческую родину вернулось порядка 700 тысяч человек) многие общины лишились всего своего прихода, и над ними повисла перспектива окончания деятельности. Но все же население эмигрировало не в одночасье, что позволило благодаря усиленной миссионерской работе не просто сохранить, но и увеличить число католических приходов, изменив национальный состав верующих.

Достижение этих результатов было обусловлено тем, что казахстанские священники проявили особую активность и что местному духовенству огромную помощь (духовную, финансовую и кадровую) оказал Святой Престол. Как только в стране появилась тенденция к демократизации, Ватикан сразу отреагировал на эти изменения, стремясь активно способствовать улучшению положения Католической Церкви. Так, уже в 1989 году Папа Иоанн Павел II назначил личную встречу настоятелю Католической Церкви св. Иосифа (Караганда), который был приглашен на встречу в Ватикан.

Позднее, в 1991 году, с подачи Святого Престола была учреждена Апостольская Администрация Казахстана и Средней Азии, а настоятеля прихода в г. Красноармейске Кокшетауской области посвятили в епископа и назначили Апостольским администратором.

Однако юридически регистрация уставной документации Администрации произошла только в июне 1996 года. Это промедление со стороны бюрократического аппарата объяснялось боязнью Министерства юстиции Республики Казахстан допустить нарушение п. 4 ст. 7 закона «О свободе вероисповедания и религиозных

правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z920004000_

объединениях», гласящий: «Религиозные объединения в Республике Казахстан, имеющие руководящие центры вне пределов республики, могут руководствоваться их уставами (положениями), если при этом не нарушается законодательство Республики Казахстан и их уставы (положения) зарегистрированы Министерством Республики Казахстан»¹¹⁴. На основании этого пункта министерство имело право зарегистрировать организацию, только получив от нее устав духовного центра, то есть речь шла о Конституции Ватикана. Павел Ленга потратил несколько лет на разъяснение несостоятельности подобного требования, хотя фактически Администрация осуществляла свою работу, сталкиваясь с некоторыми трудностями. Следует отметить, что регистрирующие органы власти не предъявляли подобного требования к Русской Православной Церкви, несмотря на то, что духовный центр этой религиозной организации так же расположен не в Казахстане. В 1997 году приходы Узбекистана, Кыргызстана, Таджикистана и Туркменистана покинули состав Апостольской Администрации Казахстана и приобрели статус «*sui iuris*», то есть право самостоятельного управления.

В конце 1990-х годов Апостольская Администрация Казахстана была подвергнута реструктуризации, в результате которой была создана Карагандинская епархия, а также три новые Апостольские Администрации: Астанайская, Атырауская и Алматинская. Эти изменения произошли в 1999 году. Надо отметить, что Русская Православная Церковь, которая состоит из 233 приходов с намного большим количеством прихожан, имеет только 3 епархии.

Первыми протестантами, проживающими на казахстанской земле, являлись представители немецкой народности, а именно лютеране, баптисты, меннониты, адвентисты. Причиной тому было то, что многие российские солдаты и чиновники были немцами. Кроме того, Северный Казахстан, как и Западная Сибирь, служил территорией проживания ссыльных военнопленных из таких стран, как Швеция, Польша, Финляндия, в которых функционировали протестантские конфессии.

После того как в середине XVIII столетия были построены Пресногорьковская и Кольвано-Воскресенская линии обороны, количество военных-иноверцев возросло, приводя к образованию лютеранских гарнизонных приходов.

¹¹⁴ Закон Республики Казахстан от 15 января 1992 года № 1128-ХІІ О свободе вероисповедания и религиозных объединениях. Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z920004000_

Конец XIX столетия характеризуется миграцией: лютеране переселяются в азиатские провинции империи и образуют свои первые населенные пункты. Согласно переписи населения 1897 года, Павлодар был местом жительства 20 лютеран и католиков. В начале XX века немецкие колонисты начинают массово переселяться в и в Павлодарское Прииртышье. Немецкие селения возникали строго в соответствии с религиозным признаком: было основано 5 поселков, где проживали лютеране, и 12 поселков, где проживали меннониты и баптисты. Стоит учитывать, что вновь образованные колонии были географически и религиозно однородными: конфессиональная община служила для немцев как условие сохранения самобытности и коллективного воплощения традиций в чужой национальной и религиозной среде.¹¹⁵

Согласно переписи населения Российской империи 1897 года, в Тургайской области жило 55 лютеран, в основном это были немцы – 26 мужчин и 18 женщин. Также были выявлены русские (4 мужчины, 3 женщины), украинцы (4 мужчины, 3 женщины), поляки (1 женщина), литовцы и латыши (3 женщины)¹¹⁶. Безусловно, эти показатели не могли дать исчерпывающей информации, потому что далеко не все населенные пункты немцев-лютеран были задокументированы, а некоторые из них значились православными, как того требовала государственная служба. Совершенно точно нам известно то, что в период, предшествующий революции, на территории Казахстана среди всех протестантских ответвлений доминировали по числу последователей именно лютеране. Это подтверждает как Первая Всероссийская перепись населения 1897 года, так и статистика других лет.

В конце XIX века становится известно о возникновении на территории Казахстана первых общин евангельских христиан-баптистов. Баптизм в основном исповедовали немцы, а кроме них также переселенцы из России и Украины. Христиане-баптисты переселялись в Казахстан по разным соображениям. Во-первых, они, подобно другим колонистам, хотели найти более комфортные условия проживания, во-вторых, их переселение было спасительной мерой, так как в западных областях российского государства баптисты испытывали существенную религиозную дискриминацию.

¹¹⁵ ПОДОПРИГОРА, Юлия И. Этнический состав немцев Павлодарского района Прииртышья в начале XXI века. *Омский научный вестник*. Омск, vol.78 (2009), № 4, с. 51-54. ISSN 2541-7983.

¹¹⁶ *Роль религиозных конфессий в жизни немцев Центральной Азии: Сборник материалов международной научно-практической конференции (30-31 октября 2002 г.)*. Алматы: Ассоциация общественных объединений немцев Казахстана Возрождение, 2002. с. 240. ISBN 9965-13-771-4.

В северной части Казахстана на рубеже XIX–XX веков стали появляться баптисты, и многие из них жили в Кустанайском уезде Тургайской области. В 1901 году Епископ Оренбургский и Уральский написал письмо Военному губернатору Тургайской области о рапорте, поданном благочинным Тургайской области священником-миссионером, в котором он сообщал о создании полусотни новых поселений колонистов в Кустанайском уезде, среди казахских аулов. Епископ просил губернатора, чтобы эти земли были заняты «истинно православными сынами церкви Христовой», но земли были заселены баптистами и штундистами, несмотря на просьбу епископа «сделать с своей стороны зависящее распоряжение о недозволении водворяться на новые земельные участки среди орды вредным для церкви Божией сектантам и раскольникам»¹¹⁷.

Согласно источнику, первые баптистские общины были организованы в городе Аулие-Ата Жамбылской области. Однако, современные руководители Евангельских христиан-баптистов утверждают, что основание движения произошло в 1903 году в селе Николаевка Тарановского района Кустанайской области. В селе Николаевка находился храм, который мог вместить до тысячи человек¹¹⁸. В соответствии с данными Тургайского областного правления за 1912 год, баптистские общины в Николаевке, п. Анненском и п. Львовском насчитывали около полутора тысяч, шестисот и трехсот человек соответственно¹¹⁹.

По состоянию на 1912 год определенный процент составляли баптисты в следующих населенных пунктах: Джаркуль, Смирновский, Ново-Антоновский, Станционный, Асинкритовский, Костреяновский, Малороссийский, Варварьинский, Щербиновский, Валериановский, Окрайный, Ново-Троицкий, Банновский, Марейнский, Котюбакский, Надеждинский, Чедендовский и Кустанай. Общая численность баптистов в Кустанайском уезде составляла 3190 человек.

В. Дик писал о том, что Евангелие было проповедовано в с. Смирновка еще в 1899 году. В 1905 году 16 членов общины приняли крещение водой, а спустя два года число евангелистов увеличилось на 30 человек. К 1908 году община насчитывала около 150

¹¹⁷ *Распределение населения по главнейшим сословиям, вероисповеданиям, родному языку и по некоторым занятиям: Краткие общие сведения по Империи*. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 год. Под ред. Н.А. Тройницкого. Санкт-Петербург: паровая типо-лит. Н. Л. Ныркина, 1905. с. 40-41.

¹¹⁸ Акмолинский областной статистический комитет. *Обзор Акмолинской области за 1914 г. Ведомость №1*. Омск: Типография Акмолинского областного правления, 1917. 142 с.

¹¹⁹ ИВАНОВ, Владимир А., ТРОФИМОВ, Яков Ф. *Религии Казахстана: Справочник*. Алматы: "Эділет", 1999. 139 с. ISBN 9965431167.

членов. В связи с быстрым ростом общины, ее члены решили построить молитвенный дом на 400 человек. Однако в день торжественного посвящения Господу, дом был переполнен и не смог вместить всех желающих¹²⁰. Местные печатные источники сообщили, что Смирновская баптистская община была зарегистрирована одной из первых (13 октября 1908 г.) и внесена в реестр под названием Смирновская Община русских христиан-баптистов¹²¹.

По данным источников, незадолго до 1908 года возникла община в п. Варварьинском, которая состояла в указанный год их тридцати прихожан. После 1909 года община выросла до шестидесяти человек. В районе 1906 года появилась баптистская организация Кустаная, так как в этом году отмечалось наличие двенадцати верующих в Тургайской области. По сообщению ученого В. Дика, формирование кустанайской общины приходится на 1908 год, а через 6 лет численность общины достигла полусотни последователей.

Баптизм характеризуется наибольшей активностью в миссионерском продвижении своего учения по сравнению с другими протестантскими конфессиями. Кроме того, что рядовые граждане принимали баптизм, так еще произошло и «из ряда вон выходящее» происшествие: баптистским сектантством увлекся не кто иной, как православный служитель Викторовского прихода Кустанайского уезда Александр Волгин. Несомненно, православные иерархи восприняли это как удар в спину. Как только Волгин официально вступил на «неверный путь» баптизма, представители православия провели разбирательство, результатом которого было явное очернение имени и репутации бывшего православного священника, он обвинялся в нечестивости и развратности. Инициаторы расследования информировали: «Сняв святейший сан, Волгин поселился в находящемся в районе Викторовского прихода Николаевском поселке, состоящем исключительно из баптистов»¹²². РПЦ задалась целью сослать неугодного священника за границы епархии, чтобы его присутствие не разлагало духовно остальных.

¹²⁰ ДИК, Виктор. *Свет Евангелия в Казахстане. История возвещения Евангелия и распространения общин баптистов и меннонитов в Казахстане (первая половина XX века)*. Штайнхаген: Samenkorn, 2003. с. 112. ISBN 3-936894-13-2.

¹²¹ ДИК, Виктор. *Свет Евангелия в Казахстане. История возвещения Евангелия и распространения общин баптистов и меннонитов в Казахстане (первая половина XX века)*. Штайнхаген: Samenkorn, 2003. 384 с. ISBN 3-936894-13-2.

¹²² Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф.25. — Оп.1. — Д.796. — Л.6; Сведения о внесении в реестр старообрядческих и сектантских общин. *Из: Тургайские областные ведомости*, 1911. с. 4.

В истории распространения баптизма на территории Кустанайской области есть еще один примечательный факт – обращение в баптизм Авраама Плужникова, который выполнял обязанности волостного старшины в Большой волости. Администрация и высшее духовенство уезда было недовольно тем, что он занимает эту должность, «позволяющую ему успешно пропагандировать новую веру в волости»¹²³.

Баптистов Кустанайского уезда, как и верующих других уездов, православное население и местная администрация подвергали религиозному преследованию. Так, в 1910 году население п. Асинкритовского Кустанайского уезда, являющееся приверженцами евангельской баптистской церкви, подали заявление в правоохранительные органы о том, что местная гражданская власть чинит прихожанам их церкви препятствия в проведении молитвенных собраний. На протяжении 2 лет православные, чиновники и баптисты судились между собой, и информация об этих разбирательствах дошла до Тургайского губернатора. Результатами вмешательства в дело губернского руководства было возбуждение уголовных дел против верующих-баптистов по обвинению в том, что они открыто глумились над православной верой и совращали православных с истинного пути. К этим мерам добавилось еще предложение изгнать баптистов из с. Асинкритовского¹²⁴.

В сообщениях об опасной деятельности сектантов упоминалось множество мест, где проживали баптисты. Один из обнаруженных архивных документов со статусом «секретно» сообщал о проведении тайных совещаний в п. Львовском Кустанайского уезда, где около половины жителей были сектантами-штундистами и молоканами.

Согласно статистике 1901 года, местами проживания баптистов были такие уезды, как Акмолинский, Кокчетавский, Петропавловский, а также Дмитриевская и Макарьевская волости¹²⁵.

Анализируя результаты миссионерской работы, нацеленной на искоренение сектантства, следует отметить, что в 1914 году людей, которые заявили о желании примкнуть к какой-либо секте, стало намного меньше, если сравнивать их число с 1913 годом. По сведениям областного правления, в 1914 году с территории всей епархии поступило 241 заявление, поданное заявителями мужского (123) и женского (118) пола,

¹²³ Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф.25. – Оп.1. – Д.374. – Л.1–19.

¹²⁴ Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф.25. – Оп.1. – Д.3202. – Л.1. – 18–18 об.

¹²⁵ Тургайский областной статистический комитет. *Обзор Тургайской области за 1901 год*. Оренбург: Тип. Б. Бреслина, 1902. 38 с.

а в 1913 году общее число заявлений составляло 432. В 1914 году в баптизм перешли 225 человек, а в 1913 – 425. Сильнее всего сектантскими движениями были «заражены» Омский и Петропавловский уезды. Причину ускорения темпов отхода граждан от православия миссионеры видели в том, что в области не хватало священников, что имеющиеся духовные лица не подготовлены должным образом к противостоянию сектантской деятельности в условиях ведения сверхактивной, настойчивой пропаганды баптизма особенно среди православных христиан, больше всего уязвимых для соращения из-за отсутствия в поселках священников и храмов.

По данным, полученным Епархиальным Миссионерским Советом на 25 июня 1915 года, «сектанты и старообрядцы в Акмолинской области были распределены по уездам следующим образом: в Петропавловском уезде – 13 старообрядцев и 179 штундо-баптистов; в Кокчетавском – 1226 старообрядцев, 120 штундо-баптистов, 47 адвентистов и 131 хлыст; в Атбасарском – 68 старообрядцев, 32 молокана и 721 штундо-баптист; в Акмолинском – 1100 старообрядцев, 594 штундо-баптиста и 726 молокан. В области в целом: 2953 старообрядца, 2206 молокан, 6229 штундо-баптистов, 82 адвентиста, 51 меннонит и 131 хлыст. В 1914 году к баптизму присоединилось 186 человек, а к православию – 10»¹²⁶.

В 1907 году в Благовещенском районе обосновался ранее находившийся в заключении на Кавказе сторонник баптизма Полторацкий. Местом жительства он выбрал село Песчаное Качаирского района и оформил соглашение с главой крестьян, согласно которому имел право заселить свободные земельные участки поселенцами, исповедующими исключительно баптистскую веру. Им было инициировано переселение на обговоренные территории вернувшихся из ссылки духовных братьев, которые в итоге основали 3 поселка: Благовещенка, Тихомировка и Верный. В 1907 году была создана павлодарская община из 35 прихожан. К 1910 году их число выросло до 59, среди которых были молодые люди и дети.

Популярность баптизма привела в волнение руководство РПЦ. Губернаторы систематически получали от Омского епископа тревожные сообщения об усилении влияния баптизма и необходимости проведения мероприятий, призванных пресечь деятельность приверженцев нового вероучения. И такая реакция вполне объяснима, если учесть, что именно баптизм представлял реальную силу, которая представляла

¹²⁶ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 445. Д. 709. Л. 235. «Краткая записка о возникновении, развитии и настоящем положении Евангельских христиан известных под разными народными именами: пашковцев, баптистов, новомолокан и др.»

угрозу прежде всего для православия. Лютеранство и другие протестантские формы христианства привлекало в основном немецкое население, славяне практически не сталкивались с евангелизацией. А вот баптизм как раз зачастую был адресован славянскому населению.

Появление переселенцев-меннонитов в изучаемом регионе относится к концу XIX столетия. В период между 1907 и 1910 годами в Павлодарском уезде Семипалатинской области немцами, исповедующими меннонитство, было образовано семь колоний. Они заняли территорию общей площадью в 58 000 десятин. В 1907 году Павлодарский уезд стал домом для 94 семей, в последующие годы их количество росло и за 3 года составило около 5 тысяч человек, в определенные годы это было 30% от числа колонистов, заселивших край¹²⁷.

В Акмолинской области меннониты оказались после отъезда из Екатеринославской губернии, на новом месте жительства они взяли в аренду заимки и работали землепашцами. К 1 января 1915 года была проведена регистрация меннонитов в Петропавловске и Омске, а также в уездах Петропавловском, Омском и Кокчетавском.

На начальном этапе формирования протестантского контингента появились различные формы начального детского образования, такие как обучение на дому, пасторские занятия в рамках работы с приходами и церковное обучение. В Акмолинской области в период с 1909 по 1911 годы были открыты средние учебные заведения, а школы появились также в Павлодарском, Петропавловском и Акмолинском уездах. В 1910 году была открыта частная петропавловская школа для меннонитов, и на первых занятиях присутствовали только 12 учеников. К началу 1915–1916 учебного года протестантская образовательная сеть Степного края насчитывала три десятка немецких школ, открытие которых было одобрено попечителем учебного округа. Среди этих школ было 10 школ в Павлодарском уезде для меннонитов и лютеран, а их создание было проведено в период с 1912 по 1913 годы¹²⁸.

Слабее всего в дореволюционный период казахстанской истории была представлена такая протестантская группа как адвентисты Седьмого дня. Источников, проливающих свет на историю зарождения движения адвентистов, не так много по

¹²⁷ ВИБЕ, Петр П. Образование и становление немецких колоний в Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв. Из: *Немцы. Россия. Сибирь: сборник статей*. Омск, 1997. с 5-57. ISBN 5-901062-01-1.

¹²⁸ ЧЕРКАЗЬЯНОВА, Ирина В. *Школьное образование российских немцев* (проблемы развития и сохранения немецкой школы в Сибири в XVIII–XX вв.). Санкт-Петербург: Общественная акад. наук российских немцев, 2004. 366 с. ISBN 5-932270-01-2.

сравнению с источниками, касающимися лютеран и баптистов. Есть сведения, что около 1600 адвентистов проживали на территории Омского, Петропавловского и Кокчетавского уездов, что составляло примерно 0,1 % от всего населения. Более полное представление о динамике развития различных форм протестантизма на севере Казахстана помогают составить статистические данные. Меньше всего протестантов в рассматриваемый период проживало в Иргизском и Тургайском уездах. Местом расселения протестантов наряду с католиками в конце XIX столетия был главным образом город Тургай, в Кустанае появление протестантов впервые датируется 1891 годом. С начала XX столетия протестанты массово заселяют сельские районы, а именно Кустанайский уезд принимает поток переселенцев. В Тургайском уезде рост протестантского населения начинается во 2 десятилетия XX века¹²⁹.

На рубеже XIX-XX столетий самым заселенным протестантами регионом была Акмолинская область. В 1911 году здесь насчитывалось более 42 тысяч протестантов, в то время как в Семипалатинской и Тургайской областях их было в 8-10 раз меньше, кроме того, по Акмолинской области источники дают информацию, которая профессионально разграничена по лютеранам, баптистам, адвентистам и меннонитам.

Таким образом, наибольший вес в протестантском сообществе Северного Казахстана имели лютеране и баптисты. Меннониты и адвентисты в процентном соотношении представляли собой довольно малочисленные конфессии. В 1911 году сельских жителей, принадлежащих лютеранству и баптизму, было в 13 и 1,6 раз больше, чем городского, но уже к 1915 году динамика меняется в обратную сторону – протестанты-горожане начинают преобладать над протестантами-сельчанами. В 1911 году в уезде было зафиксировано наличие 34 адвентистов-мужчин, а к 1915 году в Петропавловском уезде они отсутствуют вовсе. В этот же период значительно сокращается количество меннонитов: их было 182, стало – 5¹³⁰.

В результате проведенного сравнительного анализа религиозной принадлежности по уездам Семипалатинской области можно сделать вывод о том, что Павлодарский уезд, находящийся севернее остальных, имел больше всего протестантского населения. Об этом говорит тот факт, что в 1911 году в Павлодарском уезде проживало 5778

¹²⁹ Тургайский областной статистический комитет. *Обзор Тургайской области за 1892 г. Ведомость № 5 – о распределении оседлого населения по вероисповеданию*. Оренбург: Типография Б. Бреслина, 1893. 31 с.

¹³⁰ Тургайский областной статистический комитет. *Обзор Тургайской области за 1915 год. Гл. IV- Религия*. Оренбург: Типография Б. Бреслина, 1916. с. 9-10.

протестантов из всех 5981, проживающего в целом по области. Павлодарский уезд по численности протестантов не уступал остальным северным уездам, а в 1911 году протестантов Кустанайского уезда стало еще больше примерно в 2 раза. Протестанты активно переселяются сюда с 1907 года¹³¹.

Специфике динамичного роста групп протестантов в епархиях Сибири посвящена публикация А. Коптева¹³², где автор в качестве определяющего фактора успешного развития протестантизма выделяет предприимчивость, «дерзость», которая рьяно осуждалась православным духовенством и которая в результате и позволяло сектантству держаться на плаву, сохранять жизнеспособность.

Подводя итог, можно сказать, что довольно многочисленная группа верующих, проживающих на территории дореволюционного Северного Казахстана, принадлежали к протестантизму, формированию и развитию которого свойственны следующие специфические черты.

Казахстанские протестанты исторически являлись выходцами из разных стран Европы, хотя помимо преобладающих в этом смысле немцев, к этому вероучению принадлежали славяне и прибалтийцы. Протестантские общины начинают складываться на севере Казахстана в XVIII веке. А на рубеже XIX-XX веков они начинают энергично заселять земли края. Изначально колонисты-протестанты устремляются в города, однако чуть позже они обосновываются и в сельских районах. Расселялись новые жители Северного Казахстана неравномерно, рассеиваясь по обширной территории, при этом располагали свои поселения компактно, по несколько рядом друг с другом, не выходя за границу той или иной волости. Подавляющее большинство рассматриваемых конфессиональных общин локализовались в Кустанайском уезде Тургайской области, Петропавловском уезде Акмолинской области и Павлодарском уезде Семипалатинской области.

Организационно протестантство формируется в 1 десятилетии XX столетия, а во 2 десятилетии внутри общин возникает институт духовного наставничества. Лютеране и меннониты практически не совершали попыток проповедовать среди славянского населения, этим активно занимались баптисты. Появление в обществе протестантской прослойки вызвало необходимость в создании первых учебных заведений,

¹³¹ Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф.393. — Оп.1. — Д.52. — Л.16.

¹³² КОПТЕВ, А. Миссионерская деятельность в Сибири. Из: *Сибирские вопросы: периодический сборник*. Журнал независимый, прогрессивный, посвященный защите областных интересов Сибири. Санкт-Петербург: Типография Альтшулера. 1912, 7-8, 54-60.

предоставляющих начальное образование детям. В Северном Казахстане в период с 1909 по 1911 год протестантами открываются школы.

Как и в других колонизированных землях, иноверцы сталкиваются с притеснением, инициаторами которого выступают православные верующие и местные чиновники. Давление оказывалось на протестантов во время роста их численности, сильнее всего во время Первой Мировой войны, вследствие чего число протестантов постоянно колебалось. Вероятно, это происходило и в связи с процессом миграции, возвращением на историческую родину, однако антигерманские настроения повлияли на то, что граждане немецкого происхождения вынуждены были скрывать этническую и религиозную принадлежность.

2.2. История правовых отношений государства и религиозных организаций в Казахстане

Модель взаимоотношений государства и религии на казахстанской земле обладает своей спецификой, одной из характерных черт которой является отсутствие на пространстве, занимаемом ныне Республикой Казахстан, развитых религиозных сообществ.

Этот факт интересен тем, что территория современного Казахстана на протяжении всей своей истории, начиная со средних веков, был местом проживания населения самой разнообразной религиозной принадлежности и местом возникновения религиозных групп, деятельность которых имела различную направленность. В религиозно-исторической литературе, посвященной истории Казахстана, есть сведения о том, что в средневековой Азии еще до проникновения сюда ислама существовали такие вероучения, как зороастризм, буддизм, христианство, иудаизм, манихейство. Однако эти религиозные группы отличались слабой организованностью, автономностью и стабильностью, как это было с ними в других государствах.

Специфические черты коммуникации власти с религией обусловлены также и особенностями развития государственности. Централизация власти и формирование государственности в современном значении приходится на поздний исторический период. Государственные и политические структуры, возникшие на территории

нынешнего Казахстана, характеризовались динамичностью и различными взглядами на духовную сферу жизни.

Сожаление вызывает тот факт, что у нас не хватает источников для того, чтобы узнать, как в реальности относились друг к другу государственные и религиозные институты, но имеющиеся в наличии косвенные материалы свидетельствуют о несомненном доминировании в этих отношениях государства: оно решало, приверженцев каких вероучений поддерживать, а каких – подвергнуть гонениям.

Фактором, сыгравшим ключевую роль в формировании и росте религиозного многообразия, не связанного с исламом, стало вхождение Казахстана в состав Российской империи и колонизация его территорий, предусмотренная политической программой царского правительства. Однако о проникновении в Казахстан православия и старообрядчества известно уже в начале XVII столетия, когда первые переселенцы христианской ориентации оказались здесь и стали вносить свой вклад в развитие религиозной жизни края путем основания своих приходов и общин. Расширением территорий расселения и необходимостью налаживания быта на новом месте объясняют и ускорение темпов распространения религии, часто таким специфическим способом, как использование передвижных церквей для армии и для железнодорожных рабочих. В 1847-1858 гг. начинают появляться православные церкви и приходы, имеющие постоянную организацию и местопребывание, которые находятся во введении Томской или Оренбургской епархии. А в 1871 году Священный Синод организует Туркестанскую епархию, центр которой располагается в городе Верный.

Середина XVIII является периодом образования немногочисленных общин, состоящих из лютеран, а впоследствии царской властью учреждены протестантские приходы первоначально в приграничных для Казахстана городах (Ташкент, Омск, Барнаул), а потом уже и на казахстанской территории. В начале XX столетия создаются дома молитвы для католиков. О Свидетелях Иеговы, которых по сей день воспринимают как молодое и нетрадиционное вероучение, впервые становится известно в конце XIX века.

В XIX веке в Казахстане типология религий уже была представлена во всей полноте: здесь были доминирующая (православная), приемлемые (ислам, лютеранство, католицизм) и преследуемые (баптисты, адвентисты, старообрядцы) конфессии.

Государство относилось к религиозным организациям, исходя из принципов общегосударственного административного управления, то есть государство полностью

управляло религиозной жизнью, контролировало активность и деятельность всех религиозных сообществ. Требование подчиняться государству распространялось на все без исключения религиозные конфессии, как на православие, так и на те, деятельность которых либо с оговорками разрешалась, либо запрещалась. Руководство религиозных организаций, как подчеркивает Ю. М. Дегтярев, обязательно получали назначение непосредственно от монарха или от светских властей губерний¹³³.

РПЦ осуществляла миссионерскую деятельность с целью насадить православную веру. В 1912 году была организована антиисламская миссия, в задачи которой входило противодействие влиянию ислама.

Говоря о других религиозных культах, надо сказать, что решение об учреждении епархий РПЦ принималось Государственным советом и Священным Синодом, входящим в состав административной системы империи. Все, что касалось управленческих решений и конкретных шагов по их реализации православными организациями, было всецело под контролем государственных органов.

Как гласил устав Евангелическо-лютеранской церкви России, все приходы находились в ведомстве МВД и Генеральной консистории¹³⁴. Решать вопрос об увеличении числа общин и приходов имело право исключительно МВД. В соответствии со специально принятым документом под названием «Устав иностранных вероисповеданий», государство наделялось правом окончательного вердикта касательно самых разных сторон духовной жизни, таких как возведение храмов, наделение русского языка статусом языка богослужения, формат проведения религиозного служения, создание школ и др. Зачастую принятые решения опирались на рекомендации местного руководства РПЦ.

Уже в этот период работу вели и с представителями сект. В 1911 году правительство инициировало учреждение комиссии, боровшейся с сектантским движением. Тогда же Совет Туркестанского генерал-губернаторства обнародовал постановление, согласно которому на территории Казахстана запрещалось селиться верующим, входящим в секты, кроме старообрядчества. Начиная с 1909 года, царский

¹³³ ДЕГТЯРЕВ, Юрий М. История религиозного вопроса. *Религия и право*. Москва: Институт религии и права при Славянском правовом центре, (1999), № 2, с. 12-16.

¹³⁴ Евангелическо-лютеранская церковь в Ташкенте и Узбекистане. *Из истории Евангелическо-лютеранской церкви в России, на Украине, в Казахстане и Средней Азии = Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Taschkent und ganz Usbekistan, in: Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien. T. 1. (приложение к журналу "Der Bote")*. Санкт-Петербург: ЕЛЦ, 1996. 156 с.

чиновничий аппарат каждый год собирает отчетность, которая отражает динамику перехода православных в другие конфессии и степень актуальности революционно-демократических идей в вероучении и социальной практике сектантов.

Особое значение для понимания современных процессов в аспекте отношений государства и религии имеет советский период казахстанской истории (1917–1991 гг.). По сей день в сфере отношений официальной власти и религиозных организаций остаются актуальными методы и государственно-правовые механизмы, которые являются наследием предшествующей многовековой борьбы с духовной свободой и выражаются в господстве идеологии материализма, направленной на искоренение религиозной картины мира.

Советский этап развития государственно-конфессиональных отношений состоит из разных по характеру диалога между этими социальными институтами периодов: сразу после образования советского государства духовная сфера жизни практически не регламентировалась государственными органами, однако затем наступило время, когда религию стали открыто вытравливать из жизни советских граждан, и эти репрессии прекратились только перед развалом СССР.

Будучи частью социалистического государства, провозгласившего атеизм главной своей идеологической установкой, Казахстан не мог оставаться религиозной страной, так как, с точки зрения марксизма, религия представляла собой архаичную форму сознания, которой суждено было погибнуть в обществе развитого социализма.

Принципы существующих на советском пространстве вероучений противоречили идеологической программе коммунизма, поэтому со стороны государства предпринимались активные действия по их искоренению. Несмотря на то, что конституция Советов провозглашала свободу совести, воспользоваться этим правом было достаточно проблематично.

В данной работе не будут рассмотрены факты, содержащиеся в недавно опубликованных документах, касающиеся целенаправленного уничтожения святынь разных конфессий, ссылок и казней священнослужителей, принуждения к отказу от своей веры. Очевидно, что осуществление подобных антирелигиозных действий опиралось на мощный репрессивный и административный аппарат и принудительный характер власти. Несомненно, правовой статус религиозных организаций предполагал следование административным обязанностям, то есть это доказывает, что религиозные объединения всецело подчинялись государственной системе.

Граждане, исповедующие ту или иную веру, полностью контролировались государством. Советская политико-правовая система, основанная на принципе приоритетности государственных, коллективных, а не индивидуальных интересов, диктовала и определенную модель взаимоотношений власти и духовности.

Несмотря на то, что 23 января 1918 года был принят декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»¹³⁵, в целом направленный на демократизацию социальной жизни (если не считать пунктов о запрете частной собственности и прав юридического лица), на деле управленческая деятельность государственных структур заключалась в разного рода вмешательствах в практику религиозных организаций. Многие утвержденные в 20-е годы XX века документы на долгое время юридически разрешили государству вмешиваться в дела религиозных общин, существенно ограничивать их права, контролировать, направлять и даже приостанавливать их деятельность.

Главным документом, в соответствии с которым на протяжении многих лет происходило регулирование вопросов правового положения религиозных конфессий Казахстана, являлось Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях»¹³⁶. Лишь в 1976 году в Казахстане вышел указ Президиума Верховного Совета Казахской ССР, утвердивший Положение о религиозных объединениях¹³⁷, являющееся по большому счету копией документа 1929 года. Вкупе с другими документами эти указы и постановления сформировали свод законодательных документов, регулирующий деятельность религиозных культов, который не имел широкого доступа и использовался только в служебных целях. Надо отметить, что

¹³⁵ Декрет Совета Народных Комиссаров "Об отделении церкви от государства и школы от церкви". Опубликовано в "Газеты Временного Рабочего и Крестьянского Правительства" от 5 февраля (28 января) 1918 г. СУ РСФСР, 1918, М 18, ст. 269. Из: *Электронный музей конституционной истории России* [online]. © Виртуальный музей конституционной истории РФ. 2013-2023 [дата обращения 10.02.2022]. Доступно из: <http://rusconstitution.ru/library/constitution/articles/9505/>

¹³⁶ Постановление от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях». Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства РСФСР, 1929. № 35. Ст. 353. Всероссийский Центральный исполнительный комитет и Совет народных комиссаров РСФСР. Из: *Электронная библиотека исторических документов* [online]. Электронная библиотека исторических документов является частью Федерального историко-документального просветительского портала [дата обращения 15.03.2022]. Доступно из: <http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/125740-postanovlenie-vserossiyskogo-tsentralnogo-ispolnitelnogo-komiteta-soveta-narodnyh-komissarov-rsfsr-o-religioznyh-obedineniyah-8-aprelya-1929-g>

¹³⁷ *Положение о религиозных объединениях в Казахской ССР*. Утверждено Указом Президиума Верховного Совета КазССР от 26 марта 1976 г. Алма-Ата: Казахстан, 1977. 15 с.

издание первого документа со статусом закона, касающегося религиозных общностей, датируется лишь 1990 годом¹³⁸.

Законодательством СССР в отношении религии была предусмотрена масса разного рода ограничивающих пунктов для религиозно ориентированных граждан и их сообществ, которые можно классифицировать следующим образом:

А. Организационные ограничения:

– религиозные объединения имели право осуществлять свою деятельность только после того, как их зарегистрировал специальная государственная структура – Совет по делам религий при Совете Министров СССР;

– проведение собраний и съездов религиозных общин санкционировалось государственными органами;

– от религиозных организаций требовалось, чтобы их внутреннее устройство соответствовало единому для всех типу, установленному государством.

Б. Имущественные ограничения:

– у отдельно взятого религиозного объединения должно быть в распоряжении только одно здание для проведения богослужений;

– все материальные блага, которые имелись у религиозных организаций, принадлежали государству (национализировались);

– возведение храмов без предварительного одобрения этого мероприятия государственными органами, занимающимися религиозными делами, запрещалось.

В. Ограничения религиозной и сопутствующей ей деятельности:

– запрещено проводить какие бы то ни было мероприятия религиозного характера в светских организациях;

– религиозным организациям запрещено материально поддерживать своих прихожан;

– запрещено осуществлять издание литературы, оказывать гуманитарную помощь, заниматься благотворительностью;

– религиозное образование ограничивалось только духовными учебными учреждениями и было запрещено в любых формах в светских учебных заведениях.

Г. Ограничения, касающиеся деятельности духовенства:

¹³⁸ Закон СССР от 1 октября 1990 г. N 1689-1 О свободе совести и религиозных организациях. *Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР*. Москва : Верховный Совет СССР, 1938–1991., 1989. № 41, Ст. 813. с. 991–999.

- представители духовенства не имели права проводить богослужение, если они не зарегистрировались в государственных органах;
- любое духовное лицо могло быть смещено со своего места государственными органами;
- служители культа не могли осуществлять свою деятельность за пределами территории, определенной для их деятельности государством.

Само собой, с нарушением или ограничением прав и свобод в советский период сталкивались не только люди, ведущие духовную жизнь, и их объединения, а тотальный контроль был не только атрибутом религиозной сферы. Как верующие, так и атеистически мыслящие субъекты в СССР имели довольно скудный список прав и свобод.

Так, в результате установления диктатуры пролетариата верующие потеряли возможность свободно собираться в силу принятых жестких правил организации любого сообщества, свободно передвигаться в силу закрепления за конкретным священнослужителем определенной территории, получать образование и работать в силу преград, которые специально создавались, чтобы усложнить для верующих процесс поступления в образовательные учреждения и устройства на работу. Принадлежать к какой-либо конфессии или открыто заявлять об этом грозило множеством неприятных последствий в самых разных ситуациях.

Низкий социальный статус верующих и их конфессий и враждебное отношение к ним со стороны власть имущих не могли способствовать разработке развитого законодательства в области религии. Документы, составленные при советском режиме, только лишний раз подчеркивали подневольное положение религиозных организаций, ограничивая права и обязывая выполнять требования государственных органов. Эти документы нельзя назвать правовыми, скорее они носили административный характер.

Масса правовых возможностей была утеряна религиозными организациями, которые функционировали как бы в бесправном пространстве. В течение долгих лет они не могли получить статус юридического лица, лишь в 1945 году постановление СНК под грифом «секретно» дало им возможность оформить «ограниченное юридическое лицо», хотя термин этот оказался загадочным даже для советского права.

Степень административного воздействия настолько превышала необходимую, что внутри партии систематически возникали предложения прекратить излишний контроль. Об этом сообщали и советские специалисты по проблемам государственно-

конфессионального взаимодействия. К примеру, Ю. А. Розенбаум¹³⁹, учитывая все существующие в реальности запреты и ограничители для религиозных общин, утверждал, что действующее законодательство не позволяет государству вмешиваться в духовную сферу жизни, как-то регламентировать природу и содержание религиозных обрядов, и тем не менее призвал к осуждению зафиксированных попыток местной администрации влиять на время проведения таинств и служб, предписывать определенный порядок и форму проведения богослужений.

Вместе с тем как раз в рассматриваемый период развития религии конфессии приобрели стабильность. Поскольку советская власть требовала от любых организаций извещать государственные органы о своем возникновении и специфике деятельности, работать открыто, иметь формализованную структуру и быть четко очерченными, религиозные объединения тоже вынуждены были социально оформиться, обозначить руководство, определить, локализоваться и приобрести другие признаки официально существующих обществ.

В период с середины 60-х гг. и до конца 80-х гг. (в это время Совет по делам религий при Совете Министров СССР преобразуется и ведет четкую статистику касаясь организаций, прошедших и не прошедших регистрацию) на территории Казахстана осуществляли деятельность около 5-6 сотен религиозных объединений, имеющих статус зарегистрированных и незарегистрированных. При этом преобладающими организациями до начала 80-х гг. являлись именно те, которые не прошли регистрацию (в 3–5 раз). К моменту распада СССР в аспекте религиозной принадлежности в Казахстане отличались протестанты. В 1989 году из более чем 600 религиозных организаций 168 были баптистскими, 171 – лютеранскими и лишь 46 организаций представляли ислам, а 62 организации – православие.

Усиление протестантизма в Казахской ССР обусловлено тем, что на ее территории проживало большое количество представителей малых народов, особенно немецкого происхождения, которые отличались особой религиозной активностью, так как отправление своих религиозных нужд представляло собой форму сохранения этнической идентичности. Подавляющее большинство религиозных общин в 1990 году больше чем на половину состояло из потомков немецких переселенцев.

Организации, прошедшие государственную регистрацию, осуществляли свою деятельность в форме религиозного общества или религиозной группы. Чтобы

¹³⁹ РОЗЕНБАУМ, Юрий А. *Советское государство и церковь*. Москва: Наука, 1985. 174 с.

называться религиозным обществом, местная организация должна была состоять из двадцати и более человек, достигших совершеннолетия. В случае нехватки членов верующие обладали правом учредить группу. Религиозное общество или группа считались действующими, если Совет по делам религий при Совете Министров СССР, расположенный в столице, одобрял заявление о регистрации. Следовательно, высшей инстанцией, определяющей законность той или иной организации вне зависимости от ее месторасположения, была центральная власть, Москва. Законодательство не содержало никаких причин, позволяющих отказать в регистрации. Давая согласие на регистрацию или отказывая в ней, государственные органы исходили сугубо из своих личных соображений. Кроме того, Инструкция о применении законодательства о культурах 1961 года содержала список религиозных сообществ, не имеющих права осуществлять религиозную деятельность из-за присущих им антигосударственных элементов вероучения и фанатизма: иеговисты, пятидесятники, истинно-православные христиане, истинно-православная церковь, адвентисты-реформисты, мурашковцы и др.¹⁴⁰

На протяжении многих лет организации, которые были официально зарегистрированы, все же не получали прав, присущих юридическому лицу. Отказ в правоспособности юридического лица открыто прописывался в документах (Декрет 1918 г.¹⁴¹, Положение 1929 г.) или содержался имплицитно (Гражданские кодексы 60-х гг., Положение Казахской ССР 1976 г.¹⁴²). При всем том согласно Положению Казахской ССР 1976 года, религиозные организации получали право на покупку церковной утвари, предметов культа, средств передвижения, могли арендовать, построить и приобрести здания для религиозных целей. Таким образом, возможность подать в государственные органы прошение о возведении новых помещений для богослужений давала некоторые проявления правоспособности, в том числе религиозной.

¹⁴⁰ Инструкция по применению законодательства о культурах (утверждена постановлением Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР и постановлением Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР от 16 марта 1961 г.). Из: *Законодательство о религиозных культурах: сборник материалов и документов*. Москва: Юридическая литература, 1971. с. 77–87.

¹⁴¹ Декрет об учреждении волостных, уездных, губернских и окружных комиссариатов по военным делам. Из: *Декреты Советской власти*. Т. 2. Москва, 1959. с. 63–70.

¹⁴² Гражданский кодекс Казахской Советской Социалистической Республики (Общая часть) (с изменениями и дополнениями по состоянию на 1.01.75 г.). Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 11.07.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K630001000_

Религиозные общества и группы становились субъектами административных правоотношений, налогоплательщиками, работодателями и т. д.

Деятельность религиозных объединений, которые не имели государственной регистрации, объявлялась нелегальной и влекла за собой административное взыскание, однако угроза наказания не смогла полностью искоренить организации, действующие без регистрации. К тому же религиозная организация могла навлечь на себя гнев властей далеко не только за отсутствие регистрации.

В Административном кодексе Казахской ССР 1984 года была прописана статья 206 «Нарушение законодательства о религиозных культах»¹⁴³, которая могла привести к штрафу за нарушение религиозной организацией законодательно установленного порядка организации и проведения конфессиональных мероприятий, включая съезды и празднества, проведение молодежных собраний священнослужителями и прихожанами, а также учреждение кружков, не связанных напрямую с религиозными нуждами. Таким образом, отказ от регистрации в государственных органах также мог послужить основанием для наложения штрафа.

Не всегда нарушение кодекса оканчивалось для религиозных активистов административным наказанием. Государство предпринимало и более жесткие меры: большой поток верующих для отбывания наказания был направлен в специальные поселения, а также под административный надзор, который осуществлялся органами по охране общественного порядка.

Совет по делам религий мог аннулировать государственную регистрацию, если религиозная организация нарушала какую-либо статью законодательства о религиозных культах, и тогда она официально прекращала свою деятельность.

Таким образом, история Казахстана на различных своих этапах демонстрирует доминирующую роль государства во взаимодействии с религиозными объединениями. Сильнее всего приказной тон в общении со всеми религиозными организациями со стороны государства проявился в период советского режима, когда сфера религии была полностью подконтрольна правящему режиму, активно искоренялась из общественного

¹⁴³ Кодекс Казахской ССР об административных правонарушениях. Кодекс принят на восьмой сессии Верховного Совета Казахской ССР десятого созыва 22 марта 1984 г. Из: *ИПС «Әділет»*, *Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 10.08.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K840001000_

сознания эпохи, воспринималось атеистической идеологией марксизма-ленинизма в качестве пережитка прошлого, которому не место в социалистическом обществе.

После развала социалистической системы произошли реформы в большинстве государственных, правовых и социальных структурах. Демократические тенденции в развитии социальной и государственной жизни привели к изменениям во взаимоотношениях государства и религиозных групп, власть стала по-другому относиться к верующим и к самому феномену религиозной жизни.

Новые условия повлекли за собой и обновление системы подходов, применяемых государством в отношении гражданина. Права и свободы личности оказываются в поле зрения государственных органов не только с целью их закрепления на уровне деклараций, но и с целью создать условия, в которых ими можно пользоваться.

Эти изменения отражаются и в своде законов. В 1992 году казахстанское правительство первый раз за всю историю выпускает закон, регулирующий религиозную сферу жизни общества – «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях»¹⁴⁴, который был приближен по демократичности положений к закону 1990 года «О свободе совести и религиозных организациях».

Этот закон закрепил за верующими и их конфессиями права и свободы, о которых раньше не могло и быть речи. Государственно-конфессиональные взаимоотношения преобразуются коренным образом – из стадии соперничества двух конфликтующих между собой институтов они приобретают форму цивилизованного сосуществования.

Немаловажно в первую очередь то, что благоприятные условия для религий складываются даже не за счет внесения правок в законодательство, а благодаря тому, что лояльное отношение к религии зарождается внутри самого социума и государственных структур в частности. Религия перестает быть опиумом для народа, чумой, которую нужно искоренить, а наделяется статусом культурной ценности. Верующие снова становятся полноправными членами общества.

Государство перестает безраздельно управлять религиозными процессами в стране и декларирует неприкосновенность частной, в том числе религиозной, жизни гражданина.

¹⁴⁴ Закон Республики Казахстан от 15 января 1992 года № 1128-ХІІ О свободе вероисповедания и религиозных объединениях. Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z920004000_

Все трансформации в сфере политики, права и общественной жизни, вызванные распадом СССР, оказали сильнейшее влияние на религиозные процессы, происходящие в Казахстане.

Существенно увеличилось количество религиозных организаций, как тех, что принадлежали к уже известным ранее конфессиям, так и тех, что для Казахстана представляли новинку. В период, охватывающий конец 80-х гг. и середину 90-х гг., религиозных объединений стало в 2 раза больше.

Казахстан открывает свои границы для зарубежных представителей различных западных конфессий, привлеченных на территорию страны ввиду слабо развитых здесь религиозных традиций в надежде увеличить число своих последователей.

Религиозные общества и их члены получают возможность осуществлять благотворительность, оказывать гуманитарную поддержку, просвещать потенциальных верующих, а также становятся желанными гостями в теле- и радиопередачах, обозначают свое присутствие и сфере печатных СМИ.

В этот период государство проявляет невиданный либерализм в отношении религиозной сферы, его участие в религиозных процессах сведено к минимуму.

Упраздняется в это время и система уполномоченных Совета по делам религий при Совете Министров СССР. Скромные по размеру структуры, не имеющие административных полномочий, время от времени возникали в президентской администрации, правительственном аппарате, МЮ. В аппарат местной исполнительной и законодательной власти зачастую вообще не входили подразделения и кадры, осуществляющие связь с религиозными общинами.

В этот период был отмечен высокий уровень либерализма в отношениях между государством и конфессиями, при котором государство почти не вмешивалось в религиозные процессы.

1990-1997 гг. были самыми благоприятными для религиозных организаций в плане получения государственной регистрации. В эти годы регистрируется большинство существующих на то время религиозных групп сначала местными властями, а с 1994 года на основании Гражданского кодекса (Общая часть) – органами юстиции. То небольшое количество отказов регистрации происходило зачастую по причине предоставления неполного пакета документов, неправильного их оформления, наличия юридических ошибок, но при твердом намерении пройти регистрацию у религиозных организаций это всегда получалось.

И все же такая модель отношений, основанная на невмешательстве государства в дела религиозных сообществ, сравнительно быстро себя исчерпала.

Эти пропитанные свободой 7 лет, в течение которых религиозные организации процветали и развивались свободно от надзора со стороны государства, в итоге дали противоположные плоды: роль государства в осуществлении религиозной деятельности постепенно стала усиливаться.

Такой поворот был результатом воздействия нескольких факторов.

Во-первых, возникла новая расстановка религиозных сил, среди которых доминировали две религиозные организации: Духовное управление мусульман Казахстана и Русская православная церковь. В 2001 году в Казахстане насчитывалось около 2300 религиозных организаций, 1150 из которых представляли мусульманское вероучение, а 229 – православие.

Эти традиционные конфессии, по закону приравненные ко всем остальным и не наделенные каким-то особым статусом, на деле обладали массой привилегий: государственные органы относились к ним с большей симпатией, представителям ислама и православия всегда предлагалось стать участниками общественных, политических, массовых событий, трудности, возникающие в процессе деятельности этих конфессий, разрешались быстрее и легче. Став господствующими религиозными формами, ислам и православное христианство входят в тесный контакт с государством, начинают формировать его представление о других религиозных направлениях, увеличивая свои конкурентные преимущества. Духовное управление мусульман Казахстана обеспокоено переходом казахского населения в христианство и работой нелегальных исламских проповедников. РПЦ в свою очередь, считая Казахстан своей канонической территорией, интересуется ростом протестантских ответвлений христианского учения, включая католичество, и возросшей активностью миссионеров из-за рубежа. Высшее духовенство господствующих конфессий стараются максимально выгодно использовать свое исключительное положение. Их мнение учитывается в процессе утверждения статьи в Конституции Республики Казахстан 1995¹⁴⁵ года и в

¹⁴⁵ Конституция Республики Казахстан (принята на республиканском референдуме 30 августа 1995 года). Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K950001000_

Гражданском кодексе (Общая часть) 1994¹⁴⁶ года, которая ограничивает поле деятельности иностранных миссий. Представители ислама и православия регулярно предлагают обновить законодательство, чтобы официально запретить иностранцам осуществлять миссионерскую деятельность, а также запретить функционирование на территории Казахстана «нетрадиционных» религиозных образований. При этом статусом «нетрадиционных» наделяются религиозные вероучения, исторически укоренившиеся в Казахстане. Парадокс заключается и в том, что казахстанское представительство РПЦ на территории Казахстана само представляет иностранную религиозную организацию, духовный центр которой находится за пределами республики. Следовательно, православный миссионер в Казахстане обладает точно таким же статусом, как и миссионер из любой другой страны.

Во-вторых, на территории Казахстана начинают распространяться международные религиозные организации с сомнительной репутацией, например, Саентология, Церковь Объединения и другие общества, влияние которых, как считает государство и общественность, имеет вредоносный характер, поэтому на деятельность этих групп следует наложить запрет.

В-третьих, еще одну угрозу для общественного порядка представляет, по мнению государственных органов и гражданского населения, усиливающееся движения исламского фундаментализма и экстремизма. Казахстан, как и другие бывшие азиатские социалистические республики, без сомнений, привлекает к себе пристальное внимание миссионерских центров, проводящих исламизацию.

За время независимости Казахстан стал полем деятельности мусульманских миссионеров – выходцев из таких стран, как Саудовская Аравия, Пакистан, Турция, Египет, Ливия, Иран. Часть прибывших вести миссионерскую работу распространяют исламскую идеологию фундаменталистского толка. Они формируют религиозные группы, вербуют последователей из числа студенческой молодежи, устраивают семинары, способствуют поступлению в религиозные образовательные учреждения за рубежом. При этом они не согласовывают свои действия с Духовным управлением мусульман Казахстана и даже открыто с ним конфликтуют.

¹⁴⁶ Гражданский кодекс Республики Казахстан (Общая часть), принят Верховным Советом Республики Казахстан 27 декабря 1994 года. Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 11.07.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K940001000_

Это стало фактором активизации государством своих управленческих функций в области регулирования религиозных процессов. На обсуждение все чаще выносятся такие вопросы, как проведение четкой границы между традиционными и нетрадиционными конфессиями, правовая поддержка одних и ограничение деятельности других.

Акценты в политических речах и программах стали смещаться от демократизации к контролю. Если в 90-е годы главными принципами религиозной политики провозглашались веротерпимость и толерантность, равенство субъектов религиозной деятельность, то на рубеже веков внимание властей сконцентрировалось на организации сект, псевдорелигиозных учениях и экстремизме. Понятие экстремизм, произносимое рядом с понятием религия, сформировал негативные коннотации именно у понятия религия.

В 2000 году был основан Совет по связям с религиозными объединениями при Правительстве Республики Казахстан, обладающий консультативно-совещательными функциями. В его задачи входит разработка предложений и рекомендаций, помогающих наилучшим образом обеспечивать гражданам Республики Казахстан соблюдение их права на свободу совести, укреплять межконфессиональные связи, гармонизировать отношения между религиозными организациями, и, подтверждая свой статус консультативного органа, Совет на практике не имеет реального влияния на развитии взаимоотношений власти и религиозных объединений.

В период с 1998 по 2002 гг. несколько раз совершаются попытки внести поправки в закон 1992 года. В основном данные поправки должны были усилить контрольно-управленческие функции государственных органов, закрепить ряд ограничивающих религиозную деятельность положений, обновить нормы юридической ответственности в области религиозной деятельности. При этом необходимость регулировать деятельность религиозных объединений с правовой точки зрения, как правило, отождествлялось с необходимостью пресекать экстремистские движения. 31 января 2002 года Парламент принял закон, который корректировал закон 1992 года. Но после того, как закон был отправлен Президентом в Конституционный Совет и рассмотрен на предмет конституционности, в этом же году документ был признан не соответствующим Конституции¹⁴⁷ как формально, так и принципиально.

¹⁴⁷ Постановление Конституционного Совета Республики Казахстан от 4 апреля 2002 года № 2 О проверке конституционности Закона Республики Казахстан «О внесении изменений и дополнений в

Принципиальным нарушением Конституции в законе было то, что Духовное управление мусульман Казахстана наделялось правом рекомендовать те или иные исламские организации к государственной регистрации и решать вопросы возведения религиозных сооружений. Конституционный совет был абсолютно прав в своем решении, когда сделал вывод о том, что благодаря этому закону по сути осуществляется передача административных управленческих функций негосударственной организации, отделенной к тому же от государства. Конституционным советом могло быть замечено и другое положение, которое ставило под вопрос конституционность документа. Речь идет о положении, согласно которому иностранные религиозные объединения должны осуществлять свою деятельность и назначать на руководящие должности членов религиозных центров в Казахстане обязательно посредством единых для каждой конфессии республиканских религиозных центров, согласовывая свои действия с соответствующими государственными структурами. Невнимательный взгляд не увидит, что данное положение на самом деле не согласуется с пунктом 5 статьи 5 Конституции, к которому он якобы нас отсылает. Ведь в Конституции ничего не сказано о единых конфессиональных центрах. Если бы такое положение было утверждено, это привело бы к монополизации духовной жизни, упрощая тем самым задачу государства, однако вероятнее всего вызвало бы недовольство и религиозные конфликты в будущем. Причиной тому явилось бы несогласие большинства организаций одной конфессиональной ориентации работать под эгидой общего центра.

Нельзя не отметить тот факт, что мысли о наличии дефектов в законопроекте выражали многие деятели культуры, науки, политики, когда этот документ еще обсуждался. Но несмотря на критические замечания относительно конституционных несоответствий в законе, атмосфера, в которой возник и продвигался этот закон, мешала тщательной, продуманной работе, которой требовал деликатный характер той области, к которой он имел отношение. Под неблагоприятной атмосферой нами понимается ряд обстоятельств: государство избирательно подходило к выбору участников обсуждения, с помощью СМИ устроило оскорбляющую всяческое человеческое достоинство травлю неугодных религиозных объединений, регулярно

некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений». Из: ИПС «Адилет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/S020000002_

внедряло в массовое сознание через выступления политиков страх перед экстремистской и террористической деятельностью религиозных групп, которая не входила в программу казахстанских религиозных объединений. Многие неотъемлемые элементы религиозной практики наделялись негативным значением, например, миссионерство, которое исторически присуще практически всем религиозным движениям в мире, и в адекватных своих формах не имеет ничего общего с прозелитизмом, о котором предупреждали власти.

Вызывает жалость тот факт, что оказать помощь в написании по-настоящему своевременного закона не мог и зарубежный опыт, который тоже был не очень позитивным. Например, увеличивая количество учредителей, достаточное для того, чтобы организацию зарегистрировали, ссылались на опыт некоторых европейских стран, в которых к религиозным объединениям предъявлялись завышенные требования¹⁴⁸. При этом игнорировался тот факт, что в тех же Австрии, Бельгии, Чехии процесс признания религиозных организаций действительными был многоуровневым. Низкий уровень позволял приобрести общую правоспособность даже при наличии минимального числа членов. Иные требования, конечно, применялись к организациям, которые были нацелены на государственную поддержку и получение особых преимуществ. В этом случае требования действительно были выше среднего. Эти недостатки закона отражены и другим интересным фактом, связанным с деятельностью пакистанской общины Ахмадие, которая считалась запрещенной даже на территории своей страны¹⁴⁹, хотя казахстанские власти позволяли ей свободно существовать на территории республики. И все же на самом деле организация Ахмадие не имеет статус запрещенной в Пакистане, несмотря на массу ограничений, и не признается пакистанским духовенством исламским. Ко всему этому надо добавить, что члены Ахмадие в разное время получали должности в высших кругах власти Пакистана, управляли политическими процессами, включая оформление государственности.

Эти факты можно вырвать из конкретно-исторического контекста, которая никак не связана с политической и религиозной ситуацией в Казахстане.

Досаднее всего, когда информация, должным образом не подтвержденная и случайная, выходит за рамки казахстанского общества. Давая комментарии по поводу

¹⁴⁸ Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů. In: *SBÍRKA ZÁKONŮ ročník 2002, částka 2, ze dne 7. 1. 2002.*

¹⁴⁹ ХУСЕЙН, Хамид Х. *Свобода вероисповедания (религиозные нормы немусульман в исламском обществе)*. Новосибирск: Экор, 1995. 16 с. ISBN 5-88399-087-8.

внесенных в закон о религии 1992 года поправок, делегат Казахстана, выступая на заседании Постоянного совета ОБСЕ в феврале 2002 года, снова совершил ту же самую ошибку, опираясь в качестве авторитетного источника на плохо проверенную информацию о количестве учредителей религиозных организаций в иностранных государствах, не отдавая себе отчет в том, что специфика процесса регистрации в той же Европе намного сложнее и имеет свои нюансы: многообразие правовых возможностей для религиозных обществ, особенности государственного устройства и модели государственно-конфессиональных отношений, религиозная активность и культурные традиции. Такое неуместное поведение на международной арене только ухудшило репутацию Казахстана и подчеркнуло недостаточную проработку вопросов, касающихся законопроекта.

Продолжая разговор о действующем законодательстве, надо сказать, что по документам Казахстан продолжает развивать сферу отношений государства и религии в либеральном ключе.

Конституция 1995 года определяет Казахстан как светское государство. В Конституции не освещаются подробно религиозные вопросы, о них местами упоминается. Например, статья 22¹⁵⁰ закрепляет право гражданина на свободу совести. Согласно статье 5¹⁵¹, в Казахстане не могут создаваться и действовать политические партии на религиозной основе, а иностранные религиозные организации, чтобы получить право действовать на территории страны, должны согласовывать свои программы и руководителей, рекомендованных к назначению, с государством.

Подробнее о нормах и порядке государственно-конфессиональных взаимоотношений, о гражданских правах и свободах в сфере религиозной практики можно узнать из Закона «О свободе вероисповедания...».

Этот закон закрепляет юридическое и правовое равенство всех религиозных организаций. Ни одна из религий не занимает привилегированного положения, не поощряется властью. Религиозные структуры не входят в государственную и

¹⁵⁰ Конституция Республики Казахстан (принята на республиканском референдуме 30 августа 1995 года). Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K950001000_

¹⁵¹ Конституция Республики Казахстан (принята на республиканском референдуме 30 августа 1995 года). Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K950001000_

образовательную системы. Государство не допускает вмешательства своих представителей в социальную и духовную практику религиозных групп. Правовой статус религиозных организаций не отличается от статуса светских организаций Казахстана.

Религиозные общины и их члены обладают широким набором прав и условиями для реализации своих религиозных нужд.

И все же, прогрессивное на бумаге, на деле современное законодательство таким не является, так как не обеспечивает заявленных религиозных свобод. Правовой потенциал законодательных актов зачастую не доходит до практической реализации.

Воспользоваться каким-либо правом нельзя без вступления в контакт с бюрократическим аппаратом, так что права не реализуются, а скорее ограничиваются.

К примеру, рассмотрим право совместного участия в богослужении, затрагивающее другое неотъемлемое право – свободу создания ассоциаций.

Реализация этого права связана с присущей всем постсоветским регионам проблемой регистрации религиозной организации.

Законодательство Республики Казахстан позволяет верующим, принявшим решение участвовать в религиозном богослужении совместно, самим определить, нужно им регистрироваться или не нужно. Законодательство никоим образом не обязывает религиозные группы регистрироваться в государственных органах. Служащие прокураторы, активно выступающие за обязательность государственной регистрации, свое мнение подкрепляют Указом Президента Республики Казахстан, обладающим силой закона, от 17 апреля 1995 г. «О государственной регистрации юридических лиц»¹⁵², ошибочно полагая, что этот документ содержит запрет добровольного выбора. Однако такая точка зрения не имеет оснований, так как этот документ говорит только о том, что без регистрации юридическое лицо не может быть допущено к деятельности. Нельзя сделать вывод, что любая группа граждан должна быть зарегистрирована как юридический субъект, так как это необязательно

¹⁵² Закон Республики Казахстан от 17 апреля 1995 года № 2198. О государственной регистрации юридических лиц и учетной регистрации филиалов и представительств. Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z950002198_

соответствует целям и задачам данной группы. Не следует отождествлять любой коллектив с юридическим лицом.

Возразить требованию пройти обязательную регистрацию можно и по более веским причинам. Исходя из содержания пункта 1 статьи 39 Конституции Республики¹⁵³ Казахстан, государство может ограничить права и свободы личности с применением закона только тогда, когда действия группы лиц угрожают конституционному строю, общественному спокойствию, правам и свободам других лиц, нравственному и физическому состоянию гражданского населения. Поэтому отсутствие регистрации у религиозного объединения не может повлечь за собой нарушение свободы совести со стороны государства, которое может запретить деятельность такой организации (лишить граждан права совершать религиозные обряды совместно с другими единоверцами) и даже привлечь ее членов к ответственности, хотя ничего не угрожает общественному устройству, порядку и нравам. Что же касается правонарушений, то в случае совершения таковых ответственность обязаны нести как зарегистрированные организации, так и не имеющие регистрации.

Разночтения в этой области были вызваны утвержденным 30 января 2001 года кодексом Республики Казахстан об административных правонарушениях¹⁵⁴. Он содержит статью 375 «Нарушение законодательства о свободе вероисповедания и религиозных объединениях», согласно которой руководители религиозных общин несут административную ответственность, если уклоняются от регистрации своей паствы. Статья содержит формулировки, вызывающие некоторые вопросы. Можно ли привлечь к ответственности за то, что не является обязанностью в рамках законодательства? Можно ли оправдать уклониста, если регистрация не происходит потому, что религиозному объединению отказывают в этом праве несмотря на официальное заявление? Известен случай, произошедший в Алматы с незарегистрированной старообрядческой группой, которая состояла из пожилых граждан. Физическое состояние ее членов и финансовые затруднения мешали руководителям общины пройти

¹⁵³ Конституция Республики Казахстан (принята на республиканском референдуме 30 августа 1995 года). Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K950001000_

¹⁵⁴ Кодекс Республики Казахстан об административных правонарушениях от 30 января 2001 г. № 155-ІІ. Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K010000155_

регистрацию, которая требует кроме здоровья и юридической подкованности. Можно ли обвинить общину в уклонении? Такую ситуацию статья, механически скопированная из законодательства СССР, разрешить не в силах. Вместо реформирования законов приемлемыми стали считаться нарушающие конституционные принципы меры, такие как административное наказание руководителей религиозных общин и их членов, закрытие воскресных школ, домашних храмов, пресечение всяческой религиозной активности, никак не связанной с вредным влиянием на общество.

Несмотря на разрешение осуществлять деятельность незарегистрированным религиозным организациям, регистрация все же открывает совсем иные возможности. Регистрируясь, религиозная община обретает юридическую силу, может приобретать недвижимость, открывать банковские счета, быть работодателем и др.

Следовательно, законодательство Республики Казахстан видит в регистрации получение религиозным объединением нового статуса в аспектах имущества, организации и права. В реальности же с середины 1990-х годов регистрация отражает заинтересованность властей в организации, которая может оказаться полезной. Казахстан совершает поворот назад, к трактовке процедуры регистрации советским правительством, которое опиралось не на закон, а на собственные соображения, влияющие на выдачу разрешения о регистрации или объявления незарегистрированной организации нелегальной.

С формальной точки зрения процедура регистрации религиозных организаций ничем не отличается от светских. Какие-либо особые правила, распространяющиеся на религиозные объединения, отсутствуют. Поэтому на первый взгляд, учредить и зарегистрировать религиозную организацию достаточно просто. Чтобы организовать наиболее популярный вид религиозного объединения – местную общину, достаточно найти десяток граждан, которые изъявят желание создать общину, и подготовить стандартный пакет документов. Однако государство имеет свои механизмы, позволяющие отказать организациям в регистрации: например, начиная от ошибок в уставе и кончая рекомендациями касательно того, каким должно быть внутреннее устройство религиозного объединения и каким образом должно подчиняться государственным органам.

Чаще всего основанием для отказа в регистрации является то, что учредительные документы не соответствуют требованиям, прописанным в законодательстве. Однако

положения, содержащиеся в законах, интерпретируются органами юстиции на свой манер.

К примеру, часто заявление о регистрации религиозного объединения бывало отклонено, потому что органы юстиции были не согласны с тем, что организация претендовало на осуществление предпринимательской деятельности, игнорируя тот факт, что гражданское законодательство разрешает религиозным организациям коммерческую деятельность. Любопытно, что до середины 1990-х годов органы юстиции не придавали значения данному пункту устава.

Другая категория отказов имеет место в связи с проблемой определения религиозной принадлежности регистрируемой группы. Государственному аппарату свойственен традиционный взгляд на природу религиозных организаций, другими словами, все организации так или иначе принадлежат четырем основным мировым религиям. Если организация указывает, что ее религиозная принадлежность не связана с иудаизмом, христианством, буддизмом или исламом, то власть относится к такой организации настороженно. Тем не менее в данное время все сложнее оказывается приклеить к новообразованным религиозным организациям знакомый ярлык, так как их программа может выходить за рамки традиционных систем.

По-своему органы юстиции подходят и к управленческим моделям в религиозных организациях, когда, например, требуя, чтобы исполнительный орган религиозного объединения носил коллегиальный, а не единоличный характер. Наиболее остро вопрос управленческого механизма встал после принятия в 2001 году закона «О некоммерческих организациях»¹⁵⁵, который заставлял религиозные организации подгонять свою структуру под рекомендованные данным законом модели. В 2001 году религиозным организациям отказывали в регистрации именно из-за того, что устав не учитывал предписаний, изложенных в новом законе. Однако зарубежный опыт показывает, что религиозные организации имеют право на специфический механизм управления.

¹⁵⁵ Закон Республики Казахстан от 16 января 2001 года № 142-ІІ О некоммерческих организациях. Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 15.07.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z010000142_

Другую проблему представляло то, что религиозную организацию пытались вписать в конфессиональную систему. Так, по мнению государства, новые религиозные организации были подразделением уже существующих религиозных центров. То есть, новообразованная община мусульман обязательно находится в ведении Духовного управления мусульман Казахстана, а православная община является частью одной из епархий РПЦ. Это вызывало трудности в процессе регистрации, потому что, к примеру, лютеранская организация должна была подтвердить свою принадлежность к одному из действующих в республике лютеранских центров, даже если она не поддерживала того направления, которое развивал тот или иной центр.

Безусловно, среди религиозных организаций есть те, которые отличаются авторитетностью и централизованностью. И все-таки это не может быть причиной требовать от каждой религиозной организации войти в состав религиозного центра. Даже православие, обладающее централизованным характером, имеет множество действующих альтернативных вариантов вероисповедания, то же можно сказать и об исламе, традиция которого предполагает наличие множественность управленческих центров, обусловленная множественностью направлений. Еще сложнее вписать в единый центр объединения протестантов. В связи с этим достаточно наивно и недальновидно предлагать учреждение религиозных центров, которые будут объединять под своей эгидой религиозные организации похожей ориентации.

Перечень проблем, источником которых является плохо продуманный институт регистрации, на этом не оканчивается. Даже если организация представляет свой устав, учитывающий все требования, органы юстиции все равно находят мелкие недочеты, которые кажутся скорее придирками, например, они могут попросить уточнить процедуру изменения устава или провести корректуру текста, заменив некоторые слова синонимами.

Чтобы соблюсти справедливость, надо упомянуть и об объективных законодательных сложностях, возникающих в процессе регистрации. Трудно поспорить с тем, что закон «О свободе вероисповедания...» во многом относится к прошлому и должен быть переработан с учетом современных реалий.

Начать преобразование нужно с классификации религиозных организаций. В соответствии с законодательством, имеются следующие типы религиозных организаций: местные объединения верующих (общины), центры управления

религиозными организациями с их структурными подразделениями, а также духовные образовательные учреждения и монастыри.

Во-первых, представленный список характеризуется неполнотой, так как известны и другие формы проявления религиозной деятельности, такие как орден, братство, миссия. Во-вторых, данный список нельзя назвать корректным.

Есть смысл пересмотреть моменты, затрагивающие наименования и деятельность религиозных управлений (центров). Данные образования представляют собой большие религиозные объединения, состоящие из нескольких звеньев (республиканские либо региональные), которые включают в себя местные мечети (церкви, общины) и иные религиозные институты (семинарии, монастыри). Такими организациями считаются: Духовное управление мусульман Казахстана, управления Русской православной церкви, содружества протестантов. Вопрос заключается в том, насколько корректно давать им название центров. Большое количество религиозных организаций, подходя под описание центра, не используют данный термин в своем наименовании (возьмем, к примеру, епархии РПЦ).

Современное казахстанское законодательство оперирует терминами «центр» и «управление» потому, что до сих пор пользуется терминологией, которая отражала советские религиозные реалии, специфика которых заключалась в том, что зарегистрированные религиозные организации имели статус религиозных обществ или групп (то есть, организаций, именуемых в данное время местными религиозными объединениями). Религиозных организаций же, состоящих из нескольких звеньев, с юридической точки зрения быть не могло, однако в качестве социальных организмов такие объединения действовали на территории Казахстана, что отражали некоторые документы. Несмотря на то, что Среднеазиатское духовное управление мусульман и Русская православная церковь не были зарегистрированы в государственных органах, они по-прежнему канонически выполняли объединяющую функцию по отношению к «своим» религиозным структурам. Государство нередко взаимодействовало с органами управления подобных «несуществующих» объединений, контролировали их рост. Следовательно, употребление таких терминов, как «центр», «управление», помогало провести границу между подлежащими регистрации религиозными объединениями и не подлежащими регистрации централизованными религиозными институтами, устанавливающими связь между всеми организациями, принадлежащими одной конфессии.

В данное время ситуация изменилась. Статус религиозных объединений получают как местные общины, так и остальные религиозные организации, в том числе имеющие региональный и республиканский масштаб. Поэтому употребление терминов «религиозное управление» и «религиозный центр» размывают понятийный аппарат законодательства и затрудняют определение статуса религиозных организаций.

При этом, как показывает практика, существуют религиозные «центры», в задачи которых входит исключительно реализация управленческих или координационных функций и которые по этой причине не являются объединяющими образованиями для одинаковых по религиозной принадлежности организаций разного уровня. Например, такая модель распространена в организациях Бахаи.

Существующее законодательство игнорирует и другие специфические черты религиозных образований, что влечет за собой существенное осложнение как процедуры регистрации, так и государственно-конфессионального диалога. Разрабатывая нормативные документы, затрагивающие правовую сторону религиозных организаций, государственные органы отказываются уделять внимание специфическим особенностям и природе данных формирований, принципы их возникновения и функционирования, поэтому религиозные организации ставят в один ряд с совершенно чуждыми им организациями, включая коммерческие.

Итак, как говорилось выше, структурно религиозные объединения подразделяются на однозвенные и многозвенные. Однозвенными называют организации, в состав которых не входят автономные структурные подразделения (церковь или мечеть, деятельность которых распространяется в пределах территории, ограниченной одним городом). Многозвенными называют организации, включающие в себя несколько организаций, характеризующихся идеологическим и структурным единством. Данные образования бывают разноуровневыми, а иногда ориентированы на международный масштаб, когда объединяют несколько церквей.

Как правило, формирование однозвенной религиозной организации не вызывает трудностей, за исключением случаев, когда она входит в состав более сложного объединения. Основные проблемы связаны с организацией многозвенных религиозных структур. До того момента, как была принята Общая часть Гражданского кодекса Республики Казахстан 1994 года, многозвенные объединения формировались за счет уже открытых религиозных организаций, которые играли роль их организационного фундамента, в той или иной степени оставаясь автономными.

Современное казахстанское законодательство и его практическая реализация государственными органами характеризуются другими подходами к решению этих вопросов. Религиозные организации, прошедшие регистрацию, вправе стать частью более крупных образований, однако в этом случае статус религиозного объединения меняется на ассоциацию (один из видов НКО). В ряде случаев можно однозначно оправдать приобретение такого статуса. Например, религиозные организации, имеющие разную конфессиональную направленность, могут объединиться в ассоциацию, чтобы совместно издать и распространить религиозную печатную продукцию или провести благотворительные акции.

Однако подобная форма не даст преимуществ организациям, имеющим абсолютно одинаковую природу, вид деятельности, управленческую структуру. К примеру, в разных частях государства осуществляют деятельность религиозные организации, принадлежащие к одному и тому же учению. Если они сформируют объединение регионального или республиканского значения, то оно перестанет быть религиозным. Таким образом, действующий закон допускает такую абсурдную ситуацию, в которой приходы РПЦ считаются религиозными объединениями, а состоящая из них РПЦ – нерелигиозной.

Пример сравнительно более удачного решения данной проблемы дает нам российское законодательство, которое позволяет создать централизованные религиозные объединения, состоящие из 3 и более местных религиозных организаций. В этом плане еще более удачные законодательные решения касаются общественных объединений, статус которых очень близок к статусу религиозных организаций. Закон гласит, что в качестве учредителей общественных объединений могут выступать как граждане, так и организации, а право учреждать общественные объединения воплощается на практике не только физическими, но и юридическими лицами.

Достаточно трудно и определить правовой статус организаций, представляющих собой звенья крупных централизованных объединений. Таковыми, согласно законодательству Республики Казахстан, являются филиалы и представительства. И в этом месте государство совершает принципиальную ошибку, когда экстраполирует положения, разработанные для филиалов и представительств коммерческих юридических субъектов, на некоммерческие религиозные организации. То, что органично встраивается в коммерческую систему и удовлетворяет ее интересам, зачастую абсолютно чуждо для религиозных организаций. Здесь необходимо сделать

оговорку, что допущенная ошибка состоит не в том, что у религиозных организаций появляются такие формы, как филиалы и представительства, вполне имеющие право на существование, а в том, что в понятия «филиалы и представительства» применимо к религиозным объединениям наполняется не совсем адекватным смыслом.

Юридическая наука и гражданское законодательство трактуют понятие филиала (представительства) как структурную единицу, которая полностью зависит от главной организации и которая учреждается, управляется и ликвидируется в приказном порядке, что как раз характерно для организаций, осуществляющих коммерческую деятельность, а также для особых форм НКО.

Данное понимание филиала приемлемо для отдельных религиозных формирований, учреждающих в таких условиях местное подразделение, именуемое общиной или церковью, даже если на конкретной территории отсутствует паства.

Другие организации, даже обладая многоуровневой структурой и имея управленческие отделы, не приемлют приказной, декларативный характер учреждения организаций и выбора руководства, поскольку это нарушает принципы объединения. Больше всего такие организации беспокоит число приверженцев, желающих сформировать общину, могущую стать впоследствии подразделением многозвенной организации.

Чтобы устранить недостатки в юридическом регулировании деятельности гражданских и религиозных организаций, законодательная власть внесла в 1996 году поправки в Гражданский кодекс Республики Казахстан (Общая часть), которые затрагивали процедуру выбора руководителей филиалов и представительств. Согласно новым правилам, руководители структурных подразделений религиозных организаций могут быть выбраны или назначены в соответствии с уставом религиозной организации и положением о ее структурном подразделении. Такая же формулировка была прописана в законе Республики Казахстан «О некоммерческих организациях». Исходя из этого, можно утверждать, что специфические черты исследуемых организаций были приняты во внимание, однако до решения принципиальных вопросов, затрагивающих структурную организацию многоуровневых объединений, дело так и не дошло.

Наблюдая нерешенные проблемы в области законодательства и трудности с регистрацией, сложно понять возмущение, которое вызывает у представителей власти наличие религиозных организаций, действующих без регистрации. Многие из них продолжают оставаться незарегистрированными не по своей воле, а стараниями самих

государственных органов, которые создают множество преград на пути к регистрации и намеренно тормозят процесс. Жаль, что среди чиновников еще нет осознания того, что зарегистрировать организация – значит помочь не только его членам, но и себе, поскольку намного проще осуществлять контроль над зарегистрированными организациями, а не наоборот.

Напряженный характер отношений между государством и религиозными организациями объясняется не только проблемой получения регистрации.

Другая не менее важная проблема касается полномочий государства в области религиозного образования и воспитания.

В законодательстве Республики Казахстан скупы представлены позиции, отражающие связь государства и религиозным обучением. В Казахстане на законодательном уровне закреплён светский характер образования, выражающийся в отделении школы от религиозных организаций, однако учебные программы государственных образовательных учреждений могут включать религиоведческие дисциплины.

В рамках частного образовательного сектора разрешено преподавать религиозную науку на добровольных началах. В частный сектор входят и образовательные институты, учрежденные религиозными организациями.

Закон «О свободе вероисповедания...» разрешает централизованным религиозным структурам открывать специализированные учебные заведения, где преподаются духовные науки. Но возникает резонный вопрос: почему таким же правом не обладают местные религиозные организации? Ответ напрашивается сам собой – лишь крупные структуры могут реализовывать право на открытие семинарий. Религиозные общины, не имеющие своего центра, лишены возможности учредить свои духовные школы.

Вопрос обостряется ввиду того, что государственные органы интерпретируют положения законодательства в таком ключе: получать духовное образование можно только в стенах существующих и прошедших регистрацию религиозных учебных заведений. Получение духовного образование вне стен таких учреждений считается нелегальным. Однако, во-первых, законодательные документы не содержат информацию о том, что получать духовное образование за пределами специально созданных заведений нельзя. Во-вторых, данная интерпретация игнорирует здравый смысл. Деятельность религиозных образовательных институтов традиционно заключается в подготовке священнослужителей. Религиозные же организации

стремятся как воспитать, так и дать образование своим членам, что и происходит внутри общины на занятиях в воскресных школах, на курсах, на семинарах, на лекциях и в других формах, не предполагающих открытие отдельной организации.

Проблемной сферой является и процесс получения лицензий духовными учебными заведениями. В советский период государственное вмешательство в учебный процесс духовных школ и вузов было минимальным, так как они выпускали служителей культа.

В соответствии с законом 1992 года получать какое-то специальное разрешение, чтобы осуществлять образовательную деятельность в сфере религии, было не нужно.

7 июня 1999 года появился закон Республики Казахстан «Об образовании»¹⁵⁶, регламентирующий деятельность не только светских, но и духовных учебных заведений. По закону, чтобы осуществлять любую образовательную деятельность (это относилось и к религиозным организациям), нужно было получить лицензию. Исполнение этого закона повлекло за собой проверки духовных учебных заведений на наличие лицензии и привлечение к ответственности за преподавание без лицензии. При этом снова, как и много раз до этого государство проигнорировало особенности религиозных организаций и продемонстрировало неподготовленность к процедуре выдачи лицензий. Мы считаем, что в Казахстане наблюдается дефицит компетентных специалистов, способных разобраться в сложностях религиозного образования. Некоторые государственные органы прибегли к использованию статьи 10 Закона Республики Казахстан «О лицензировании», которая предписывает «лицензирование образовательной деятельности юридических лиц, включая начальное, основное и среднее общее образование, начальное профессиональное образование, среднее и высшее профессиональное образование, послевузовское профессиональное образование, а также деятельность дошкольных и внешкольных организаций».¹⁵⁷ В результате государственные исполнительные органы отказали религиозным учебным

¹⁵⁶ Закон Республики Казахстан от 7 июня 1999 года N 389 Об образовании. Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 15.07.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z990000389_

¹⁵⁷ Закон Республики Казахстан от 17 апреля 1995 года № 2200 О лицензировании. Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 15.07.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z950002200_

заведениям в получении лицензий, руководствуясь тем, что среди перечисленных видов образовательной деятельности, их деятельность не предусмотрена, поэтому оснований для выдачи лицензий нет. Эту же позицию занимает Министерство образования и науки, которое в 2001 году следующим образом прокомментировало решение государства: профессиональная подготовка служителей культа не имеет отношения к закону «Об образовании». Вместе с тем меры административного воздействия продолжают применять к духовным учебным заведениям.

По нашему мнению, религиозные учебные заведения должны заниматься лицензированной деятельностью только при условии, что в их стенах дается еще и светское образование. В противном случае сугубо духовное учебное заведение не обязано иметь лицензию. Конечно, можно понять обеспокоенность государства по поводу того, что под личиной религиозного образования может скрываться что-то далекое от религии или близкое к идеологии экстремизма. Однако не стоит думать, что процедура выдачи лицензий сможет оградить общество от влияния вредоносных идей, распространяемых агрессивно настроенными проповедниками. Государство располагает ресурсами, необходимыми для того, чтобы в рамках закона пресечь деструктивную деятельность организаций, прикрывающихся религией для пропаганды определенных политических идей. Нередко их деятельность сопровождается нарушением санитарных норм, правил миграции, режима налогообложения. В Казахстане члены деструктивных сект уже не раз привлекались к уголовной ответственности.

Однако государство по-прежнему пытается решить вопросы административно-принудительным путем. Например, в 1999 году власти совершили крайне необдуманный поступок, вернув на родину казахстанских студентов, обучающихся за рубежом. Только после того, как решение было принято, чиновники прокомментировали, что эти меры приняты в отношении граждан, которые учатся в исламских учебных заведениях экстремистской ориентации, хотя о каких странах и учебных заведениях шла речь, так и осталось загадкой. Также не удалось определить исполнителей принятого решения, стратегию действий и основания такого решения. Процедуры, впрочем, здесь не при чем. Дело в том, что выбор места обучения и содержания учебной программы – право каждого гражданина, дарованное ему Конституцией Казахстана и не могущее быть ограниченным. Недаром это событие повлекло за собой в 2000 году организацию беседы представителей арабских стран с

премьер-министром Казахстана, на которой, в том числе освещался вопрос о необходимости четкого разграничения религиозного экстремизма и фундаментального учения ислама.

Сотрудники Департамента образования города Алматы проявили особую активность в этом вопросе. В октябре 2000 года они отправили письменное предписание директорам учебных заведений города с рекомендацией не разрешать учащимся посещать религиозные объединения, не принимать гуманитарную или иную помощь от них. Письмо вызвало справедливое возмущение у родителей учащихся и после жалоб, поданных правозащитными организациями, письмо отозвали.

Еще одной болевой точкой, способствующей повышению напряженности в отношениях между государством и религиозными организациями, является вопрос регулирования деятельности миссионеров, которая имеет давнюю историю на территории Казахстана.

Принятый в 1994 году Гражданский кодекс запрещал иностранным и не имеющим гражданства миссионерам осуществлять деятельность на территории Казахстана, если они не были аккредитованы в местных органах власти или нарушали законодательство республики. Это положение было несколько неожиданно заложено в документ, который в основном регулировал имущественные и договорные отношения.

Для того чтобы вступила в силу соответствующая статья закона, правительство в 1997 году приняло постановление «Об утверждении Положения о порядке аккредитации иностранных граждан и лиц без гражданства, занимающихся миссионерской деятельностью»¹⁵⁸. Согласно этому Положению, аккредитация миссионеров проводилась районными акимами. Фактически, процедура аккредитации сводилась к вынужденной благотворительной помощи со стороны миссионеров районным акимам, которые взамен выдавали им подтверждения об аккредитации.

В 1998 году законодатели исключили данный пункт из Гражданского кодекса, а в 2001 году правительство отменило постановление об аккредитации миссионеров. Сегодня иностранным миссионерам не требуется регистрация в органах

¹⁵⁸ Постановление Правительства Республики Казахстан от 21 сентября 1997 года № 1362 Об утверждении Положения о порядке аккредитации иностранных граждан и лиц без гражданства, занимающихся миссионерской деятельностью. Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/P970001362_

государственной власти, что свидетельствует об ослаблении государственного контроля и усилении самостоятельности религиозных объединений, за что боролись религиозные и правозащитные движения.

Однако сегодня положение иностранных миссионеров и приглашающих их объединений стало даже хуже, чем во времена аккредитации. Это выражается в том, что раньше миссионеры могли предъявить хотя бы такой документ, чтобы подтвердить свой статус и его признание государством, показать его проверяющим, сослаться на него при решении каких-то вопросов. Теперь же, когда процедуры аккредитации уже нет, нет и документа, который хоть как-то повышал их шансы на лояльное отношение со стороны властей. А они как раз стали намного жестче относиться к миссионерам. Так, в 2000-2001 гг. визу миссионерам выдавали сроком лишь на 3 месяца максимум, часто советуя не задерживаться в стране после первого продления.

Религиозный принцип отказа от имущества и собственности, реализуемый религиозными организациями, тоже является источником проблем. Чтобы провести масштабные религиозные мероприятия, религиозные объединения берут в аренду помещения у разных государственных и негосударственных организаций. Чаще всего «нетрадиционные», «проблемные» религиозные объединения то ли по усмотрению собственников помещений, то ли по распоряжению властей сталкиваются с трудностями, так как им отказывают в аренде. Даже если имеется официальный договор, нет никаких гарантий, что религиозному мероприятию не помешают состояться. В 2000 году к руководству одной религиозной группы применили меры административного воздействия за то, что члены религиозной организации якобы нарушили правила проведения массовых мероприятий, так как не получили заранее разрешение от государственных органов провести съезд на стадионе, который был вполне официально взят в аренду. Закон не предусматривает получения такого разрешения, так как территория арендованного стадиона не общественное место, а мероприятие, проведенное вдали от городской инфраструктуры, никак не могло нарушить общественное спокойствие.

Это пример хорошо иллюстрирует предвзятое отношение к отдельно взятой религиозной организации, отсутствие желания вникнуть в ее специфику. Например, игнорируется тот факт, что религиозные собрания, как правило, представляют собой закрытое для посторонних лиц мероприятие.

Представители власти также не вникают в содержание духовной литературы. Нередко у религиозных объединений конфискуют обычную богослужебную литературу, ошибочно приняв ее за экстремистскую.

В начале нынешнего столетия религиозные организации поголовно страдают от нескончаемых проверок, которые проводят прокуратура, МВД и местная власть. Проверка законности религиозной деятельности стала одним из основных направлений работы прокуратуры, на основании Приказа Генеральной прокуратуры от 15 мая 2001 года¹⁵⁹. При МВД организованы спецподразделения, в задачи которых входит связь с общественными и религиозными объединениями.

Внимание было сосредоточено на незарегистрированных организациях, хотя выше мы уже отмечали, что незарегистрированная организация не является синонимом нелегальной. Не имея нужных письменных разрешений на проверку, проверяющие требовали от религиозных объединений сведения разного характера, многие из которых содержались в регистрационных документах. Запрашиваемая информация касалась учредителей, органов управления. Иногда от религиозных организаций требовали документы и информацию, которых они могли не иметь (документы об образовании священников, сумма собранной благотворительной помощи и др.).

Осложняло ситуацию и то, что органы, мало до этого занимавшиеся религиозной сферой социальной жизни, были слабо подготовлены к процедурам проверки. Поэтому по-настоящему опасные религиозные организации выявлялись в очень малом количестве, а под удар в основном попадали законопослушные объединения, которые никоим образом не скрывались от проверок.

Без сомнений, государственно-конфессиональные взаимоотношения в последнее время будет некорректно сводить исключительно к повсеместному контролю со стороны государства и к правовой несправедливости в отношении к религиозным организациям. Накопился и опыт сотрудничества государственных и религиозных структур, даже их числа «нетрадиционных». Местные власти принимают благотворительную помощь от членов религиозных объединения, не вникая в их религиозную направленность. Сотрудники МВД совместно с представителями

¹⁵⁹ Приказ Генеральной Прокуратуры Республики Казахстан от 15 мая 2001 года №73 Об утверждении сквозных предметных направлений деятельности структурных подразделений. Из: *Информационная система «ПАРАГРАФ»* [online]. Сетевое издание "prg.kz" [дата обращения 05.08.2021]. Доступно из: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1025459

религиозных организаций работают в местах лишения свободы. Здравоохранительная система тоже объединяет силы с верующими.

Вместе с тем, давая высокую социальную оценку деятельности религиозных объединений, государство еще не в полной мере доверяет религиозным структурам и формам их активности. Подозрительность обычно проявляется в излишнем контроле и в непрофессиональном вмешательстве в дела верующих.

Из приведенных выше фактов можно сделать вывод о том, что политика государства в отношении религиозных объединений в Казахстане находится в процессе изменения. Либеральные подходы, актуальные в начале и середине 90-х гг., сменяются запретительными. Эта тенденция обусловлена рядом внешних и внутренних факторов, оказывающих воздействие на сферу религии. Среди внутренних факторов это: формирование религиозного многообразия, получение нового опыта веротерпимости в условиях поликонфессиональности, влияние традиционных конфессий на государство, низкая религиоведческая подготовка правительственных чиновников. Внешние факторы включают близкую расположенность к очагам конфликтов, как религиозного, так и политического характера, риск распространения радикальных и экстремистских идей со стороны близлежащих стран, а также общую международную напряженность.

ГЛАВА 3

ВОЗМОЖНОЕ РАЗВИТИЕ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ, ЦЕРКОВЬЮ И РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБЩЕСТВАМИ В XXI ВЕКЕ

3.1. Соотношение светского и религиозного в оптике взаимодействия общества и государства в современном Казахстане

Общество современного Казахстана не вполне осознанно совмещает функционирование двух разных по своей природе и направленности систем ценностей: светскую и религиозную.

Характер этого совмещения не до конца комплементарен, однако в то же время он не представляет собой радикального антагонизма. Примечательно, что эта двойственность существует именно в режиме одновременности, симультанности, а не последовательности. Другими словами, неверующая часть общества уважительно относится к правам верующих, а верующая часть населения вполне лояльна к секулярным принципам государственной политики.

Определяя характер современного Казахстана в оптике религиозности или светскости, следует констатировать, что Казахстан – это светское государство, поскольку хотя религия и играет значительную роль в жизни людей, в их мировоззрении, она не является доминирующей детерминантой.

Более того в последнее время наблюдается прекращение экстенсивного роста верующих. Их количество с незначительными изменениями в сторону понижения сохраняет одни и те же позиции.

Сегодня основной акцент делается скорее на интенсивность развития религиозного мировоззрения: повышения уровня религиозной грамотности, а также повышения уровня строгости соответствия религиозных требований и социального поведения.

Предполагая некую диалектическую корреляцию, можно обозначить также усиление процессов обретения гражданских прав неверующей частью общества. Если прежде (в годы гиперкомпенсации советского атеизма) отсутствие хотя бы номинальной

религиозной принадлежности считалось чем-то негативным, сегодня неверующие люди могут спокойно и открыто декларировать свои позиции.

Таким образом, в отношении современного Казахстана вполне релевантно будет применить такое понятие как «мировоззренческий плюрализм», поскольку и позиции верующих и позиции неверующих представлены большим количеством самых разнообразных содержательных конкретизаций. В случае верующих – это различные религиозные движения и течения (не только традиционные), в случае неверующих – это различные версии агностицизма, а не только оголтелого атеизма (как это было в советские годы).

Такова общая картина, которой явно недостаточно для научных концептуализаций. Обозначение границ проблемного поля можно начать с формулировки следующих вопросов:

- 1) Какова конфигурация комплекса религиозного мировоззрения в современном Казахстане с учетом его достаточно пестрой фрагментарности?
- 2) Какова структура нерелигиозного мировоззрения в современном Казахстане?
- 3) Каково соотношение этих начал и каков характер их взаимодействия?

Предлагая свои варианты ответов на эти вопросы, мы бы хотели сразу оговориться, что это лишь первичные гипотезы, которые требуют дальнейшего изучения, обоснования и профилизации в предметном ракурсе других дисциплин (социологии, психологии и т.д.).

На наш взгляд различные религиозные конфессии в Казахстане существуют преимущественно как культурно-социальные феномены нежели политические.

Что касается структуры нерелигиозного мировоззрения в самых общих чертах его можно распределить в 3 группы:

- атеисты (воинственно настроенные против религиозного мировоззрения);
- лояльные неверующие (положительно и терпимо относящиеся к свободе религиозного самоопределения других людей);
- агностики (занимающие нейтральную позицию в силу недостаточности гносеологического ресурса).

В отношении же третьего вопроса мы полагаем уместным анализ в категориях ценностей, то есть, аксиологическую аналитику, которая подразумевает феноменологический метод (отметим, что главное достоинство этого метода одновременное связывание фактического и смыслового планов).

Таким образом, можно сказать, что главным основанием соотношения светского и религиозного начал в обществе и культуре современного Казахстана является неконсистентная взаимосвязь светских и религиозных ценностей. И в данном случае следует понимать ценности в прямом этимологическом значении – как несводимые наборы аксиом, фундирующие светское и религиозное мировоззрения.

Для дальнейшего выяснения соотношения светского и религиозного измерений в культуре Казахстана, остановимся на экспликации ценностей светского и религиозного порядка и приведем их краткое описание.

Система организации религиозных ценностей представляет собой иерархическую вертикальную структуру, в которой существует явное разграничение между главными и второстепенными элементами, где основным принципом является выделение первоочередных значимых аспектов и подчинение остальных этим первоочередным.

Согласно религиозному учению, наиболее ценным является Бог, а человек – его любимое создание. При следовании заповедям Бога, человек приближается к нему и становится все более богоподобным. Бог помогает человеку на этом пути, предоставляя средства для духовного развития и указывая на нормы этого развития (заповеди), а также даруя силы для продвижения вперед¹⁶⁰.

Важно отметить, что религиозные ценности – абсолютны. Это означает, что они не зависят от переменчивых исторических условий и обстоятельств. Предельное смысловое выражение религиозные ценности получают в догматах – богооткровенных истинах, где Церковь придерживается учения о Боге и Его творении мира, которое она считает непоколебимым и безусловным положением веры.

Присутствие религиозных ценностей в социальном поле государства осуществляется за счет действий и поступков (образа жизни) верующих, которые в своем поведении исходят из признания истинности религиозных ценностей и во всем стремятся руководствоваться ими.

Ключевая проблема реализации религиозных ценностей в нерелигиозном пространстве – это вопрос о характере взаимоотношений религиозной аксиологии со всеми прочими.

¹⁶⁰ КОСИЧЕНКО, Анатолий Г. Религия и религиозное мировоззрение. Религиозная система ценностей. Из: Бурова Е.Е. и кол. *Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий: Коллективная монография*. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. с. 18. ISBN 978-601-304-115-5.

Дело в том, что поскольку религия претендует на окончательную высшую истину, которую сам Бог открыл человеку, религиозные ценности по своей направленности являются эксклюзивными (исключающими), а не инклюзивными (включающими). Собственно, гонения на первых христиан в Древнем Риме были спровоцированы именно нетерпимым отношением христиан к язычникам. При этом сами язычники были вполне терпимыми в религиозном плане, о чем свидетельствует существование пантеонов – храмов, посвященных самым разным богам¹⁶¹.

Поэтому крайне проблематичной становится тема сосуществования религиозных ценностей в общем поле с ценностями нерелигиозными.

Можно сказать, что именно на уровне ценностей (а не открытых действий) религиозные ценности находятся в оппозиции всем остальным, будь то языческие или светские ценности.

Другой вопрос: какую форму реализации принимает эта оппозиция – открытого противостояния, латентной конфронтации или нейтрального сосуществования с проведением и соблюдением собственных границ.

Современная светская идеология выражает принципы либерализма. Однако, необходимо уточнить, как мы используем эти термины, так как их употребление может иметь различные значения, которые иногда противоречат друг другу.

В своей работе «Государство будущего» Ноам Хомски¹⁶², разбирая сущность классического либерализма на примере работ немецкого мыслителя Вильгельма Гумбольдта¹⁶³, пишет: «Гумбольдт утверждает, что человек рожден для того, чтобы познавать и творить, и когда взрослый или ребенок познает и творит, исходя из собственного выбора, тогда, по его собственным представлениям, он становится художником, а не орудием производства или хорошо обученным попугаем. В этом и заключается сущность гумбольдтовской концепции человеческой природы».

¹⁶¹ ВЛАСОВ, Виктор Г. *Пантеон и пантеоны. Умножение наименований: культурно-исторические и мнемонические аспекты изучения памятников классической архитектуры*. Электронный научный журнал «Архитектон: известия вузов» [online]. Екатеринбург: УралГАХУ, 2020, 2(70) [дата обращения 11.3.2021]. ISSN 1990-4126.

Доступно из: https://web.archive.org/web/20210603064838/http://archvuz.ru/2020_2/5/

¹⁶² ХОМСКИЙ, Ноам. *Государство будущего* [online]. © Электронное издание. ООО «Альпина Паблишер», 2012 [дата обращения 12.11.2021]. Доступно из: <https://librusec.club/b/18073/read/>

¹⁶³ Вильгельм фон Гумбольдт (1767–1835) – немецкий филолог, философ, языковед, государственный деятель, дипломат. Осуществил реформу гимназического образования в Пруссии, основал в 1809 г. Берлинский университет.

Таким образом, главным принципом классического либерализма, согласно Хомскому, является свобода, но свобода, понятая в ключе возможности добровольного саморазвития.

В этом, на наш взгляд, состоит ключевое отличие классического либерализма от современного неолиберализма. Последний, также чествуя свободу, делает акцент не на свободе развития, а на свободе потребления.

Сущностная разница между развитием и потреблением, по нашему мнению, заключается в том, что развитие предполагает трансформацию человека, его переход на качественно иной уровень, а потребление – нет.

Поэтому будет точнее сказать, что современная светская идеология артикулирует неолиберальные ценности, постулируя и даже суггестируя консьюмеристскую антропологическую аксиоматику, то есть, определяя и оценивая человека исключительно как существо, направленное на потребление.

В этом отношении религиозное мировоззрение с неизбежностью вступает в конфронтацию с неолиберальными ценностями. Однако это не означает, что исключаются форматы миролюбивого соглашения с другими идеологическими комплексами и системами ценностей.

Вполне логично предположить, что с идеологией классического либерализма религиозное мировоззрение нашло бы много точек соприкосновений. Поскольку и в рамках религии одной из главных задач, стоящих перед человеком, является онтологическое возрастание, которое на языке богословия именуется теозис (обожествление, обожение).

Рискуя применить слишком сильную дихотомию, мы все же предположим, что в основе классического либерализма лежал антропоцентризм, а вот в основе неолиберализма находится сатанизм.

Поясним, что мы имеем в виду. Как известно со времен Милля¹⁶⁴, свободу человека можно разграничить на 2 вида: свободу «от» и свободу «для». При этом первый вид свободы характеризуется как несколько инфантильный, незрелый, свидетельствующий о неготовности человека брать на себя ответственность (даже за себя, не говоря уже о других).

¹⁶⁴ МИЛЛЬ, Джон С. О свободе. Пер. с англ. А. Фридмана. *Наука и жизнь*, (1993), № 11, с. 10-15; № 12, с. 21-26. ISSN 0028-1263.

Так случилось, что главной тенденцией либеральной идеологии стало культивирование именно этого вида свободы – свободы «от». И если первые этапы становления либеральной идеологии проходили под знаком освобождения от диктата монархии, церкви, государства, то дальнейшие процессы привели к некоторым абсурдным следствиям. А именно – к освобождению даже от базовых форм идентичности (от нации, пола, расы, биологического вида и т.д.).

Соответственно, если классический либерализм, освобождаясь от гнета государственного влияния на отдельного человека, сохранял «antropos» как такой и в этом отношении базировался на принципах антропоцентризма, то современный неолиберализм настаивает на дезантропологизации человека и с точки зрения религиозного мировоззрения движется в сторону демонической бестиальности, бесовства. Именно это соображение позволяет нам предполагать, что в основе неолиберальной идеологии лежит сатанизм.

В свете вышесказанного, мы можем утверждать, что традиционное религиозное мировоззрение находится в состоянии принципиальной оппозиции и даже борьбы с ценностями светской неолиберальной идеологии. При этом, не декларируя это открыто, неолиберальная идеология претендует на тотальность и универсальность, во многом заимствуя ключевые понятия и категории из тезауруса религиозной культуры, но наполняя их совершенно отличным, порой прямо противоположным содержанием.

В компаративистских исследованиях, посвященных установлению сходств и различий между религиозной и светской системами ценностей, существует две основные точки зрения. Одна точка зрения, отдавая дань требованиям политкорректности и толерантности, говорит об индифферентном параллелизме этих систем. Другая точка зрения – более жесткая – утверждает их антиподность.

Мы присоединяемся к позиции А. Г. Косиченко, который пишет, что «современные властные политические структуры по всему миру поддерживают именно (нео)либеральные ценности. Поэтому-то в абсолютном большинстве политики, находящиеся у власти, на словах поддерживая религию, на деле осознанно или неосознанно устраняют ее из всего пространства современного мира. Вытесняя религиозные ценности, вытесняя их агрессивно, (нео)либерализм сталкивается с сопротивлением религии – что естественно. И тогда религию обвиняют в догматизме, отсталости и агрессивности, в то время как она просто стоит на своих основаниях.

Следует признать, что религиозные традиции сегодня подвергаются как внешнему давлению, так и внутренней деформации»¹⁶⁵.

Конкретизируя различные деструктивные элементы, которые современная светская идеология сознательно и бессознательно реализует в отношении религиозной культуры, можно выделить следующие:

– Неотрефлексированное негативное отношение к религии, вызванное отсутствием религиозного образования, на месте которого формируется смесь примитивных штампов и диких предрассудков.

– Сознательное негативное отношение к религии, выражающееся в последовательном и планомерном разворачивании действий, направленных на подрыв социальных положений религиозных организаций и дискредитацию авторитета церкви, в целом, и отдельных священнослужителей, в частности, в глазах общественности.

– Использование образа религии для прикрытия своекорыстных внерелигиозных действий и замыслов (политизация религии).

– Культивирование и обострение конфликтогенного потенциала в пространстве межрелигиозных отношений. Стратегия стравливания, направленная на дестабилизацию религиозных позиций в обществе.

– Агитация экуменизма, направленная на создание проекта мировой синтетической (искусственной) либеральной унифицированной религии, грозящую уничтожением аутентичных религиозных традиций.

– Модернизационные процессы внутри самих религиозных движений, провоцирующие неконструктивную полемику между лагерями консерваторов и реформаторов; иницирующие ревизионистские начинания внутри самой церкви (самокритика; критика изнутри).

– Радикализация религий как вариант отчаянной и бессильной реакции на элиминацию религиозных элементов из пространства современного публичного, культурного и политического дискурса.

– Инкорпорирование отдельных сторон религиозной жизни в поле светского культурного кода.

¹⁶⁵ КОСИЧЕНКО, Анатолий Г. Религия и религиозное мировоззрение. Религиозная система ценностей. Из: Бурова Е.Е. и кол. *Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий: Коллективная монография*. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. с. 19. ISBN 978-601-304-115-5.

- Усиление коррупционных процессов внутри религиозных организаций.
- Адаптация новых религиозных движений к реалиям современной жизни, приводящая к профанации религиозной культуры (тенденции редукционизма, ассимиляции).

Однако помимо ценностного (аксиологического) измерения существует также измерение правовое. В этом отношении светский характер государства становится вполне оправдан.

В условиях полиэтничности и поликонфессиональности, чтобы избежать притязаний на гегемонию со стороны одного из этносов или одной из конфессий, светскость является одной из наиболее адаптивных форм организации социальных отношений между различными группами, несмотря на корневое отличие этих групп друг от друга по ценностному параметру.

Таким образом, светскость обеспечивает правовой паритет между различными религиями, сосуществующими в одном социально-политическом пространстве, на территории одного государства.

Немаловажным фактором, а точнее опцией, которую создает светская форма организации социума, является свобода вероисповедания. В традиционных религиозных обществах, где коллективная идентичность доминирует над индивидуальной, религия, наряду с национальностью, гражданством, языком, культурой является тем, что не выбирают добровольно. То есть, в таких обществах религия предстает не как право, а как обязанность, за несоблюдение которой человек мог (в некоторых странах до сих пор может) подвергнуться предусмотренным наказаниям.

В светском государстве человек наделяется свободой самостоятельно выбирать ту или иную конфессию, или же избрать внеконфессиональную позицию. Этот принцип, принцип свободы вероисповедания целиком и полностью поддерживается Конституцией Республики Казахстан. Другими словами, политика современного Казахстана в вопросах религиозных взаимоотношений направлена на то, чтобы не допускать привилегий какой-то одной религиозной группы. По крайней мере в юридическом плане. Фактически же, в силу чисто социологических и исторических причин, наиболее сильные социальные позиции в Казахстане принадлежат исламу и православному христианству.

Важно понимать, что светскость нельзя приравнивать к атеизму. Поэтому атеизм СССР и светскость современного Казахстана – это совершенно разные феномены.

Анализ феномена светскости неизбежно предполагает изучение истории происхождения этого явления и фиксацию изменений, которое оно претерпело на протяжении своего существования.

Современный мир относится к светскости как к чему-то обыденному и неоспоримому. Именно в силу своей близости, оно попадает в зону той ложной очевидности, которая затрудняет объективный анализ. Можно сказать, что светскость во многом становится базовой интерпретативной оптикой современного человека, который осмысляет большинство реалий в терминах светскости, но саму светскость при этом критически концептуализировать не способен.

Впервые принципы светскости отчетливо были сформулированы в 1789 году в тексте «Декларации прав человека и гражданина»¹⁶⁶. Ключевой пункт состоял в отказе от традиционного теистического понимания Бога как личности и заменой его деистическим пониманием Бога как Верховного Существа.

Следующим этапом закрепления недавно изобретенной идеологии светскости стала замена принципов традиционного религиозного воспитания на понятия светской морали.

Главное отличие здесь можно пунктирно наметить так: религиозное воспитание исходит из приоритета самосовершенствования человека (его богоуподобления), а светская мораль заинтересована исключительно во внешнем контроле поведения человека безотносительно того, что он думает и чувствует. И если личность в религиозном понимании отличает сложность и несводимость, то идеалом личности с позиции светской морали становится хорошо социализированный психический автомат, чьи действия координируются социальным консенсусом.

Здесь, кстати, можно сделать интересное предположение о том, что именно внедрение и распространение принципов светской морали стало той предпосылкой, которая подготовила появление феномена массового общества и, как следствие, массовой культуры, а также послужило одной из причин возможности реализации тоталитарных проектов XX века.

Итог перехода от религиозных принципов к светским можно резюмировать следующими словами: «концепция светской морали акцентировала внимание на двух

¹⁶⁶ *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1789*. Paris: Hachette, 1900. 108 s.

моментах: понятии человеческого достоинства, постулирующем фундаментальное равенство человеческих существ, и на понятии солидарности, главным для которого являются связи, которые существуют между людьми во времени и пространстве. Связь между людьми, ранее гарантируемая религией, превратилась в неотъемлемую и автономную черту самой человеческой природы. В 1905 г. было ратифицировано отделение церкви от государства, в результате чего был положен конец режиму признанных государством религий, обеспечена гарантия свободы совести и вероисповедания. Теперь, когда религии перестали быть чем-то вроде публичных служб и превратились в «частное дело»¹⁶⁷.

В оценке феномена светскости можно выделить 2 основных подхода: традиционный (либеральный) и религиозный.

Традиционный подход наиболее полно эксплицируется в работах философов Нового Времени, занимавшихся социальной проблематикой. В частности, можно вспомнить таких авторов как Томас Гоббс¹⁶⁸ и Джон Локк¹⁶⁹. Из более поздних авторов можно назвать Иммануила Канта¹⁷⁰ и Георга Гегеля¹⁷¹.

В работах вышеназванных мыслителей проводится жёсткая линия разграничения сферы влияния религии и сферы влияния государства. При этом приоритет отдается государству, можно даже сказать, что происходит ограничение правовых возможностей религии и расширение правовых возможностей государства.

В политическом измерении, согласно традиционному подходу к пониманию светскости, социальные группы, обладающие политической властью, полностью освобождаются от влияния религии. Это выражается в запрете выдвижения религиозных представителей в структуры официальной власти; в запрете религиозно-обрядового сопровождения действий власти; в запрете субсидирования власти со стороны религиозных организаций.

В свою очередь государство в рамках традиционной модели понимания светскости отстраняется от деятельности, связанной с решением доктринальных

¹⁶⁷ БОБЕРО, Жан. *Светскость: французская исключительность или универсальная ценность?* [online]. Перевод Татьяна ГОЛИЧЕНКО. "Научный Атеизм" 1998-2013. [дата обращения 26.06.2021]. Доступно из: http://www.atheism.ru/library/Bobero_1.phtml

¹⁶⁸ ГОББС, Томас. *Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского*. Москва: Азбука, 2020. 704 с. ISBN 978-5-389-17996-7.

¹⁶⁹ ЛОКК, Джон. *Два трактата о правлении*. Москва: Социум, 2019. 494 с. ISBN 978-5-91603-103-4.

¹⁷⁰ КАНТ, Иммануил. *Собрание сочинений в 8-ми томах. Том 8*. Москва: ЧОРО, 1994. с. 12-28. ISBN 5-8497-0008-0.

¹⁷¹ ГЕГЕЛЬ, Георг Вильгельм Ф. *Философия права*. Москва: Мысль, 1990. 524 с. ISBN 5-244-00384-4.

вопросов; не занимает сторону и не выступает судебной инстанцией в межконфессиональных трениях; следит за соблюдением принципов свободы слова для представителей всех религиозных конфессий.

В экономическом измерении государству надлежит соблюдать принцип равенства экономических возможностей для представителей различных конфессий. Также запрещается осуществлять финансирование деятельности религиозных организаций.

Наконец в идеологическом измерении ограничен доступ религиозных смыслов в содержание светских учебных программ.

В рамках традиционного подхода к пониманию светскости жестким ограничениям подвергается социальное поле проявления религиозной деятельности. Религия по существу лишается какого бы то ни было политического влияния. Ей отводится место неактивного участника. В целом отношение государства к религии в рамках этого подхода лояльное, но только потому, что религия лишена властных полномочий и не представляет угрозу авторитету государства.

Аргументация сторонников этого подхода такова: общество с его земными заботами – это нечто временное, дело же религии – заниматься вечными вопросами. Поэтому не следует создавать зоны пересечения этих параллельных сфер.

Противниками такого положения дел являются сторонники религиозного подхода, которые видят в идеологии светскости угрозу религиозности. Так, например, по мнению Марселя Лефевра, «религиозная свобода с необходимостью означает государственный атеизм. Ибо государство, обязующееся признавать или поддерживать всех богов, на самом деле не признает никакого бога»¹⁷².

Понятно, что столь сложный и исторический разнообразный феномен как государственно-религиозные взаимоотношения не может быть концептуально исчерпан в рамках двух основных подходов. Несомненно, требуется более точечная конкретизация в виде фактологической типологии различных видов государства.

Достаточно интересную типологию моделей государства по критерию светскости предлагает современный российский правовед, специалист в области государственно-религиозных отношений Игорь Понкин¹⁷³.

¹⁷² ЛЕФЕВР, Марсель, архиепископ. *Они предали Его. От либерализма к отступничеству*. Перевод М. Заслонова. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2007. с. 84. ISBN 2-903122-30-X.

¹⁷³ ПОНКИН, Игорь В. *Правовые основы светскости государства и образования*. Москва: Про-Пресс, 2003. 413 с. ISBN 5-89510-024-4.

В своей монографии он выделяет 6 моделей реализации государственно-религиозных отношений. Они делятся на 2 большие группы: несветские и светские государства. В первую группу входят следующие модели:

1) Теократическое правление¹⁷⁴, которое определяется взаимодействием между политической властью и религиозными нормами, а также осуществлением высшей политической власти религиозными лидерами. Это может происходить как на пути к формированию государства, так и в установленных государствах и религиозных сообществах.

2) Светская квазирелигиозная модель имеет сходство с гражданской религией, религиозным или квазирелигиозным подходом к гражданским ценностям и традициям, который периодически появлялся на протяжении всей политической истории. Это мышление может быть продемонстрировано с помощью уникальных праздников, церемоний, символов веры и доктрин, посвященных выдающимся личностям или событиям прошлого.

В качестве примеров реализации данной модели можно привести СССР (коммунизм как секулярная и профанированная версия христианства), Германию времен третьего рейха (с ее культом вождя), Китайскую народную республику и в каком-то отношении США.

Ко второй группе Понкин относит следующие модели:

1. Эквипотенциальная модель – характеризуется стремлением государства к установлению статуса фактического равенства всех религиозных организаций или по крайней мере к созданию видимости такого равенства.

В чистом виде практически модель не встречается, поскольку всегда имеют место социокультурные особенности, порождающие локализацию. Примерами такой модели являются: Южная Корея, Япония, в каком-то отношении США.

Очень точно суть данной модели выразил Гарри Блэкман: «Сотрудничество государства и церкви в любых сферах государственной жизни угрожает правам и свободам граждан даже в том случае, если церковь и государство сотрудничают не принудительно, а с обоюдного согласия... Если государство в том или ином случае предпочитает какую-либо одну конкретную религию или вероисповедание, то это автоматически ведет к дискредитации тех граждан страны, которые к предпочитаемой

¹⁷⁴ САЛЫГИН, Евгений Н. *Теократическое государство*. Москва: Моск. обществ. науч. фонд, 1999. с. 18. ISBN 5-89554-055-4.

государственными властями религии или вероисповеданию не принадлежат. В таком случае государство никоим образом не убедит своих граждан в их равенстве перед законом и государством, если оно, государство, самим фактом публичного поведения придает одной религии или вероисповеданию преимущество перед другими религиями или вероисповеданиями»¹⁷⁵.

2. Преференциальная модель – для нее свойственно наделение особыми преимуществами определенных религий, более значимых для конкретного государства с точки зрения исторической и культурной обусловленности (в этом отношении традиции могут напрямую влиять на экономический фактор).

Например, в Германии реализован льготный режим деятельности для лютеран и католиков.

3. Контаминационная модель – в ней, как правило, очень сильно размыты границы между религиозным и светским. Это приводит к тому, что религиозные положения начинают определять практически все, в том числе бытовые стороны жизни общества. И наоборот – пространство религии не выделяется в особую область, а полностью инкорпорируется в повседневность. Другими словами, происходит смешение религиозного и светского вплоть до полной неотличимости их друг от друга.

Такая модель присуща исламскому миру. Поскольку ислам в силу своей специфики не является только религиозно-обрядовой деятельностью, а представляет собой скорее образ жизни (что находит закрепление в шариате), его зачастую называют самой обмирщенной религией.

Однако к данной модели можно отнести и Израиль, а также Индию и Тайланд. Это отменяет размышление в сторону исключительной специфичности исламской религии и позволяет сделать вывод, что речь идет о специфике восточного способа построения цивилизации в целом. Главный пункт заключается в том, что в контаминационной модели, даже несмотря на правовое отделение религии от государства, религия продолжает играть существенную роль в жизни общества (иудаизм в Израиле, индуизм в Индии, буддизм в Тайланде).

4. Идентификационная модель – предполагает избирательное сотрудничество государства с некоторыми религиями на основании идентичности граждан. То есть,

¹⁷⁵ ДУЛУМАН, Евграф К. *Свобода совести как элемент демократических свобод* [online]. Атеистический сайт 1998-2022. Дата пуб. 03.09.2000. [дата обращения 12.07.2021]. Доступно из: <https://www.ateism.ru/duluman/consrus.htm>.

государство заинтересовано лишь в тех религиях, которые по историческим и культурным причинам комплементарны национальной идентичности общества.

Применяя вышеизложенную типологию к современному Казахстану, можно сказать, что для него наиболее близкой оказывается идентификационная модель светскости.

Ключевым фактором здесь, на наш взгляд, является полиэтничность или многонациональность, которая несмотря на свою историческую контингентность, тем не менее является мощной культурной детерминантой, создающей принципиальное разнообразие социального пространства Казахстана.

Слишком велико число разных национальных и культурных традиций, которые исторически спаяла общая ситуация участия во второй мировой войне, чтобы одна религиозная конфессия могла претендовать на гегемонию.

И поскольку характер религиозного мировоззрения эксклюзивен (христианин не может догматически признать истинность буддизма), светская идеология оказывается наиболее приемлемым способом организации межконфессиональных и межэтнических взаимоотношений.

Идентификационная модель типична для многонациональных государств. В современном мире большинство государств не имеют моноэтнической или моноконфессиональной природы, и потому религиозные организации обычно не отвергают принцип светскости, а наоборот, поддерживают его. Это связано с тем, что в многоконфессиональных государствах религии вынуждены действовать в рамках «принципа светскости»¹⁷⁶, так как это единственный способ их законного функционирования.

Фиксируемая некоторыми специалистами тенденция к возрождению ислама в современном Казахстане расценивается нами как негативная по ряду причин.

Во-первых, речь идет не о традиционном для Казахстана исламе (суннизме ханафитского мазхаба), а о фундаменталистском нововеле наподобие салафизма.

¹⁷⁶ КОСИЧЕНКО, Анатолий Г. Светскость и ее проявления в Республике Казахстан. Из: Бурова Е. Е. и кол. *Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий: Коллективная монография.* Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. с. 26. ISBN 978-601-304-115-5.

Во-вторых, наделение какой-либо религии государственным статусом в условиях полиэтничности казахстанского общества неизбежно приведет к разного рода конфликтам.

Вот почему, на наш взгляд, оптимальной формой для межрелигиозной и межкультурной коммуникации в современном Казахстане является модель светскости.

При этом светскость не должна означать забвение религиозных традиций или вторжение на территорию религиозных догм. Главная функция светскости заключается лишь в политико-правовом регулировании деятельности религиозных организаций с целью гармонизации социальной коммуникации между ними и секулярным компонентом государства.

В рамках светской модели организации общественных отношений в современном Казахстане поликонфессиональность следует рассматривать как проявление культурного многообразия и богатства, то есть, плюрализма и мультикультурализма.

Возникновение радикальных религиозных течений формирует у большинства предвзятое отношение к религии в целом, что объясняется недостатком религиозного образования, элиминированного из социального поля советской идеологией.

В свете данного факта актуальным становится вопрос о религиозном образовании в условиях мультикультурного плюрализма в современном Казахстане.

3.2. Перспективы религиозного образования в условиях мультикультурного плюрализма в современном Казахстане

Важно понимать, что светскость – это форма и ее содержательная конкретизация может варьироваться в зависимости от исторического контекста. Сегодня содержание светской политики реализуется как мультикультурализм.

Что такое мультикультурализм?

Полисемичность термина «мультикультурализм» требует перечисления хотя бы основных его трактовок. Итак, чаще всего под «мультикультурализмом» понимают:

- научно-гуманитарную концепцию;
- обосновывающий (спекулятивный) политический дискурс (риторика);
- реальную социокультурную ситуацию;

– политическую практику¹⁷⁷.

Независимо от формата нам важно выделить те специфические черты, которые характеризуют мультикультурализм и в качестве теоретического конструкта, и в качестве социополитической практики.

Мультикультурализм в первую очередь предполагает диспозитив плюрализма, наличие несводимого к одному началу разнообразия, которое обладает скорее чертами конгруэнтности, нежели интегративности. Другими словами, речь идет о том, что консистентность мультикультурального общества завязана на гетерогенизацию, а не унификацию.

С политической точки зрения мультикультурализм означает реабилитацию миноритарных социальных групп. При этом основы миноритарности представлены самым широким спектром дискриминативных критериев: от этничности до конфессиональности.

Генетический анализ позволяет проследить идейные корни становления мультикультурализма, которые произрастают в качестве традиционной проблемы установления справедливости в либеральном духе.

Главной причиной, давшей жизнь мультикультурализму как реакции можно считать социальную разнородность. В этом отношении стратегию мультикультурализма следует оценивать как сложную модель построения взаимоотношений между различными социальными группами.

Исторически мультикультурализм стал третьей по счету моделью, предлагающей решение проблемы разнородности общества. Первой была модель ассимиляции (поглощение малых групп одной доминирующей), второй – модель интеграции (расширение возможностей малых групп для сохранения аутентичности при строгом отграничении их от государственной политики).

Сущностному пониманию мультикультурализма препятствует не только его многомерность, но и откровенная спекуляция со стороны некоторых ангажированных политических групп, которые наделяют данное понятие спекулятивным потенциалом и используют в качестве некоторого рода прескрипции (предписания). «Понятие мультикультурализма стало сегодня «резиновым» термином, включающим огромное количество зачастую противоречивых тенденций и явлений, так что каждый из

¹⁷⁷ МАЛАХОВ, Владимир А. Культурный плюрализм versus мультикультурализм. *Логос*. Философско-литературный журнал, (2000), № 5-6, с. 159-166. ISSN 0869-5377.

исследователей, обращающихся к этому феномену, вкладывает в него по сути свой смысл»¹⁷⁸.

В этой связи нам представляется вполне оправданным рассуждение Жижека о том, что мультикультурализм – «идеальная идеологическая форма глобального капитализма»¹⁷⁹.

Возникает закономерный парадокс: может ли мультикультурализм, задуманный как проект преодоления европоцентризма, реализоваться, если сам он является европейским проектом?

Таким образом можно выделить несколько уровней сложности, связанных с феноменом мультикультурализма:

- принципиальное и несводимое разнообразие ценностных интерпретативных установок в отношении этого понятия;
- противоречивая и не поддающаяся единой типизации контекстуальная окраска мультикультурализма в условиях конкретной географической локализации (повод подумать, что о мультикультурализме корректнее говорить во множественном числе);
- незавершенный характер мультикультурализма как становящегося явления, еще не обретшего свои окончательные черты;

Применительно к Казахстану следует всегда помнить об инерции советской идеологии, которая до сих пор сказывается в мировоззренческой матрице постсоветского мышления. В частности, тематизация такого феномена как «национальное государство» ассоциативно связывается с национализмом, который в оптике марксизма-ленинизма котируется как нечто негативное.

Пейоративная коннотация этих понятий глубоко вошла в общественное сознание (или точнее – бессознательное) постсоветских граждан.

Нация, национальность, национальная политика – все эти номинации не подвергаются дифференциации, а просто некритично сваливаются в одно поле, получающее крайне отрицательный эмоциональный окрас.

Можно сказать, что для основной массы населения эти понятия связываются с антидемократическими (и даже антигуманистическими) тенденциями, и при этом, зачастую неосознанно, противопоставляются идеалу интернационала.

¹⁷⁸ ТЛОСТАНОВА, Мадина. Западные СМИ и мифология толерантности. *Право знать: история, теория практика*, vol. 81-82 (2003), № 9-10, с. 28-44.

¹⁷⁹ ЖИЖЕК, Славой. *Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. 156 с. ISBN 5-89329-735-0.

В рамках такой инерционной механики мышления любой дискурс о национальных особенностях предстает как нечто постыдное, как подавленный комплекс общества, о котором все знают, но говорить не принято.

Хотя согласно либеральной теории, «национализм является идеологией, которая аргументирует в пользу создания или сохранения определенного сообщества в качестве государства»¹⁸⁰, официальный переход к неолиберальным светским ценностям не означает, что массовое мышление изменилось фактически.

Один из главных стратегических курсов политики современного Казахстана – это вхождение в список наиболее развитых стран, что в сущности означает ориентацию на западные стандарты и форматы социальной организации жизни.

Фактическая ситуация в современном Казахстане предстает как полиэтничность и поликонфессиональность общества, которое в соответствии с критериями западного мира необходимо преобразовать в единую нацию, нацию-государство, национальное государство.

Еще раз отметим, что в современной западной теории понятие «нации» и вся возможная, связанная с ним понятийная амплификация преимущественно означает только «принадлежность к политическому сообществу, защите прав граждан и формированию гражданской идентичности»¹⁸¹.

Несмотря на то, что первый президент Казахстана Н. Назарбаев не раз открыто выражал свою приверженность принципам мультикультурализма, многие казахстанские исследователи довольно сдержанно, если не сказать негативно относятся к перспективам реализации этого проекта.

Приведем ряд мнений:

1) «несмотря на то, что мультикультурализм полностью соответствует требованиям либеральной демократии, интересы национальной безопасности многих европейских стран идут вразрез с благородными принципами либеральной толерантности. Мультикультурализм на этапе своего формирования рассматривался как теория, согласно которой иммигранты имеют право и должны сохранять свою культуру

¹⁸⁰ КЕВЛИАН, Роб. *Теории национализма: общий обзор и применимость к Центральной Азии*. Доклад, прочитанный 01.03.2006 г. на семинаре «Билима» – Центрально-Азиатского ресурсного центра по политической науке [online]. Copyright © 2009-2023 Pandia [дата обращения 10.02.2020]. Доступно из: <http://pandia.ru/text/77/148/3743.php>

¹⁸¹ КУКУШЕВА, Назира Э. Мультикультурализм как теория нациестроительства в Казахстане. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, vol. 74 (2016), № 12, с. 117-120. ISSN 1997-292X.

и самобытность, делая современные европейские нации похожими на культурную мозаику. Однако череда событий начиная с 11 сентября 2001 года – теракты в Мадриде и Лондоне, ответные меры европейских правительств, борьба с хиджабами во Франции, и особенно погромы там осенью 2005-го, карикатурная война в начале 2006-го – все это ясно показывает, что концепция мультикультурализма не выдержала проверку жизнью и трещит по швам. Похоже, мирному сосуществованию европейской и мусульманской культур в Европе приходит конец...»¹⁸²

2) «Я не разделяю концепцию мультикультурализма. Концепция не нова, ее пытаются претворить в Канаде, были и другие попытки, но... она не имела особого успеха, а кое-где даже провалилась»¹⁸³.

Важно понимать, что с помощью мультикультурализма в современном Казахстане стремятся преодолеть угрозы ксенофобии и дискриминации по национальному признаку посредством закрепления установок толерантности. Однако помимо этого, приоритетной задачей остается развитие гражданской идентичности.

И здесь возникает ряд принципиальных трудностей. С одной стороны, существует тенденция укрепления позиций титульной нации и установления параметров доминирующей культуры, с другой – существует понятное возражение со стороны малых этнических групп против особого отношения государства к одному этносу, к одной культуре, даже если они являются преобладающими.

Примечательно, что столь существенная проблематика в поле казахстанской науки решается в основном бессодержательными ангажированными декларациями, хвалебными лозунгами, призванными скрыть довольно непростое положение дел. Приведем, на наш взгляд, весьма репрезентативное высказывание современного казахстанского философа по поводу мультикультурализма: «Государственной власти в Казахстане удастся сохранять и поддерживать баланс между этнической и гражданской идентичностями. С одной стороны, государство способствует развитию казахского языка и культуры с тем, чтобы они стали достоянием не только казахов, но и всего полиэтнического населения Казахстана, и тем самым развивали бы его титульную идентичность. С другой стороны, государство настаивает на равенстве всех граждан Казахстана независимо от их этнической, культурной, языковой, религиозной и иной

¹⁸² ЛАУМУЛИН, Мурат Т. Закат мультикультурализма. Наступает эра европейского ислама. *Континент*, vol. 166 (2006), № 5, с. 11-13. ISSN 0934-6317.

¹⁸³ ШАЛАБАЕВА, Гульмира К. *Постижение культуры: мировоззренческие парадигмы и исторические реалии Казахстана*. Алматы: Акыл китабы, 2001. 417 с.

принадлежности. Эта политика направлена на поддержание и укрепление гражданской идентичности»¹⁸⁴.

Строгость и ясность научного исследования, а также элементарные принципы интеллектуальной честности побуждают задать вопрос: насколько правомерно говорить о мультикультурализме в Казахстане?

Отдавая должное успехам довольно мирной политики в вопросах межэтнических и соответственно межкультурных отношениях, следует тем не менее продумывать проблему до конца. И на пути этого предприятия возникают вопросы, на которые невозможно дать однозначные ответы. Например, где пролегает граница между обеспечением прав малых этнокультурных групп и между необратимым размыванием титульной идентичности? Как соединить линию сохранения и развития малых групп с интегрированием их в поле единой казахстанской культуры, при том, что любое изменение воспринимается очень болезненно?

На наш взгляд, для более-менее обоснованных прогнозов и рациональных предложений не хватает достаточных данных. Пока что не созданы серьезные фундаментальные, а главное детализированные исследования, которые бы отражали весь комплекс связей истории, культуры, политики, религий этносов, проживающих на территории Казахстана.

Здесь открывается огромное поле работы для так называемых *area studies* – междисциплинарных исследований, занимающихся изучением одного объекта (в данном случае современного Казахстана) с различных предметных и методологических позиций. Результатом такого рода работы могло бы стать создание объемной концептуальной карты, показывающей аксиологическую и семантическую специфику этнических мировоззрений, а также характер их исторической трансформации и особенности рецепции другими группами.

Но пока всего этого нет вопрос остается открытым. И мультикультурализм в современном Казахстане имеет статус экспериментального практикования, исход которого остается неясным и неоднозначным. Тем не менее, как уже говорилось выше, другой значимой альтернативы попросту не существует. Поэтому религиозное образование в современном Казахстане неизбежно реализуется в условиях мультикультурного плюрализма.

¹⁸⁴ КАДЫРЖАНОВ, Рустем К. *Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана*. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. 168 с. ISBN 978-601-304-037-0.

Поскольку XXI век начался с проявления той тенденцией, которую С. Хантингтон назвал «столкновением цивилизаций»¹⁸⁵ (события 11 сентября 2001 года), более 70 стран во всем мире признали необходимость учета религиозного фактора в условиях глобализации. В связи с этим встал вопрос о необходимости внедрения религиозной системы знаний в сферу образования на территории светских государств.

В ходе реализации этого проекта стали возникать вопросы методологического характера: а как именно осуществлять трансляцию религиозных знаний в поле светской культуры? Мировой опыт представил широкий диапазон вариантов: от Канады, где реализуется единая учебная программа неконфессионального преподавания религии для представителей всех конфессий до Финляндии, где учитываются предпочтения каждой религиозной группы и потому религиозное образование представлено более чем 10 различными программами.

В целом анализ мировой практики преподавания религиозных знаний позволяет выделить 3 основные модели (формата) организации религиозного обучения.

1. Реализацию религиозного обучения полностью берут на себя религиозные организации (в западной Европе такая модель используется, например, в Италии; в восточной Европе – в Польше).

2. Реализация религиозного обучения становится результатом коллаборации религиозных организаций и уполномоченных государственных органов (такую практику осуществляют в Германии, России, Испании).

3. Реализация религиозного обучения целиком является делом государства (страны, где воплощена эта модель: Швеция, Дания, Финляндия).

В некоторых странах преподавание религиозных знаний заменено секулярным аналогом (в Японии преподают этику), либо же элементы религиозного знания инкорпорированы в состав светских дисциплин (во Франции религиозные идеи преподаются в рамках истории).

Поскольку преподавание религиозных дисциплин было инициировано необходимостью достижения мира и согласия между различными культурными и конфессиональными группами, многие эксперты настаивают на правомерности

¹⁸⁵ HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, vol. 72 (1993), № 3, с. 22-49. ISSN 0015-7120.

перефокусировки ракурса преподавания от традиционных (эксклюзивных) форм к современным (инклюзивным)¹⁸⁶.

Общим ориентиром для построения траектории преподавания религиозных знаний служат так называемые толедские принципы по обучению вопросам религии, сформулированные в 2007 году. С одной стороны, эти принципы обосновывают важность повышения религиозной грамотности в современном обществе, а с другой стороны - формулируют конкретный план действий для реализации этого проекта.

Вот эти принципы:

А) В поликонфессиональном обществе знание и понимание смысла других религий – необходимость.

Б) Изучение различных религий не только создает возможности для гармоничной коммуникации, но и способствует лучшему пониманию собственной идентичности в соотношении ее с другими.

В) Понимание религий дает новые способы интерпретации истории, культуры и цивилизации.

Г) Изучение других религий ведет к повышению уровня толерантного отношения к ним.

Амбивалентность тенденций реалигиозной реактуализации после окончания затяжного периода советского атеизма (или вернее сказать советской квазирелигиозности) и тенденций культивации светских ценностей не могло не сказаться на системе образования в Казахстане.

В 2004 году в Казахстане в связи с указом президента был создан и внедрен факультативная учебная дисциплина, получившая название «Основы религиоведения».

Важно отметить, что по причине светской политики государства содержание данной дисциплины было ограничено исключительно культурологической составляющей и не затрагивало религиозной догматики. В соответствии с «Толедским руководящим принципом ОБСЕ» преподавание религиоведения в Казахстане «можно

¹⁸⁶ ШАХНОВИЧ, Марианна М. Религия в школе: современный европейский ландшафт. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва: Публикуется Российской академией народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, vol. 35 (2017), № 4, с. 30-45. ISSN 2073-7203.

отнести к образованию в целях расширения общих знаний учащихся в области религии (learning about religion)»¹⁸⁷.

Усиление угрозы терроризма на религиозной почве привело к созданию ряда инициатив, в числе которых была замена статуса дисциплины «Основы религиоведения» с факультативного на общеобязательный. Поменялось и название, с 2016 года дисциплина начала называться «Светскость и основы религиоведения». Анализ показал, что самой интенсивной вербовке подвергаются люди в возрасте с 14 до 29 лет. Причиной этому служит неустойчивая мировоззренческая позиция вкупе с отсутствием базовой религиозной грамотности. Что делает данную категорию людей легкой добычей для «промывания мозгов». Соответственно одним из вариантов решения данной проблемы стала идея повышения уровня религиозных знаний посредством введения вышеназванной дисциплины в качестве обязательной.

Можно отметить, что названия дисциплины менялось с годами (2010 г. – «Основы религиоведения»; 2012 г. – «Основы светскости и религиоведения»; 2016 г. – «Светскость и основы религиоведения»; 2017 г. – «Общество и религия»), но ее цель и содержание оставались относительно неизменными.

Важно различать понятия религиозного и религиоведческого образования. Последнее можно интерпретировать как комплекс знаний о религии с позиции светского понимания реальности. Фейербаховская дихотомия позволяет сделать вывод, что религиозное образование базируется на предположении о том, что Бог создал человека, в то время как религиоведческое образование основывается на предположении о том, что человек создал понятие Бога.

Из этого следует, что преподавание религиозных дисциплин в государственных школах невозможно, поскольку противоречит принципу светскости. Однако преподавание религиоведческих дисциплин вполне допустимо: оно повышает уровень понимания носителей религиозного мировоззрения, при этом не переходя на позиции религии.

Такое разделение имеет довольно долгую историческую традицию. Уже в 1897 году Шантепи де ля Соссей выделял два типа приобщения к массиву религиозных знаний (конфессиональный [богословский] и светский [религиоведческий]) и писал,

¹⁸⁷ OSCE/ODIHR. *Toledo Guiding Principles on teaching about religions and beliefs in public schools*. Prepared by the ODIHR Advisory Council of experts on freedom of religion or belief [online]. Warsaw: Published by the OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), 2007. [дата обращения 16.5.2022]. ISBN 8360190488. Доступно из: <https://ifap.ru/library/book240.pdf>

что «общая наука о религии и наука о христианской религии идут каждая своим путем»¹⁸⁸.

Современные авторы продолжают эту традицию разделения, иногда для уточнения вводя новые термины и понятия. Например, некоторые исследователи предлагают различать религиозное воспитание и религиозное просвещение. «Религиозное воспитание учащихся осуществляется в школах конфессионального типа: православных гимназиях, воскресных школах, духовных семинариях, медресе и т. п.»¹⁸⁹.

Религиозное просвещение же «необходимо во всех школах именно потому, что религия (точнее, религии) – часть нашего общего и культурного достояния»¹⁹⁰.

Получается, что задачи религиозного воспитания целиком находятся в поле деятельности религиозной организации, а религиозное просвещение (передача знаний о религии (религиях)) – дело государства.

Таким образом, можно зафиксировать два больших комплекса религиозного образования в целом:

1. Конфессиональное – направленное не просто на формирование абстрактных знаний, а на приобщение обучающихся к определенной религиозной традиции.
2. Неконфессиональное – не ставящее цели формирования религиозной идентичности у обучающихся.

В современном Казахстане последовательно проводится реализация именно второго варианта религиозного образования.

При этом как это часто бывает практика далека от должного уровня, заявленного в теории. «На сегодняшний день опрос религиозных представителей, родителей школьников и данные СМИ выявили ряд слабых сторон преподавания религиоведения в школах: некачественные учебники, неквалифицированные и слабо подготовленные преподаватели»¹⁹¹.

¹⁸⁸ ШАНТЕПИ ДЕ ЛЯ СОСЕЙ, Пьер Д. *Иллюстрированная история религий. В двух томах.* Том 1. Москва: Российский Фонд Мира, Валаамский Монастырь, 1992. с. 16. ISBN 5-7302-0783-2.

¹⁸⁹ АСКАРОВА, Гульнара Б. Религиозно-этическое просвещение учащихся в светской школе. *Педагогика.* Москва: ООО «Педагогика», (2005), № 1, с. 37–44. ISSN 0131-6826.

¹⁹⁰ НИКАНДРОВ Николай Д. Воспитание и религия (размышления педагога). *Советская педагогика,* (1991), № 12, с. 51-56. ISSN 0131-6826.

¹⁹¹ СЕЙДУМАНОВА, Меруерт. *Внедрение религиоведения в школах Казахстана: необходимость или излишество?* Исследование в рамках программы для молодых исследователей в области публичной политики [online]. Доступно из: <https://www.soros.kz/wp-content/uploads/2021/03.pdf>

Исходя из сложившегося положения дел, можно прогнозировать 3 возможных курса, в направлении которых будет двигаться политика современного Казахстана в этом вопросе.

1) Невмешательство – сохранение текущего положения дел. Отказ от повышения уровня квалификации преподавателей и качества учебников. Движение в сторону этого курса маловероятно, поскольку требования времени становятся все более непреклонными. Необходимость усиления политики толерантности в свете усиливающихся политкорректных и мультикультуралистских тенденций Запада, а также рост угрозы терроризма на религиозной почве неизбежно активизируют ресурс религиозного образования.

2) Снятие статуса общеобязательной дисциплины с религиоведения – реализация данного курса вполне возможна, поскольку продиктована экономическими соображениями. Главный аргумент сторонников этого курса – заменимость специальных религиоведческих дисциплин внедрением в состав светских дисциплин (таких, как: литература, музыка, изобразительное искусство) определенных элементов религиозного знания. Важно отметить, что реализация данного курса активно поддерживается антирелигиозно настроенными группами, которые считают, что изучение религиозных тем должно быть целиком и полностью добровольным.

3) Улучшение качества преподавания религиоведческих дисциплин – самый верный с точки зрения стратегии курс, осуществление которого, однако, осложняется рядом факторов, главный зачин которых сводится к отсутствию традиции преподавания религиозных знаний. Констатируется недостаточность квалификации кадров, занятых в области религиозного просвещения, но при этом не формулируется единое видение создания ресурса преодоления этой недостаточности.

Если говорить об условиях реализации собственно конфессионального религиозного образования в современном Казахстане, можно отметить ряд серьезных правовых и законодательных изменений, произошедших в последнее десятилетие.

11 октября 2011 года был принят закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях»¹⁹², предусматривающий право религиозных объединений осуществлять образовательную деятельность с целью подготовки священнослужителей.

¹⁹² Закон Республики Казахстан от 11 октября 2011 года № 483-IV О религиозной деятельности и религиозных объединениях. Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и

Данная деятельность сопровождалась работой такого органа государственной политики как Комитет по делам религий Министерства информации и общественного развития Республики Казахстан.

Мониторинг почти десятилетней практики позволил в 2020 году провести анализ ретроспектив и перспектив развития религиозного и религиоведческого образования в Казахстане.

Как показало исследование, «на настоящий момент религиозное и религиоведческое образование в Республике Казахстан представляет собой сложную, многоструктурную образовательную систему, которая включает в себя все общеобразовательные школы, 9 колледжей-медресе, 2 духовные семинарии, 13 высших учебных заведений»¹⁹³.

По словам ведущего менеджера департамента религиоведческих исследований РК Кикимбаева М. Ж., на сегодняшний день «православное образование можно получить в Алматинской духовной семинарии, католическое обучение осуществляет Межъепархиальная высшая духовная семинария «Мария – Мать Церкви» в г. Караганда. К учебным заведениям исламского направления относятся Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак» и Исламский институт повышения квалификации имамов в г. Алматы, а также 9 колледжей-медресе в различных городах и регионах Казахстана»¹⁹⁴.

Одной из причин, побуждающих правительство Казахстана создавать благоприятные условия для получения религиозного образования внутри страны, состоит в том, что получение религиозного образования за рубежом чревато некритическим усвоением чужого культурного кода. А смешение культурной идеологии с собственно религиозными смыслами в мировоззрении будущих специалистов может стать одним из факторов дестабилизации национальной политики Казахстана. Можно сослаться на мнение казахстанского религиоведа Сабдина А., который высказывает следующее соображение: «зачастую наши студенты не всегда могут отделить

правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 15.07.2021]. Доступно из: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z1100000483>

¹⁹³ *Анализ текущей ситуации и перспективы развития религиозного и религиоведческого образования в Республике Казахстан*. Байбол Е.К. и кол. Нур-Султан: НАО «Центр Н. Назарбаева по развитию межконфессионального и межцивилизационного диалога», 2020. 153 с.

¹⁹⁴ НАО «Центр Н. Назарбаева по развитию межконфессионального и межцивилизационного диалога». *Религиозное образование в колледжах-медресе Казахстана: векторы качественного развития* [online]. Дата размещения 09.02.2021. [дата обращения 20.09.2022]. Доступно из: <http://religions-congress.org/ru/news/novosti/880>

культуру этих стран от требований религии. Возвращаясь в Казахстан, они пропагандируют культуру этих стран как религию. Это наблюдается по внешнему виду, одежде, лексике, культурным признакам, которые неприемлемы в условиях Казахстана»¹⁹⁵.

Возвращаясь к теме нашего исследования, посвященного выяснению условий функционирования христианской коммуникации в современном Казахстане, отметим, что одним из выводов аналитической работы, проведенной институтом анализа религиозной ситуации и религиоведческой экспертизы РК, стало подчеркивание необходимости усиления коммуникации между внутрехристианскими конфессиями (православными, католиками и протестантами), между различными конфессиями (христианами и мусульманами), и между носителями религиозной и светской культур внутри государства.

¹⁹⁵ САБДИН, Аскар. *О религиозном образовании в Казахстане* [online]. Copyright 2019 | haqjoly.kz – религиозный информационный портал. Дата размещения 07.08.2020. Доступно из: <https://haqjoly.kz/2020/08/07>

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сегодня мы находимся внутри сложной культурно-исторической ситуации, характеризующейся парадигмальными сдвигами в области культуры, политики, религии. Попытки тематизации этой ситуации привели к появлению столь обширных и неоднозначных понятий как «постмодерн», «постиндустриализм», «цифровое общество» и др.

Одной из особенностей статуса христианской религии в современном мире стало изменение самопонимания христианства.

Важно отдавать себе отчет в том, что проблема апологетики смыслов христианской культуры в контексте модернизации христианского теизма имеет не узконаправленный профессиональный, а общекультурный характер.

Другими словами, задача, которая стоит перед современными богословами и мыслителями религиозного толка заключается в настоятельной необходимости критического и релевантного духу времени широкого философского переосмысления закономерностей всей европейской культуры. Это может быть неочевидно для секулярного мировоззрения, но можно сказать, что практически весь облик современной культуры во многом обусловлен и определен аксиологическими и мировоззренческими установками христианства.

Трудность состоит в том, что современное секулярное сознание утратило способность воспринимать и понимать смысл христианского послания. Поэтому сам язык традиционного христианского богословия нуждается в радикальном обновлении, в принципиальной реинтерпретации, чтобы стать более понятным скептически настроенным современникам.

Многие мыслители, так или иначе относящиеся к линии христианского гуманизма, сходятся во мнении, что причина нынешнего кризиса заключается именно в анахронизме языка, транслирующего церковное предание. Это означает, что устарел не сам смысл христианства (его идеи и ценности), а язык, на котором эти смыслы озвучиваются. Поэтому задачей современного христианского богословия должно стать создание релевантной системы образов, с одной стороны не искажающих суть аутентичного учения, а с другой – открывающей доступ к нему со стороны современного, во многом разучившегося понимать языки прежних эпох сознания.

Такое дифференцированное, если угодно культурологическое понимание христианства, более отвечающее духу современной эпохи, требует детального анализа, производимого уже на поле не только богословских дисциплин, но в большей мере обращающийся к ресурсу этнографии, этнологии, историографии, истории.

Наше исследование позволило заметить некоторые корреляции между характером системы религиозного воспитания (обучения) и характером существования религии в социальном поле в тот или иной исторический отрезок времени.

Можно сказать, что культурная экспансия христианства закреплялась за счет эволюции христианской педагогики.

Поначалу христианство враждебно относилось к самой идее институциональной школы, проводя строгую границу между мирским и сакральным (священным) знанием. Школа, как традиционно светский (мирской) институт не могла выполнять функции адекватной передачи сакрального знания (религиозной традиции).

Именно поэтому учительская деятельность самого Иисуса Христа по своему характеру в большей степени восходит не к античной традиции школы, а к ветхозаветной традиции бродячего пророка (аналогом пророка в античной культуре был философ).

Таким образом, подчеркивание системообразующей роли особой индивидуально-этической связи между учителем и учеников в передаче христианского вероучения стало причиной стадиялизации трех этапов развития христианской педагогики:

1 этап – резкое радикальное неприятие самой формы организации античной школы вследствие проблематизации каких бы то ни было положительных взаимоотношений с языческой культурой, маркируемой как мирская, то есть, по сути греховная, удаляющая от правильной праведной жизни. Оценка языческого образования со стороны христиан в этот период граничит с презрением, поскольку приземленность мирского знания в сравнении с возвышенностью сакрального вероучения выглядит откровенной глупостью, чем-то недостойным и низким. Коротко говоря, обучение одному (христианской системе ценностей) противоречит обучению другому (содержанию учебных программ античной школы).

2 этап – творческая ассимиляция техник и методов античной школы с последующим трансформативным эффектом, заключающимся в замене механизма безличной традиции фигурой живой личности учителя. Поначалу стремясь к тотальному отказу от всех прежних форм обучения античной школы, впоследствии

христианство все же вобрало ее опыт, усвоив и применив ее технологии для своих целей.

Достигнув определенной высоты исторического и культурного господства христианская религия неизбежно столкнулась с фазовым кризисом, который обрел зримые очертания на 3 этапе – этапе рутинизации школьной практики христианской педагогики, приведшая к нивелированию значимости межличностных отношений ученика и учителя.

Несмотря на безусловный факт наличия высокого педагогического потенциала христианской религии, ее массовое распространение, особенно в таких античных мегаполисах как Рим, Египет, Месопотамия, Греция, привело практику христианских школ к формализации и выхолащиванию живого творческого содержания. В этот период возникает тот тип обучения, который в истории педагогики принято именовать «схоластическим», подразумевая при этом негативную коннотацию, то есть, знания, оторванные от жизни, основывающиеся на односторонних рассуждениях, не подкрепленные личным опытом.

В условиях современного мира христианской педагогике угрожает новая опасность, заключающаяся в подмене подлинных христианских смыслов и ценностей их симулякрами.

«Такая амбивалентность возникает вследствие схизиса воспитательной аксиологии и реальной жизненной практики, обусловленной ассимилированностью христианской религии современным обществом потребления с его латентными антихристианскими тенденциями.

Можно утверждать, что социальные изменения в христианской коммуникации независимого Казахстана заключаются во все более усиливающейся элиминации подлинно христианских смыслов и подменой их симулякрами.

Причиной этого является недостаточность влияния фактора религиозного воспитания, обнаруживающего свою несостоятельность в пространстве реальной общественной практики.

В условиях дивергенции теории и действительности возникает необходимость компенсации подобного расхождения, которая принимает вид адаптации традиционных христианских смыслов к логике современности. В конечном счете эта адаптация достигает состояния имитации, а впоследствии и симуляции исходного оригинала.

Вот почему в среде современных богословских дискуссий все большую популярность и значимость приобретает так называемая «теология смерти Бога», которая пытается выработать релевантный инструментарий для анализа и описания специфической ситуации религиозной коммуникации в пострелигиозном обществе»¹⁹⁶.

Такое положение христианства в целом и христианской педагогики в частности в современном Казахстане напрямую связано с исторической спецификой рецепции христианства национальной культурой.

До того как населением Центральной Азии было принято мусульманство, на данной территории процветала такая ветвь христианства, как несторианство, представленная большим количеством общин и имеющая собственных митрополитов.

В XIV-XV века христианство стало терять свои позиции не только в Азии, но и на Западе. Обрядовые формы религии реформируются, то есть переходят к жизни по вере, в Европе только в начале XVI столетия. Вместе с тем среди членов руководящей верхушки Золотой Орды в середине XIV века появляется немалое количество сторонников ислама, постепенно укрепляющих свое положение в среде тюрков и персов. При этом взаимоотношения христиан-несториан с мусульманами, впоследствии захватившим доминирующее положение в Азии, определялось как проявление религиозной терпимости.

Во времена присоединения Казахстана к российской империи насаждение православной веры в Казахстане представляло собой часть политической программы, включающей христианизацию и русификацию, реализация которой проходила при поддержке представителей духовного сословия и государственных служащих из местной администрации. Православию отводилась роль официальной религии.

Первые православные храмы были возведены, когда Казахстан стал частью Российской империи и начал ей активно колонизироваться. Постройка русских поселений и военных форпостов сопровождалась возведением церквей и приходов.

Православные общины в Казахстане постепенно структурируются и организуются. Оренбургское, Западно-Сибирское и Туркестанское генерал-губернаторства внесли значительный вклад в развитие РПЦ как организованной структуры в регионе. В соответствии с политикой распространения христианства среди местного населения, которая имела негативное отношение к исламу, в Казахстане были

¹⁹⁶ SLOVAKOVA, Viktorie, KARIPBAYEV, Baizhol. Religious education and social changes in Christian communication of independent Kazakhstan. *International independent scientific journal*, vol. 2 (2019), № 1, с. 35-38. ISSN 3547-2340.

созданы учреждения, занимающиеся миссионерской деятельностью, пропагандирующие православие и увеличивающие число его приверженцев.

Как показывает история, территория нынешней Республики Казахстан была местом формирования и развития большого количества разнообразных религиозных традиций. Казахстан несет на себе отпечаток таких вероучений, как буддизм, зороастризм, несторианств, тенгрианство, распространявшихся здесь в течение многих веков.

Довольно многочисленная группа верующих, проживающих на территории дореволюционного Северного Казахстана, принадлежали к протестантизму, формированию и развитию которого свойственны следующие специфические черты.

Казахстанские протестанты исторически являлись выходцами из разных стран Европы, хотя помимо преобладающих в этом смысле немцев, к этому вероучению принадлежали славяне и прибалтийцы. Протестантские общины начинают складываться на севере Казахстана в XVIII веке. А на рубеже XIX-XX веков они начинают энергично заселять земли края. Изначально колонисты-протестанты устремляются в города, однако чуть позже они обосновываются и в сельских районах. Расселялись новые жители Северного Казахстана неравномерно, рассеиваясь по обширной территории, при этом располагали свои поселения компактно, по несколько рядом друг с другом, не выходя за границу той или иной волости. Подавляющее большинство рассматриваемых конфессиональных общин локализовались в Кустанайском уезде Тургайской области, Петропавловском уезде Акмолинской области и Павлодарском уезде Семипалатинской области.

Организационно протестантство формируется в 1 десятилетии XX столетия, а во 2 десятилетии внутри общин возникает институт духовного наставничества. Лютеране и меннониты практически не совершали попыток проповедовать среди славянского населения, этим активно занимались баптисты. Появление в обществе протестантской прослойки вызвало необходимость в создании первых учебных заведений, предоставляющих начальное образование детям. В Северном Казахстане в период с 1909 по 1911 год протестантами открываются школы.

Как и в других колонизированных землях, иноверцы сталкиваются с притеснением, инициаторами которого выступают православные верующие и местные чиновники. Давление оказывалось на протестантов во время роста их численности сильнее всего в период Первой Мировой войны, в связи с этим численность

протестантов постоянно колебалось. Вероятно, это происходило и в связи с процессом миграции, возвращением на историческую родину, однако антигерманские настроения повлияли на то, что граждане немецкого происхождения вынуждены были скрывать этническую и религиозную принадлежность.

На данный момент в Республике Казахстан, государстве, имеющем светский характер, количество конфессий, к которым принадлежат граждане страны, достигает полусотни. В Казахстане живут последователи не только всех мировых религий, но и менее распространенных духовных традиций – языческих культов и новообразованных учений. Несмотря на религиозное многообразие, представленное многонациональным казахстанским обществом, его членам свойственно выбирать более традиционные духовные практики, а именно православное христианство и ислам суннитского толка.

История независимого Казахстана демонстрирует создание уникальной модели общества, в котором свободно сосуществуют и продуктивно взаимодействуют различные этносы и религии. Существенным фактором была и политика государства в области религии, основанная на принципе религиозной и этнической толерантности и консолидации.

Что касается сферы правового регулирования деятельности религиозных организаций на территории Казахстана, можно сказать, что в этом случае история совершила маятниковое движение от запрета к разрешению и снова к запрету.

На протяжении существования СССР правовая политика в отношении религии характеризовалась тенденциями к ограничениям и запретам. После развала СССР, стремление политиков молодого суверенного государства заявить о себе во многом по принципу «от противного» (разрешить все, что было запрещено) и отсутствие религиозной грамотности у власти привело к тому, что в Казахстане стали осуществлять свою деятельность самые разные религиозные группы.

Сегодня со стороны государства вводится довольно строгая регуляционная политика, как реакция на некоторые деструктивные следствия изначальной правовой вседозволенности религиозных объединений.

Можно сказать, что в начале нынешнего столетия религиозные организации в Казахстане поголовно страдают от нескончаемых проверок, которые проводят прокуратура, МВД и местная власть.

В настоящее время государственная политика в отношении религиозных объединений в Казахстане меняется. В начале и середине 90-х гг. преобладали

снисходительные подходы, однако сейчас они сменяются ограничительными. Эти изменения связаны с множеством причин, влияющих на религиозную обстановку. Среди внутренних факторов это: формирование религиозного многообразия, получение нового опыта веротерпимости в условиях поликонфессиональности, влияние традиционных конфессий на государство, низкая религиозоведческая подготовка правительственных чиновников. Внешние факторы включают близкую расположенность к очагам конфликтов, как религиозного, так и политического характера, риск распространения радикальных и экстремистских идей со стороны близлежащих стран, а также общую международную напряженность.

Современный Казахстан позиционирует себя как светское государство. В рамках нашего исследования анализ характера выстраивания взаимоотношений государства с религиями позволяет отнести Казахстан к идентификационной модели светского государства, которое характеризуется избирательным сотрудничеством государства с некоторыми религиями на основании идентичности граждан.

В содержательном отношении идеология светскости в современном Казахстане ориентируется на стратегии мультикультурального плюрализма, поэтому религиозное образование осуществляется в неконфессиональном ключе как преподавание религиозоведческих дисциплин, исходящих из позиции культурологической рефлексии, нежели религиозно-догматической. Дисциплина под названием «Светскость и основы религиозности» введена в систему общего образования как обязательная.

Однако помимо этого государство вполне лояльно относится к реализации собственно профессионально-религиозного образования. В этом отношении оно придерживается модели коллаборации религиозных организаций и уполномоченных государственных органов (по примеру России).

По словам ведущего менеджера Департамента религиозоведческих исследований, Кикимбаева Мейрама Жумабековича, современное «религиозное и религиозоведческое образование в Республике Казахстан представляет собой сложную, многоструктурную образовательную систему, которая включает в себя все общеобразовательные школы, 9 колледжей-медресе, 2 духовные семинарии, 13 высших учебных заведений»¹⁹⁷.

¹⁹⁷ НАО «Центр Н. Назарбаева по развитию межконфессионального и межцивилизационного диалога». *Религиозное образование в колледжах-медресе Казахстана: векторы качественного развития* [online]. Дата размещения 09.02.2021. [дата обращения 20.09.2022]. Доступно из: <http://religions-congress.org/ru/news/novosti/880>.

Государство во многом содействует и даже подчеркивает необходимость усиления коммуникации между внутрехристианскими конфессиями (православными, католиками и протестантами), между различными конфессиями (христианами и мусульманами), и между носителями религиозной и светской культур внутри государства.

Завершая наше исследование и переходя к попытке сформулировать вероятностные линии движения Казахстана в будущем (в политическом, культурном, конфессиональном отношении), скажем, что на наш взгляд, для более-менее обоснованных прогнозов не хватает достаточных данных. Пока что не созданы серьезные фундаментальные, а главное детализированные исследования, которые бы отражали весь комплекс связей истории, культуры, политики, религий этносов, проживающих на территории Казахстана.

Здесь открывается огромное поле работы для так называемых *area studies* – междисциплинарных исследований, занимающихся изучением одного объекта (в данном случае современного Казахстана) с различных предметных и методологических позиций.

Результатом такого рода работы могло бы стать создание объемной концептуальной карты, показывающей аксиологическую и семантическую специфику этнических мировоззрений, а также характер их исторической трансформации и особенности рецепции другими группами.

Но пока всего этого нет вопрос остается открытым. И мультикультурализм в современном Казахстане имеет статус экспериментального практикования, исход которого остается неясным и неоднозначным. Тем не менее, как уже говорилось выше, другой значимой альтернативы попросту не существует. Поэтому религиозное образование в современном Казахстане неизбежно реализуется в условиях мультикультурного плюрализма.

ABSTRACT

This doctoral dissertation conducted research on religious education and social change in Christian communication using the example of transnational and multi-faith countries, in particular Kazakhstan. The work used basic principles and methods to present the historical and cultural state of contemporary Kazakhstan and its religious sphere of life. The relevance of the problem is connected primarily with the historical and social changes that occurred after the collapse of the Soviet Union, when the Republic of Kazakhstan achieved independence and assumed the role of a democratic and secular state. In this context, it is important to pay attention to the role of Christian religion in these changes. Every state faces problems that require active participation in solving them. In Kazakhstan, an important issue is the regulation of religious organisations. One of the key points is the importance of religious education in the formation of new social relations and the maintenance of democratic values. New forms of Christian communication are emerging and are being adapted to modern society.

However, it should be taken into account that in the religious sphere there are also problems related to the rejection by some groups of society of certain religious beliefs, as well as problems of extremism and radicalisation in the religious field. In this context, the state faces the need for a balanced approach that takes into account the rights and freedoms of religious communities while guaranteeing security and stability in society.

Turning to the attempt to formulate plausible scenarios for the future of Kazakhstan in political, cultural and confessional terms, we conclude that there is insufficient data to create sufficiently accurate forecasts. No serious fundamental and detailed research has yet been carried out that would take into account all of the interrelations among history, culture, politics and religions of the ethnic groups living in Kazakhstan.

This opens up a huge field for work in interdisciplinary research, which studies one object (in this case modern Kazakhstan) from different subject and methodological positions. The result of such work could be the creation of a detailed conceptual map, which would reflect the specificity of ethnic worldviews, their historical transformation and the features of their perception by other groups. However, since these studies have not yet been carried out, the question remains open. Multiculturalism in contemporary Kazakhstan is at the stage of experimental practice, and its results are uncertain and ambiguous. Nevertheless, as

mentioned above, there is no other meaningful alternative. Consequently, religious education in contemporary Kazakhstan is inevitably realised in the context of multicultural pluralism.

АБСТРАКТ

В рамках докторской диссертации было проведено исследование по вопросам религиозного образования и социальных изменений в христианской коммуникации на примере транснациональных и многоконфессиональных стран, в частности Казахстана. В работе были использованы основные принципы и методы, позволяющие представить историко-культурное состояние современного Казахстана и его религиозной сферы жизни.

Актуальность проблемы связана, прежде всего, с историческими и социальными изменениями, произошедшими после распада СССР, когда Республика Казахстан достигла независимости и приняла на себя роль демократического и светского государства. В этом контексте важно обратить внимание на роль христианской религии в этих перемен. Каждое государство сталкивается с проблемами, которые требуют активного участия в их решении. В Казахстане важным вопросом является регулирование положения религиозных организаций. Одним из ключевых моментов является значимость религиозного воспитания в формировании новых социальных отношений и поддержании демократических ценностей. В настоящее время возникают новые формы христианской коммуникации, которые адаптируются к современному обществу.

Однако, следует учитывать, что в религиозной сфере также существуют проблемы, связанные с неприятием некоторыми группами общества определенных религиозных убеждений, а также проблемы экстремизма и радикализации в религиозной области. В этом контексте государство сталкивается с необходимостью сбалансированного подхода, который бы учитывал права и свободы религиозных сообществ и одновременно гарантировал безопасность и стабильность в обществе.

Переходя к попытке сформулировать вероятные сценарии будущего Казахстана в политическом, культурном и конфессиональном отношениях, мы приходим к выводу, что для создания достаточно точных прогнозов недостаточно данных. Пока не были проведены серьезные фундаментальные и детализированные исследования, которые бы

учитывали все взаимосвязи истории, культуры, политики и религий этносов, живущих на территории Казахстана.

Здесь открывается огромное поле для работы в области междисциплинарных исследований, которые занимаются изучением одного объекта (в данном случае, современного Казахстана) с различных предметных и методологических позиций.

Результатом такой работы могло бы стать создание подробной концептуальной карты, которая бы отражала специфику этнических мировоззрений, их историческую трансформацию и особенности восприятия другими группами. Однако, поскольку эти исследования еще не проведены, вопрос остается открытым. Мультикультурализм в современном Казахстане находится на стадии экспериментальной практики, и его результаты неопределенны и неоднозначны. Тем не менее, как уже было упомянуто выше, нет другой значимой альтернативы. Следовательно, религиозное образование в современном Казахстане неизбежно реализуется в условиях мультикультурного плюрализма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Источники

1.1 Основная литература

АРИСТОТЕЛЬ. *О душе*. Сочинения в четырёх томах. Т.1. Москва: Мысль, 1976. 550 с. ISBN 978-0013021460.

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ.

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт. О тщеславии и о том, как родителям воспитывать детей своих. Из: *Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Пособие для учащихся педагогических колледжей и студентов вузов: в 2-х т.* Москва: Аспект Пресс, 1994. с. 203-206. ISBN 5-86318-082-Х.

КАНТ, Иммануил. *Собрание сочинений в 8-ми томах. Том 8.* Москва: ЧОРО, 1994. 718 с. ISBN 5-8497-0008-0.

КАССИРЕР, Эрнст. *Избранное: опыт о человеке*. Составители С. Я. Левит, Л. В. Скворцов. Перевод Б. Вимер и др. Москва: Гардарика, 1998. 779 с. ISBN 5-7975-0039-6.

КАССИРЕР, Эрнст. *Философия символических форм. Т. 2.* Перевод с нем. С.А. Ромашко. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2001. 280 с. ISBN 5 94483-003-4.

КАССИРЕР, Эрнст. *Символические формы и опыт*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 384 с. ISBN 5-89329-308-9.

КСЕНОФОНТ. *Воспоминания о Сократе*. Москва: Наука, 1993. 379 с. ISBN 5-02-008058-6.

ПЛАТОН. *Диалоги*. Москва: Эксмо, 2009. 640 с. ISBN 978-5-699-33309-7.

1.2 Архивные источники

Акмолинский областной статистический комитет. *Обзор Акмолинской области за 1914 г. Ведомость №1*. Омск: Типография Акмолинского областного правления, 1917. 142 с.

Тургайский областной статистический комитет. *Обзор Тургайской области за 1901 год*. Оренбург: Тип. Б. Бреслина, 1902. 38 с.

Тургайский областной статистический комитет. *Обзор Тургайской области за 1892 г. Ведомость № 5 – о распределении оседлого населения по вероисповеданию*. Оренбург: Типография Б. Бреслина, 1893. 31 с.

Тургайский областной статистический комитет. *Обзор Тургайской области за 1915 год. Гл. IV- Религия*. Оренбург: Типография Б. Бреслина, 1916. с. 9-10.

Распределение населения по главнейшим сословиям, вероисповеданиям, родному языку и по некоторым занятиям: Краткие общие сведения по Империи. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 год. Под ред. Н.А. Тройницкого. Санкт-Петербург: паровая типо-лит. Н. Л. Ныркина, 1905. с. 40-41.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 445. Д. 709. Л. 235. «*Краткая записка о возникновении, развитии и настоящем положении Евангельских христиан известных под разными народными именами: паишковцев, баптистов, новомолокан и др.*».

Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф.25. – Оп.1. – Д.796. – Л.6; Сведения о внесении в реестр старообрядческих и сектантских общин. Из: *Тургайские областные ведомости*, 1911. с. 4.

Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф.25. – Оп.1. – Д.374. – Л.1–19.

Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф.25. – Оп.1. – Д.3202. – Л.1. – 18–18 об.

Центральный государственный архив Республики Казахстан. Ф.393. – Оп.1. – Д.52. – Л.16.

2. Дополнительная литература

2.1. Научные монографии, брошюры, научно-методические издания

AL-BIRUNI, Muhammad Ahmad. *The Chronology of Ancient Nations: An English Version of the Arabic Text of the Athâr-Ul-Bâkiya of Albîrûnî, Or "Vestiges of the Past"*. Charleston (SC): Nabu Press, 2010. 478 p. ISBN 978-1143149955.

АЛЬТИЦЕР, Томас. *Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма.* Перевод: Юрий Селиванов. Москва: Канон+РООИ "Реабилитация", 2010. 224 с. ISBN 978-5-88373-234-8.

АРТЕМЬЕВ, Артур И. *Религиоведение: Основы общего религиоведения, история религий, религии в Казахстане* (в двух томах). Алматы: «Бастау», 2002. 380 с. ISBN 9965-542-98-8.

АТИҒА, Aziz S. *History of Eastern Christianity*. New Jersey: Gorgias Pr LlcБ 2010. 514 p. ISBN 978-1607243434.

АФОНАСИН, Евгений В. *Философия Климента Александрийского.* Новосибирск: Изд-во НГУ, 1997. 127 с.

BARCLAY, William. *Educational Ideals in the Ancient World*. London: Collins, 1959. 288 p.

БАРТОЛЬД, Василий В. *Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов.* Москва: «Восточная литература» РАН, 2002. 757 с. ISBN 5-02-018339-3.

БАРТОЛЬД, Василий В. Еще о христианстве в Средней Азии. Из: *Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии*. Сочинения. Том 2. Часть 2. Москва: Наука, 1964. с. 315-320.

BARRETT, Charles K. School, Conventicle, and Church in the New Testament II Idem. In: *Jesus and the Word: and Other Essays*. Allison Park: Pickwick, 1995. p. 225-239. ISBN 9781556350290.

BAUMER, Christoph. *The Church of the East: an illustrated history of Assyrian Christianity*. London: Bloomsbury Publishing, 2016. 352 p. ISBN 9781838609337.

БЕЗРОГОВ, Виталий Г. *Становление образовательных традиций христианской школы в I-V веках: Автореферат диссертации доктора педагогических наук: 13.00.01*. Ин-т теории и истории педагогики РАО. Москва, 2004. 42 с.

БОДРИЙЯР, Жан. *Симулякры и симуляция*. Перевод А. Качалов. Москва: Постум, 2015. 240 с. ISBN 978-5-91478-023-1.

БУАССЬЕ, Гастон. *Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке*. Москва: Вече, 2021. 496 с. ISBN 978-5-4484-2370-3.

БУАССЬЕ, Гастон. *Римская религия. Во время Антонинов*. Москва: Вече, 2018. 320 с. ISBN: 978-5-4484-0445-0.

ВИЛЬМАН, Отто. *Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования*. Пер. проф. Казан. духов. акад. свящ. А. Дружинина. Москва: тип. Г. Лиснера и А. Гешеля, 1904 -1908. 470 с.

ГАВРИЛЮК, Павел Л. *История катехизации в древней Церкви*. Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с. ISBN 978-5-89100-040-7.

ГЕГЕЛЬ, Георг Вильгельм Ф. *Философия права*. Москва: Мысль, 1990. 524 с. ISBN 5-244-00384-4.

ГИРЦ, Клиффорд. *Интерпретация культур*. Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с. ISBN 5-8243-0474-2.

ГОББС, Томас. *Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского*. Москва: Азбука, 2020. 704 с. ISBN 978-5-389-17996-7.

ГРИГОРЬЕВ, Борис В. *Герменевтика и теория интерпретации*. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2002. 146 с. ISBN 5-7444-1318-9.

ГУССЕРЛЬ, Эдмунд. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Т. 1. Пер. с нем. А. В. Михайлова. Москва: Академический проект, 2009. 489 с. ISBN 978-5-8291-1042-0.

GUERIKE, Heinrich E. F. *De scholae Alexandrinae catecheticae theologia*, Volume 1 (Latin Edition). Charleston: Nabu Press, 2010. 596 p. ISBN 978-1143538926.

ДИК, Виктор. *Свет Евангелия в Казахстане. История возвещения Евангелия и распространения общин баптистов и меннонитов в Казахстане (первая половина XX века)*. Штайнхаген: Samen Korn, 2003. 245 с. ISBN 3-936894-13-2.

DICKENS, Mark. Nestorius did not intend to argue that Christ had a dual nature, but that view became labeled Nestorianism (PRO). In: *Popular Controversies in World History: Investigating History's Intriguing Questions*, ed. Steven L. Danver. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2010. pp. 145-162. ISBN 9781598840780.

ДМИТРЕВСКИЙ, Василий Н. *Александрійская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х.* Казань: Типография Императорского университета, 1884. 274 с.

DRANE, Augusta Th. *Christian Schools and Scholars: or Sketches of Education from the Christian Era to the Council of Trent*. New York: G.E. Stechert & Co, 1910. 738 p.

ЖИЖЕК, Славой. *Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. 156 с. ISBN 5-89329-735-0.

ЖУРАКОВСКИЙ, Геннадий Е. *Очерки по истории античной педагогики*. Москва: Изд-во АПН РСФСР, 1963. 510 с.

ENGLAND, John C. *The Hidden History of Christianity in Asia: Churches of the East Since 1500*. Delhi/HongKong: ISPCK & CCA, 1996. 203 p. ISBN 978-8172142421.

ИВАНОВ, Владимир А., ТРОФИМОВ, Яков Ф. *Религии Казахстана: Справочник*. Алматы: "Эділет", 1999. 139 с. ISBN 9965431167.

JENKINS, Philip. *The lost history of Christianity*. Reprint ed. New York: Harper One, 2008. 315 p. ISBN 978-0061472817.

КАДЫРЖАНОВ, Рустем К. *Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана*. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. 168 с. ISBN 978-601-304-037-0.

КИМЕЛЕВ, Юрий А. *Философский теизм: Типология современных форм*. Москва: Наука, 1993. 125 с. ISBN 5-02-008134-5.

ЛАКАН, Жак. *Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа*. Москва: Гнозис/Логос, 2004. 304 с. ISBN 5-8163-0037-7.

ЛАКАН, Жак. *Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа*. Москва: Гнозис/Логос, 1999. 520 с. ISBN 5-8163-0007-5.

ЛАКАН, Жак. *Семинары. Книга 7. Этика психоанализа*. Москва: Логос, 2006. 416 с. ISBN 5-8163-0037-7.

LATOURETTE, Kenneth S. *A History of Christianity: Volume I: Beginnings to 1500: Revised Edition*. New York: HarperCollins, 1975. 768 p. ISBN 978-0060649524.

ЛЕФЕВР, Марсель, архиепископ. *Они предали Его. От либерализма к отступничеству*. Перевод М. Заслонова. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2007. 348 с. ISBN 2-903122-30-X.

ЛИФИНЦЕВА, Татьяна П. *Философия и теология Пауля Тиллиха*. Москва: Канон+, 2009. 303 с. ISBN 978-5-88373-178-3.

ЛОКК, Джон. *Мысли о воспитании*. Сочинения в трёх томах. Т. 3. Москва: Мысль, 1988. 670 с. ISBN 5-244-00084-5.

ЛОКК, Джон. *Два трактата о правлении*. Москва: Социум, 2019. 494 с. ISBN 978-5-91603-103-4.

ЛОСЕВ, Алексей Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. Москва: Мысль, 1993. 959 с. ISBN 5-244-00721-1.

МАМБЕТАЛИЕВ Аскар Э. *След Христа на шелковом пути*. Бишкек: Жанызак Принт, 2013. 53 с.

МАХДУМЗОДА, Бахромхан. *Неистовые несториане*. Санкт-Петербург: Шандал, 2000. 43 с.

МЕНЬ, Александр, протоирей. *Сын человеческий*. Собрание сочинений. Т.1. Москва: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. 568 с. ISBN 978-5-88017-471-3.

MENDELSON, Alan. *Secular Education in Philo of Alexandria*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992. 128 p. ISBN 978-0878204069.

МОДЗАЛЕВСКИЙ, Лев Н. *Историческое значение Христианства*. Санкт-Петербург: Издательство Н. Г. Мартынова, 1892. 61 с.

МОДЗАЛЕВСКИЙ, Лев Н. *Очерк истории воспитания и обучения с древнейших до наших времен*. Вып.1. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 429 с. ISBN 9785893291902.

MORGAN, Teresa. *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*. Cambridge: Cambridge UP, 1998. 364 p. ISBN 978-0521040938.

ОГУРЦОВ, Александр П. *Дисциплинарная структура науки: ее генезис и обоснование*. Москва: Наука, 1988. 255 с. ISBN 5-02-008002-0.

ОСТАПЕНКО Андрей А. *Моделирование многомерной педагогической реальности: теория и технологии*. Москва: Народное образование, 2007. 384 с. ISBN 978-5-89922-031-9.

ПЕВНИЦКИЙ, Василий Ф. *Образование отцов-проповедников IV века*. Киев: тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1892. 102 с.

ПИГУЛЕВСКАЯ, Нина В. *Культура сирийцев в Средние Века*. Москва: Ломоносовъ, 2017. 224 с. ISBN 978-5-91678-406-0.

ПЛОТНИКОВ, Владимир В., епископ Ямбургский. *История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности: от начала христианства до Константина Великого*. 2-е изд., испр. Москва: URSS, 2011. 274 с. ISBN 978-5-397-01980-4.

ПОНКИН, Игорь В. *Правовые основы светскости государства и образования*. Москва: Про-Пресс, 2003. 413 с. ISBN 5-89510-024-4.

ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ, Василий Х. *Восточные и западные школы во времена Карла Великого, их отношение между собою, к классическим и древне-христианским и постановка в них богословия*. Санкт-Петербург: тип. Ф.Г. Елеонского и К°, 1881. 468 с.

ПУАНКАРЕ, Анри. *О науке*. Москва: Наука, 1990. 735 с. ISBN 5-02-014328-6.

PHILIP, T. V. *East of the Euphrates: Early Christianity in Asia*. Kashmere Gate, Delhi: CSS et ISPCK, 1998. 192 p. ISBN 978-8172144418.

RATLIFF, Walter R. *Pilgrims on the Silk Road: A Muslim-Christian Encounter in Khiva*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010. 293 p. ISBN 978-1606081334.

РАХМАНАЛИЕВ, Рустан. *Империя тюрков. Великая цивилизация: тюркские народы в мировой истории с X в. до н. э. по XX в. н. э.* Москва: РИПОЛ классик, 2009. 702 с. ISBN 978-5-386-00847-5.

РОЗЕНБАУМ, Юрий А. *Советское государство и церковь*. Москва: Наука, 1985. 174 с.

RORTY, Richard. *Philosophical papers: Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. 238 p. ISBN 978-0521358774.

ROUX, Jean-Paul. *Histoire de l'Empire mongol*. Paris: Fayard, 1993. 600 p. ISBN 978-2213031644.

САДВОКАСОВА, Закиш Т. *Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (II половина XIX-начало XX веков)*. Алматы: Қазақ университеті, 2005. 339 с. ISBN 9965-688-49-4.

САЛЫГИН, Евгений Н. *Теократическое государство*. Москва: Моск. обществ. науч. фонд, 1999. 127 с. ISBN 5-89554-055-4.

SNYDER, Gregory H. *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christians (Religion in the First Christian Centuries)*. London/New York: Routledge, 2000. 352 p. ISBN 978-0415217668.

СТЕПИН, Вячеслав С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии. Из: КИЯЩЕНКО, Лариса. *Постнеклассика. Философия, наука, культура*. Санкт-Петербург: Издательский дом «Мирь», 2009. 671 с. ISBN 978-5-98846-037-4.

СЫДЫКОВА, Кален. *Кыргыз Тарыхы*. Бишкек: Бийиктик, 2007. 800 с. ISBN 978-9967-13-257-3.

ТАБЫШАЛИЕВА, Анара С. *Вера в Туркестане: очерк истории религий Средней Азии и Казахстана*. Бишкек: "Аз-Мак", 1993. 158 с.

ТАСМАГАМБЕТОВ, Асет С. *История конфессии Казахстана в конце XVIII – начале XX вв. (по материалам ислама и православия)*. Уральск: Западно-Казахстанский государственный университет им. М. Утемисова (ЗКГУ), 2012. 376 с. ISBN 978-601-266-047-0.

ТИЛЛИХ, Пауль. *Систематическая теология*. Тома 1, 2, 3. Перевод Газизова О. Р. Редактор: Зоткина О. Я., Рынкевич В. В., Лифинцева Т. П.. Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 1072 с. ISBN: 978-5-98712-585-4.

TILLICH, Paul. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: Touchstone, 1972. 550 p. ISBN 978-0671214265.

TILLICH, Paul. *The Dynamics of Faith*. New York: Harper Torchbooks, 1957. 136 p. ISBN 978-0060937133.

FLEURY, Claude. *Traite de choix et de la methode des etudes*. Paris: Chez Jean Mariette, 1686. 365 p.

ФРОММ, Эрих. *Иметь или быть?* Перевод Н. Петренко. Киев: Ника-Центр, 1998. 400 с. ISBN 966-521-065-3.

FROST, S. E. *Historical and philosophical foundations of Western education*. 2nd. ed. Columbus, Ohio: Merrill Books, 1973. 630 p. ISBN 978-0675089708.

ХАБЕРМАС, Юрген. *Моральное сознание и коммуникативное действие*. Изд. 2-е, стер. Санкт-Петербург: Наука, 2006. 377 с. ISBN 3-518-28022-8.

ХУСЕЙН, Хамид Х. *Свобода вероисповедания (религиозные нормы немусульман в исламском обществе)*. Новосибирск: Экор, 1995. 16 с. ISBN 5-88399-087-8.

ЧЕРКАЗЬЯНОВА, Ирина В. *Школьное образование российских немцев (проблемы развития и сохранения немецкой школы в Сибири в XVIII–XX вв.)*. Санкт-Петербург: Общественная акад. наук российских немцев, 2004. 366 с. ISBN 5-932270-01-2.

ШАЛАБАЕВА, Гульмира К. *Постижение культуры: мировоззренческие парадигмы и исторические реалии Казахстана*. Алматы: Акыл китабы, 2001. 417 с.

ШАНТЕПИ ДЕ ЛЯ СОССЕЙ, Пьер Д. *Иллюстрированная история религий. В двух томах.* Том 1. Москва: Российский Фонд Мира, Валаамский Монастырь, 1992. 416 с. ISBN 5-7302-0783-2.

Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. Предисловие, перевод и комментарий Е. АФОНАСИНА. Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. 304 с. ISBN 5-89329-455-6.

ШМИДТ, Карл. *История педагогики.* Т.2. История педагогики от И. Христа до Реформации. Москва: Типография А.И.Мартынова и К°, 1879. 463 с.

ШЮЦ, Альфред. *Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии.* Сост. А. Я. Алхасов; Пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой. Москва: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с. ISBN 5-93947-012-2.

ЭЛИАДЕ, Мирча. *Очерки сравнительного религиоведения.* Перев. В. Р. Рокитянского. Москва: Ладомир, 1999. 488 с. ISBN 5-86218-347-7.

2.2. Статьи из научно-периодической литературы

(АЛФЕЕВ), Иларион, митрополит. Духовное образование на христианском Востоке (I-VI вв.). Архив журнала «Христианское чтение». Санкт-Петербург: АНО "Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии", (1999), № 18, с. 105-143.

АСКАРОВА, Гульнара Б. Религиозно-этическое просвещение учащихся в светской школе. *Педагогика.* Москва: ООО «Педагогика», (2005), № 1, с. 37–44. ISSN 0131-6826.

ДЕГТЯРЕВ, Юрий М. История религиозного вопроса. *Религия и право.* Москва: Институт религии и права при Славянском правовом центре, (1999), № 2, с. 12-16.

JENTSCH, Werner. Urchristliches Erziehungsdenken: die Paideia Kyriou im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt. *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie/1.* Gütersloh: Bertelsmann, vol. 45 (1951), № 3, 302 с.

КУКУШЕВА, Назира Э. Мультикультурализм как теория нациестроительства в Казахстане. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* Тамбов: Грамота, vol. 74 (2016), № 12, с. 117-120. ISSN 1997-292X.

CULPEPPER, R. Alan. Mapping the textures of New Testament criticism: A response to socio-rhetorical criticism. *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 70 (1998), № 20, с. 71-77. ISSN 171055591.

ЛАУМУЛИН, Мурат Т. Закат мультикультурализма. Наступает эра европейского ислама. *Континент*, vol. 166 (2006), № 5, с. 11-13. ISSN 0934-6317.

МАЛАХОВ, Владимир А. Культурный плюрализм versus мультикультурализм. *Логос.* Философско-литературный журнал, (2000), № 5-6, с. 159-166. ISSN 0869-5377.

МИЛЛЬ, Джон С. О свободе. Пер. с англ. А. Фридмана. *Наука и жизнь*, (1993), № 11, с. 10-15; № 12, с. 21-26. ISSN 0028-1263.

НИКАНДРОВ Николай Д. Воспитание и религия (размышления педагога). *Советская педагогика*, (1991), № 12, с. 51-56. ISSN 0131-6826.

ПОДОПРИГОРА, Юлия И. Этнический состав немцев Павлодарского района Прииртышья в начале XXI века. *Омский научный вестник*. Омск, vol.78 (2009), № 4, с. 51-54. ISSN 2541-7983.

СЕМЕНОВ, Валерий Е. Основные принципы трансцендентального метода И. Канта. *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*, (2008), № 7, с. 11-23.

SLOVAKOVA, Viktorie, KARIPBAYEV, Baizhol. Religious education and social changes in Christian communication of independent Kazakhstan. *International independent scientific journal*, vol. 2 (2019), № 1, с. 35-38. ISSN 3547-2340.

ТЛОСТАНОВА, Мадина. Западные СМИ и мифология толерантности. *Право знать: история, теория практика*, vol. 81-82 (2003), № 9-10, с. 28-44.

HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, vol. 72 (1993), № 3, с. 22-49. ISSN 0015-7120.

ШАХНОВИЧ, Марианна М. Религия в школе: современный европейский ландшафт. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Москва: Публикуется Российской академией народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, vol. 35 (2017), № 4, с. 30-45. ISSN 2073-7203.

2.3. Статьи и тезисы, опубликованные в сборниках

Анализ текущей ситуации и перспективы развития религиозного и религиоведческого образования в Республике Казахстан. Байбол Е.К. и кол. Нур-Султан: НАО «Центр Н. Назарбаева по развитию межконфессионального и межкультурного диалога», 2020. 153 с.

БУРГАРТ, Людмила А. Разрушение религиозного уклада жизни немецкого населения вследствие депортации и принципиальные подходы современной отечественной историографии к определению места и роли религии в истории немцев в России и СССР. Из: *Начальный период Великой Отечественной войны и депортация российских немцев: взгляд и оценки через 70 лет: Материалы 3-й междунар. науч.-практ. конференции. Саратов, 26–28 августа 2011 г.* Москва: МСНК-пресс, 2011. с. 194–224. ISBN 978-5-98355-078-0.

ВИБЕ, Петр П. Образование и становление немецких колоний в Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв. Из: *Немцы. Россия. Сибирь: сборник статей*. Омск, 1997. с. 5-57. ISBN 5-901062-01-1.

Евангелическо-лютеранская церковь в Ташкенте и Узбекистане. *Из истории Евангелическо-лютеранской церкви в России, на Украине, в Казахстане и Средней Азии = Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Taschkent und ganz Usbekistan, in: Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien.* Т. 1. (приложение к журналу "Der Bote"). Санкт-Петербург: ЕЛЦ, 1996. 156 с.

КАМЗИНА, Алина Д. Миссионерская деятельность русской православной церкви среди старообрядцев в Оренбургской епархии в XVIII – пер. пол. XIX вв. Из: *История православия на Урале: материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии, 29-30 ноября 2005 г.* Екатеринбург: ООО ИРА УТК, 2005, с. 132-136. ISBN 5 94512-083-9.

КОСИЧЕНКО, Анатолий Г. Религия и религиозное мировоззрение. Религиозная система ценностей. Из: Бурова Е.Е. и кол. *Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий: Коллективная монография.* Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. с. 17-23. ISBN 978-601-304-115-5.

КОСИЧЕНКО, Анатолий Г. Светскость и ее проявления в Республике Казахстан. Из: Бурова Е.Е. и кол. *Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий: Коллективная монография.* Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. с. 24-30. ISBN 978-601-304-115-5.

Роль религиозных конфессий в жизни немцев Центральной Азии: Сборник материалов международной научно-практической конференции (30-31 октября 2002 г.). Алматы: Ассоциация общественных объединений немцев Казахстана Возрождение, 2002. 279 с. ISBN 9965-13-771-4.

СИДОРОВ, Алексей И. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский. Из: *Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова.* Москва: Российский Православный университет, 1998. Выпуск 3 (Патрология). с. 56-138.

3. Нормативно-правовая база

Гражданский кодекс Республики Казахстан (Общая часть), принят Верховным Советом Республики Казахстан 27 декабря 1994 года. Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online].* © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 11.07.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K940001000_

Гражданский кодекс Казахской Советской Социалистической Республики (Общая часть) (с изменениями и дополнениями по состоянию на 1.01.75 г.). Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online].* © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой

информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 11.07.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K630001000_

Декрет Совета Народных Комиссаров "Об отделении церкви от государства и школы от церкви". Распубликован в "Газеты Временного Рабочего и Крестьянского Правительства" от 5 февраля (28 января) 1918 г. СУ РСФСР, 1918, М 18, ст. 269. Из: *Электронный музей конституционной истории России* [online]. © Виртуальный музей конституционной истории РФ. 2013-2023 [дата обращения 10.02.2022]. Доступно из: <http://rusconstitution.ru/library/constitution/articles/9505/>

Декрет об учреждении волостных, уездных, губернских и окружных комиссариатов по военным делам. Из: *Декреты Советской власти*. Т. 2. Москва, 1959. с. 63–70.

Закон Республики Казахстан от 16 января 2001 года № 142-ІІ О некоммерческих организациях. Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 15.07.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z010000142_

Закон Республики Казахстан от 7 июня 1999 года N 389 Об образовании. Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 15.07.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z990000389_

Закон Республики Казахстан от 17 апреля 1995 года № 2200 О лицензировании. Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 15.07.2021]. Доступно из: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z950002200>

Закон Республики Казахстан от 11 октября 2011 года № 483-ІV О религиозной деятельности и религиозных объединениях. Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 15.07.2021]. Доступно из: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z1100000483>

Закон Республики Казахстан от 15 января 1992 года № 1128-ХІІ О свободе вероисповедания и религиозных объединениях. Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z920004000_

Закон Республики Казахстан от 17 апреля 1995 года № 2198. О государственной регистрации юридических лиц и учетной регистрации филиалов и представительств.

Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021].
Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z950002198_

Закон СССР от 1 октября 1990 г. N 1689-I "О свободе совести и религиозных организациях". *Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР*. Москва: Верховный Совет СССР, 1938–1991., 1989. № 41, Ст. 813. с. 991–999.

Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů. In: *SBÍRKA ZÁKONŮ ročník 2002, částka 2, ze dne 7. 1. 2002*.

Инструкция по применению законодательства о культах (утверждена постановлением Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР и постановлением Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР от 16 марта 1961 г.). Из: *Законодательство о религиозных культах: сборник материалов и документов*. Москва: Юридическая литература, 1971. с. 77–87.

Кодекс Казахской ССР об административных правонарушениях. Кодекс принят на восьмой сессии Верховного Совета Казахской ССР десятого созыва 22 марта 1984 г. Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 10.08.2022].
Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/K840001000_

Кодекс Республики Казахстан об административных правонарушениях от 30 января 2001 г. № 155-ІІ. Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021].
Доступно из: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/K010000155>

Конституция Республики Казахстан (принята на республиканском референдуме 30 августа 1995 года). Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021].
Доступно из: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/K950001000>

La déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1789. Paris: Hachette, 1900. 108 s.

Постановление Конституционного Совета Республики Казахстан от 4 апреля 2002 года № 2 О проверке конституционности Закона Республики Казахстан «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений». Из: ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых

актов Республики Казахстан [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021].

Доступно из: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/S020000002>

Постановление от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях». Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства РСФСР, 1929. № 35. Ст. 353. Всероссийский Центральный исполнительный комитет и Совет народных комиссаров РСФСР. Из: *Электронная библиотека исторических документов* [online]. Электронная библиотека исторических документов является частью Федерального историко-документального просветительского портала [дата обращения 15.03.2022]. Доступно из: <http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/125740-postanovlenie-vserossiyskogo-tsentralnogo-ispolnitelnogo-komiteta-soveta-narodnyh-komissarov-rsfsr-o-religioznyh-obedineniyah-8-aprelya-1929-g>

Постановление Правительства Республики Казахстан от 21 сентября 1997 года № 1362 Об утверждении Положения о порядке аккредитации иностранных граждан и лиц без гражданства, занимающихся миссионерской деятельностью. Из: *ИПС «Әділет», Информационно-правовая система нормативных правовых актов Республики Казахстан* [online]. © 2012. РГП на ПХВ «Институт законодательства и правовой информации Республики Казахстан» Министерства юстиции Республики Казахстан [дата обращения 25.06.2021]. Доступно из: https://adilet.zan.kz/rus/docs/P970001362_

Положение о религиозных объединениях в Казахской ССР. Утверждено Указом Президиума Верховного Совета КазССР от 26 марта 1976 г. Алма-Ата: Казахстан, 1977. 15 с.

Приказ Генеральной Прокуратуры Республики Казахстан от 15 мая 2001 года №73 Об утверждении сквозных предметных направлений деятельности структурных подразделений. Из: *Информационная система «ПАРАГРАФ»* [online]. Сетевое издание "prg.kz" [дата обращения 05.08.2021]. Доступно из: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1025459

Соединенные Штаты Америки. Конституция и законодательные акты. Под ред. О. ЖИДКОВА. Москва: Прогресс, 1993. 768 с. ISBN 5-01-002746-1.

4. Интернет-ресурсы

БОБЕРО, Жан. *Светскость: французская исключительность или универсальная ценность?* [online]. Перевод Татьяна ГОЛИЧЕНКО. "Научный Атеизм" 1998–2013. [дата обращения 16.05.2020]. Доступно из: http://www.atheism.ru/library/Bobero_1.phtml

БУРЯКОВ, Ю. Ф., ЖУКОВА, Л. И., ПРОСКУРИН В. Н. К истории христианства в Средней Азии. Из: *К истории христианства в средней азии. (XIX – XX вв.) Сборник статей* [online]. Ташкент: Узбекистон, 1998. [дата обращения 06.05.2021]. Доступно из: http://christianityincentralasia.info/wp-content/uploads/2018/09/Historia_chrzescijanstwa_w_Azji_Srodkowej.pdf

ВЛАСОВ, Виктор Г. *Пантеон и пантеоны. Умножение наименований: культурно-исторические и мнемонические аспекты изучения памятников классической архитектуры*. Электронный научный журнал «Архитектон: известия вузов» [online]. Екатеринбург: УралГАХУ, 2020, 2(70). [дата обращения 11.3.2022]. ISSN 1990-4126. Доступно из: https://web.archive.org/web/20210603064838/http://archvuz.ru/2020_2/5/

ДУЛУМАН, Евграф К. *Свобода совести как элемент демократических свобод* [online]. Атеистический сайт 1998-2022. Дата пуб. 03.09.2000. [дата обращения 12.07.2022]. Доступно из: <https://www.ateism.ru/duluman/consrus.htm>

КЕВЛИАН, Роб. *Теории национализма: общий обзор и применимость к Центральной Азии*. Доклад, прочитанный 01.03.2006 г. на семинаре «Билима» – Центрально-Азиатского ресурсного центра по политической науке [online]. Copyright © 2009-2023 Pandia [дата обращения 10.02.2020]. Доступно из: <http://pandia.ru/text/77/148/3743.php>

OSCE/ODIHR. *Toledo Guiding Principles on teaching about religions and beliefs in public schools*. Prepared by the ODIHR Advisory Council of experts on freedom of religion or belief [online]. Warsaw: Published by the OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), 2007. [дата обращения 16.5.2022]. ISBN 8360190488. Доступно из: <https://ifap.ru/library/book240.pdf>

НАО «Центр Н. Назарбаева по развитию межконфессионального и межкультурного диалога». *Религиозное образование в колледжах-медресе Казахстана: векторы качественного развития* [online]. Дата размещения 09.02.20 [дата обращения 20.09.2022]. Доступно из: <http://religions-congress.org/ru/news/novosti/880>

ПРИХОДЬКО, Грегор, отец. *История христианства в Казахстане и Средней Азии в средние века* [online]. ©КАРАГАНДА 2000 [дата обращения 26.01.2022]. Доступно из: <https://textarchive.ru/c-2136512.html>

САБДИН, Аскар. *О религиозном образовании в Казахстане* [online]. Copyright 2019 | haqjoly.kz – религиозный информационный портал. Дата размещения 07.08.2020. [дата обращения 10.09.2022]. Доступно из: <https://haqjoly.kz/2020/08/07>

СЕЙДУМАНОВА, Меруерт. *Внедрение религиоведения в школах Казахстана: необходимость или излишество?* Исследование в рамках программы для молодых исследователей в области публичной политики. [online]. © Фонд Сорос-Казахстан, 1995–2019. [дата обращения 23.10.2021]. Доступно из: <https://www.soros.kz/wp-content/uploads/2021/03.pdf>

ХОМСКИЙ, Ноам. *Государство будущего* [online]. © Электронное издание. ООО «Альпина Паблицер», 2012 [дата обращения 12.11.2021]. Доступно из: <https://librusec.club/b/18073/read/>

РЕЕСТР ИМЕН

А

Аврелий Августин	44, 45, 47
Агасси Дж.	19
Александрийский, Климент	44, 45, 46
Алфеев	17, 38
Аль-Бируни	58
Андрей	59
Андреас	59
Апель, К.	19
Арутюнова, Н.Д.	19
Ат-Табари	58
Афонасин, Е.	17, 38
Аристотель	54

Б

Барклай, У.	18, 39
Баррет К.	17, 39
Бартольд, В.В.	59, 63, 64
Бахтин, М.М.	19
Блэкман, Г.	129
Бог	17, 18, 33, 35, 50, 51, 55, 56, 57, 120, 121, 126, 140, 148
Бодрийяр, Ж.	19
Буасье, Г.	15, 37
Бургундский, Ришар	71

В

Вилльман, О.	15, 37
Волгин, А.	78
Выготский, Л.С.	19

Г

Гаврилюк, П.	17, 38
Гегель, Г.	127
Гильдебранд, Д.	19
Герике, И.	36
Гириц, К.	24, 27, 28, 29
Гоббс, Т.	127
Грайс, П.	19
Грутендорст, Р.	19
Гумбольдт, В.	121
Гуссерль, Э.	13
Господь	78

Д

де Грассис, Карлино	71
де Рубрука, Гильом	70
Дегтярев, Ю. М.	86
Дейк, Т.	19
дель Плано Карпини, Джиованни	70
Джейкобсон, Р.	19
Дик, В.	77, 78
Диккенс, М.	60
Дильтей, В.	18
Дмитревский, В.	16, 37
Дрейн, А.	36

Е

Енох	59
------	----

Ж

Жижек	134
Жураковский, Г.	16, 38

И

Ибн-Хуакаль	58
Идрис	59
Иисус Христос	16, 32, 37, 42, 50, 51, 53, 57, 59, 65, 146
Илияс	62
Иннокентий	68
Иоанн Златоуст	49
Иоанн Креститель	63
Иоанн	51
Иоанн Павел II	74
Иустин Мученик	46

Й

Йенч, В.	18, 39
----------	--------

К

Кавад I	60
Кант, И.	127
Кассирер, Э.	24, 25, 26, 27
Келлер, И.	73
Кикимбаев, М. Ж.	143, 151
Кимилев, Ю. А.	35
Коптев, А.	83

Косиченко, А. Г.	123
Ксенофонт	50
Кублай-хан	59, 64
Кули К.	18
Кулпеппер, Р.	18, 40
Кун, Т.	19
Кьеркегор, С.	18

Л

Лакан	22, 23
Лакофф, Дж.	19
Ленга Павел	75
Леонтьев, А. А.	19
Лефевр, Марсель	128
Локк, Дж.	18, 54, 127
Лосев, А.	26
Лотман, Ю.М.	19
Луман, Н.	19

М

Маклюэн, М.	19
Марк	51
Махдумзода, Б.	58
Медиоланский, Амвросий	46
Мендельсон, М.	18, 39
Мень, А.	32
Милль, Дж.	18, 122
Модзалевский, Л.	15, 37
Моисей	50
Морган, Т.	18, 39
Мухаммад	50

Н

Назарбаев, Н.	135
Несторий	60
Николай II	72
Ньюкомб, Т.	19

О

Огурцов А.	18, 39
Остапенко А.А.	52

П

Папа Римский	64
--------------	----

Певницкий, В.	16, 37
Петров, В.	69
Пигулевская, Н.	17, 38
Платон	50
Плотников, В.	16, 37
Плужников, Авраам	79
Полани, П.	19
Поло, Марко	63, 64
Полторацкий	80
Понкин, И.	128, 129
Преображенский В.	16, 37
Приходько, Г.	71
Пуанкаре, А.	30

Р

Рикёр, П.	19
Розенбаум, Ю. А.	91
Рорти	22

С

Сабдин, А.	143
Садыкова, К.	63
Сидоров, А.	17, 38
Синьковский, Филарет	69
Снайдер, Г.	17, 39
Сократ	50
Соловьев, В.С.	18

Т

Тайлер, Т.	18
Тагиан	48
Тиллих, П.	31, 33, 34
Тулмин, Т.	19

У

Уивер, У.	19
-----------	----

Ф

Фейерабенд, П.	19
Фихте, И. Г.	18
Флери, К.	36
Фома	59
Фромм, Э.	55, 56
Фрост, С.	18, 40

Х

Хабермас, Ю.	19, 41
Хантингтон, С.	138
Хомски, Ноам	121
Хоффман, И.	19
Хюбнер, К.	19

Ч

Чагатай	63
Чингисхан	59, 63

Ш

Шантепи де ля Соссей	140
Шеннон, К.	19
Шлейермахер, Ф.	18
Шмидт, К.	15, 36
Шопенгауэр, А.	18
Шпет, Г.	19
Шюц, А.	13, 19

Э

Элиаде, М.	13, 30
Эндреас	59

СТАТИСТИКА

Религиозное воспитание и социальные изменения в христианской коммуникации независимого Казахстана

Автор Виктория Словакова

Статистические данные, включая текстовые поля,
сноски и пояснительные примечания

Страницы	145
Слова	40 831
Символы (без пробелов)	296 946
Символы (включая пробелы)	337 871
Абзацы	1 008
Строки	4 934
Количество сносок	197