

А.К. Муканова<sup>1\*</sup>, Б.И. Карипбаев<sup>1</sup>, М.О. Толеуова<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Карагандинский университет имени академика Е.А. Букетова, Караганда, Казахстан;

<sup>2</sup>Карагандинский технический университет имени Абылкаса Сагинова, Караганда, Казахстан  
(E-mail: kudasel26@mail.ru; karipbaev@mail.ru; marzhan-14-03@mail.ru)

## Религиозная идентичность в парадигме современной культуры

В статье проведен анализ природы и сущности религиозной идентичности в современной культуре. Поскольку современная культура все больше тяготеет к индивидуализации и выработке персональных опций образа жизни, меняется и формат социального бытования религиозных представлений. Авторы устанавливают специфику религиозной идентичности в парадигме современной культуры через переход от способов определения субъектов социальных отношений в традиционном обществе к современному. Демонстрируется, что в традиционных обществах преобладал способ внешнего предписания статичных ролей, задающих пределы свобод и возможностей индивида, в то время как в современных обществах доминирует форма самоопределения, когда индивид самостоятельно и произвольно строит свою идентичность из ресурсов, предоставляемых ему культурой. Таким образом, благодаря философскому анализу социологических данных обосновывается субстанциалистская трактовка религиозной идентичности в рамках традиционной культуры и ее конструктивистское (нарративное) переосмысление в рамках культуры современной. Сегодня в обществе религия становится делом личного выбора, наряду с выбором стиля одежды, культурного досуга, круга чтения, музыкального плейлиста и т.д. В конечном счете, происходит инверсия причины и следствия. В традиционном обществе религиозное мировоззрение было центром идентичности субъекта и во многом детерминировало его ценности и особенности; в современном обществе религиозная идентичность смещается на периферию поля свободного автономного действия субъекта, движимого механизмами самооценности и самообоснования европейского гуманизма Нового Времени.

*Ключевые слова:* религиозная идентичность, современное общество, современная культура, индивидуализм, нарративная идентичность, субстанциализм, религиозный конструктивизм, религия поиска, девальвация традиции.

### Введение

Традиционно религиозная идентичность связывалась с уровнем религиозности человека, либо через семью, либо через более широкие формы коллективной идентификации (род, нация, историческая традиция). Однако сегодня в свете глобальных трансформаций общества и перехода его ко все более ярко выраженному индивидуалистскому характеру меняются основные параметры идентичности как таковой, что, в свою очередь, делает религиозную идентичность более сложной для изучения.

Мировые религии во многом схожи. Практически все религии включают в себя ритуалы, священные писания, священные дни и места сбора. Каждая религия дает своим последователям инструкции о том, как люди должны вести себя по отношению друг к другу.

Однако внутри каждой религии существует невероятное разнообразие в том, как ее члены определяют свою связь с ней. Для одних теологические убеждения и ритуалы поклонения являются главными в их жизни. Других больше привлекает община и культура религии, чем ее верования и ритуалы. Многие даже чувствуют себя частью культуры религии, но предпочитают не участвовать в ее ритуалах. Некоторые люди чувствуют себя свободными в выборе религии для себя или полностью отвергают религию как часть своей личности. Другие считают, что они родились и выросли в определенной религии и не хотят или не могут ее изменить. Некоторые правительства предоставляют привилегии одной религии и не предоставляют их другим, в то время как другие правительства защищают свободу граждан следовать любой религии без привилегий и наказаний.

Другими словами, принадлежность к религии часто означает не только разделение ее верований и участие в ее ритуалах; это также означает принадлежность к сообществу и, иногда, к культуре.

\*Автор-корреспондент. E-mail: kudasel26@mail.ru

Нам представляется важным проследить характер изменений в понимании религиозной идентичности на примере сравнения традиционной и современной культур, чтобы показать глубину и серьезность трансформационных процессов, происходящих сегодня и затрагивающих даже самые, казалось бы, надежные и нерушимые основания нашего самосознания.

#### *Методы исследования*

В данной статье мы опирались на нарративный подход к исследованию феномена религиозной идентичности, в рамках которого любой объект концептуализируется как «рассказ о...», «история о...», описание (не обязательно феноменологическое) серии событий, подразумевающее определенный способ их интерпретаций.

Способ понимания, заложенный в описании, может быть эксплицитным, то есть, прямо свидетельствовать о себе, а может действовать косвенным образом, оставляя пространство для реконструкции смысла со стороны реципиента. В любом случае нарративный подход требует активного когнитивного участия с целью дешифрации смысла, который имеет тенденцию скрывать себя или артикулировать себя непрямым образом, но именно этим подчеркиванием своего утаивания указывать на свое присутствие.

Среди многочисленных авторов, разделяющих позицию нарративного подхода, мы сосредоточили внимание на концепции повествовательной идентичности французского философа Поля Рикера [1], которая, по словам Ж.-М. Тета [2], вполне можно расценивать как концепцию практической субъективности. Помимо этого, нам показались продуктивными идеи американского психолога Джерома Брунера [3], отмечавшего, что чувство идентичности фундируется нарративной структурой этого переживания, то есть нарративность как качество присуще не только когнитивной сфере, но и психо-эмоциональной области. Также мы пользовались методологической установкой социологов Питера Бергера и Томаса Лукмана, которые указывали на то, что «теоретические знания — это лишь малая и, отнюдь, не самая важная часть того, что в обществе принято считать знаниями... первичные знания об институциональном порядке — это знания, является ли общая сумма «того, что все знают» о социальном мире, совокупностью максим, морали, пресловутых крупниц мудрости, ценностей и убеждений, мифов и т. д.» [4].

Все перечисленное можно обобщить понятием «нарратив», и тогда мы получаем возможность сформулировать промежуточный краткий вывод: социальная реальность конструируется посредством нарративов. Поскольку религиозная идентичность — это неотъемлемая составляющая любого современного общества, она, как и все социальное, имеет нарративное происхождение и обладает нарративной природой. Также основу данного исследования составил компаративный метод: мы сосредоточили внимание на сравнении способов понимания религиозной идентичности в традиционном и современном обществе.

#### *Результаты исследования*

Нам кажется, что один из продуктивных способов организовать широкий спектр исследований религии идентичности в связную историю — обсудить их в контексте одного популярного социологического нарратива: перехода от традиционного к современному обществу. Отношения между идентичностью и современностью были центральной социологической проблемой с самого начала развития этой дисциплины.

Различая два типа сообществ, Дюркгейм ввел продуктивную дихотомию механической и органической солидарности для описания традиционного и современного социума соответственно. Согласно Дюркгейму, механическая солидарность возникает в условиях гомогенности, сходности условий проживания каждого члена социума и работает по причине общности требований, которые предъявляются индивиду. При таком положении дел общество можно сравнить с механизмом, а людей его составляющих — с элементами механизма, которые легко могут быть заменены, поскольку пока еще отсутствует функциональное разнообразие.

Органическая же солидарность, напротив, появляется в условиях роста свободы для личного действия человека внутри социума. Индивид более не определяется внешним принудительным диктатом, но способен на принятие собственного решения, что порождает более сложный тип связей между людьми [5].

В русле духа идей Дюркгейма мыслил и Г. Зиммель, который также указывал на увеличение степени индивидуализации в современных обществах в сравнении с традиционными. Для этого он

использовал образ пересекающихся кругов, где сам круг обозначал отдельного человека, а объем пространства пересечения отображал социальную общность. По мысли Зиммеля, в традиционных обществах круги чуть ли не накладывались друг на друга, в то время как в современных обществах они обрели тенденцию к постепенному отдалению [6].

Таким образом, различие традиционного и современного типа сообществ строилось на категориях внешнего принуждения (предписания, приписывания) и внутреннего выбора (достижения). В широкий оборот данные понятия ввел Р. Линтон [7].

Т. Парсонс определил эти понятия как базовые операции различения для ориентации в социальном поле. Согласно Парсонсу, приписываемые характеристики типизируют досовременные общества, в то время как достигаемые характеристики, которые ставят акцент на исполнении инкубентом приписываемой роли, на его качествах или атрибутах, независимо от каких-либо конкретно ожидаемых исполнений являются отличительной чертой современных обществ [8].

Последняя половина XX века принесла настолько масштабные изменения в современные общества, что многие комментаторы говорят уже не о современности, а о постсовременности, или поздней современности. Тем не менее, более поздние дискуссии о природе идентичности в современных обществах кажутся скорее вариацией традиционного социологического дискурса, чем радикально иным анализом. Например, Гидденс описывает общества высокой умеренности как характеризующиеся хронической мутабельностью, абстрактными системами, опосредованными системами, а также тем, что они не могут быть идентичными в современном обществе [9].

В таких условиях самоидентификация становится рефлексивно организованным начинанием. Самость — это уже не сущность, а проект. В условиях высокой современности индивиды постоянно обращаются к экспертам за советами по образу жизни и постоянно перестраивают свою идентичность. В ситуации множественного выбора и неопределенности люди склонны избегать моральных вопросов, в то же время испытывая угрозу экзистенциальной бессмысленности.

Другой исследователь идентичности в постсовременности, психолог Кеннет Герген, описывает ситуацию социального насыщения, которая порождает изменчивое и фрагментированное «я».

Г. Ганс может по праву считаться автором термина «символическая этничность» (позднее он также ввел в оборот понятие «символическая религиозность»). Контекстом его исследований стали активные процессы трансформации американского общества, в рамках которого, как известно, была реализована концепция «плавильного котла», что привело к смешению и, по сути, исчезновению традиционных параметров этнической и религиозной идентичности. Введенный Гансом конструкт был призван описать новую форму идентичности, которая, в отличие от предыдущей, выделялась большей степенью вариативности и адаптации и по своему характеру была более динамичной [10].

Развивая идеи Г. Ганса, М. Уотерс отмечала, что этническая идентичность стала опциональным, лично выбранным маркером идентичности, а не полностью приписываемой характеристикой, какой она была прежде [11].

Относительно недавно Ганс ввел термин «символическая религиозность», чтобы доказать, что религия функционирует подобным образом для некоторых людей в современном обществе.

Сходные тенденции изменения целого пласта социальных маркеров идентичности, происходящих в процессе перехода от традиционного типа общества к современному, в области религии отмечал такой крупный исследователь, как П. Бергер. По его мнению, религиозность (религиозная идентичность) раньше представляла собой гетерономный феномен, мало зависящий от личной воли индивида. Сегодня религиозность является скорее результатом индивидуального выбора, наподобие того как человек свободно выбирает стиль в одежде, продукты питания или книги для чтения [12].

На основании своих исследований Бергер поначалу делал радикальные предположения о наступлении тотальной секуляризации в скором будущем, однако позднее отказался от своих взглядов в пользу неискоренимости религиозного фактора из социальной жизни людей. Тем не менее, он настаивал на существенной модификации характера религии в качестве детерминанты идентичности.

Некоторые идеи Бергера поддержал современный специалист С. Уорнер, который утверждает, что религия не обязательно должна представлять собой нечто, в чем люди изначально укоренены. Религиозная принадлежность в современном цивилизованном обществе не является племенной [13].

Уорнер, однако, оспаривает утверждение Бергера о том, что элемент выбора — возможность реализовать свои интересы — является одним из основных элементов религии. Религиозная идентичность ослабляет религиозную приверженность. На самом деле, утверждает он, выбор вполне может укрепить религиозную идентичность, поскольку сам акт выбора религии, ее верований и практик

среди различных конкурирующих альтернатив может придать приверженности самостоятельность и смысл.

Филлип Хаммонд приводит аналогичный аргумент, утверждая, что в современном обществе наблюдается переход от коллективно-выразительной религиозной идентичности к индивидуально-выразительной. Хаммонд утверждает, что и религия, и этническая принадлежность сохраняют свое значение для идентичности, но характер их значения меняется [14].

В своей попытке отразить трансформацию религиозной идентичности Руф и МакКинни говорят о «новом волюнтаризме». Руф и МакКинни находят подтверждение нового волюнтаризма в самом высоком за всю историю уровне перехода в другую конфессию молодых поколений. В этом они видят следующие принципиальные пункты:

- большая степень индивидуальности в выборе конфессиональной принадлежности;
- тенденция к эклектике (иногда синкретизму) религиозных традиций различной направленности;
- размыкание религиозной идентичности и каноничной религиозной ритуальной практики [15].

Любопытным социальным феноменом, подтверждающим правомерность перечисленных выше пунктов, является случай Шейлы Ларсон, создавшей свою собственную религию и назвавшей ее «шейлизмом» [16].

Р. Вутнау разделяет точку зрения, согласно которой современное общество перестало производить готовые паттерны идентичности. Он описывает современное общество в качестве некоего пространства свободного поиска, в котором возрастают роль и значение локальных практик и влияние микродискурсов [17].

Таким образом, Уорнер, Хаммонд, Руф, МакКинни, Вутнау рассматривают современную культуру как пространство религиозных исканий; участие в практиках, через которые люди реализуют свои самолично выбранные религиозные обязательства, избегая тем самым ограничений приписывания.

Современные научные работы о религии и идентичности соответствуют давней социологической традиции, согласно которой досовременная эпоха ассоциируется с приписыванием, структурой и стабильной идентичностью, а современность — с достижением, текучестью и меняющейся идентичностью.

Как для исследователей религии, так и для теоретиков идентичности в целом, идентичность в современности стала проектом, в котором индивиды собирают себя из множества источников посредством процесса самособирания.

Современная религиозность является в большей степени индивидуалистическим делом, где ни одно сообщество не определяет нас. Вместо этого современный человек черпает из множества источников, чтобы построить уникальные и изменчивые структуры религиозной идентичности.

### *Обсуждение*

Хотя большинство современных исследований религии и идентичности не оспаривают напрямую доминирующую тему перехода религиозной идентичности от стабильной, приписываемой и коллективной формы к динамичной, индивидуальной и достигаемой форме, они ориентированы на выяснение нюансов, вариаций и очевидных исключений.

Гидденс утверждает, что, поскольку рефлексивная, податливая и условная природа современной самоидентификации несет в себе постоянно нависающую угрозу бессмысленности личности, можно наблюдать множество случаев того, что он называет «возвращением репрессированных». Среди примеров возрождения коллективных, более стабильных оснований для самоидентификации Гидденс особо отмечает привлекательность религиозного фундаментализма [18].

Многие исследователи объясняют привлекательность строгих, замкнутых или «анклавных» религиозных групп как реакцию на изменчивый, декоративный характер.

В 1970–1980-х гг. резко возросло количество исследований, посвященных процессу изменения идентичности, в основном в результате роста социологических исследований. Большинство из них были сосредоточены на новообращенных, людях, которые оставили свободно структурированные варианты ролей современного общества ради более жестко структурированных ролей сектантской религиозной группы [19].

Если ранние исследования были сосредоточены на разработке моделей процесса, этапов, через которые обычно проходят новообращенные, то более поздние исследования сосредоточились на микроструктурной динамике процесса обращения. Люди, которые присоединяются к новым религиоз-

ным движениям или сектантским группам, обычно интенсивно взаимодействуют с членами группы и ограничивают свои контакты с теми, кто не входит в группу [20].

Грейл и Руди описывают группы, которые пытаются изменить людей, независимо от того, считают ли они себя религиозными или нет — как «социальные коконы», которые пытаются заключить своих членов в физическую, социальную и идеологическую оболочку в попытке оградить их от влияния более широкого общества и способствовать изменению идентичности в пределах границ группы [21].

Хотя они признают важность структурных факторов, исследователи конверсии подчеркивают, что новообращенных следует рассматривать не как пассивные объекты структурных условий, а как активных агентов в их собственном обращении [22].

Хотя большинство исследований сосредоточено на процессах обращения в другую религию, также проводились исследования отсоединения от религиозных общин [23].

Во многих отношениях процесс разотождествления, который зависит от разрушения инкапсуляции, является структурным зеркальным отражением конверсии, которая предполагает изоляцию от внешнего мира.

Конверсия подразумевает идентификацию с членами группы и целями группы; разотождествление требует отстранения от членов группы, целей и лидеров. Различные структурные контексты, в которых происходят процессы аффилиации и дизаффилиации, приводят к некоторым систематическим различиям в их динамике.

Как отмечает Бекфорд, существует мало культурных сценариев для перехода человека от интенсивного участия в религиозной группе к уходу из нее [24].

В более общем контексте изучения религиозного опыта важно признать, что рассказы о переходе в другую веру следует понимать не как буквальное описание того, что произошло на самом деле, а как нарративы, истории, созданные для того, чтобы объяснить и представить свой опыт перехода в другую веру в значимой для себя и других форме.

Некоторые ученые зашли так далеко, что утверждают, что мы ничего не можем узнать о реальном процессе обращения из нарративов. По мнению этих ученых, нарративы обращения не референтны, а конститутивны; их следует рассматривать не как описание обращения, а как его реализацию [25].

Перефразируя данный аргумент, можно сказать, что эти авторы утверждают, будто конверсионные нарративы следует читать не как «способ репрезентации», а только как «онтологический акт», посредством которого индивиды формируют свою социальную идентичность.

Мы утверждаем, что, хотя нарративы об изменении идентичности правильно понимать как творческие конструкции, они, тем не менее, могут дать представление о реальном процессе восстановления идентичности.

Некоторые авторы, рассматривавшие функции идентичности тесно сплоченных религиозных организаций, сосредоточились на группах, которые считаются несколько более мейнстримовыми. Фундаментализм обеспечивает более прочную опору для идентичности, чем обычно доступно в условиях поздней современности.

Дэвидман проанализировал привлекательность более структурированных ролей ортодоксальных религий для некоторых групп современного общества [26].

Смит утверждает, что осознание угрозы современности и сопутствующее чувство борьбы с силами секулярного мира способствуют укреплению более традиционных вариантов идентичности [27].

Мы склонны считать, что традиционные религии будут привлекательнее только в той степени, в какой они смогут включить в себя элементы современной идентичности.

В ближайшем будущем мы, скорее всего, будем наблюдать творческую адаптацию традиционной религиозной идентичности к новым обстоятельствам.

#### *Заключение*

Понять всю глубину и специфику изменения параметров религиозной идентичности в современном мире можно в сопоставлении и сравнении с тем, как функционировала религия в традиционной культуре.

Прежде религия была одним из наиндивидуальных конститутивных факторов, гетерономно детерминирующих мировоззренческую (ценностную и смысловую) картину мира человека.

Сегодня религиозная идентичность вписывается в парадигму индивидуалистической культуры в качестве одной из опций, конструирующей персональную идентичность субъектов.

### Список литературы

- 1 Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil. — 1990.
- 2 Tétaz, J.-M. *L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricœur. Études théologiques et religieuses* [Electronic resource]. — 2014. — Vol. 89. — P. 463-494. Access mode: <https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2014-4-page-463.html>.
- 3 Bruner, Jerome Seymour. *Making Stories: Law, Literature, Life*. — 2003. — Cambridge: Harvard University Press.
- 4 Berger, Peter. Luckmann, Tomas. *The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge*. — 1966. — New York: Anchor.
- 5 Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. — 1966. — Crows Nest: Allen and Unwin.
- 6 Simmel, Georg. *Conflict and the Web of Group Affiliations*. — 1955. — Washington D.C.: Free Press.
- 7 Linton, Ralph. *The Study of Man*. — 1936. — New Jersey: Appleton-Century-Crofts.
- 8 Parsons, Talcott. *The Social System*. — 1951. — Washington D.C.: Free Press.
- 9 Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. — 1991. — Redwood: Stanford University Press.
- 10 Gans, Herbert. *Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation. Ethnic and Racial Studies*. — 1994. — 17. — 576–92. <https://doi.org/10.1080/01419870.1994.9993841>
- 11 Waters, Mary. *Ethnic Options*. — 1990. — Berkeley: University of California Press.
- 12 Berger Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. — 1967. — New York: Doubleday.
- 13 Warner, Robert. *New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. American Journal of Sociology*. — 1993. — 98. — 1044–93. <https://www.jstor.org/stable/2781583>.
- 14 Hammond Phillip. *Religion and the Persistence of Identity / Phillip Hammond // Journal for the Scientific Study of Religion*. — 1988. — 27. — 1–11. <https://doi.org/10.2307/1387398>.
- 15 Roof, Wade. McKinney, William (1987). *American Mainline Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- 16 Bellah, Robert. Madsen, Richard. Sullivan, William (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- 17 Wuthnow, Robert. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*. — 1988. — Princeton: Princeton University Press.
- 18 Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. — 1991. — Redwood: Stanford University Press.
- 19 Barker, Eileen. *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice*. — 1984. — New York: Blackwell.
- 20 Snow, David. Machalek, Richard. *The Sociology of Conversion. The Annual Review of Sociology*. — 1984. — 10. — 90–167. <https://www.jstor.org/stable/2083172>
- 21 Greil Arthur, Rudy David. *Social Cocoons: Encapsulation and Identity Transformation. Sociological Inquiry*. — 1984. — 54. — 260–78. <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1984.tb00060.x>
- 22 Bromley, David. *Falling from the New Faiths: Toward an Integrated Model of Religious Affiliation/Disaffiliation. Religion and the Social Order*. — 1997. — 7. — 31-60. <https://doi.org/10.2307/1388034>
- 23 Rothbaum, Susan. *Between Two Worlds: Issues of Separation and Identity after Leaving a Religious Community*. — 1988. — California: Sage.
- 24 Beckford, James. *Cult Controversies: The Societal Responses to New Religious Movements*. — 1985. — London: Tavistock.
- 25 Stromberg, Peter. *Language and Self-Transformation: A study of the Christian Conversion Narrative*. — 1993. — Cambridge: Cambridge University Press.
- 26 Davidman, Lynn. *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. — 1991. — Berkeley: University of California Press.
- 27 Smith, Christian. Emerson, Michael. Gallagher, Sally. *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*. — 1998. — Chicago: University of Chicago Press.

А.К. Муканова, Б.И. Карипбаев, М.О. Толеуова

### Қазіргі мәдениет парадигмасындағы діни бірегейлік

Мақалада қазіргі мәдениеттегі діни бірегейліктің табиғаты мен мәніне талдау жасалған. Қазіргі заманғы мәдениет өмір салтының жеке нұсқаларын дараландыруға және дамытуға көбірек ұмтылатындықтан, діни идеялардың әлеуметтік болмысының форматы да өзгеруде. Авторлар дәстүрлі қоғамдағы әлеуметтік қатынастардың субъектілерін анықтау тәсілдерінен қазіргі қоғамға көшу арқылы бүгінгі мәдениеттің парадигмасында діни сәйкестіктің ерекшелігін белгілейді. Дәстүрлі қоғамдарда адамның еркіндігі мен мүмкіндігінің шегін белгілейтін статикалық рөлдерді сыртқы тағайындау тәсілі басым болғандығы, ал қазіргі қоғамдарда өзін-өзі анықтау формасы басым болатындығы, бұл кезде жеке тұлға өзіне мәдениет беретін ресурстардан дербес және ерікті түрде тұрады. Осылайша, әлеуметтанулық деректерді философиялық талдаудың арқасында дәстүрлі мәдениет шеңберіндегі діни бірегейлікті түсіндіру және оны қазіргі заманғы мәдениет шеңберіндегі конструктивистік (баяндау) түсіндіру субстанциалистік талдауға негізделеді. Қазіргі қоғамда дін киім стилін таңдаудан бастап, мәдени демалысты, діни білім алу ортасын, музыкалық плейлист тізімін және т.б. таңдаумен қатар жеке таңдау мәселесіне айналуға. Сайып келгенде, инверсияның себептері мен салдары орын алады. Дәстүрлі қоғамда діни дүниетаным субъект бірегейлігінің орталығы әрі көбінесе оның құндылықтары мен ерекшеліктерін анықтады; қазіргі қоғамда діни бірегейлік Жаңа заманның еуропалық гуманизмінің өзіндік құндылығы мен өзін-өзі негіздеу тетіктерімен қозғалған субъектінің еркін автономды іс-қимыл өрісінің шетіне ауысады.

*Кілт сөздер:* діни бірегейлік, қазіргі қоғам, қазіргі мәдениет, индивидуализм, баяндау сәйкестігі, субстанциализм, діни конструктивизм, діни ізденіс, дәстүрдің құнсыздануы.

A.K. Mukanova, B.I. Karipbaev, M.O. Toleuova

### Religious identity in the paradigm of modern culture

The article analyzes the nature and essence of religious identity in modern culture. Since modern culture tends more and more towards individualization and the development of personal lifestyle options, the format of the social existence of religious ideas is also changing. The authors define the specificity of religious identity in the paradigm of modern culture through the transition from the ways of defining the subjects of social relations in traditional society to modern. It is demonstrated that in traditional societies the method of external prescription of static roles that set the limits of the freedoms and opportunities of the individual prevailed, while in modern societies the form of self-determination dominates, when the individual independently and arbitrarily builds his identity from the resources provided to him by culture. Thus, thanks to the philosophical analysis of sociological data, the substantive interpretation of religious identity within the framework of traditional culture and its constructivist (narrative) rethinking within the framework of modern culture are substantiated. In modern society, religion becomes a matter of personal choice, along with the choice of clothing style, cultural activities, reading circle, music playlist, etc. Ultimately, there is an inversion of cause and effect. In a traditional society, the religious worldview was the center of the subject's identity and largely determined its values and characteristics; in modern society, religious identity is shifting to the periphery of the field of free autonomous action of the subject, driven by the mechanisms of intrinsic value and self-justification of the European humanism of the New Time.

*Keywords:* Religious identity, modern society, modern culture, individualism, narrative identity, substantialism, religious constructivism, religion search, devaluation of tradition.