

**1999 ж. шыға бастады**

Тіркелген куәлік № 13395-Ж  
Қазақстан Республикасының  
мәдениет және ақпарат  
министрлігі  
Ақпарат және мұрағат комитеті  
22.02.2013 ж. берген

**Редакция алқасы**

**Н.Л. Сейтахметова** (бас редактор)  
**А. Сағиқызы** (бас редактордың  
орынбасары)  
**К.Н. Бурханов**  
**С.Ю. Колчигин**  
**А.К. Назарбетова**  
**Б.Г. Нұржанов**  
**З.К. Шаукенова**  
**М.С. Шайкемелев**  
**Ш.М. Жандосова** (жауапты хатшы)

**Редакционная коллегия**

**Н.Л. Сейтахметова** (главный  
редактор)  
**А. Сағиқызы** (зам. главного  
редактора)  
**К.Н. Бурханов**  
**С.Ю. Колчигин**  
**А.К. Назарбетова**  
**Б.Г. Нұржанов**  
**З.К. Шаукенова**  
**М.С. Шайкемелев**  
**Ш.М. Жандосова** (ответ. секретарь)

Регистрационное свидетельство  
№ 13395-Ж выдано Комитетом  
информации и архивов  
Министерства культуры и  
информации Республики  
Казахстан 22.02.2013 г.

**Издается с 1999 года**

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-  
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

# Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-  
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

**3 (57)·2013**

**Халықаралық редакциялық кеңес  
Международный редакционный совет**

Нысанбаев А.Н. (кеңес төрағасы, Қазақстан)  
Фиерман У. (АҚШ)  
Халилов С. (Әзірбайжан)  
Мехди Санаи (Иран)  
Жумагулов М. (Қырғызстан)  
Зотов А.Ф. (Ресей)  
Лекторский В.А. (Ресей)  
Малинин Г.В. (Ресей)  
Нечипоренко О.В. (Ресей)  
Тощенко Ж.Т. (Ресей)  
Кенан Гюрсой (Түркия)  
Шермухамедова Н.А. (Өзбекстан)

Жолдауды қолдау • За строкой Послания

Буканова Ж., Кудайбергенов Р.	Молодежь городов Казахстана: проблемы социально-экономической адаптации.....	3
Сейтахметова Н.	Ханафитский мазхаб как путь к диалогу: реконструктивная герменевтика.....	13

Дін. Саясат. Мәдениет • Религия. Политика. Культура

Шойкин Г.	Соотношение принципов светскости и свободы совести в Казахстане.....	20
Izquierdo César	Ética, Democracia y Religión.....	25
Изкиердо Сезар	Этика, демократия и религия.....	31
Косиченко А.	Религиозные и либеральные ценности в современном мире.....	38
Бурова Е.	Мировоззренческие идентификации казахстанцев и индикаторы модели религиозности.....	49
Жандосова Ш.	Орталық Азия мемлекеттеріндегі діни жағдай.....	62

Дінтанулық зерттеулері • Религиоведческие исследования

Şenay Bülent	The History of Religions, the Phenomenology of Religion and «Phenomenological Theology» in Turkish Universities.....	66
Адилбаев А.	Әдет-ғұрыптың шариғат нормаларын белгілеудегі мән-маңызы.....	74
Сықымбаева Д.	Зайырлылық мемлекеттің діни саясатын қалыптастырудың негізі ретінде.....	87

Ислам тақырыбы: сұхбат және дәстүр • Исламская тема: диалог и традиция

Сатершинов Б., Сейтахметова Н., Шаукенова З.	Исламофобия как вызов толерантности.....	94
Курмангалиева Г.	Неоплатонизм в становлении философского дискурса ислама и христианства.....	103
Мейірманов А.	Ясауи рухани-тарихи мұрасындағы символдық бейнелер.....	114
Ошақбаева Ж.	«Бабырнама» – Орта Азия халықтарының біртұтас рухани құндылығы.....	127
Жанабаева Д.	Абай көзқарасындағы білім мен сенім арақатынастары.....	136

Дін философиясы: классиканы зерделей түссек •

Философия религии: прочитывая и перечитывая классику

Дюркгейм Э.	Методологические основы социологии религии.....	142
-------------	---	-----

Аннотациялар, Рецензиялар, Шолулар • Аннотации, Рецензии, Обзоры

Шаукенова З.	Философское посвящение XXIII Всемирному философскому конгрессу «Античные странички» Г.Г. Соловьевой.....	161
--------------	--	-----

Біздің авторлар • Наши авторы

УДК 316.3.



*Жанар Буканова,  
Рустем Кудайбергенов –  
Научно-исследовательский  
центр «Молодежь»*



### МОЛОДЕЖЬ ГОРОДОВ КАЗАХСТАНА: ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ

**Аннотация.** В данной статье рассмотрены проблемы социально-экономической адаптации молодежи городов Казахстана. Проанализирован широкий массив статистических данных по вопросам молодежной безработицы, занятости. Указывается на государственные меры, предпринимаемые для улучшения социально-экономического положения молодежи. Исследован международный опыт по борьбе с молодежной безработицей и стимулированию молодежного предпринимательства. Изложены основные научные подходы к изучению молодежи как отдельной социально-демографической группы. На основе проведенного исследования авторами предлагаются рекомендации для дальнейшего совершенствования государственной молодежной политики в вопросах социально-экономической адаптации городской молодежи. Статья может быть полезна как для государственных органов, научного и экспертного сообщества, так и для более широкого круга читателей.

**Ключевые слова:** городская молодежь, социально-экономическая адаптация, молодежная безработица, конкурентоспособность, трудоустройство, занятость, молодежное предпринимательство.

Каждая новая эпоха таит в себе новые вызовы и ставит новые задачи. Казахстан – молодое, динамично развивающееся, состоявшееся государство. За годы независимости в стране выросло поколение молодых людей с современными взглядами, нормами жизни и ценностными установками, что привело к рождению качественно новых форм и стратегий социально-экономического поведения молодежи, которые в процессе социально-экономической адаптации предполагают постоянное приспособление к условиям новой социальной среды.

В условиях бурного развития процессов глобализации, усиливающейся мировой конкуренции во всех сферах жизнедеятельности социума от «развития казахстанской молодежи, ее интеграции в общество, зависит будущее

Казахстана, основы которого закладываются в настоящем» [1]. В инициированной Президентом Казахстана Н.А. Назарбаевым Стратегии «Казахстан-2050», программной статье «Социальная модернизация Казахстана: Двадцать шагов к Обществу Всеобщего Труда» и других стратегических документах рельефно отражены основные приоритеты молодежной политики, огромная надежда и ответственность возлагаются на молодежь, как базовый ресурс модернизирующегося Казахстана.

Сегодня перед Казахстаном стоят важные задачи по закреплению и развитию существующих успехов в социальной модернизации, новой индустриализации страны, переходе экономического развития республики на инновационные рельсы, интенсификации интеграционных процессов. Все эти задачи осуществимы только при наличии патриотичной, физически и морально здоровой, способной к созиданию, уверенной в себе, креативной, трудолюбивой и активной молодежи.

В этой связи приоритетной задачей государства становится решение проблем социально-экономической адаптации молодёжи к качественно новой ситуации.

Поддержка и развитие конкурентоспособности молодежи является актуальным и стратегическим приоритетом государственной политики Республики Казахстан. В ежегодных посланиях Президента народу страны основное внимание уделяется построению и развитию социально ориентированного государства. основополагающим фактором формирования конкурентоспособной молодежи и индикатором успешной социально-экономической адаптации молодежи является ее высокая квалифицированность и востребованность в условиях рыночной экономики.

Современная ситуация, характеризующая положение казахстанской молодежи на рынке труда в последние годы, является достаточно сложной, есть определенные тенденции к ухудшению. Повышается уровень безработицы среди молодежи, регистрируемой и скрытой. Притом, что возможности молодых людей ограничены в силу их более низкой конкурентоспособности по сравнению с другими категориями населения.

Необходимость анализа положения казахстанской молодежи на рынке труда определяется двумя важнейшими факторами. Во-первых, молодые люди составляют около трети от всего трудоспособного населения Казахстана. Во-вторых, молодежь – будущее страны, от ее деятельности зависит последующее развитие.

Высокий уровень молодежной безработицы опасен социально-экономическими последствиями для государства и всего населения. Опасность увеличения роста молодежной безработицы состоит в возникновении рисков и появлении негативных тенденций в обществе. Правительство Республики Казахстан осуществляет государственное регулирование молодежной безработицы, направленное на решение проблем безработицы молодежи и обеспечение ее занятости, социальной защиты. Однако, несмотря на рабо-

ту государственных органов, этих усилий оказывается недостаточно. Необходимо обстоятельное изучение состояния социально-экономических возможностей и перспектив молодого поколения, с применением научной методологии и практического изучения проблемных вопросов.

Официальная статистика позволяет нам оперировать следующими цифрами: общее количество молодежи в возрасте от 15 до 28 лет составляет 4 376 178, из них доля городской молодежи составляет около 55%, или 2 412 280 человек [2]. Доля NEET в общем числе молодежи в возрасте 15–28 лет в Республике Казахстан составляет более 8%. Понятие «NEET» расшифровывается как «Not in Employment, Education or Training» [2] – японское понятие, обозначающее подростков и молодёжь, отказывающихся от социальной жизни и зачастую стремящихся к крайней степени изоляции и уединения вследствие разных личных и социальных факторов. Такие люди не имеют работы и живут на иждивении родственников [4].

В контексте обозначенной проблематики интересными представляются результаты исследования Агентства Республики Казахстан по статистике. В III квартале 2012 года проведено единовременное обследование 21 тыс. домашних хозяйств на основе дополнительного модуля «Молодежь на рынке труда» к основному ежеквартальному выборочному обследованию занятости населения [5].

Целью данного исследования являлось получение дополнительной информации о положении молодежи на рынке труда республики: методы поиска работы, посещение курсов профессиональной подготовки, причины смены работы и т. д.

В III квартале 2012 года численность экономически активной молодежи (в возрасте 15–28 лет) составила 2,7 млн человек, экономически неактивной молодежи в этом же возрасте – 1,6 млн человек. Уровень экономической активности данной группы населения составил 63,4%.

Численность занятых (в возрасте 15–28 лет) составила 2,6 млн человек, или 60,1% от общей численности молодежи Казахстана в возрасте 15–28 лет. В качестве наемных работников были заняты 1,7 млн человек, или 65,1% от всех занятых в указанном возрасте, самостоятельно занятых – 888,4 тыс. человек, или 34,9% от всей занятой молодежи данного возраста. В общем числе занятой молодежи мужчины составили 53,3%, женщины – 46,7% [6].

Из общего числа безработных в возрасте 15 лет и старше, молодежь в возрасте 15–28 лет составила 29,4%, или 139,0 тыс. человек. Уровень безработицы среди молодежи в возрасте 15–28 лет сложился в размере 5,2% от численности экономически активного населения соответствующей возрастной группы.

Среди мер, необходимых для улучшения положения молодежи на рынке труда, занятые в возрасте 15–28 лет назвали создание новых рабочих мест (42%) и улучшение системы оплаты труда (28%) [7].

Согласно официальным данным, уровень молодежьей безработицы ежегодно идёт на спад. Вместе с тем, к безработным официально причисляют

лишь тех, кто зарегистрирован в органах занятости, в то время как остальных молодых людей, также не нашедших себе работу по окончании вуза, относят к категории самозанятых.

Казахстанский рынок труда, помимо выпускников вузов и колледжей, ежегодно пополняется молодыми людьми из числа общеобразовательных школ, растёт число безработных за счёт молодёжи, окончившей 9 и 11 классы: одна часть идёт учиться, а вторая – работать. Такой категории молодёжи труднее конкурировать с дипломированными безработными молодыми людьми.

Ещё одним фактором низкой востребованности вчерашних выпускников является низкое качество теоретических и практических знаний, которые получают студенты в стенах учебных заведений. Такое несоответствие потребностям рынка труда приводит к тому, что после окончания учебного заведения молодые люди приобретают статус безработных. В силу этого среди зарегистрированных в органах занятости безработных очень много тех, у кого есть высшее, а то и два высших образования.

Об этом же говорится в Концепции поддержки и развития конкурентоспособности молодёжи на 2008–2015 годы: «из-за низкой конкурентоспособности молодежи на рынке труда, обусловленной недостатком профессиональных знаний, отсутствием квалификации и трудовых навыков, уровень молодежной безработицы продолжает оставаться высоким» [8].

Эти же тенденции подтверждаются итогами социологических исследований. Так, согласно проведённому ОФ «Агентство социальных технологий» в 2012 г. соопросу на тему: «Определение уровня удовлетворённости потребностей казахстанской молодёжи в социально-экономической сфере», причинами высокого уровня безработицы являются: отсутствие трудового опыта (55,1%), нежелание самих молодых людей трудиться (40,2), низкий уровень знаний молодёжи, вследствие несерьёзного отношения к учёбе (38,3%), недостаток внимания местной администрации к вопросам занятости молодёжи (33,3%), низкое качество предоставляемого учебными заведениями образования (26,1%), пассивность существующих агентств по трудоустройству (23,6%), излишние претензии самих молодых людей к желаемому месту работы (22,7%) [9].

Таким образом, анализ представленной статистики в контексте происходящих в стране социально-экономических трансформаций позволяет выделить факторы субъективного и объективного плана в сфере молодежной безработицы. К первым можно отнести те, что связаны с комплексом субъективных причин, таких, как психологическая неподготовленность молодёжи и низкая трудовая мотивация, недостаточный уровень мотивации на получение знаний, излишние претензии молодёжи в отношении будущей работы. И объективные, связанные с государственным менеджментом, такие, как низкое качество образования, предоставляемого вузами, пассивность специальных служб в трудовой сфере.

К тому же усугубляют существующее положение плохая информированность о состоянии спроса на рынке труда, стихийная миграция молодого

населения из сел в города, последствия мирового экономического кризиса, слабая профессиональная мобильность, отсутствие практических навыков ведения переговоров с работодателями, недостаточное количество вакансий по специальностям, низкая психологическая готовность к самостоятельной трудовой деятельности и другие факторы.

К факторам, способствующим обострению молодёжной безработицы, дополнительно можно отнести разбалансирование в системе предложения поиска работы, которая не соответствует потребностям рынка труда. Необходимо изменение нынешней практики в этой сфере, поскольку ярмарки вакансий мало себя оправдывают. Требуется усиление работы бирж труда, организаций по трудоустройству. Лишь в 2013 г. был разработан веб-портал «Молодёжная биржа труда» на сайте Министерства труда и социальной защиты населения РК [10].

Вместе с тем, имеющийся опыт свидетельствует, что основная часть молодежи сумела приспособиться к изменившимся условиям функционирования рыночной экономики и трансформировавшимся мировоззренческим установкам. Однако данная тенденция имеет неабсолютный характер, все еще остается значительный сегмент как городской, так и сельской молодежи, испытывающей огромные трудности в процессе социально-экономической адаптации [11].

Роль молодежи в становлении государственности Казахстана упоминается практически во всех стратегических документах страны, включая Стратегический план развития Республики Казахстан до 2020 года, Стратегию развития Казахстана «Казахстан-2050», Государственную программу развития образования РК на 2011–2020 годы и, непосредственно, саму Концепцию государственной молодежной политики РК. Это говорит о наличии внимания к молодежи со стороны государства как к важному социально-демографическому классу. Тем не менее, основным направлением критики в отношении молодежной политики является отсутствие реального подкрепления поставленных целей действиями. Успешная формула государственной молодежной политики должна основываться на разумном сочетании как мер поддержки, так и механизмов стимулирования [12].

Государством в указанном направлении проводится интенсивная многоплановая работа. Проведены заседания двух съездов МК «Жас Отан» НДП «Нур Отан», трех Конгрессов молодежи Казахстана при непосредственном участии Президента страны Н.А. Назарбаева. Сферу государственной молодежной политики в той или иной степени регулировали и регулируют различные государственные и отраслевые программы: Программа молодежной политики на 2005–2007 годы, Государственная программа патриотического воспитания граждан Республики Казахстан на 2006–2008 годы, Концепция государственной молодежной политики Республики Казахстан до 2020 года, Программа занятости до 2020 г. и другие [13].

Функционируют программы «Молодежный кадровый резерв», «Доступное жилье-2020», «С дипломом в село», «Молодежная практика», «Сәтті

кадам», «Жасыл ел» и др., предоставляющие хорошие возможности для социально-экономической адаптации молодежи Казахстана. По данным Агентства РК по статистике, по состоянию на 1 июля 2013 г. обратилось в органы занятости 75 265 человек, из них городская молодежь составляет 40 663 человека, трудоустроены 34 979 человек, в том числе 18 113 молодых людей, проживающих в городе. Однако основную массу молодых специалистов не устраивают государственные программы. Одна из главных причин – низкая заработная плата и временный характер трудоустройства.

Вместе с тем, в современных условиях в результате сложившихся обстоятельств, когда необходимо осуществление скоординированных мероприятий и некоторых преобразований в сфере молодежной политики, требуется участие и взаимодействие органов государственной власти всех уровней, что позволит оптимизировать процесс социально-экономической адаптации молодежи. В этой связи актуализируется дальнейшая работа по следующим направлениям:

- осуществление финансирования государством наиболее значимых мероприятий, способствующих оптимизации социально-экономической адаптации молодежи;

- проведение научных исследований по изучению вопросов трудоустройства, занятости;

- развитие и укрепление структур по работе с молодежью при акиматах всех уровней, основная деятельность которых будет направлена на создание и развитие во всех регионах республики полноценных информационных, консультационных социальных служб, центров для молодежи;

- содействие трудоустройству выпускников профессиональных образовательных учреждений и адаптации их к рынку труда;

- создание условий для профессионального и социального развития молодых специалистов и снижение социальной напряженности на рынке труда;

- рассмотрение вопроса о возможности закрепления на законодательном уровне правового статуса молодого предпринимателя и понятий «молодой предприниматель» и «молодежное предпринимательство»;

- разработка образовательных программ для молодых предпринимателей, ориентированных на получение навыков в различных областях ведения бизнеса;

- совершенствование механизмов льготного кредитования для поддержки бизнес-стартапов молодых бизнесменов (по примеру европейских стран);

- инициирование создания советов различных групп молодежи (молодых предпринимателей, ученых и др.);

- развитие и поддержка молодежного предпринимательства в моногородах по приоритетным отраслям и рассмотрение вопросов поддержки молодых предпринимателей со стороны градообразующих предприятий, исходя из зарубежного опыта;

- налаживание на постоянной основе работы со всемирными организациями по поддержке молодежного предпринимательства (SAGE, Erasmus и др.) в целях обмена опытом.



Таким образом, проблема социально-экономической адаптации молодежи городов на сегодняшнем этапе приобретает особый характер. Принимаемый государством комплекс мер значительно способствует смягчению указанных выше негативных явлений, но этого явно недостаточно. Необходимо мобилизация всех имеющихся ресурсов, государственных, частных, общественных, молодежных. Важная роль в данных процессах отводится научно-исследовательским и аналитическим структурам, которые должны предлагать четкие механизмы и инструменты, способствующие безболезненной социально-экономической адаптации молодежи.

В качестве механизмов решения проблемы трудоустройства молодых специалистов полезным может быть европейский опыт по борьбе с молодежной безработицей. Мировая экономическая рецессия напрямую затронула многие страны ЕС. Существующий у них низкий уровень занятости молодежи является одной из основных социальных проблем, в связи с чем правительства этих государств предпринимаются конкретные меры для выхода из сложившейся ситуации.

Например, в ЕС был создан спецфонд по борьбе с молодежной безработицей и принят план по борьбе с международной безработицей в Евросоюзе, который предусматривает выделение спецфонду 5 млрд евро на борьбу с молодежной безработицей в 2014–2020 годах. Средства в основном пойдут на финансирование программ стажировок, тренингов и переквалификации.

В Великобритании правительство пристально следит за развитием молодежного предпринимательства. Так, было объявлено о введении кредитного займа для молодежного предпринимательства – Youth Enterprise Loan (YEL) и о выделении 10 миллионов фунтов стерлингов для поддержки бизнес-стартапов молодых предпринимателей в национальном масштабе.

Во Франции 2013 год был провозглашен годом борьбы за занятость. Основной механизм решения проблем трудоустройства молодых французов – «Контракт поколений», действующий с 18 марта 2013 г. Он предусматривает 4000 евро ежегодной помощи предприятиям в течение 3 лет, где занято меньше 300 рабочих (это – 99,5% общего числа французских предприятий, там работают 56% французов) при найме молодых сотрудников в возрасте 15–25 лет (инвалидов – в возрасте до 30) и сохранении рабочих мест для пожилых (старше 57). К 2017 г. правительство Франции ожидает подписания 500 тыс. подобных контрактов с молодыми специалистами. Планируется, соответственно, сохранение 500 тыс. рабочих мест для тех, кому за 57.

В Испании в феврале 2013 г. правительство одобрило Стратегию молодежного предпринимательства и занятости 2013–2016 стоимостью в 3,5 млрд евро на 4 года.

В Греции с начала 2013 г. действует Национальный план действий по занятости молодежи, предполагающий создание 62 тыс. рабочих мест с привлечением средств из Европейского социального фонда и Европейского

фонда регионального развития. Греческой молодежи хотят помочь создать свой бизнес в сельской местности, предоставить работу в сфере социальных услуг и культуры. Программа обеспечения рабочим местом предполагает обучение, пятимесячную стажировку и обязательство предпринимателя принять на работу на 1 год после стажировки [14].

Как видим, методология решения проблемы принципиально нигде не различается. В качестве основной меры по борьбе с молодежной безработицей и ее последствиями, помимо традиционных механизмов, включающих общественные работы, пособия по безработице и т. д., правительства указанных стран сделали основной акцент на стимулирование предпринимательской активности молодежи, исходя из имеющихся финансовых ресурсов и учитывая региональные, демографические, ментальные и другие особенности молодежи как отдельной социально-демографической группы. Схожие тенденции характерны и для других стран ЕС, СНГ.

В этой связи актуализируется проблема поиска новых научных подходов к решению вопросов социально-экономической адаптации. В международном научном дискурсе по указанной тематике существует ряд общепризнанных подходов.

Первый. Исторический подход к проблемам молодежи, согласно которому, молодежь всегда следует оценивать, как определенную социально-демографическую группу в рамках конкретно-исторического общества.

Второй. Анализ фактического образа жизни. Это означает, что молодежь должна изучаться как на теоретическом, так и на эмпирическом уровне.

Третий. Анализ путей развития молодежи. Следует учитывать, что каждое новое поколение молодежи вырастает в несколько измененных социальных условиях.

Четвертый. Дифференцированный подход. Молодежь не представляет собой гомогенной (однородной) группы.

Пятый. Понимание образовательной, профессиональной, культурной, национальной и социально-политической неоднородности молодежи, наличия в ее среде различий, которые часто оказываются решающими в тот или иной момент развития общества.

И шестой. Обусловленность молодежных проблем господствующими в обществе социальными отношениями, возможность их решения лишь на базе социально-политических и экономических преобразований. Роль и место молодежи в общественных делах определяются тем, какие возможности имеются для реализации ее способностей и энергии, и, в то же время, тем, насколько активно сами молодые люди участвуют в жизни общества [15].

Таким образом, учитывая относительность самостоятельности молодежи как социально-демографической группы, удастся, во-первых, не отрывать эту группу от общества, частью которого она является, а, во-вторых, акцентировать внимание исследователей на том, что характер возрастных, социально-психологических особенностей, специфических интересов и по-

требностей молодежи социально обусловлен и они могут быть конкретно интерпретированы лишь в более широком общественном контексте.

Обновление и корректировка стратегического курса страны требует новых современных подходов к молодежной политике. В Казахстане данная сфера прошла полное институциональное становление. Функционируют уполномоченные органы в лице Комитета по делам молодежи и региональных управлений, Совет по молодежной политике при Президенте РК и др., приняты регламентирующие сферу нормативно-правовые акты.

Очевидно, что основным фактором поступательного развития нашего государства в среднесрочной и долгосрочной перспективе является «формирование и развитие конкурентоспособной молодёжи» [16]. В силу этого вопросы социально-экономической адаптации молодежи должны стать одними из центральных в ближайшей повестке дня страны в целях лучшей социально-экономической адаптации молодёжи к актуальным вызовам и переменам в социально-экономической жизни общества. В этой связи главным лейтмотивом государственной молодежной политики должно стать создание равных возможностей и условий для самореализации молодежи, а целью государства – сделать так, чтобы социально-экономическое положение молодого человека зависело исключительно от его способностей, талантов и трудолюбия при равных возможностях для развития своего потенциала.

## Литература

- 1 Концепция государственной молодежной политики до 2020 года // Официальный интернет-ресурс молодежного крыла «Жас Отан» НДП «Нур Отан» // [http://zhasotan.kz/ru/news/index.php?ELEMENT\\_ID=4771](http://zhasotan.kz/ru/news/index.php?ELEMENT_ID=4771)
- 2 Данные Агентства РК по статистике // [www.stat.kz](http://www.stat.kz)
- 3 Education Research Programme Research Findings No4/2004: Findings from the Scottish School Leavers Survey: 17 in 2003
- 4 *Тихоцкая И.С.* Изменения в жизненном цикле японцев и место молодёжи в современном обществе // Выпуск XXXII. История и культура традиционной Японии 3 / Под ред. Смирнова И. С., отв. Ред Мещеряков А.Н. – М.: Наталис, 2010. – С. 455–468. – 480 с. – (Orientalia et classica. Труды Института восточных культур и античности).
- 5 Молодежь на рынке труда в 3 квартале 2012 года // Официальный интернет-ресурс Агентства РК по статистике // [http://www.stat.kz/news/Pages/22\\_11\\_2012\\_1.aspx](http://www.stat.kz/news/Pages/22_11_2012_1.aspx)
- 6 Там же.
- 7 Там же.
- 8 Официальный интернет-ресурс Агентства РК по статистике // <http://www.stat.kz/>
- 9 Концепция поддержки и развития конкурентоспособности молодёжи на 2008–2015 годы // Официальный интернет-ресурс Правительства РК // [ru.government.kz/docs/p23~1.doc](http://ru.government.kz/docs/p23~1.doc)
- 10 Официальный интернет-ресурс Министерства труда и социальной защиты населения РК // <http://www.enbek.kz/ru/mbt/rk>

11 Молодежь как ресурс для развития гражданского общества и социального капитала Казахстана // Институт политических решений 30.11.2012 // <http://ipr.kz/analytics/1/1/210>

12 Там же.

13 *Ибрагимова С.Н.* Государственная молодежная политика РК // Официальный интернет-ресурс Министерства юстиции РК // <http://www.adilet.gov.kz/ru/node/44438>

14 [http://economics.lb.ua/world/2013/05/28/202063\\_molodezh\\_es\\_bez\\_raboti\\_delayut.html](http://economics.lb.ua/world/2013/05/28/202063_molodezh_es_bez_raboti_delayut.html)

15 *Киричек А.И.* Журнал «Современная наука: Актуальные проблемы теории и практики». Серия «Гуманитарные науки». – 2012. № 7–8.

16 Ресурс обновления – эффективная молодежная политика // Казахстанская правда. – 2013, 12 января.

## Түйін

### **Бұқанова Ж.К., Құдайбергенов Р.А. Қазақстан қалаларының жастары: әлеуметтік-экономикалық бейімделудің мәселелері**

Мақалада еліміздің қалаларындағы жастардың әлеуметтік-экономикалық мәселелері қарастырылады. Жастар арасындағы жұмыссыздық, еңбекпен қамту мәселелері бойынша статистикалық дәйектер кеңінен сараланған. Сонымен қатар жастардың әлеуметтік-экономикалық мәртебесін жақсарту бағытында қолға алынған мемлекеттік шаралар қамтылады. Жастар арасындағы жұмыссыздықпен күрес және жастар кәсіпкерлігін ынталандырудың халықаралық тәжірибесі сын тезіне алынды. Мақалада жастарды бөлек әлеуметтік-демографиялық топ ретінде зерделеудің негізгі ғылыми әдістері баяндалады. Авторлар жүргізген зерттеудің негізінде қала жастарын келешекте әлеуметтік-экономикалық жағынан бейімдеу мәселесінде мемлекеттік жастар саясатын жетілдіру ұсыныстарын нұсқалады. Мақала мемлекеттік ұйымдардың, ғылыми және сараптамалық қоғамдастықтың әрі қоғамның кең ортасында кәдеге жарайды.

## Summary

### **Bukanova Zh. K., Kudaibergenov R.A. Youth of Kazakhstan Cities: Socio-Economic Problems of Adaptation**

This article examines the problems of social and economic adaptation of youth in Kazakhstan cities. A wide array of statistical data on youth unemployment and employment issues is analysed. Government measures taken to improve the socio-economic situation of young people are portrayed. International experience in alleviating youth unemployment and encouraging youth entrepreneurship is studied. The basic scientific approaches to the study of young people as a distinct socio-demographic group are presented. On the basis of the study authors offer recommendations for further improvement of the state youth policy on socio-economic adaptation of urban youth. The article can be useful for public authorities, scientific and expert community, as well as a broader range of readers.

**Наталья Сейтахметова – Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы)**



## **ХАНАФИТСКИЙ МАЗХАБ КАК ПУТЬ К ДИАЛОГУ: РЕКОНСТРУКТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА**

**Аннотация.** В статье раскрываются смысл и значение ханафитского мазхаба суннитского толка в современных условиях в контексте Стратегии «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства. Президент РК Н.А. Назарбаев во многих стратегических документах и выступлениях на форумах различного уровня определяет сущность ханафитского мазхаба как либеральной, открытой исламской диалогической стратегии, способствующей консолидации и межконфессиональному единству казахстанского общества, именно ислам ханафитского направления способствовал развитию многовекторной диалогической политики в поликультурном пространстве Казахстана, соединив духовные традиции казахского народа с этическими императивами ислама.

**Ключевые слова:** ханафитский мазхаб, диалог, духовные традиции, стратегия, исламская правовая доктрина.

Различные интерпретации исламских правовых норм долгие годы с начала VII века были очень личностными, субъективными интерпретациями, наступило время, когда возникла необходимость в создании легитимной исламской правовой доктрины, которая опиралась бы на главный источник – Коран. Появляются так называемые школы исламского права или мазхабы. Собственно, «мазхаб» – это путь исламской правовой этики, которой должен придерживаться мусульманин.

Ханафитский мазхаб, являющийся исламской правовой доктриной суннитского направления, основанный Абу Ханифой, ан Ну’ман ибн Сабит аль-Куфи ал-имам ал-Азам (699–767 гг.), наряду с тремя другими мазхабами суннитского направления в исламе: маликитским, шафиитским и ханбалитским, является доктринальным направлением в фикхе, выносящем обоснованные правовые решения в области этически-нормативных вопросов, религиозных предписаний, семейно-брачных, процессуальных, социально-экономических поведенческих моделей и др.

Абу Ханифа, согласно мусульманской традиции считается, наследующим исламскую духовность от сподвижников Пророка Мухаммада. Будучи

одним из самых образованных исламских теологов своего времени, Абу Ханифа фактически основал религиозно-правовую систему. Главным его сочинением является «Фикх аль-Акбар», в котором были изложены основы исламского правоведения, исламской теологии, исламского законодательства, также считается, что его перу принадлежат сочинения: «Китаб аль-Алим ва аль-Мутааллим», «Марифат аль Мазахиби», «Муснад Аби Ханифа», собранные и систематизированные его знаменитыми учениками-последователями – Абу Юсуф, аш-Шайбани, Ибн Хузайл, Ибн Зияд – сыгравшими огромную роль в становлении и распространении ханафитского мазхаба и в формировании правовой доктрины ислама.

В конце жизни Абу Ханифа подвергался репрессиям со стороны последних правящих Омейядов и первых Аббасидов (аль-Мансур). Обладая огромным авторитетом, Абу Ханифа никогда не использовал его в личных выгодных целях, главным кредом его было – возведение этического исламского императива во все сферы жизни для комфортабельного диалогического сосуществования мусульманского сообщества.

Правовые фетвы, которые принадлежали Абу Ханифе, отличались исключительным рационализмом, логической обоснованностью, этической содержательностью в любых сферах: политической, правовой, семейно-брачной, наследственно-имущественной и т. д.

Основными источниками ханафитского мазхаба являются, во-первых, труды Абу Ханифы и его учеников, которые называются «Масаилу'ль-усуль» («Захиру'р – Риваййа»), именно в них сформированы лежу Абу Ханифы; во-вторых, труды последователей-ханафитов, учеников Абу Ханифы – «Масаилу'н – навадир» – «Гайри Захиру'р – Риваййа», являющиеся дополнительным источником, но не первоисточником; в-третьих, фетвы и аль-Вакиат – труды учеников Абу Юсуфа, аш-Шайбани; в-четвертых, необходимо отметить сочинение аль-Матуриди «Китаб ат-таухид», которое также является базовым для изучения ханафитского толкования и одновременно – базовым для преподавания основ правовой доктрины в исламе.

Абу Ханифа разработал свой знаменитый метод, впоследствии названный его именем – ханафитским методом для решения правовых, научных, политических и жизненных ситуативных проблем мусульманской уммы. Метод Абу Ханифы основывается на источниках, являющихся фундаментальными для исламского правоведения, их семь:

**Коран** – фундаментальная опора и непререкаемый источник исламских законов.

**Сунна** – история жизненного и духовного пути Пророка Мухаммада, состоящая из хадисов, являющихся примерами для нравственной жизни мусульман и для принятия жизненноважных решений, правовых, судебных заключений и др.

**Иджма сахаба** – согласованное мнение, суждение, консенсус сахабов – сподвижников Пророка Мухаммада, которое можно использовать в каче-

стве основополагающего для решения сложных вопросов, нуждающихся в дополнительном обосновании. Кстати, следует заметить, что приоритет сподвижников перед табиинами – последователями сподвижников – был непререкаем. В отличие от иджма (как абсолютного согласия) авторитетных представителей муджтахидов, известных как «7 факихов Медины», «иджма сахаба» возводил в приоритет только достоверные хадисы, поскольку они были донесены сподвижниками Пророка Мухаммада. Более того, именно ханафиты открыли простор для объективного и, вместе с тем, для демократического толкования хадисов, если группа факихов была достаточно авторитетной, развивая творческую перспективу исламского правоведения.

**Личностные мнения сахабов – сподвижников Пророка** в случае недостигнутого единого согласованного мнения. За основу принималось наиболее целесообразное. Этот источник исторически восходит к «асхаб ар-рай» – сторонникам независимого суждения, применявшим формально-логический метод, обладающий принципами критического и, креативного мышления, признающий свободу творчества факихов. Этот метод включал в себя анализ, синтез, дедукцию и конечно, аналогию, которая получит феноменологическое развитие уже в кийасе. Иджма – состоит из трех категориальных уровней: аль-иджма аль-каули, аль-иджма аль-аамали, аль-иджма ас-сукути.

**Кийас** (измерение) – суждение по аналогии. Решение выносится по аналогии с такой же историей или ситуацией, которая приводится в коранических айатах и в Сунне. Применяется в случае невозможности достичь иджма, представляет собой феноменологическое измерение проблемы по коранической или хадисной аналогии.

**Истихсан** – предпочтение, решение, принятое как предпочтительное. Истихсан был реконструирован и введен в фикх в качестве дополнительного обоснования – исправления принятого правового решения на основе кийаса, который в данном случае был не уместен и даже вреден. Истихсан используется для принятия более правильного, целесообразного решения, что соответствовало айату Корана (2:185): «Аллах не хочет для вас затруднения, а хочет облегчения...».

**Урф или адат** (ада) – обычай, традиция правовой практики в контексте ценностной парадигмы доисламского периода. Адат является важным источником для разрешения правовых проблем на территориях, которые были исламизированы, он был сохранен как кодекс чести, кодекс правовых норм, непротиворечащий этической парадигме ислама и законам шариата. Например, «адат казахского общества» являлся самой демократичной и, вместе с тем, моральной правовой кодифицированной системой (отражено в этическо-правовой идеологии «Чистой дороги хана Касыма, «Жеті жарғы», институте бийства).

Ханафиты широко использовали адат (урф) для принятия решения, обладавшего качествами рациональности, логичности, адаптированности к местным народным традициям и обычаям.

Абу Ханифа являлся представителем диалектического направления в фикхе, позволяющим раскрыть суть проблемы, найти ее противоречивые моменты, выявив узловые пункты и прийти к обоснованному логическому решению проблемы.

Сегодня слышны призывы радикальных исламистов об отказе от мазхабности в исламских правовых школах. Связано это с попыткой деконструкции религиозного сознания, с попыткой создания религиозной напряженности в обществе, с введением в заблуждение относительно истинности вероисповедальной практики.

Ханафитский мазхаб является практически первым из всех суннитских мазхабов, большинство мусульман мира являются его приверженцами в поликультурном пространстве Средней и Центральной Азии, Турции, Сирии, Египта, России. На территории Казахстана ханафитский мазхаб становится главным доктринальным направлением мусульманского права. Это объясняется его гибкостью и жизнестойкостью, большое количество правовых решений в ханафитском мазхабе связано с повседневной практикой человека. Исламский антропологизм, «инсанийя», укоренен в ханафитском мазхабе как основной принцип, которым необходимо руководствоваться при вынесении того или иного решения, постановления. Заложенный в нем рациональный прагматизм позволяет гуманизировать систему правовых и политических решений, а также повседневную сферу жизни. Главными источниками мусульманского законодательства являются Коран и Сунна, в них существуют отмененные айаты, замененные айаты, имеющие как абсолютно-универсальный смысл, так и локальный, в Суннах существуют очень известные хадисы – достоверные (сахих), единичные и т. д. Именно поэтому необходимы авторитетные толки (толкования), позволяющие решить сложнейшие проблемы, раскрыв все их стороны, каким и является ханафитский мазхаб, позволяющий избежать фанатизма и абсолютистских крайностей в понимании Корана, Сунны, исламских догматических текстов, исламского фикха.

Ханафитский мазхаб как исламский концепт, как школа исламского права освещен в зарубежном исламоведении очень широко – как в научном, так и в образовательно-популярном жанрах.

Кстати, формирование мусульманского права было связано с формированием правового сознания и отхода от правового нигилизма, частично присутствовавшего в доисламский период, хотя это спорно, поскольку мы знаем, что в эпоху джахилия существовали кодексы «мурувва» и др., действовавшие как определенные этические нормативы. Фикх представлял собой доктрину, основанную на Коране, Сунне, иджме и кийасе, именно с последним связана теория усуль аль-фикх. Один из главных этапов формирования фикх – это этап, связанный с появлением мазхаба Абу Ханифы, благодаря которому такие источники права, как «истихсан» и «урф», по-



лучили большую популярность в решении многих жизненных ситуаций, а также в традиционной практике повседневности.

Ханафитский мазхаб является самой авторитетной школой исламского права, компетентность которой позволяет вынести обоснованное релевантное, и что очень важно, справедливое решение по всем проблемам в контексте фикха. Правители халифатов в основном опирались на эту доктрину при формировании основ правовой системы своего государства, ханафитский мазхаб имел государственный статус в Османской и Могольской империях.

Президент РК Н.А. Назарбаев во многих стратегических документах и выступлениях на форумах различного уровня определяет сущность ханафитского мазхаба как либеральной, открытой исламской диалогической стратегии, способствующей консолидации и межконфессиональному единству казахстанского общества, именно ислам ханафитского направления способствовал развитию многовекторной диалогической политики в поликультурном пространстве Казахстана, соединив духовные традиции казахского народа с этическими императивами ислама. В феврале 2013 года Президент страны Н. Назарбаев на встрече с представителями Духовного управления мусульман Казахстана отметил, что «государство признает место и роль ханафитского мазхаба в духовной жизни нашего народа», на 38-й сессии СМВД ОИС Президент РК подчеркнул необходимость придерживаться традиционного для Казахстана исламского вероисповедания, а именно – суннизма ханафитского мазхаба, в котором существуют механизмы адаптации к духовным традициям номадов и механизмы адаптации исламской модели жизни к современным реалиям.

Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев отмечает, что «слепой фанатизм абсолютно чужд психологии и менталитету нашего миролюбивого народа. Он противоречит ханафитскому мазхабу, которого придерживаются правоверные Казахстана».

Вдохнув новую инновационную струю в интерпретацию ханафитского мазхаба, Президент подчеркивает его значение в развитии либерально-демократического общества, в формировании толерантного диалогического мировоззрения не только казахстанского общества, но и мирового сообщества.

На протяжении веков ханафитский мазхаб играл важную консолидирующую роль в обществе Казахстана. На земле Казахстана мирно сосуществовали различные духовные учения: буддизм, конфуцианство, христианство и др., и никогда здесь не было межрелигиозных (межконфессиональных) конфликтов. Объясняется это исключительным онтологическим чувством толерантности казахского народа, а также мировоззренческим значением ханафитского мазхаба, формировавшим толерантное сознание и толерантный культурно-религиозный иммунитет.

В «Стратегии «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» Президент РК отмечает это особенное значение ханафит-

ского мазхаба и сегодня. Религиозно-культурная толерантность в казахстанском обществе противостоит исламофобии, ксенофобии и другим интолерантным, агрессивным вызовам, способствуя развитию диалогического мышления. Реконструктивная герменевтика мазхаба ханафийа, осуществляемая сегодня, требует не только глубокого изучения правовых аспектов исламской доктрины, но также и их применения в практике межрелигиозных отношений.

### Литература

- 1 Коран. Перевод Г. Саблукова. – Казань: Центральная типография, 1907.
- 2 Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.
- 3 *Кирабаев Н.С.* Политическая мысль мусульманского средневековья. – М., 2005. – С. 61–66.
- 4 *Али-заде А.А.* Истихсан // Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007.
- 5 *Айдын Али-Заде.* История и правовые методы ханафитского мазхаба // <http://tataroved.ru/religion/pub/>
- 6 *Зиманов С.З.* Общественный строй казахов первой половины XIX века. – Алма-Ата: Наука КазССР, 1958.
- 7 *Зиманов С.З.* Политический строй Казахстана конца XVIII и первой половины XIX вв. – Алма-Ата: Наука КазССР, 1960.
- 8 Послание Н.А. Назарбаева народу Казахстана от 14 декабря 2012 г.: Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства. – Алматы, 2012. – С. 106–108.
- 9 *Имам Абу Ханифа* / Наследие Абу Ханифы // сайт «Абу Ханифа.ру»

### Түйін

#### **Сейтахметова Н.Л. Ханафиттік мазхаб сұхбаттасу жолы ретінде: реконструктивті герменевтика**

Мақалада «Қазақстан-2050» қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Стратегиясы аясында заманауи жағдайдағы сүннеттік ағымдағы ханафиттік мазхабтың мәні мен мағынасы айқындалады. Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаев көптеген стратегиялық құжаттар мен түрлі деңгейде өткен форумдардағы сөйлеген сөзінде Қазақстан қоғамының конфессияаралық бірлігі мен консолидациясына ықпал ететін ханафиттік мазхабтың негізі либералды, исламдық сұхбат стратегиясына ашық және ханафиттік бағыттағы ислам Қазақстанның полимәдени кеңістігіндегі көпвекторлы сұхбаттық саясаттың дамуына ықпалдасқан бағыты екенін атап көрсетті.

## Summary

### **Seitakhmetova N.L. Hanafi Mazkhab as the Way to Dialogue: Reconstructive Hermeneutics**

The article reveals the meaning and significance of the Hanafi mazkhab of Sunnite doctrine in the present conditions in the context of the Strategy «Kazakhstan-2050»: a new policy established state». The President of the Republic of Kazakhstan N.A. Nazarbayev in many policy documents and speeches on the forums at various levels determines the nature of the Hanafi school of thought as a liberal, open Islamic dialogical strategies that promote the consolidation and inter-religious unity of Kazakhstan's society, it is the direction of the Hanafi Islam contributed to the development of multi-vector policy dialogic space in multicultural Kazakhstan, connecting the spiritual traditions of the Kazakh people with the ethical imperatives of Islam.



УДК 291.1

*Галым Шойкин* – Агентство РК  
по делам религий (Астана)

## СООТНОШЕНИЕ ПРИНЦИПОВ СВЕТСКОСТИ И СВОБОДЫ СОВЕСТИ В КАЗАХСТАНЕ

**Аннотация.** Для казахстанского полиэтнического и поликонфессионального общества чрезвычайно актуальной является проблема взаимодействия и диалога представителей различных религиозных конфессий как друг с другом, так и с государством. При этом, правовой основой разрешения всех возникающих противоречий и проблем может и должно стать соблюдение принципов светскости и свободы совести. В современном мире эти принципы стали неотъемлемыми компонентами демократии и правового государства.

**Ключевые слова:** светскость, свобода совести, религия, религиозные объединения, традиционные конфессии.

Для казахстанского полиэтнического и поликонфессионального общества чрезвычайно актуальной является проблема взаимодействия и диалога представителей различных религиозных конфессий – как друг с другом, так и с государством. При этом, правовой основой разрешения всех возникающих противоречий и проблем может и должно стать соблюдение принципов светскости и свободы совести. В современном мире эти принципы стали неотъемлемыми компонентами демократии и правового государства.

«В вопросах религии необходим вдумчивый подход и крайняя осторожность. Государство не должно вмешиваться во внутренние дела религиозных общин. Мы должны свято придерживаться принципа свободы совести, традиций толерантности и веротерпимости», – подчеркнул Президент Республики Казахстан – Лидер нации Н.А. Назарбаев в Послании народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050» – новый политический курс состоявшегося государства».

В Казахстане большое внимание уделяется вопросам соблюдения прав человека на свободу вероисповедания. Религиозная сфера регулируется рядом законодательных и нормативно-правовых актов, включая Конституцию, Гражданский кодекс, Закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях».

Закрепление принципа светскости на законодательном уровне является серьезным шагом в построении правового государства и важным критерием в вы-

боре системы нравственных ориентиров, приемлемых для всех граждан государства. Так, статья 1 Конституции гласит: «Республика Казахстан утверждает себя демократическим, светским, правовым и социальным государством, высшими ценностями которого являются человек, его жизнь, права и свободы».

Следует отметить, что в Казахстане декларируемое отделение государства от религии предполагает под собой не только невмешательство государства в деятельность религиозных объединений, но и, что очень важно, недопустимость игнорирования конституционных обязанностей и общепризнанных норм поведения, оправдывая это постулатами того или иного вероисповедания. Подтверждением данного тезиса служит статья 22 Основного закона: «Осуществление права на свободу совести не должно обуславливать или ограничивать общечеловеческие и гражданские права и обязанности перед государством».

Одна из целей нашего государства – гармонизация широкого круга прав и свобод. Соответственно, такие общечеловеческие права и свободы, как право на сохранение здоровья и получение соответствующих медицинских услуг, право на образование не должны входить в конфликт с правом на свободу совести и свободу вероисповедания. Это напрямую обуславливает то, что светский характер государственного устройства предполагает недопустимость пропаганды религиозного учения в государственной системе начального, среднего и высшего образования.

Это также предполагает свободу убеждений и готовность внедрять в жизнь общества всё новое и полезное, способствовать научному и техническому прогрессу. Кроме того, нельзя не отметить потенциал светского общества в развитии духовной культуры и национальных традиций, являющихся опорой стабильности и благополучного развития нашего государства.

Принципы взаимоотношений государства и религиозных объединений являются наглядным индикатором степени свободы совести в обществе. В этой связи в настоящее время в нашей стране государство обеспечивает равенство религиозных объединений в осуществлении ими своей деятельности, обеспечении прав и свобод, сотрудничая не только с последователями традиционных конфессий, но и со всеми другими зарегистрированными религиозными объединениями. При этом сотрудничество, прежде всего, предполагает совместную деятельность в различных областях социального служения, культурного и морально-нравственного развития людей и общества на принципах взаимного уважения и толерантности.

Во всем мире толерантность рассматривается как уважение и признание равенства, многомерности и многообразия человеческой культуры, норм, верований и отказ от доминирования и насилия. В этой связи религиозная толерантность – один из важных факторов укрепления казахстанского государства, необходимое условие предотвращения конфликтов на религиозной и этнической почве. Соответственно, толерантность и веротерпимость яв-

ляются основой гражданского мира, важным фактором социального прогресса нашего государства.

Согласно казахстанскому законодательству, вероисповедная принадлежность не может быть причиной дискриминации граждан и религиозных объединений в судопроизводстве, в доступе к социальным благам или в реализации предоставленных им прав, в трудовых и служебных отношениях. Хорошим признаком веротерпимости можно считать официальное празднование религиозных праздников Курбан-айт и Рождества Христова.

Вместе с тем, обладая равными правами, все религиозные объединения имеют и равные обязанности, и, вне зависимости от вероисповедания, несут равную ответственность за совершаемые ими правонарушения на основаниях и в порядке, установленных законом.

В настоящее время уважение казахского народа к другим вероисповеданиям, толерантность и взаимопонимание стало консолидирующим фактором, главным условием устойчивого развития государственности и обеспечения общественной стабильности в нашей стране. Не случайно глава государства подчеркнул на недавней сессии Ассамблеи народа Казахстана, что «Наша Великая Степь тысячи лет была толерантной. При этом толерантность – это не вседозволенность, как думают некоторые. Толерантность – это нравственная норма нашего общества, которую мы будем укреплять и оберегать и воспитывать во всех поколениях».

На наш взгляд, идеи толерантности и миролюбия должны дополняться готовностью к плодотворному взаимодействию в системе «религия – общество – государство». Публичная общественная поддержка конституционных принципов свободы совести и вероисповедания представляется необходимым элементом задействования конструктивного потенциала толерантности.

При этом, принципы светского государства, а также свободы совести как неотчуждаемого права могли бы быть точкой консенсуса представителей социальных слоев, а также приверженцев различных конфессий, вокруг которого можно консолидировать усилия по обеспечению межконфессионального диалога и диалога между светскими и религиозными сегментами общества.

В настоящее время Казахстан вступил в новый этап развития государственно-религиозных отношений. 25 октября 2012 г. завершилась перерегистрация религиозных объединений. На сегодня есть все основания говорить о том, что наша страна сохранила широкую конфессиональную палитру, несмотря на снижение численности религиозных объединений. Кстати, согласно статистическим данным, данное снижение коснулось как нетрадиционных, так и традиционных конфессий.

Принятие и реализация в Казахстане Закона «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» и сопутствующих ему подзаконных нормативно-правовых актов позволила оздоровить религиозную ситуацию в стране, привести деятельность конфессий в соответствие с требованиями времени. И, что очень важно, пройдя перерегистрацию, религиозные объ-

единения подтвердили свою приверженность соблюдению Конституции и национального законодательства.

Следует отметить, что в своей практической деятельности Агентство Республики Казахстан по делам религий опирается на экспертные оценки, в том числе, со стороны зарубежных специалистов и международных организаций. Надо сказать, что в целом звучат позитивные отзывы, касающиеся как содержания Закона, так и опыта его применения.

Так, Общественный фонд «Астана Центр Консалтинг» в рамках проекта «Укрепление свободы вероисповедания в Казахстане», реализованного по заказу Посольства Великобритании в Казахстане, провел анализ закона на предмет соответствия его международным стандартам. Согласно заключению экспертов, наш закон соответствует базовым принципам, лежащим в основе международных стандартов, принятых ОБСЕ, а также опыту развитых демократических государств.

Агентство по делам религий открыто для обсуждения вопросов реализации Закона «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». Агентство организовало ряд мероприятий, на которых состоялся заинтересованный разговор о путях защиты свободы вероисповедания в условиях обновленного законодательства. Широкий резонанс вызвали в обществе круглый стол, 12 октября 2012 г. в г. Алматы, организованный Агентством совместно с Центром ОБСЕ в г. Астане и Региональным отделением Управления верховного комиссара ООН по правам человека для Центральной Азии, а также Международная конференция «Свобода вероисповедания в Казахстане», состоявшаяся 19 марта 2013 г. в Астане, с участием ОБСЕ, зарубежных экспертов и дипломатического корпуса.

Конструктивный диалог по вопросам свободы вероисповедания был продолжен 25 апреля 2013 г. в ходе Международной конференции «Казахстан – наш общий дом». В работе форума приняли участие главы религиозных объединений и общественных организаций, иностранные эксперты и представители государственных органов. В ходе конференции обсуждались вопросы дальнейшей гармонизации государственно-конфессиональных отношений, сохранения и укрепления толерантности в Казахстане. Высокие оценки состоянию межрелигиозных отношений в Казахстане дали авторитетные зарубежные гости, в том числе, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, руководители Управления по делам религий Турции и Союза муфтиев Монголии.

Важно отметить, что в нынешнем году исполняется десять лет инициативе главы государства Н.А. Назарбаева о проведении в Астане Съездов лидеров мировых и традиционных религий. С 2003 г. прошло уже четыре Съезда, на которые для решения насущных проблем построения миропорядка на основе доверия и взаимопонимания собирались главы конфессий из десятков государств мира. Если для участия в работе I Съезда в 2003 г. в г. Астану прибыло 17 делегаций из 14 стран мира, то уже на IV Съезд в 2012 году приехали

87 делегаций из 40 стран мира. Такая динамика роста участников Съезда еще раз демонстрирует рост его авторитета на международном уровне.

В заключение хотелось бы отметить, что в современном мире, повседневной реальностью которого стали межэтнические и межконфессиональные конфликты, нетерпимость и ксенофобия, Казахстан остается островом стабильности и авторитетной диалоговой площадкой по вопросам межрелигиозных отношений. Хотелось бы напомнить афоризм, принадлежащий Альберту Эйнштейну: «Мир невозможно удержать силой. Его можно достичь лишь пониманием». Соответственно, мир и согласие возможны лишь в обществе, которое отвергает религиозный фанатизм и радикализм, изоляцию на конфессиональной почве, противопоставляя им диалог и терпимость.

Таким образом, полиэтничность и поликонфессиональность, стремление к диалогу и взаимопониманию стали для Казахстана факторами созидания и прогресса. Казахстан и впредь будет оставаться поликонфессиональным государством, в котором свободно действуют религиозные объединения различной вероисповедной направленности, а все граждане, независимо от их отношения к религии, обладают равными правами и возможностями.

При этом, главным условием дальнейшего прогресса и стабильного развития государства является соблюдение всеми без исключения религиозными объединениями Казахстана законов нашей страны и уважение к традициям и культуре казахстанского народа.

## Түйін

### **Шойкин Ғ.Н. Қазақстандағы зайырлылық пен ар-ождан еркіндігі қағидаттарының арақатынасы**

Қазақстандық полиэтникалық және поликонфессиялық қоғам үшін түрлі діни конфессиялар өкілдерінің бір-бірімен, сол сияқты үкіметпен қарым-қатынасы мен сұхбаты өте өзекті мәселе болып табылады. Бұл ретте, пайда болған барлық қайшылықтар мен мәселелерді шешудің құқықтық негізі зайырлылық пен ар-ождан бостандығының қағидаттары болуы шарт. Қазіргі әлемде бұл қағидаттар демократия мен құқықтық мемлекеттің ажырамас бөлшектеріне айналды.

## Summary

### **Shoikin G.N. Ratio of the Principles of Good Breeding and Freedom of Worship in Kazakhstan**

For a multi-ethnic and multi-religious Kazakh society is extremely urgent problem of interaction and dialogue between the representatives of different religious faiths, with each other and the state. In this case, the legal basis for the resolution of all conflicts and problems arising can and must be the principles of secularism and freedom of conscience. In today's world, these principles have become integral components of democracy and the rule of law.



## ÉTICA, DEMOCRACIA Y RELIGIÓN

De las tres realidades indicadas en el título, la primera – la ética- es la que ocupa el lugar más importante en nuestro análisis. Hay una relación indudable entre ética y democracia, y también entre ética y religión. En cambio, no parece tan clara la relación directa entre democracia y religión. Para la democracia, el hecho de que los ciudadanos sean o no creyentes no parece un elemento sustancial. Sin embargo, en muchos casos los ciudadanos creyentes son considerados como insuficientemente demócratas por el hecho de defender valores absolutos. Es mi propósito en esta intervención ante este ilustre auditorio mostrar que la verdadera democracia no puede ser ajena a la dimensión religiosa del hombre. Y el fundamento para esta afirmación es precisamente una concepción plena de la ética de la sociedad.

**1. La diferencia entre la ética y la legalidad.** Una sociedad democrática desarrolla normas legales que obligan a los ciudadanos en su comportamiento externo. La autoridad de la sociedad apoyada por la mayoría tiene el derecho y la obligación de emanar leyes para el desarrollo de la misma sociedad. En la medida en que son leyes que gozan de legitimidad, tienen la fuerza de obligar a su cumplimiento y en caso de no hacerlo a penalizar a los infractores. Las leyes de la comunidad política no pueden, en cambio, obligar internamente a los ciudadanos, porque su legitimidad no alcanza al nivel moral, que está más allá, en el orden del bien o del mal percibido y aceptado libremente en la conciencia de los ciudadanos-personas. La distancia y no-identificación entre lo moral y lo legal es una exigencia fundamental para la libertad. Cuando se pretende que lo legal y lo moral se identifiquen tiene lugar una auténtica dictadura que aplasta las conciencias y a las personas (problema de los regímenes teocráticos).

Aunque lo legal y lo moral no sean lo mismo, tampoco pueden ser totalmente ajenos. Las leyes tienen una evidente dimensión moral, y precisamente por ello pueden ser justas o injustas. Por esta razón, ningún legislador dirá jamás que las leyes que propugna o impulsa son inmorales. Cosa distinta es que *de hecho* puedan ser inmorales, pero la pretensión de quien las aprueba es que son leyes que están de acuerdo con la moralidad. El juicio sobre la moralidad de las leyes se hace especialmente necesario cuando se trata de cuestiones muy sensibles como las relacionadas con el derecho a la vida y su negación (aborto, eutanasia, infanticidio), la familia, la educación, la libertad o la paz. Por eso es necesario preguntarse: ¿se puede hacer un juicio moral sobre las reformas realizadas en diversos países o anunciadas por diversos legisladores?

Así llegamos a las preguntas: ¿qué es lo moral? ¿Cómo se constituye la ética? La respuesta que muchos políticos y otros pensadores ofrecen a esta pregunta es que la ética de una sociedad democrática debe ser «ética civil» o «de los ciudadanos».

**2. Las propuestas de una ética civil autónoma.** En un *sentido general*, podría decirse que la ética civil es el conjunto de principios y normas morales que regulan la vida de los ciudadanos en cuanto miembros de una comunidad política. En un *sentido más concreto*, la ética civil designa una propuesta determinada de comprender la normatividad específicamente moral – previa a la de las leyes – que debe regular a los miembros de una comunidad política concreta.

En Occidente, esta ética civil se caracteriza frecuentemente por: a) rechazar la fundamentación religiosa de la ética; b) su sustitución por el consenso. Un precedente histórico de esto se encuentra en los pensadores de los siglos XVII y XVIII. Estos autores – entre ellos Hugo Grocio – buscaron fundamentar la convivencia en un derecho natural que «la recta razón» podría descubrir por sí misma «*etsi Deus non daretur*» (como si Dios no existiera).

Diversos defensores de la ética civil consideran que la vida de la sociedad no necesita referirse a nada que la trascienda a ella misma. Esto significa que no se reconoce valor a la ley natural. Según estos autores, el intento de ir más allá de la propia sociedad para fundar los valores morales civiles daría lugar a un fraccionamiento de la cohesión social. La secularización de la ética tendría como resultado benéfico ofrecer una ética de los ciudadanos consistente en sí misma, sin necesidad de recurrir a Dios, y, como consecuencia, unos principios morales comunes a todos los sujetos que coinciden en el rasgo común de “ser ciudadanos”.

Se debe reconocer la preocupación de los defensores de la ética civil por una promoción de la convivencia que vaya más allá del mero consenso, así como el rechazo de todo fundamentalismo que trate de imponer un modo concreto de actuar moralmente. Pero la tesis que defiende es que una moral social desconectada de toda referencia religiosa es radicalmente insuficiente y resulta ineficaz como moral. *Ni la finalidad, ni el fundamento, ni el contenido* de una ética civil entendida del modo antedicho permiten considerarla como una verdadera ética, es decir como un sistema de normas que por sí mismas obligan internamente a todos los miembros de una comunidad política o de una sociedad.

a) *Finalidad*

Cuál puede ser el fin y el estatuto de la ética civil? Digamos primero cuáles *no pueden* constituirse en fines de la ética civil: No puede ser el mismo fin o estatuto que el de las leyes, ya que precisamente trata de ir más allá de la pura legalidad. Una ética identificada con lo legal se convierte en algo redundante y superfluo. Tampoco puede tener la misma finalidad que la política. Si la ética civil no se diferenciara del objetivo y medios de la política, el pesimismo de Hobbes (el hombre es un lobo para el hombre) constituiría una amenaza real. Debe haber algo más que ley y arte político, y a ese algo más apunta la ética civil.

La ética civil sería una especie de lo que algunos autores llaman «ética de mínimos» o «de justicia» [1, c. 65], que busca más lo cuantitativo que lo cualitativo, es decir, no aspira a hacer al hombre mejor, sino solamente a que no aumente la injusticia en la sociedad; por ello es necesario que los preceptos de esa moral sean “exigibles”. Pero... ¿exigibles por quién? Además: si la ética civil busca y exige

que los ciudadanos cumplan sus deberes de justicia, ¿hay alguna diferencia entre la ética civil y los deberes que emanan de la regulación jurídica de una sociedad?

b) *Fundamento*

Una de las críticas más generalizadas contra la ética civil así entendida es la que apunta a una deficiencia de *fundamentación*. Si la moral no cuenta con un punto de apoyo sólido, puede convertirse en un proyecto voluntarista que se procura difundir.

Algunos autores han renunciado claramente a todo fundamento de la ética. Pero si la ética no puede fundarse en nada más que el consenso, cualquier conducta será en sí misma tan válida moralmente como la opuesta. Por eso, algunos autores que se sitúan en una perspectiva declaradamente agnóstica o atea defienden el carácter precario de las normas morales. La consecuencia parece inevitable: no queda lugar para preceptos absolutos y universales. Pero si las cosas son realmente así, la ética se acerca a una técnica del vivir, o a un arte que consiste en un cálculo de beneficios. En ese contexto no es comprensible la fidelidad heroica a una convicción moral.

La carencia de fundamento incondicional para una ética civil sin más base que el consenso alcanzado en un momento determinado, convierte a la ética civil en algo que puede llegar a ser lo contrario de lo que se pretendía con ella. Y así, en lugar de ser una fuente de convivencia, puede convertirse en una ética de minorías. El fundamento universal e incondicionado representado por Dios como sumo bien y origen de la moral, se ve ahora sustituido por otra explicación accesible solamente a iniciados, y que posteriormente es difundida por la propaganda.

c) *Contenido*

Los defensores de la ética civil buscan un núcleo ético elemental que sea compartido por todos en virtud de su racionalidad. Ese núcleo ético está más allá de lo opinable o de las diferencias a las que legítimamente tiene derecho toda persona. Ese núcleo no se identifica con las leyes positivas; va más allá de las leyes, y es capaz de generar deberes morales socialmente exigibles. Todas estas condiciones ponen de manifiesto la dificultad de determinar cuál es ese contenido.

Sus defensores ofrecen algunas referencias comunes absolutamente generales a valores ciertos que conforman el universo ético (libertad, paz, justicia, igualdad, solidaridad, dignidad personal, derechos humanos). Pero la ética no se hace sólo con ideas o principios generales, sino que es necesario contar con principios de actuación concretos. Para ello es necesario conocer el fundamento de la misma ética, del que procede lo que es exigible a todos, así como la finalidad a la que tiende.

Según esos autores, el objetivo religioso de salvación humana debe ser sustituido por propuestas más concretas que tienen un carácter de prueba, y a las que no se puede pedir – ni ellas pueden ofrecer – ninguna garantía definitiva de acierto o bondad.

El carácter tentativo (de prueba) se aprecia en las diversas propuestas de principios morales fundamentales de esta ética no religiosa. Para unos, los principios morales universalistas, serían, por ejemplo el kantiano («Obra de tal modo que

trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin en sí mismo y nunca como un simple medio»), el principio de la ética dialógica («Una norma sólo será correcta si todos los afectados por ella están dispuestos a darle su consentimiento, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría»), etc. [1, c. 83].

**3. Valoración crítica de una ética civil autónoma.** El contenido moral de una ética civil autónoma no va más allá del resultado que la sociedad establece mediante el diálogo y el consenso de sus miembros. Pero el problema es aún mayor, porque el juego democrático cuenta con mayorías y minorías, y el gobierno de la mayoría se ejerce junto al respeto de las minorías. En la ética civil, sin embargo, no están previstas estrictamente las minorías, puesto que se trata de exigencias para todos, ya que todos teóricamente pueden acceder a la racionalidad de esos deberes. ¿Qué sucede entonces con las opiniones morales de individuos o grupos que se distancian de la sentencia mayoritaria? El principio dialógico encuentra ahí una limitación difícil de superar, porque en último término debe primar el principio de la libertad moral, aunque las leyes pudieran imponer una conducta determinada.

Esta dificultad no es tan teórica, ya que asistimos continuamente a un debate en el que opiniones minoritarias luchan por abrirse camino y muchas veces lo logran, con el apoyo de influyentes grupos ideológicos y, ocasionalmente, con el apoyo del poder político. Así, por ejemplo, se han impuesto en diverso países las llamadas «nuevas formas de familia» (parejas de hecho, de homosexuales); también se formulan leyes sobre la eutanasia, la investigación con embriones, el aborto, etc.

En muchos casos, previamente a la aprobación de esas leyes hubo un falso debate, provocado artificialmente para preparar la aceptación de lo que hasta hace unos años se consideraba una aberración. Al poner todo en discusión, se preparaba el terreno para ganar comprensión y legitimación legal de lo que era un atentado a los derechos más básicos. La manipulación de la opinión pública creó un clima de aceptación en el que muchos ciudadanos ya no ven contradicción alguna entre, por ejemplo, mantener el derecho primordial a la vida, y al mismo tiempo, la tolerancia de lo que atenta directamente contra ese derecho (como la eutanasia y el aborto).

El disenso respecto a esa valoración moral es calificado como intolerancia. Pero esa acusación carece de razón y de derecho. Solo sirve a quien la hace para cortar el diálogo (¿cómo dialogar con un «intolerante»?) e introducir el voluntarismo e incluso alguna forma de tiranía.

El diálogo es sin duda alguna un valor, y la sociedad democrática es y debe ser una sociedad dialógica en la que se confía no en la imposición sino en la convicción. Pero el diálogo implica una referencia a algo que está más allá del diálogo mismo: a la verdad a la que el diálogo se ordena. Más aún, sin la referencia a lo que es y vale en sí, no sería posible un diálogo auténtico. Sólo queda lugar para la negociación. Esta referencia a la verdad resulta oscurecida o ausente en los planteamientos que analizamos.

Una ética que carece de una referencia diversa de la misma sociedad en la que nace, no puede apelar a ninguna instancia histórica o escatológica distinta

de sí misma. El aspecto cuantitativo de esa ética (que no aumente la injusticia) y la renuncia al cualitativo (que el hombre sea mejor) permiten únicamente una reacción cuando la injusticia aumenta y se hace insoportable en la sociedad. Pero cuando esto ocurre, ¿en virtud de *qué* se reacciona: de la pura defensa? Entonces estamos por debajo de la ética, ¿o de la percepción de un valor absoluto? entonces hemos ido más allá de una ética autofundada.

La conclusión a la que llegamos es que una ética que pretenda fundar deberes morales universales *necesita contar con una base cuya validez sea previa a todo acuerdo o consenso*. La ética civil tiene que ver con derechos inalienables de las personas y con un nivel en el que la justicia mide y no es medida por el consenso y las leyes. Si los derechos fundamentales provienen de la voluntad asociada de hombres, entonces, como dice Spaemann, “estos derechos tendrían que poder ser abolidos... Pero si estos derechos le corresponden al hombre independientemente de su voluntad, entonces tienen que ser de origen divino» [2].

**4. La aportación de la religión a la ética.** Toda ética basada en una antropología que rechaza a Dios, «conduce cada vez más al borde del abismo o sea, a prescindir completamente del hombre», escribió J. Ratzinger. El mismo autor invitaba a «dar la vuelta al axioma de los iluministas y afirmar que incluso aquel que no logra encontrar el camino de la libre aceptación de Dios, debería tratar de vivir y organizar su vida *veluti si Deus daretur, como si Dios existiera*» [3, c. 45–47]. Sólo así los hombres seguirán su intuición moral, y los derechos humanos tendrán vigencia independientemente de la voluntad de la sociedad. La razón nos enseña qué ordenamiento de las cosas humanas es bueno para el hombre. La fe en Dios nos da motivos para suponer, tras este entendimiento de las cosas, la voluntad de una autoridad incondicionada.

Toda propuesta política que se base en una antropología abierta, con base religiosa o simplemente trascendente, postula el derecho y la necesidad de que cada persona sea ella misma. En la medida en que el hombre se relaciona con el Absoluto, la religión fragua una igualdad fundamental entre todos, de manera que la religión es o debe ser fuente de igualdad y dignidad entre todos los hombres.

Sólo frente al Absoluto son todos los hombres radicalmente iguales, y sólo el Absoluto establece la justicia y la injusticia, el bien y el mal que no depende de la voluntad de otros. Así se entiende a Coleridge cuando, refiriéndose al cristianismo, afirmaba que es «una religión para los demócratas», que enseña los derechos del hombre «en los términos más explícitos». Por eso, las verdades religiosas deberían comunicarse a todos, sin importar las consecuencias, porque la Iglesia es «la única democracia pura», que ve a los individuos como iguales ante los ojos de Dios.

La actividad de los creyentes es de enorme importancia para que la sociedad cuente con una auténtica moral. Quienes tratan de regirse por una moral cristiana, o al menos teísta, aportan un fundamento más sólido a los valores morales de su sociedad, y pueden proponer a la misma sociedad otros valores y normas morales que redundan en beneficio de la convivencia y de los ciudadanos. Se trata de una propuesta que podrá ser aceptada o no, pero a la que no se puede negar el derecho

de presentarse en el espacio público común y de difundirse en la propia sociedad.

Mediante el diálogo y la educación, la religión aspira a que las personas se abran a la verdad y al bien que les trasciende a ellos y a la sociedad en la que viven, y que al mismo tiempo hace posible una realización máxima de sus fines propios.

Concluyo con unas palabras dirigidas por Benedicto XVI a un grupo de políticos. El interés de la Iglesia al intervenir en la arena pública, afirmaba el Papa, es la tutela y la promoción de la dignidad de la persona, lo cual exige una particular atención a «principios que no son negociables». Una ética civil verdadera debería regirse por esos «principios no negociables». Entre ellos hay que nombrar especialmente la «tutela de la vida en todas sus fases, desde el primer momento de la concepción hasta su muerte natural»; el reconocimiento y la promoción de la estructura natural de la familia formada por la unión, basada en el matrimonio, de un hombre y una mujer; la tutela del derecho de los padres a educar a sus propios hijos. A la defensa de la vida, de la familia y de la educación, la doctrina social de la Iglesia añade la libertad religiosa, el desarrollo de una economía que esté al servicio de la persona y del bien común, el respeto de la justicia social, del principio de solidaridad humana y de subsidiariedad, y el gran tema de la paz [4]. Esta defensa de las causas que hoy constituyen sin duda «lo débil de este mundo» es el gran servicio que los ciudadanos cristianos o religiosos pueden prestar a sus sociedades: al subrayar lo no negociable de la ética, defienden a los humildes y ofendidos de este mundo, y dan aliento a la esperanza y al futuro de la sociedad y del hombre.

### Литература

1 Cortina A. *Ética civil y religión*. PPC, Madrid, 1995. – P. 65.

2 Spaemann R. Ciudadanos religiosos y seculares en la democracia («Alfa y Omega», 474, 24-XI-2005).

3 Ratzinger J. *El cristiano en la crisis de Europa*. – Madrid, 2005.

4 Benedicto XVI. Discurso a los participantes en unas jornadas de estudio sobre Europa organizadas por el Partido Popular europeo (30.III.2006).

### Резюме

#### **Зесар Изкиердо. Этика, демократия и религия**

Из трех реальностей, указанных в названии, первая, т.е. этика, займет самое важное место в нашем анализе. Между этикой и демократией и между этикой и религией. Однако, связь между демократией и религией не столь очевидна. Для демократии не существенно, религиозны граждане или нет. Но зачастую верующие граждане воспринимаются как недостаточно демократичные, так как они защищают абсолютные ценности. И мне хотелось бы в этой статье показать, что демократия не может быть чужда религиозному измерению человека. И в основании данного утверждения лежит именно полное представление об общественной этике.

**ЭТИКА, ДЕМОКРАТИЯ И РЕЛИГИЯ**

Из трех реальностей, указанных в названии, первая, т. е. этика, займет самое важное место в нашем анализе. Между этикой и демократией и между этикой и религией. Однако, связь между демократией и религией не столь очевидна. Для демократии не существенно, религиозны граждане или нет. Но зачастую верующие граждане воспринимаются как недостаточно демократичные, так как они защищают абсолютные ценности. И мне хотелось бы в этом выступлении перед столь славной аудиторией показать, что демократия не может быть чужда религиозному измерению человека. И в основании данного утверждения лежит именно полное представление об общественной этике.

***Разница между этикой и законностью***

Демократическое общество вырабатывает законотворческие нормы, предписывающие гражданам определенные стандарты внешнего поведения. Общественная власть, поддерживаемая большинством, имеет право и обязанность издавать законы, необходимые для развития самого общества. В меру своей легитимности законы обязательны для исполнения, в противном случае нарушитель подвергается наказанию. Напротив, законы политического общества не могут обязывать всех граждан, потому что их легитимность не касается более глубокого нравственного уровня, относящегося к порядку добра и зла, понятого и свободно принятого совестью граждан-личностей. Дистанция и нетождественность между нравственным и законным – основное требование свободы. Когда законное и нравственное пытаются отождествить друг с другом, рождается настоящая диктатура, которая разрушает понятие совести и саму личность (в этом заключается проблема теократических режимов).

Хотя законное и нравственное – не одно и то же, они не могут быть совершенно чужды друг другу. У законов есть очевидное нравственное измерение, и именно оно делает их справедливыми или несправедливыми. Поэтому ни один законодатель никогда не признает, что законы, которые он отстаивает или продвигает, безнравственны. Другое дело, что фактически они могут быть безнравственными, но поборники таких законов, в любом случае, будут утверждать, что они соответствуют морали.

Нравственная оценка законов особенно необходима тогда, когда речь заходит об особенно деликатных проблемах, таких, как право на жизнь и ее отклонение (аборт, эвтаназия, детоубийство), семья, воспитание, свобода или мир. Поэтому мы должны спросить себя: можно ли оценивать рефор-

мы, которые проводятся в различных странах или предлагаются законодателями, с нравственной точки зрения?

И тогда встает другой вопрос: что такое нравственность? Как строится этика? Многие политики и мыслители скажут в ответ, что этика демократического общества должна быть «светской», или «гражданской этикой».

### ***Проекты автономной светской этики***

В общем смысле можно сказать, что светская этика представляет собой совокупность *нравственных* принципов и норм, регулирующих жизнь граждан как членов некоего политического сообщества. В более конкретном смысле светская этика предлагает определенное толкование сугубо нравственной нормы, которая предшествует законам и руководит членами конкретного политического сообщества.

На Западе для этой светской этики зачастую бывают характерны: а) отказ для религиозного обоснования этики; б) подмена такого обоснования идеей договоренности. Исторический прецедент такого подхода можно найти у мыслителей XVII и XVIII вв., среди которых нужно упомянуть и Уго Грессио, пытались положить в основу сосуществования естественное право, которое «здравый смысл» мог бы создать, «*etsi Deus non daretur*» («даже если не было бы Бога»).

Другие поборники светской этики считают, что жизнь общества не должна основываться на чем-либо вне ее самой. Тем самым они отрицают ценность естественного закона. По мнению этой группы авторов, попытка выйти за рамки собственного общества, чтобы обосновать светские нравственные ценности, приведет к разрушению сплоченности общества. Напротив, обмирщение этики, якобы, принесет благотворный результат в виде самодостаточной гражданской этики, которой незачем было бы ссылаться на Бога, и, как следствие, создаст нравственные принципы, общие для всех субъектов, объединенных единым качеством «граждан».

Нужно признать, что поборники светской этики правы, когда заботятся о построении такой формы сосуществования, которая шла бы намного дальше простой договоренности, а также когда отрицают любого рода фундаментализм, пытающийся навязать какой-то определенный способ нравственного поведения. Но все же я должен высказаться в защиту утверждения, согласно которому, социальная нравственность безо всякого отнесения к религии в корне недостаточна и неэффективна как нравственность. Ни цель, ни основа, ни содержание светской этики описанного выше типа не позволяют воспринимать ее как подлинную этику, т. е. как систему норм, которые сами по себе, *изнутри* обязывали бы к исполнению членов некоего политического сообщества или общества.

#### ***А. Цель***

Какими могут быть цель и статус светской этики? Сначала скажем, что не может быть целью светской этики. У нее не могут быть те же цель или



статус, что и у законов, так как она по определению должна идти дальше чистого легализма. Этика, отождествляемая с законотворчеством, превращается в лишнее ненужное дополнение. Точно так же у нее не может быть та же цель, что у политики. Если бы светская этика разделяла предмет и средства политики, то пессимизм Гоббса («человек человеку – волк») стал бы реальной угрозой. Должно быть что-то еще, помимо закона и политического искусства, и на это что-то как раз-таки и указывает светская этика.

Таким образом, светская этика представляет собой одну из форм того, что некоторые авторы называют «этикой малых» или «этикой справедливости» [1, с. 65], которая стремится, скорее, к количеству, чем к качеству, т. е. не хочет сделать человека лучше, а всего лишь добивается того, чтобы не рос уровень несправедливости в обществе, а потому необходимо, чтобы предписания такой морали были «обязательными». Но... обязательными для кого? К тому же, если светская этика добивается и требует того, чтобы граждане исполняли свой долг справедливости, то чем светская этика отличается от требований, вытекающих из юридического регулирования общественных отношений?

### *В. Основание (фундамент)*

Одной из самой распространенных форм критики против такого вида гражданской этики является та критика, которая указывает на дефицит основания или фундамента. Если нравственность не имеет твердой опоры, то она может стать добровольным проектом, который стараются распространять.

Некоторые авторы четко отказались от основ этики. Но, если этика не может быть основана на чём-то большем, чем консенсус, тогда любое поведение будет само по себе настолько же действительным, как и его противоположность. Таким образом, некоторые авторы решительно занимают позиции агностика или атеиста: они защищают сомнительную природу нравственных норм. Результат представляется неизбежным: нет места для абсолютных и универсальных заповедей. Но если все действительно так, этику можно понимать как технику жизни, или «искусство оценкой выгод». В этом контексте нет места для героической верности моральным убеждениям.

Отсутствие безусловной основы для гражданской этики, основанной исключительно на консенсусе, достигнутом на определенный момент времени, преобразует гражданскую этику в нечто ей противоположное. И вот, вместо того, чтобы быть источником всеобщей жизни, может стать этикой меньшинства. Представление об универсальном и безусловном основании в Боге как высшем благе и происхождении морали, теперь заменяется на другое объяснение, доступ к которому есть только у посвященных, и которое в дальнейшем распространяется посредством пропаганды.

### *С. Содержание*

Сторонники гражданской этики ищут элементарного этического ядра, которое является общим для всех и которое находится в их понимании. Это этическое ядро выходит за рамки расхождений во мнениях или является

законным для любого человека. Это ядро не отождествляется с положительными законами; оно выходит за рамки закона и способно генерировать моральные обязанности всеобщего порядка. Все эти условия показывают трудность определения содержания.

Сторонники гражданской этики предлагают некоторые общие элементы, абсолютно несогласованные с теми ценностями, которые формируют этический мир (свобода, мир, справедливость, равенство, солидарность, человеческое достоинство, права человека). Но этика не создается только идеями или общими принципами: необходимо иметь конкретные принципы действия. Для этого нужно знать основу самой этики, основу, от которой все рождается, и все то, что требуется от всех, а также цель, к которой всё направляется.

По мнению вышеуказанных авторов, религиозная цель человеческого спасения должна быть заменена на более конкретные предложения, которые имеют экспериментальный характер, и от которых вы не можете ожидать никакой гарантии успеха или добра, ведь они не могут их предлагать.

Предварительный (пробный или экспериментальный) характер проявляется в различных предложениях для фундаментальных моральных принципов этой нерелигиозной этики. Для некоторых авторов универсальными моральными принципами будут, например, те, что идут от Канта («Поступайте так, чтобы вы соотносились с человечеством, будь то в своем лице или в любом другом, всегда как самоцель и не как простое средство»), или, например, «принцип диалогической этики» («правило лишь тогда правильно, когда все, кто пострадал от него, готовы дать свое согласие, после диалога с точки зрения соразмерности»), и др. [2, с. 83].

### ***Критическая оценка автономной гражданской этики***

Нравственное содержание автономной гражданской этики не выходит за пределы результата, которого общество достигает на основе диалога и консенсуса его членов. Но проблема еще больше, ведь в «играх демократии» участвуют и большинства, и меньшинства, и правление большинства осуществляется с уважением к меньшинствам. В гражданской этике, однако, не обращают особого внимания на меньшинства, ввиду того, что эта этика предъявляет требования ко всем, так как, теоретически, все могут использовать рациональность этих обязанностей. Что происходит потом с моральными убеждениями отдельных лиц или групп, которые дистанцировались от правящего большинства? «Диалогический» принцип сталкивается здесь с трудностью принятия решения, потому что в конце концов должен преобладать принцип нравственной свободы, хотя законы могут налагать определенное поведение.

Эти проблемы – не просто теоретические. Непрерывно идут дебаты, в которых меньшинства пытаются настоять на своем мнении, иногда они это делают при поддержке влиятельных идеологических групп, а иногда – и при поддержке политической власти. Так, например, в разных странах были вве-

дены так называемые «новые формы семьи» (партнеры, геи), а также сформулированы законы об эвтаназии, исследования эмбрионов, аборт и т. д.

Во многих случаях, до принятия этих законов, шли ложные дебаты, вызванные искусственно, чтобы подготовить принятие того, что до недавнего времени считалось отклонением от нормы. Поставив все на обсуждение, подготовили почву для того, чтобы получить понимание и правовую легитимность того, что на самом деле было нападением на самые основные права человека. Манипулирование общественным мнением создает атмосферу принятия, в которой многие граждане не видят никакого противоречия между, например, сохранением основного права на жизнь, и, в то же время, терпимостью по отношению к тому, что нарушает это право (эвтаназия и аборт).

Инакомыслие в отношении этой моральной оценки воспринимается как нетерпимость. Но эти обвинения лишены разумности и права. Они предназначены только для того, чтобы те, кто хочет прекратить диалог (как разговаривать с «фанатиком?»), могли бы это сделать, а также для тех, кто хочет внести волонтаризм и даже некоторые виды тирании.

Диалог, конечно, имеет ценность, и демократичное общество является и должно быть диалогическим обществом, которое опирается не на навязывание, а на убеждение. Но диалог предполагает ссылку на то, что находится за пределами самого диалога: на истину, на которую диалог направлен. Более того, без ссылки на то, что она есть, и на её настоящую ценность, подлинный диалог не был бы возможным. Остается всего лишь место для переговоров. Эта ссылка на истину скрывается или отсутствует в подходах, которые мы рассмотрели.

Любая этика, лишенная ссылки за пределы общества, в котором она рождается, не может опираться ни на какие исторические или эсхатологические инстанции, кроме как на себя. Количественная сторона этой этики (чтобы несправедливость не увеличивалась) и отказ от качественных (чтобы человек стал лучшим) позволяют реагировать только тогда, когда несправедливость разрастается и становится невыносимой для общества. Но когда это происходит, почему мы так реагируем? Во имя чистой защиты? Тогда мы находимся ниже уровня этики. Потому, что ощущаем абсолютную ценность? В этом случае мы выходим за пределы этики, основанной на самой себе.

Мы пришли к выводу: любая этика, которая стремится к установлению универсальных нравственных обязательств, нуждается в фундаменте, действительность которого рождается до любого соглашения или консенсуса. Гражданская этика имеет дело с неотъемлемыми правами человека и с уровнем, при котором справедливость измеряется и не измеряется консенсусом и законами. Если основные права придут просто от человеческого согласия, то, как говорит Спраеманн: «...эти права должны быть отменены... Но если эти права соответствуют человеку, независимо от его воли, то они должны быть божественного происхождения» [3].

### **Вклад религии в этику**

Любая этика, основанная на антропологии, которая отвергает Бога, «...приводит все больше и больше к краю пропасти, то есть, обходится вообще без человека», – пишет Й. Ратцингер. Он же предложил «повернуть аксиомы Просвещения и сказать, что даже те, кто не может найти пути свободного принятия Бога, должны стараться жить и организовывать свою жизнь, «veluti si Deus daretur» (как если бы Бог существовал) [4, с. 45–47]. Только тогда люди будут следовать за своей моральной интуицией, и права человека будут действительны вне зависимости от воли общества. Разум показывает нам, какой порядок «человеческих реальностей» подходит для человека. После этого «понимания вещей» вера в Бога дает нам основания полагать существование одной воли, обладающей безусловным авторитетом.

Любое политическое предложение, основанное на открытой антропологии, имеющей религиозную или просто трансцендентную основу, постулирует право и необходимость для каждого человека быть самим собой. По мере того, как человек связан с Абсолютом, религия создает фундаментальное равенство между всеми, так что религия является или же должна быть источником равенства и достоинства всех людей.

Только перед Абсолютом все радикально равны. Только Абсолют устанавливает справедливость и несправедливость, добро и зло, которые не зависят от воли других. Поэтому Кольридж говорил по поводу христианства, что это – «религия для демократов», ведь она преподает права человека «в самых явных терминах». Поэтому религиозные истины должны быть доведены до сведения всех, независимо от последствий, потому что Церковь является «единственной чистой демократией», которая видит каждого человека так же, как все люди равны в глазах Бога.

Деятельность верующих имеет огромное значение для того, чтобы общество имело настоящую нравственность. Те, кто пытается следовать строгой христианской морали, или, по крайней мере, теистической, обеспечит более прочную основу для нравственных ценностей своего общества, и может предложить тому же обществу другие ценности и моральные нормы, которые принесут пользу согражданам. Это – предложение, которое может быть принято или нет, но которому не может быть отказано в праве на появление в публичном пространстве и на распространение в самом обществе.

Путем диалога и образования, религия надеется, что люди станут открытыми для истины и добра, которые превзойдут их и общество, в котором они живут, и, в то же время, религия дает возможность людям максимально реализовать свои собственные цели.

В заключение хочу вспомнить несколько слов Папы Бенедикта XVI, адресованные одной политической группе. Интерес, которым руководствуется Церковь, вмешиваясь в общественную арену, сказал Папа, состоит в защите и развитии достоинства человека. Эта цель требует особого внимания к «необратимым принципам». Настоящая «гражданская этика» должна

регулироваться этими «необратимыми принципами». Среди них следует особенно отметить «защиту жизни на всех ее этапах, начиная с первого момента зачатия до естественной смерти»; признание и поощрение естественной структуры семьи, основанной на браке между мужчиной и женщиной; защиту права родителей воспитывать своих собственных детей. К защите жизни, семьи и образования социальная доктрина Церкви добавляет свободу вероисповедания; развитие экономики на службу человеку и для общего блага; уважения социальной справедливости, принципа человеческой солидарности и субсидиарности, и большой вопрос о мире [5].

Эта защита из причин (или «идеалов»), которые сегодня, несомненно, являются «слабыми звеньями этого мира», является отличным служением, поскольку граждане – христиане или религиозные люди – могут внести в их общества: подчеркивая то необратимое, что есть в этике, они защищают простых и оскорбленных этого мира, и вкладывают дух надежды в будущее общества и человека.

### Литература

1 Cortina A. *Etica civil y religion*. – PPC. – Madrid, 1995. – P. 65.

2 Там же. – С. 83.

3 Spaemann R. *Ciudadanos religiosos y seculares en la democracia* («Alfa y Omega», 474, 24. 11. 2005).

4 Ratzinger J. *El cristiano en la crisis de Europa*. – Madrid, 2005. – Pp. 45–47.

5 *Benedicto XVI*. *Discurso a los participantes en unas jornadas de estudio sobre Europa organizadas por el Partido Popular europeo* (30.III.2006).

### Түйін

#### **Сесар Изquierdo. Этика, демократия және дін**

Мақаланың атауында көрсетілген үш шындықтың ішінде, біріншісі, этика біздің сараптамамызда ең маңызды орын алады. Этика мен демократия және этика мен дін арасында. Анығында, демократия мен діннің арасындағы байланыс аса анық емес. Демократия үшін азаматтардың діндарма әлде жоқ па екендігі маңызды емес. Бірақ, көбіне діндар азаматтар аса демократиялық емес деп қабылданады. Мақалада демократия адамның діни өлшеміне тән емес болуы мүмкін еместігін көрсеткім келді. Аталған тұжырымның негізінде қоғамдық этика туралы толық түсінік жатыр.

### Summary

#### **Cesar Izquierdo. Ethics, Democracy and Religion**

Of the three realities indicated in the title, first, i.e. ethics, take the most important place in our analysis. Between ethics and democracy, and between ethics and religion. However, the link between democracy and religion are not so obvious. For democracy is not essential, religious citizens or not. But often, the faithful citizens perceived as insufficiently democratic, because they protect the absolute value. And I would like this article to show that democracy can not be alien to the religious dimension of the person. And at the bottom of this statement is just a complete picture of public ethics.



*Анатолий Косиченко* – Институт философии, политологии и религиоведения  
Комитета науки Министерства образования  
и науки Республики Казахстан (Алматы)

## РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЛИБЕРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

**Аннотация.** Современный мир характеризуется острым противостоянием религиозной и либеральной систем ценностей. Если религия восходит к Богу, как источнику ценностей, то либерализм усматривает этот источник в свободном человеке, творящим свою реальность сообразно обстоятельствам и возможностям. Попытки вывести одну систему ценностей из другой (как правило, религиозные ценности объявляются истоком ценностей либеральных) при углубленном анализе не выдерживают критики. Особо заметной противоположность религиозных и либеральных ценностей стала сегодня, когда в процессе выстраивания нового мирового порядка возникла потребность в ценностном оправдании принципов построения нового мира. Отношение к эвтаназии, абортam, однополым бракам – все стало водоразделом между религиозной и либеральной системами ценностей. Необходимы духовная чуткость и осознанная ответственность всех сторон, вступающих в практическую дискуссию в отношении ценностей современности – только они избавят мир от глобального противостояния и угрозы цивилизационного кризиса.

**Ключевые слова:** ценности, религия, либерализм, права человека, свобода, мировоззрение.

Решение сугубо практических задач в области государственно-конфессиональных отношений, как и вообще обсуждение актуальных проблем религиозной сферы, требует предварительного прояснения концептуальных вопросов сущности и форм функционирования религии в современном мире. Некий уровень проникновения в сущность исследуемой проблематики необходим всегда – таково методологическое требование постижения всякого предмета, явления, процесса. Бесполезно пытаться понять явление, даже самое простое, если мы не прозреваем внутреннего содержания той сферы, к которой данное явление относится. Но если это верно в отношении обыденных процессов, то данный подход становится предельно необходимым, когда делается попытка осознать такую сложнейшую реальность, как религия. Религия вводит в свое содержание Бога, и это делает анализируемый религиозный процесс безмерным и очень сложным. При этом и возникает потребность знать или, по крайней мере, иметь представление о многих

аспектах религии – для того, чтобы анализировать практические проблемы ее функционирования. К числу таких аспектов знания о религии относится и вопрос о религиозных ценностях и их взаимоотношении с ценностями либерализма, как идеологии, имеющей важнейшее значение для понимания современности.

Ориентация на те или иные ценности, принятие или неприятие их – важный аспект социализации человека. И не только социализации. Нет человека, который бы не ориентировался на какое-либо мировоззрение, не исходил бы в своей непосредственной жизнедеятельности из той или иной мировоззренческой установки. А мировоззрение – это и есть совокупность ценностных ориентаций. Система ценностей образует мировоззрение. Даже если человек утверждает, что у него нет никакого мировоззрения, и он живет как придется, то и тогда это есть мировоззренческий выбор и вполне определенное мировоззрение. Поэтому ценности не только социализируют человека, они определяют его полностью во всех отношениях: «скажи мне, какие у тебя ценности, и я скажу, кто ты».

Ценности человека и общества концентрируют в себе смыслы жизни, идеалы, личное принятие этих идеалов, внутренние намерения соответствовать им, средства их достижения, формы и способы развития личности, разделяющей эти ценности. В принципе, ценности – это жизненная стратегия человека. Поэтому значение ценностей для человека трудно переоценить.

Но откуда берутся сами ценности? Формируются ли они из «подсобного материала» самим человеком или уже предстают ему в готовом виде – только выбирай. Проблема ценностей – одна из самых сложных в ряду философских, культурологических, религиозных проблем. Ценности уже существуют до каждого вновь рождающегося человека, и в этом смысле они предзаданы человеку. Но всякий человек вместе с тем и творит ценности, достраивая их – т. е., он меняет содержание ценностей, иной человек меняет и систему ценностей. Помимо этого, человек меняет совокупность ценностей, их «набор» в процессе своей жизни. То есть, ценности предстают как нечто очень динамичное, изменчивое.

Вместе с тем, ценности обладают свойством и предельной устойчивости, они сохраняются и транслируются, они неизменны в течение длительного времени. Таковы, например, религиозные ценности. Христианство обладает устоявшимся набором ценностей, которые сложились еще при земной жизни Христа. Он сформулировал систему христианских ценностей. Поскольку для христиан Христос – Бог, и, следовательно, все, что Он сказал и сделал – истина, то система христианских ценностей абсолютна, истинна и неизменна со времен Христа. То же – и в отношении ислама и системы иудейских ценностей. Это не означает, что религиозные ценности не могут наполняться новым, актуальным для того или иного времени содержанием, несколько изменяться, но суть их, основное содержание и смысловое ядро

остаются неизменными на все времена. Они транслированы нам из вечности, и они вечно одни и те же. Это многих оскорбляет: «как так, я родился, я живу, я творю, я созидаю, я значим, а система религиозных ценностей все та же, что и до меня». Религию потому и трудно принять, что она как бы безразлична к жизни и намерениям человека, она заставляет меняться самого человека, а это – одно из самых тяжелых для человека дел.

С точки зрения религии религиозные ценности задаются человеку самим Богом, Аллахом. Эти ценности носят абсолютный характер и предстают как заповеди, нормы веры и нормы поведения верующего. Мироззрение верующего базируется на этих ценностях. Их нельзя обосновать внешним для веры образом. Они постигаются человеком (и разделяются им) на путях синтеза одухотворенного ума и веры. Этот синтез (самая его возможность и формы) невозможен без Божией помощи. Усилия человека, с одной стороны, и Божия благодать, с другой, синергетически налагаясь, делают возможным овладение человеком глубинным содержанием религиозных ценностей. Религиозные ценности пронизаны верой.

Поэтому, когда верующие, например, говорят, что брак – это союз мужчины и женщины, что это – физическое, а еще более – духовное единство мужчины и женщины (широко распространено выражение – «браки заключаются на небесах»), то это – не просто их, верующих, убеждение, но это есть грань их веры в Бога, элемент ценностной системы верующего. И когда им предлагают расширить этот момент их ценностной системы до приятия однополый «семьи», то это – нонсенс, они не могут принять это расширенное понимание, оно требует отказа от веры, что невозможно. С позиции верующего авраамических религий однополый брак является грехом. А с грехом верующий обязан бороться, не то, что оправдывать или принимать его. И так по всем аспектам ценностной системы верующего.

Имеются два основных подхода к пониманию взаимоотношения религиозных и либеральных ценностей. Первый – либеральные ценности противоположны религиозным: у них разные истоки, противоположное содержание, диаметрально противоположный смысл, они требуют разных способов проживания жизни и т. д. Второй подход исходит из генеалогии либеральных ценностей из религиозных, причем религиозные ценности выступают основой либеральных. Этот подход также достаточно аргументирован, и последовательность развития взаимоотношений этих систем ценностей такова: либерализм заимствовал идею свободы из христианства, развил ее на собственных основаниях, абсолютизировал права человека, забыл о своих христианских корнях и теперь оппонирует религии. Весьма интересный расклад: логической убедительностью обладают оба подхода. И при первом, и при втором подходах аргументация и доказательность вполне удовлетворительны. Возможностей логики для выбора истины в данном случае не хватает, что не удивительно. Для отделения



истины от лжи здесь нужна не логика (которая всего лишь фиксирует наличие или отсутствие формальных противоречий в цепочке рассуждений), а просвещенный разум, который ставит и логику, и умозаключения в контекст истины в ее целостности.

Либерализм, чтобы освободить человека от всякой зависимости, был последователен: в первую очередь, он «освободил» человека от Бога – ведь это – самая «большая зависимость». Но при этом либерализм сразу стал атеизмом. Отрицание Бога либерализмом имеет несколько форм: от сведения Бога к Верховному существу до прямого отрицания всякой «потусторонней» силы. На сегодня большинство этих форм отрицания Бога сохраняются, что позволяет либерализму лавировать в зависимости от обстоятельств. Либерализм гуманистичен: среди прочих мировоззрений он допускает и религию, но без фанатизма, что означает «веру» в такого Бога, который бы не мешал человеку быть «свободным», т. е. делать, что угодно, лишь бы это не мешало и другим делать, что угодно (таков, как известно, принцип реализации свободы в демократическом обществе). Становится понятным, почему либерализм поддерживает любые новые религиозные движения – они с его позиций все являются религиями, коль скоро так они себя именуют. Чем меньше в религии Бога, тем лучше с точки зрения либерализма – именно такие «религии» и приветствуются либерализмом: и религия при этом есть, и свободы человека ничто не нарушает.

Либерализм порождает свою систему ценностей. Наивно выводить ее из ценностной системы религии, либеральные ценности атеистичны по существу. Формально, конечно, можно утверждать, что либеральные ценности имеют источником ценности религиозные, только трансформированные в свете идей либерализма: верховенство прав свободного человека, абсолютизм частной собственности, потребительское общество. Но если трансформация приводит к отрицанию истоков, то навряд ли это трансформация – скорее, это отказ от истоков, протест против них.

Тактически религии вроде бы выгодно признавать, что либерализм – это «развитая» до неузнаваемости система религиозных ценностей. При этом якобы сохраняется некая зависимость либерализма от религии, и религия всегда может «призвать либерализм к порядку», указав ему на его место. Во всяком в случае, с ценностями происходит именно так. Религиозные деятели подчеркивают, что у либерализма – религиозные корни: и стремление к свободе у либерализма от религии (вопреки распространенному мнению, религия очень высоко ценит свободу, рассматривая ее как возможность приближения к Богу), и ценность человеческой жизни, и творческое раскрытие человеческого потенциала, и бесконечность возможностей человека – все это в либерализме от религии, утверждают эти деятели, только вот исказили либералы эти ценности до неузнаваемости. Где бы еще либерализм смог взять эти установки, как не у религии, говорят религиозные деятели, их нет

больше нигде. Социалисты-утописты и марксисты – не в счет, они, осознанно или нет, переиначили религию в угоду социальным проектам.

Но эти радетели за религию не правы концептуально. Да, пожалуй, все перечисленные высокие устремления либерализм позаимствовал у религии, но что он сделал с этими устремлениями? Он закоротил их на греховного человека, и результат налицо: все превратилось в свою противоположность. Свобода превратилась в произвол, ценность человеческой жизни выхолощена до идеалов потребления, бесконечность возможностей человека сведена до извращений, об ответственности человека за себя и за мир забыто вообще.

Бесспорно, можно проследить генезис либеральных ценностей из религиозных. Тем более, что негативный дух, как известно, бесплоден, и сам порождать ничего не может. Но может, спекулируя на внешнем подобии, красть и преформировать уже созданное. Из религиозных ценностей можно вывести ценности либерализма, но, скорее, как противоположность религиозным. Так сказать, через подобие к отрицанию. Поэтому говорить о религиозных корнях либерализма не следует – это неправда, и это не выгодно религии даже и тактически. Лучше признать противоположность двух ценностных систем – либерализма и религии, тем более, что современный мир сделал эту противоположность настолько очевидной, что изображать неведение по этому поводу глупо.

Либерализм только при поверхностном взгляде есть идеология реализации свободы. На деле это идеология утраты свободы. Господство идей либерализма подготавливалось давно, и связь либерализма с идеями Просвещения (или просвещенческий исток либерализма) – только стереотип, абсолютно ложный, но удобный для манипулирования сознанием масс. Уже Возрождение продемонстрировало либерализм в действии, следовательно, истоки либерализма лежат глубже и обозначились намного раньше и эпохи Просвещения, и эпохи Возрождения. Для того, чтобы Учредительное собрание Франции сформулировало либеральную концепцию в поражающей воображение полноте (в 1789 г.), эта концепция должна была «отстояться», «отлежаться», «отсидеться», наконец, в течение длительного времени, и уж никак либерализм, как стратегия развития человечества, не возник вместе с «Великой французской революцией».

В силу недостаточной осведомленности экспертного сообщества об основополагающих документах того движения, которое ныне доросло до однополых браков и готовности узаконить инцест, приведем несколько особо эпических мест из Декларации прав человека и гражданина: «Представители французского народа, образовав Национальное собрание и полагая, что невежество, забвение прав человека или пренебрежение ими являются единственной причиной общественных бедствий и испорченности правительств, приняли решение изложить в торжественной Декларации естественные, неотчуждаемые и священные права человека...» [1]. Каково?

И какие же права человека и гражданина «провозглашает Национальное собрание перед лицом и под покровительством Верховного существа»? Это следующие сентенции: «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах... Свобода состоит в возможности делать все, что не наносит вреда другому: таким образом, осуществление естественных прав каждого человека ограничено лишь теми пределами, которые обеспечивают другим членам общества пользование теми же правами... Закон имеет право запрещать лишь действия, вредные для общества. Все, что не запрещено законом, то дозволено и никто не может быть принужден делать то, что не предписано законом... Никто не должен быть притесняем за свои взгляды, даже религиозные, при условии, что их выражение не нарушает общественный порядок, установленный законом... Свободное выражение мыслей и мнений есть одно из драгоценнейших прав человека... Для гарантии прав человека и гражданина необходима государственная сила» [2]. Можно видеть, что здесь уже сформулирован стратегический остов либерализма, который впоследствии конкретизируется сообразно задачам реализации целей, стоящих перед ним.

Либерализм с самого начала проявил себя как протест против христианского и, шире, – религиозного мироустройства. Либерализация (освобождение) и была освобождением от религиозных норм, заветов, заповедей. Поэтому сегодняшняя оппозиция либерализма религиозному мировоззрению не просто не удивительна, она естественна в высокой степени. Если религия утверждает, например, что гомосексуализм является грехом, то либерализм – отрицая религиозные ценности – конечно же, говорит, что это – право свободного человека. То, что человек этот греховен, и не может распорядиться своей свободой, употребляя ее, как правило, в ущерб себе, мало осознается. Сегодня по этим вопросам развернулась яростная полемика – между религиозными лидерами и сторонниками либерального мировоззрения. Так как наиболее острые аргументы обеих сторон выпукло демонстрируют оппозицию религиозных и либеральных ценностей, приведем наиболее характерные фрагменты этих дискуссий.

«В основе демократической идеологии «прав человека», – пишет известный православный публицист, – лежит право греховного человека на грех. Несмотря на множество общих слов о защите свободы и достоинства человеческой личности, демократия легализует «право на грех» как норму и этим являет собой вопиющее неуважение к человеку как духовному существу, лишая его знания Истины, уравнивая в нем добро и зло (принцип плюрализма) и по сути видя в нем лишь биологический организм. Есть у этой идеологии и прагматическая цель. Мы не раз отмечали, что при демократии правящие финансовые круги намеренно уводят человечество от Божественной Истины, которая топится в хаосе «частных мнений» и «религий», вплоть до сатанинских. Таким атомизированным обществом легче

управлять посредством денег, которые в нем становятся главной «истиной», главным источником права и главным условием его осуществления. То есть главной властью (мировой закулисой), превосходящей все видимые избираемые властные структуры» [3].

Парламентская Ассамблея Совета Европы сформулировала современную либеральную позицию в отношении прав человека и ценностей религии: «...Ассамблея полагает, что свобода выражения, защищаемая в соответствии со Статьей 10 Европейской конвенции по правам человека, не должна далее ограничиваться с учетом роста чувствительности некоторых религиозных групп. В то же время Ассамблея подчеркивает, что высказывания с выражением ненависти в отношении той или иной религиозной группы не совместимы с основными правами и свободами, гарантируемыми Конвенцией и практикой Суда (Европейского суда по правам человека. – А.К.)... Парламентская Ассамблея Совета Европы подтверждает, что не может быть демократического общества без основополагающего права на свободу слова. Прогресс общества и развитие каждого индивидуума зависят от возможности получать и передавать информацию и идеи. Такая свобода распространяется не только на высказывания, которые воспринимаются положительно или рассматриваются как безобидные, но и на такую информацию, которая может шокировать, оскорбить или нарушить жизнь государства или какой-то части населения, в соответствии со Статьей 10 Европейской конвенции по правам человека... Святотатство имеет давнюю историю. Ассамблея напоминает, что законы, наказывающие за святотатство и критику религиозных обрядов и учений, зачастую негативно влияли на научный и социальный прогресс. Ситуация начала меняться по мере развития просвещения и вылилась в отделение церкви от государства. Современные демократические общества тяготеют к светскости и более озабочены свободами личности» [4].

Или еще яснее: «...Государства не имеют права допускать распространение религиозных принципов, которые, будучи воплощенными в жизнь, нарушили бы права человека. Если в этом плане существуют сомнения, государствам следует потребовать от религиозных лидеров занять недвусмысленную позицию в пользу главенства прав человека, как они изложены в Европейской конвенции о правах человека, по отношению к любым религиозным принципам» [5].

Лидеры традиционных религий в своих обращениях к чиновникам Евросоюза неоднократно разъясняли позиции государств, в которых верующее большинство населения придерживается норм традиционных культур и религий в отношении прав человека: «...Обращаем Ваше внимание, что подавляющее большинство российского общества не считает гомосексуализм нормой отношений между полами. Основа единства по этому вопросу – уходящие в глубь веков моральные представления традиционных религий России: православия, ислама, иудаизма и буддизма. Верующие этих религий издревле

воспитывались на уважении традиционной семьи, представляющей собой союз мужчины и женщины. Мы считаем такой подход к браку единственно правильным, а его искажения, выражающиеся в том числе в гомосексуализме, – грехом, разрушающим достоинство человека. Наши сограждане свободны построить в своей стране такую правовую систему, которая не противоречила бы их совести. Со всей ответственностью заявляем, что убеждения большинства россиян исключают публичную пропаганду таких явлений, как гомосексуализм, признание государством однополых союзов в любой форме, принятие лицами нетрадиционной ориентации детей на воспитание, искусственное создание в обществе, в том числе у детей, положительного отношения к сексуальным девиациям через систему образования и СМИ. Насилие над совестью нашего общества в этом вопросе недопустимо и незаконно» [6].

Русская православная церковь, очень осторожная в выражении своих позиций на международном уровне, в последнее время вынуждена говорить четко: «Руководство Евросоюза, к сожалению, в последние годы по некоторым вопросам занимает антицерковные и антихристианские позиции», – заявил на брифинге в Москве глава Отдела внешних церковных связей митрополит Волоколамский Илларион. В качестве примера он привел процессы в Великобритании и Франции, где «вопреки массовым протестам населения вводятся законы, уравнивающие однополые союзы с традиционным браком... Эти процессы нас очень тревожат. Руководство Евросоюза навязывает антихристианские нормы всем странам ЕС. Некоторым странам удается отразить этот натиск, а некоторым не удается», – констатировал иерарх. Он полагает, что конфликт идеологий, «...который сегодня налицо в странах Евросоюза и который вызван искусственным и насильственным навязыванием некоторых антихристианских норм всему населению ЕС, будет давать вспышки в самых разных странах и в самых разных формах» [7].

Недвусмысленная позиция России, выразившаяся в принятии в июне 2013 года Госдумой законов, предусматривающих ответственность за пропаганду гомосексуализма среди несовершеннолетних и оскорбление религиозных чувств, вызвала яростную критику Совета Европы и правозащитников. «Генеральный секретарь Совета Европы Турбьёрн Ягланд призвал Россию отменить закон о запрете пропаганды нетрадиционных сексуальных отношений среди детей, который, по мнению организации, «...легализует предрассудки и ущемляет права меньшинств... Этот закон совершенно открыто нарушает несколько фундаментальных принципов Европейской конвенции о правах человека, в частности, свободу самовыражения и свободу собраний», – заявил генсек Совета Европы. «Большинство не имеет права принимать закон, явно дискриминирующий меньшинство», – отметил он [8].

Надо отметить, что мировое сообщество начинает прислушиваться к позиции традиционных религий и культур в отношении критики ими «разгу-

ла» либерализма. «Серьезный недостаток идеологии либерализма, по мнению доктора политологических наук, профессора университета Тринити (Техас) Петера О'Брайна (Peter O'Brien), заключается в преподнесении либеральной модели в качестве универсального и единственного средства для решения любых проблем общества. Некоторые исследователи даже полагают, что известные трудности во взаимодействии иммигрантов, выходцев из «традиционного» общества, с представителями «современного» общества являются следствием состояния «замешательства», в которое попадают переселенцы, оказавшись в Европе. Профессор О'Брайн убежден, что бесправное, угнетенное положение мусульман в Европе будет стимулировать их к противостоянию политике либерализации и полной ассимиляции (full assimilation), активно проводимой европейскими руководителями начиная с семидесятых годов прошлого века. Это противостояние – «сигнал тревоги» для либералов, проблема, которая неминуемо приведет к отходу европейских правительств от либерального пути, либерального законодательства и либеральной системы в целом в сторону политики диктата в отношении иммигрантов-мусульман» [9].

Мировое сообщество также с пониманием относится к стремлению религии восстановить истинное значение прав человека. Религии напоминают, что эти права не тождественны произволу погрязшего в грехах человека, но являются правом на духовное развитие, на достоинство, на реализацию в обыденной, повседневной жизни религиозных ценностей. В этом отношении характерна позиция ислама. «Права и свободы человека в Исламе установлены прямой волей Всевышнего Творца, а не субъективными желаниями и чувствами или человеческими сочинениями. Это имеет принципиальное значение, так как права, провозглашенные человеком, относительноны и точно так же могут быть изменены или отменены человеком – например, по воле земного правителя. Воля же Аллаха вечна и неизменна, и никто из людей не вправе ее нарушать. Если права и свободы человека рассматриваются вне понятия вечной жизни, даруемой Аллахом, а именно – лишь как средство достижения благ земной жизни, то в этом случае нет объективного критерия, по которому могут быть четко проведены границы человеческой свободы, за которыми начинаются аморальность, произвол, анархия и тирания» [10]. Солидарна с таким пониманием и Русская православная церковь: «Никакие человеческие установления, в том числе формы и механизмы общественно-политического устройства, не могут сами по себе сделать жизнь людей более нравственной и совершенной, искоренить зло и страдания. Важно помнить, что государственные и общественные силы имеют реальную способность и призвание пресекать зло в его социальных проявлениях, но они не могут одержать победу над его причиной – греховностью. Сущностная борьба со злом ведется в глубине человеческого духа и может иметь успех лишь на путях религиозной жизни личности» [11].

Итак, религиозные и либеральные ценности в современном мире противостоят друг другу, причем каждая из этих ценностных систем претендует на абсолютное доминирование с вытеснением «противника» из общественной сферы и публичного пространства. Это противостояние носит стратегический характер, победитель будет духовно и мировоззренчески господствовать в том мировом порядке, который формируется сегодня. Хотя авраамические религии подчеркивают, что в эсхатологической перспективе добро неизбежно победит зло, в силу либерального смешения добра и зла современный человек находится в глобальном замешательстве, и требуется очень большое усилие по прояснению духовного смысла происходящего. Религии дают ответы на вопросы, но ослабший духовно человек уже слабо способен верить, поэтому ситуация достаточно трагичная. Остается надеяться, что духовная сущность человека неизбывна, и человек прорвется к смыслу бытия посредством воспитания в себе милосердия и любви.

### Литература

- 1 Французская Республика: Конституция и законодательные акты. – М., 1989. – С. 26–29.
- 2 Там же.
- 3 Назаров М.В. «Права человека» как орудие Нового мирового порядка // <http://www.zaistinu.ru/articles?aid=1386>.
- 4 Резолюция ПАСЕ 1510 (2006 г.) «Свобода слова и уважение религиозных верований» // [http://www.coe.int/T/r/Parliamentary\\_Assembly/%5bRussian\\_documents%5d/%5b2006%5d/%5bJune2006%5d/Res1510\\_rus.doc.asp#TopOfPage](http://www.coe.int/T/r/Parliamentary_Assembly/%5bRussian_documents%5d/%5b2006%5d/%5bJune2006%5d/Res1510_rus.doc.asp#TopOfPage)
- 5 РЕКОМЕНДАЦИЯ 1804 (2007)1 Государство, религия, светское общество и права человека // [http://www.coe.int/T/r/Parliamentary\\_Assembly/%5bRussian\\_documents%5d/%5b2007%5d/%5bJuin2007%5d/Rec1804\\_rus.asp](http://www.coe.int/T/r/Parliamentary_Assembly/%5bRussian_documents%5d/%5b2007%5d/%5bJuin2007%5d/Rec1804_rus.asp)
- 6 Открытое письмо Межрелигиозного совета России Комиссару Совета Европы по правам человека Томасу Хаммарбергу // <http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=743>, 3 апреля 2008 года.
- 7 В Русской Церкви критикуют ЕС за навязывание Европе антихристианских норм // Интерфакс-Религия 31.05.13 // <https://e.mail.ru/messages/inbox/#/message/13709780810000000363>.
- 8 Совет Европы и «Репортеры без границ» недовольны запретом пропаганды гомосексуализма среди детей России // <http://www.sedmica.orthodoxy.ru/567-21-06-13.php>.
- 9 Шарунов А. Постмодернистский либерализм – панацея от исламофобии? // <http://www.islam.ru/pressclub/islamofobia/panaceya/>
- 10 Основные положения социальной программы российских мусульман // <http://www.muslim.ru/razde.cgi?id=219&rid0=156&rid1=219&rid2>
- 11 Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>

## Түйін

### **Косиченко А. Қазіргі әлемдегі діни және либералды құндылықтар**

Қазіргі әлем құндылықтар жүйесінің діни және либералды өткір қайшылықтарымен сипатталады. Егер дін құндылықтардың қайнар көзі ретінде құдайдан таралса, ал либерализм бұл қайнар көзді өз шынайылығын себептер мен мүмкіндіктеріне қарай жасайтын еркін адамнан күтеді. Бір құндылықты екіншіден бөліп көрсету талпынысы (діни құндылықтар либералды құндылықтардың қайнар бастауы болып табылады) терең сараптау кезінде сын көтермейді. Діни және либералды құндылықтардың қайшылығы жаңа әлемдік тәртіпті орнату процесінде пайда болған жаңа әлемді орнату қағидаттарының құндылығын ақтауда назарға іліге бастады. Эвтаназияға, түсік тастауға, бір жынысты некелерге деген қатынас – бұның барлығы діни және либералды құндылықтар жүйесі арасындағы айырық болып тұр. Заманауи құндылықтарға қатысты практикалық пікірталасқа түсетін барлық тараптардың рухани сақтық пен жауапкершілікті сезінуі керек, өйткені олар ғана әлемді жаһандық қайшылықтар мен өркениеттік дағдарыс қаупінен құтқара алады.

## Summary

### **Kosichenko A.G. Religious and Liberal Values in the Modern World**

The modern world is characterized by a sharp confrontation between religious and liberal value systems. If religion goes back to God as the source of values, liberalism sees this source in the free man, the creating your own reality according to circumstances and opportunities. An attempt to derive a system of values of the other (usually religious values declared source of liberal values) in-depth analysis does not stand up to scrutiny. Particularly noticeable contrast to the religious and liberal values has become today, when in the process of building a new world order, there is a need in the value justification of the principles of building a new world. Attitude towards euthanasia, abortion, gay marriage – all became a watershed between the religious and liberal values. Needed spiritual sensitivity and conscious responsibility of all parties entering into a practical discussion regarding values of modernity – only they rid the world of global conflict and the threat of civilizational crisis.



**Елена Бурова – Институт философии,  
политологии и религиоведения  
Комитета науки Министерства образования  
и науки Республики Казахстан (Алматы)**



## **МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ КАЗАХСТАНЦЕВ И ИНДИКАТОРЫ МОДЕЛИ РЕЛИГИОЗНОСТИ**

**Аннотация.** В статье рассматриваются основные тренды религиозности взрослого населения Казахстана. Автор предлагает модель религиозности на основе самоидентификационных характеристик, выявленных в ходе социологического мониторинга, начиная с 2009 г.

**Ключевые слова:** модель религиозности, религиозная идентичность, религиозная конверсия, религиозность населения, социологический мониторинг.

### *Предпосылки исследования феномена религиозности*

Религиозность в постсовременную эпоху становится важным индикатором, по которому определится содержание культурных парадигм, происходит направленное воздействие на массовое и специализированное сознание, вырабатываются политические стратегии. В современных обществах религиозность рассматривается как фундаментальная характеристика ментальности. Она может быть объяснена средствами социогуманитарной науки в сопряжении с историко-культурными реминисценциями, философскими дискурсами, социологическими измерениями, политологическими оценками, психологическими нарративами.

Мнения социологов в оценке эффективности общества в зависимости от уровня религиозности существенно расходятся. В кросс-культурном исследовании Г. Пола [1] о влиянии массовой религиозности на общество на примере изучения индексов благополучия в 17 демократически развитых странах «первого» мира (США, Ирландия, Италия, Австрия, Швейцария, Испания, Канада, Новая Зеландия, Австралия, Нидерланды, Норвегия, Англия, Германия, Франция, Дания, Япония, Швеция) изучались три корреляции (положительная, отрицательная, нейтральная). Для развивающихся и трансформирующихся государств исследования не проводились, что связано с трудностями методологического и методического характера, связанными с отсутствием достоверной статистики, ненадежностью индикаторов для измерений и, собственно, самих измерений.

Финальная цель социологического изучения – воспроизводство модели религиозности – как с точки зрения структуры ментальности, так и с позиций ее динамики. Теоретическая реконструкция модели религиозности прояснит ситуацию с масштабами воздействия традиционных, новых и квазирелигиозных организаций на ментальность, поведение и образ жизни различных социальных групп, на проявление гражданской активности в зависимости от религиозных коннотаций. В этой связи важны самоидентификации граждан с мировоззренческими предпочтениями, которые выявляются в социологическом мониторинге религиозности. Мониторинг общественного мнения казахстанцев в их отношении к религии систематически проводится автором с 2009 года. Исполнителями полевых исследований и обработки первичной статистической информации были различные независимые институты социальных исследований. Методология исследований, методика опросов и примененный инструментарий сопоставимы – как по количественным, так и по качественным параметрам. Выборка квотная, двухступенная, с охватом 3000 взрослых респондентов из 14 областей Казахстана, а также Астаны и Алматы. Корреляции проводились в связи с полом, возрастом, этничностью, уровнем образования, социально-профессиональной принадлежностью, типом поселения, регионом, уровнем дохода респондентов.

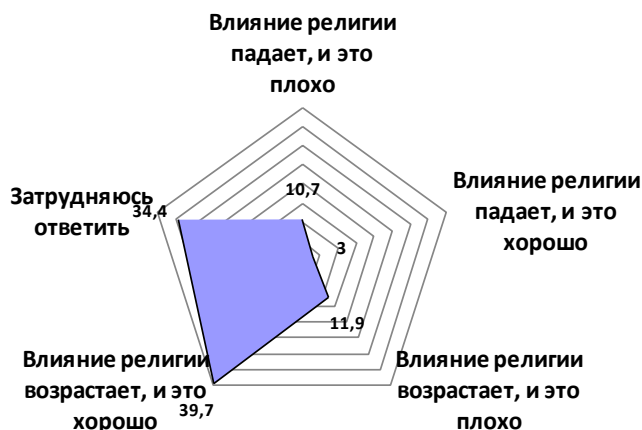
#### *Контуры модели религиозности в суверенном Казахстане*

В последние десятилетия появилось немало экспертных констатаций в отношении уровня религиозности населения Казахстана. Мы исходим из того, что ни в недавнем историческом прошлом, ни в наши дни в стране не фиксировалось преобладания верующего населения над неверующим. Для советского прошлого была достаточно достоверной модель, согласно которой, число верующих и атеистов было паритетным и составляло примерно по 24–25% от взрослого населения, соответственно. Между этими когортами примерно половина населения не определяла свои мировоззренческие устремления определенно. Что касается собственно верующих, то среди них различали пассивно верующих, приверженных религиозной обрядности (до 14–15%), и активно верующих, т. е. полностью подчиняющих свой образ жизни религиозным канонам (9–10%), при этом фанатично преданных религиозным убеждениям называлось не более 1%.

Очевидно, что за два с небольшим десятилетия, несмотря на направленное влияние глобализационных факторов, религиозность в постсоветских странах, включая Казахстан, не могла претерпеть кардинальных изменений, именно поэтому наша страна предстает светским государством. Вместе с тем, в массовом сознании совершается переосмысление роли религии, респонденты дают оценку ее роли в нашем обществе (диаграмма 1).

Диаграмма 1

**Распределение ответов респондентов на вопрос: «Как Вы оцениваете изменение роли религии в современном казахстанском обществе?»**

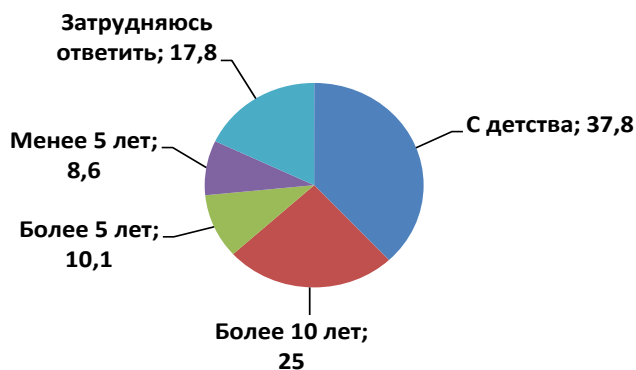


Идентификационные стратегии в отношении мировоззрения (включая ее религиозную компоненту), как правило, закладываются с детского возраста, получают развитие и укоренение в юношеском периоде и становятся интегральными к моменту социальной зрелости личности. Но с учетом глобальных трансформаций системного характера, которые были вызваны социетальными сдвигами, сограждане из числа взрослого населения меняли мировоззренческие убеждения в последние десятилетия.

На вопрос о времени выбора мировоззрения респонденты ответили так (диаграмма 2):

Диаграмма 2

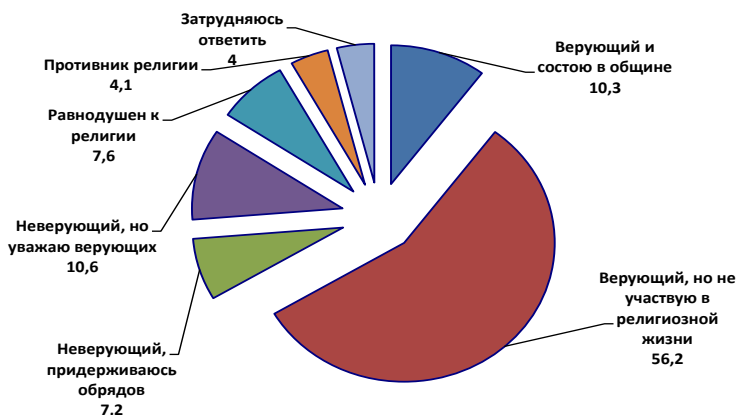
**Распределение ответов респондентов на вопрос: «Как давно Вы выбрали свое мировоззрение?»**



Распределение ответов респондентов на вопрос о религиозной самоидентификации выявил картину, согласно которой, практически 96–97% не затрудняются с выбором мировоззренческой идентичности (диаграммы 3, 4). Ответы об идентификационном отношении с религией распределились следующим образом (диаграмма 3).

Диаграмма 3

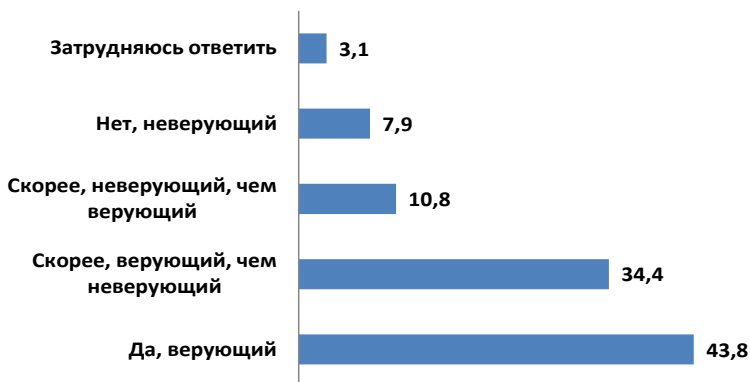
**Распределение ответов респондентов на вопрос:  
«Каково Ваше отношение к религии?»**



На конкретизирующий вопрос об отнесении себя к верующим, однозначно называют себя верующими 43,8% респондентов и еще примерно каждый третий (34,4%) склонен относить себя к группе «скорее, верующих, чем неверующих». Почти каждый пятый (18,7%) отождествляет себя с неверующими (диаграмма 4)

Диаграмма 4

**Распределение ответов респондентов на вопрос:  
«Можете ли Вы сказать о себе, что Вы – верующий человек?»**



Распределение ответов на этот вопрос в проекции на возраст выявляет тенденцию, согласно которой, однозначная самоидентификация себя с верующими увеличивается в зависимости от возраста в такой тенденции: чем старше респонденты, тем чаще они идентифицируют себя с верующими определенно (в значении «да, верующий»). Предположительная идентификация себя с верующими (в значении «скорее, верующий, чем неверующий») указывает на прямо противоположную закономерность в проекции на возраст респондентов. Чем младше респонденты, тем больше у них предположительных самоидентификаций с религиозностью (диаграмма 5).

Диаграмма 5

### Самоидентификация с религиозностью в зависимости от возраста

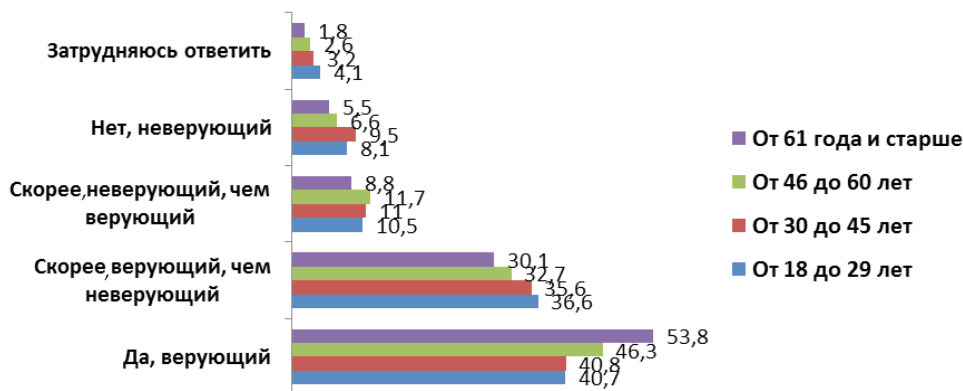
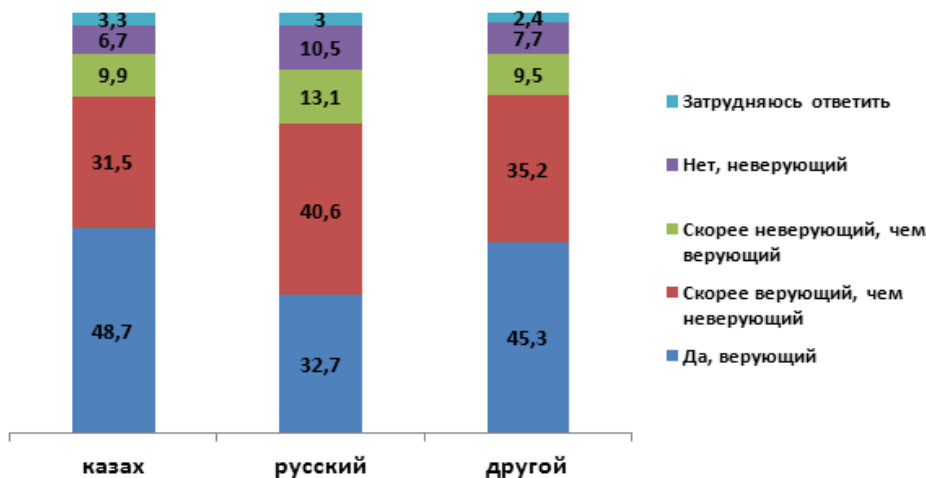


Диаграмма 6

### Самоидентификация с религиозностью в зависимости от этнической принадлежности

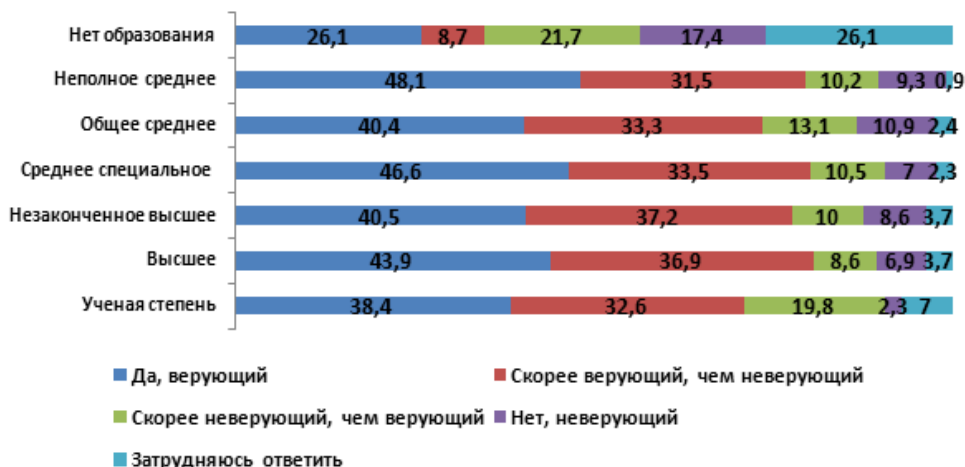


Анализ ответов в проекции на этничность респондентов проявляет меньшую идентификацию с религиозностью у русских – в сумме ответы «нет, неверующий» и «скорее, неверующий, чем верующий» достигают 23,6%, по сравнению с аналогичными предпочтениями у казахов – 16,6% и у других этносов – 17,2%. В то же время, идентификации с верующими у казахов вполне определены для 48,7%, у других этнических групп – в 45,3%, у русских – только в 32,7% ответов (диаграмма 6).

Самоидентификация респондентов с религиозностью в зависимости от уровня образования выявляет тенденции: 1) большей атеизации лиц без образования по сравнению со всеми другими образовательными группами (что парадоксально); 2) примерно сходных значений количества респондентов, относящих себя к верующим и «скорее, верующим» в группах респондентов как с самым высоким, так и самым низким образовательным уровнем (диаграмма 7).

Диаграмма 7

### Самоидентификация с религиозностью в зависимости от уровня образования



Анализ самоидентификации респондентов с религиозностью в зависимости от типа поселения проявил следующие особенности: более высокую однозначную идентификацию себя с верующим в селе (51,7%); примерно равный уровень атеизации респондентов в Астане и в Алматы (с большей определенностью суждений – в Алматы – 13%) (диаграмма 8).

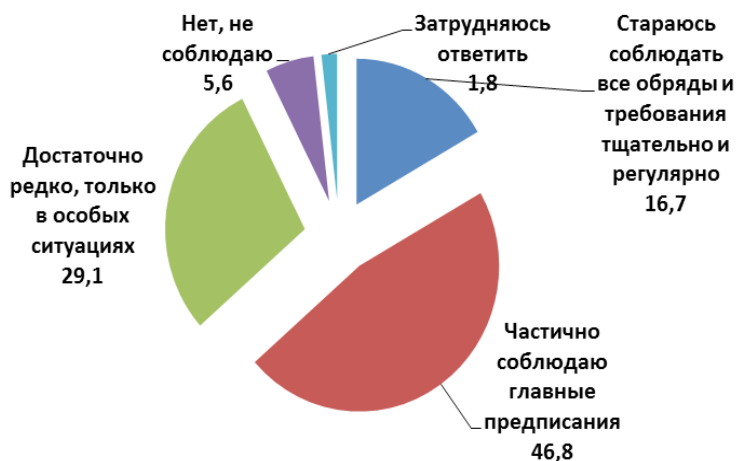
**Самоидентификация с религиозностью в зависимости от типа поселения**



*Религиозный образ жизни как критерий для идентификации*

Распределение ответов респондентов на вопрос о соблюдении религиозных предписаний выявляет картину нестрогого им следования: только 16,7% стараются следовать обрядности и предписаниям религиозного образа жизни регулярно, примерно каждый второй (46,8%) – частично соблюдает главные предписания, каждый третий (29,1%) – достаточно редко (диаграмма 9).

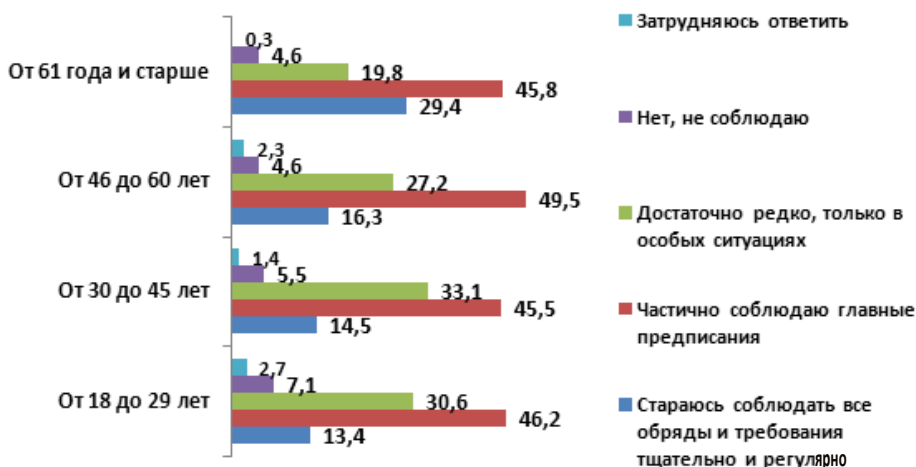
**Распределение ответов респондентов на вопрос: «Насколько строго Вы соблюдаете религиозные предписания?»**



Анализ ответов респондентов о следовании религиозной традиции показал, что большее стремление к их исполнению – у представителей старших поколений (от 61 года), в этой возрастной группе каждый третий респондент старается соблюдать все обряды и требования. Менее склонны следовать религиозной традиции в обрядности и образе жизни молодые (до 29 лет) и средние (от 35 до 49 лет) поколения респондентов. В целом распределение ответов среди возрастных групп тенденциально сходно в количественных измерениях (диаграмма 10).

Диаграмма 10

**Распределение ответов респондентов на вопрос: «Насколько строго Вы соблюдаете религиозные предписания?», в зависимости от возраста**

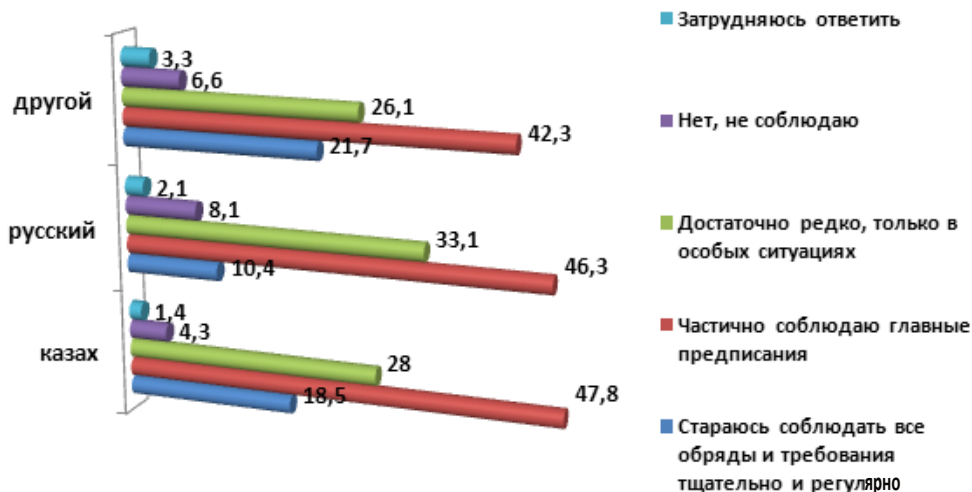


Связь с религиозной традицией менее всего демонстрируют респонденты-русские (они чаще других этнических групп не соблюдают религиозные предписания (8,1%), чаще, чем представители других этносов «достаточно редко соблюдают религиозные предписания» (33,1%), «частично соблюдают религиозные предписания» (46,3%) и меньше других этнонациональных групп стараются соблюдать религиозные обряды и следовать требованиям – 10,4%. В то же время, каждый пятый респондент-казах (18,5%) и респондент из других этносов (21,7%) старается следовать религиозным предписаниям (диаграмма 11).



Диаграмма 11

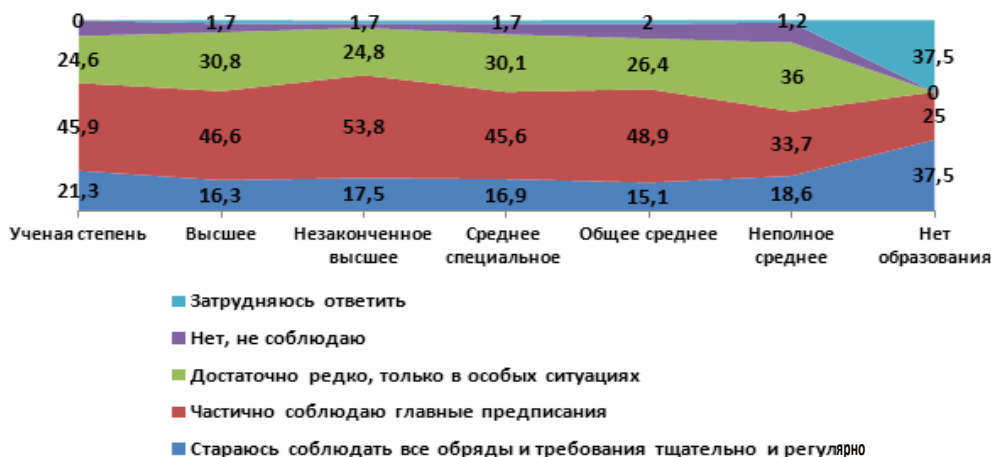
**Распределение ответов респондентов на вопрос: «Насколько строго Вы соблюдаете религиозные предписания?», в зависимости от этнической принадлежности**



Анализ соблюдения религиозной традиции в разрезе уровня образования респондентов показал, что уровень образования не имеет решающего значения в следовании сограждан религиозному образу жизни (диаграмма 12).

Диаграмма 12

**Распределение ответов респондентов на вопрос: «Насколько строго Вы соблюдаете религиозные предписания?», в зависимости от уровня образования**

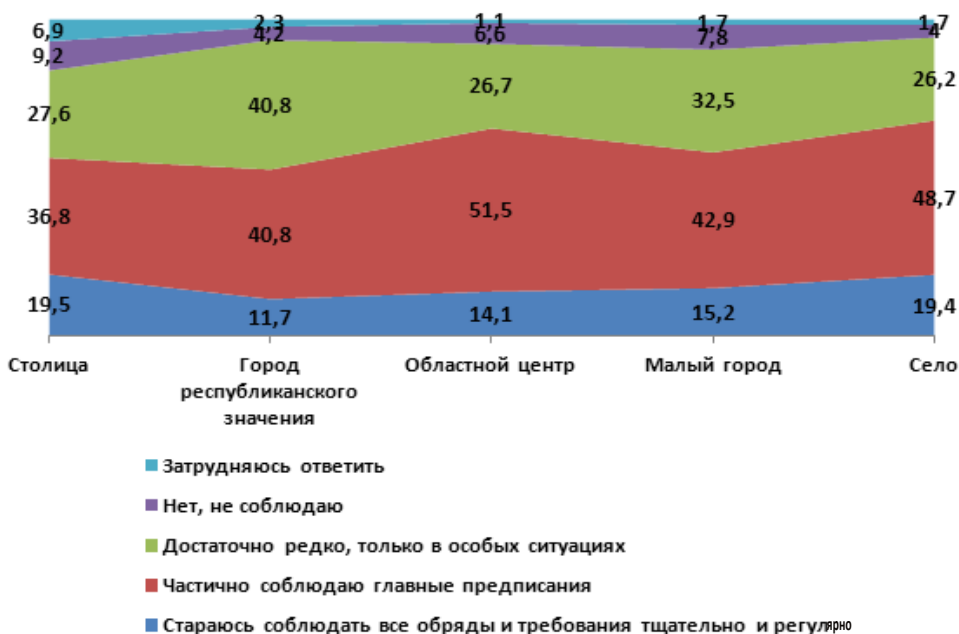


Тип поселения респондентов в аспекте следования религиозной традиции выявил такие особенности, как:

- бóльшую приверженность следовать религиозной традиции в обрядах и образе жизни у сельских респондентов по сравнению с городскими;
- меньшую приверженность религиозной традиции у респондентов из Алматы;
- высокий уровень стремлений следовать традиции и регулярной религиозной обрядности у респондентов из Астаны (19,5%), сопоставимый по значениям с устремлениями сельских респондентов (19,4%) (диаграмма 13).

Диаграмма 13

**Распределение ответов респондентов на вопрос:  
«Насколько строго Вы соблюдаете религиозные предписания?»,  
в зависимости от типа поселения**



*Религиозная конверсия как новый тренд*

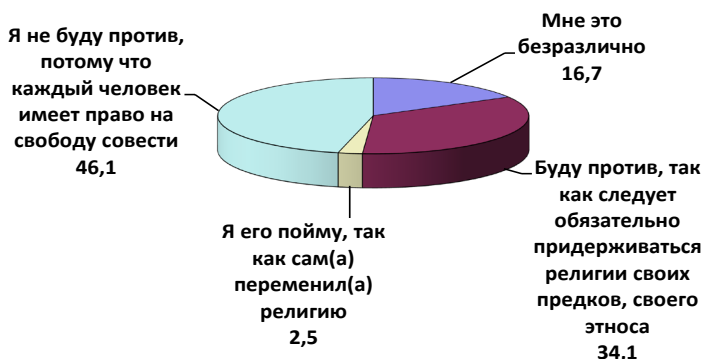
Религиозность в современном Казахстане как черта обыденного (массового) сознания и поведения (а у определенных групп граждан – и образа жизни) проявляется в различных проекциях: как в явных, так и в скрытых форматах, как в позитивных по своему воздействию на личность, общество, так и в негативных формах. Пока нет однозначной оценки процесса религиозной конверсии, которая становится одним из явных трендов развития религиозности в Казахстане.

В результате религиозной конверсии казахстанцы теряют традиционные (этно-культурно-исторически предписанные) конфессиональные статусы и об-

ретают новые религиозные и нередко квазирелигиозные идентификации. Отношение к процессу религиозной конверсии родных при ответе респондентов на вопрос: «Если Ваши родные решат или уже решили сменить религиозные убеждения, то как Вы к этому отнесетесь?» – выявило достаточно толерантное отношение к этому процессу и указало на масштабы явления (диаграмма 14)

Диаграмма 14

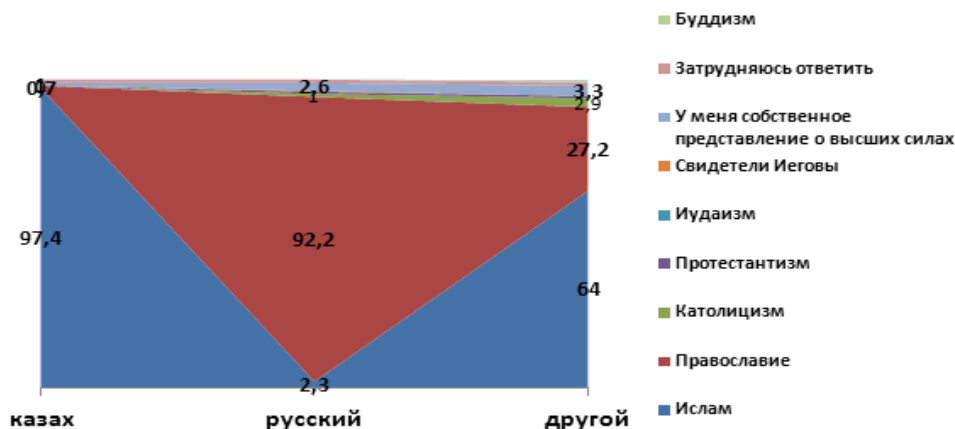
**Распределение ответов респондентов на вопрос:  
«Если Ваши родные решат или уже решили сменить религиозные убеждения, то как Вы к этому отнесетесь?»**



Распределение этноконфессиональных идентификаций показало, что более склонны к религиозной конверсии (она достигает более 5% среди верующих) представители других этносов и респонденты-русские (диаграмма 15)

Диаграмма 15

**Распределение конфессиональных предпочтений в зависимости от принадлежности к этносу**



Реконструкция модели религиозности на основе продолжающегося мониторинга приводит нас к абрису модели, согласно которой, численность действительно верующего взрослого населения в Казахстане в целом не превышает 18–19%. Причисляющими себя к верующим, но не живущими в соответствии с требованиями религиозного образа жизни – около 55%, атеистически настроена примерно пятая часть взрослого населения, не рефлексирует по поводу религиозности мировоззрения – 5–7%.

Дальнейшее изучение религиозности населения предполагает введение в мониторинг специфического ряда измерительных параметров (в том числе – напрямую не квантифицируемых, к примеру, таких, как понимание веры), выделение надежных индикаторов и исследование их применительно к различным когортам респондентов. Необходимость подобных измерений продиктована возрастающим воздействием религиозности на гражданский контекст жизни.

Как показывает практика мониторинга религиозности, он должен быть не ситуативным, а углубленным и детализированным, что позволит не только обнаружить общие тенденции в трендах религиозности, но и понять ее сущностные характеристики, детерминации с другими формами сознания и видами деятельности. Воссозданная модель религиозности поможет в разработке принципов формирования светской модели государства в Казахстане с определением в ней назначения институтов гражданского общества, включая религиозные организации.

В проекции на казахстанские реалии реконструкция религиозной ментальности требует междисциплинарного подхода, который позволит преодолеть неоднозначные трактовки роли и функций религии, недостаточную проявленность состояния и динамики религиозности как фактора современной жизни казахстанцев и найти взаимосвязь между религиозной ментальностью и процессами социализации, проанализировать характер сдвигов в этноконфессиональной конверсии и выявить роль новых религиозных организаций в этих трансформациях.

### Литература

1 *Gregory Paul*. The Chronic Dependence of Popular Religiosity upon Dysfunctional Psychosociological Conditions // *Evolutionary Psychology*. 2009. V. 7(3). – P. 398–441.

## Түйін

**Бурова Е.Е. Қазақстандықтардың дүниетанымдық бірегейлігі және діндарлық үлгісінің өлшемдері**

Аталған мақалада Қазақстан халқының ересек бөлігінің діндарлығының негізгі бағыттары қарастырылады. Автор 2009 жылы басталған әлеуметтанулық мониторинг барысында анықталған өзіндік бірегейлік сипаттарға негізделген діндарлықтың үлгісін ұсынады.

## Summary

**Burova E.E. Worldview Identifications of Kazakhstan Citizens and Indicators of Model of Religiosity**

The paper examines the main trends of religiosity of the adult population in Kazakhstan. The author proposes a model of religious self-identification on the basis of the characteristics identified in the sociological monitoring since 2009





**Шолпан Жандосова – Қазақстан Республикасы  
Білім және ғылым Министрлігі  
Ғылым Комитеті Философия,  
саясаттану және дінтану институты (Алматы)**

## ОРТАЛЫҚ АЗИЯ МЕМЛЕКЕТТЕРІНДЕГІ ДІНИ ЖАҒДАЙ

**Аннотация.** Соңғы кездері Орталық Азия мемлекеттері әлемдегі радикалды ислам қозғалысы орталықтарының біріне айналса, өзінің шынайы рухында «бейбітшілік пен бағынушылықтың діні» болып табылатын ислам әлемде орын алған терактілердің салдарынан лаңкестік пен содырлықтың діні болып шыға келді. Иран, Пәкістан, Ауғаныстан сынды мемлекеттердің билік басында тек теократиялық режимдер орын алып қана қоймай, сонымен қатар, экстремизмнің идеологиясын уағыздайтын көптеген ислам ұйымдары әрекет етуде.

**Түйін сөздер:** дін, саясат, діни ұйымдар, террористік күштер, жаңа діни нанымдар мен ғұрыптар.

Орталық Азия мемлекеттері үшін тәуелсіздік жылдары азаматтық қоғамның және нарықтық экономиканың құрылуымен ғана емес, сондай-ақ діни серпілістің жүруімен де сипатталады: дәстүрлі діни бірлестіктер ұстанымдарының күшеюімен бірге, жаңа «дәстүрлі емес» діни ұйымдар пайда болды.

Атап айтар болсақ, Орталық Азия аумағында әрекет ететін негізгі террористік күштер мыналар:

- «Өзбекстанның Ислам қозғалысы» мен «Хизбут-Тахрир аль-Ислами» («Исламды азат ету партиясы») – Қазақстан, Қырғызстан, Тәжікстан және Өзбекстан территорияларында қызмет атқаруда;

- «Мұсылман бауырлар» – атты ұйымның топтары түрлі атаулар бойынша әрекет ететін автономды ұяшықтардың желісі болып табылады. Қазақстан, Қырғызстан мен Тәжікстанда бөлімшелері бар. Орталық Азия мемлекеттерінде «Әлеуметтік реформалар қауымдастығы» атты топтың қызметіне қызығушылық білдіреді.

- «Азия мұсылмандарының комитеті» – «ЛаббанФаундэйшн» қорының қаржыландырылуымен атқарады;

- «Исламды дамыту орталығы» – Қырғызстанның Ош қаласында әрекет етеді;

- «Ақромидтер» – Өзбекстанның діни-исламдық ағымы, орталығы Ферғана аңғарында орналасқан;

- «Адолат уюшмаси» («Әділет Қауымдастығы») – діни-экстремистік ұйым, Өзбекстанның Наманган қаласында қызмет атқарады;

- «Ислом лашкарлари» («Воины Ислама») – Өзбекстан территориясында жұмыс істейді;

- «Товба» («Тәуба») – дәл осы ұйымның Қырғызстан мен Өзбекстанда жақтастары өте көп;

- «Шығыс Түркістан Қозғалысы» – Синьцзянь қаласы, Қытай;

- «Аль-Каида», «Таблиғи жамағат», «Асбат әл-Ансар», «Талибан», «Бозгурд», «Орталық Азия моджахеттерінің жамағаты», «Лашкар и-Тайба» сынды радикалды ұйымдар Ресей, Әзірбайжан, Қазақстан, Өзбекстан, Украина территорияларында өз жақтастарын табуда. Аталған ұйымдардың негізгі мақсаты – сепаратизм мен радикалды фундаментализм идеяларын насихаттау болып табылады.

Орталық Азия мемлекеттерінің даму жылдарында құқықтық, зайырлы, демократиялық және әлеуметтік мемлекет ретінде нақты плюрализмге жағдай жасалды. Қазіргі таңда осы мемлекеттерде әлемдік және дәстүрлі діндермен қатар, жаңа діни нанымдар мен ғұрыптар кең етек жайды. Атап айтсақ, ислам, православие, буддизм, иудаизм, бахаилер, пятидесятник шіркеуі, евангелиелік христиан-баптистер, католицизм, иегова куәгерлері, пресвитериандық шіркеу, жетінші күн адвентистері, евангелиелік-лютерандық шіркеу, методистер, новоапостолдық шіркеу, кришнаиттер, қасиетті соңғы күндердегі Иисус Христос шіркеуі, меннониттер.

Біздің мемлекетімізде де протестантизмнің жаңа апостолдық шіркеуі, пятидесятник шіркеуі, методисттер, меннониттер, пресвитериандық шіркеу сынды ағымдары таралуда. Пятидесятник шіркеуі ХХ ғасырдың басында АҚШ-та құрылған. Бұл ағымның ең ірі қауымдары Қарағанды және Алматы қалаларында орналасқан. Қазіргі кезде 3 мыңға жуық адамды біріктіретін 40-қа жуық қауымдар бар.

Пресвитериандық шіркеу ағымы елімізде америкалық, корейлік уағыздаушылардың миссионерлік қызметі нәтижесінде таралып жатыр. Бұл уағызшыларға шетелдегі діни орталықтар көмек көрсетуде. Елімізде 20-дан аса пресвитериандық шіркеу бірлестіктері бар. «Грэйс-Благодать», «Бірінші пресветериан шіркеуі», «Алматы аймақтық пресветериан шіркеуі» бірлестіктері белгілі болып отыр.

Жетінші күн адвентистері қауымының республикалық орталығы Астана және Алматы қалаларында. Евангелиелік-лютерандық шіркеу бағыты елімізде негізінен неміс этносының арасында таралған. Елімізде лютерандық 70-тен аса діни қауым бар.

Сонымен қатар, Қазақстан Республикасында пресвитериандық шіркеу және методисттер, протестанттық конфессиялар, сондай-ақ «Агапе», «Жаңа аспан» сияқты протестанттық шіркеулер, «Бахаи», «Сайтан шіркеуі», «Саентология шіркеуі» сынды діни бірлестіктер көріне бастады.

Қазақстандағы қазіргі діни ахуал күрделі әрі сан-салалы. Кейбір деректер бойынша, 1989 жылғы 1 қаңтарда 30 конфессияға тиесілі 700-

ге жуық діни бірлестіктер болса, 2003 жылдың 1 қаңтарында 3206 діни бірлестіктер жұмыс істеген. Олардың арасында 1652 исламдық, соның ішінде 1642 суниттік, 2 шииттік, 2 сопылық, 4 ахмадия ағымдары болған. Бұған қоса, Қазақстанның аумағында православиелік шіркеуге жататын 241 діни бірлестік (олардың 230-ы Орыс православие шіркеуіне қарайды), 7 старообрядтық шіркеу, римдік-католиктік шіркеуінің 77 бірлестігі, бірқатар протестанттық бірлестік жұмыс істеген [1].

2012 жылғы деректерге сәйкес, елімізде 3088 діни бірлестік ресми тіркеуден өтті. Соның ішінде, ислам – 2229, православие – 280, пятидесятник шіркеуі – 189, евангелиелік христиан-баптистер – 100, католицизм – 79, иегова куәгерлері – 59, пресвитериандық шіркеу – 55, жетінші күн адвентистері – 42, евангелиелік-лютерандық шіркеу – 13, методистер – 11, новоапостолдық шіркеу – 8, кришнаиттер – 8, бахаилер – 6, иудаизм – 4, буддизм – 2, қасиетті соңғы күндердегі Иисус Христос шіркеуі (мормондар) – 2, меннониттер – 1 діни бірлестік бар [2].

Қазіргі кезде ислам дінін ту етіп, экстремизмге бой алдырып, радикалды исламның догмаларын жамылып, билік үшін күресте террор әдістерін қолдануды жөн санайтын саясаттандырылған топтар өте көп. Бұл топтар Қазақстанның оңтүстік шекарасы арқылы, сондай-ақ шекарасыз виртуалды кеңістік арқылы ықпал ете алады.

Осы орайда экстремизм мен терроризмнің алдын алу шараларына баса көңіл бөлу керек.

***Біріншіден***, мемлекеттің өзі террористік ұйымдардан озық жұмыс істеуі керек. Мұндай шаралар деструктивті, антипатриоттық идеялар мен лозунгтерге қарсы иммунитет пен психологиялық тұрақтылықтың көтерілуіне ықпал етеді.

***Екіншіден***, мемлекеттік органдардың саяси, экономикалық, әлеуметтік, ғылыми-техникалық және құқықтық шараларын әлі де жетілдіру керек. Осы қызметтердің негізіне терроризмнен туындайтын әр түрлі қарама-қайшылықтар мен жанжалдарды өндіретін факторларға жоспарлы ықпал ету қағидасы салынуы керек.

***Үшіншіден***, исламның радикализациясына жол бермеу үшін идеологиялық жасақтауды жүргізу қажет. Яғни үнемі ақпараттық-ағартушылық жұмысты жүзеге асыру керек, оның ішіне діни мәселелерді кең ауқымда қарастыру, сонымен қоса, радикалды діни ұйымдардың қолданатын психологиялық манипуляция амалдарын қарастыру жатады.

***Төртінші***, әлеуметтік қарым-қатынастар жүйесіне және патриотизмді дамытуға халықтың барлық категорияларын тарту бойынша шараларды өткізу өте маңызды.

***Бесіншіден***, ислам ұйымдары мен беделді мұсылман лидерлерімен мүмкін байланыстарды іздеу бойынша жалпы мемлекеттік шаралар комплексі қолға алынуы керек.



*Алтынышы, әлеуметтік қарама-қайшылықтарды, сонымен қоса, коррупцияны жою, экономиканы дамыту және азаматтар жағдайын өсіру жолдары шешілуі қажет.*

Дін біріктірудің, интеграциялық үдерістердің күшті факторы бола алады. Ол үшін діндерден қайшылықтарды емес, керісінше, ортақ белгілер мен қағидаттарды, ортақ негіздер мен ортақ құндылықтарды, біріктіруші бастауды іздеуге міндеттіміз.

Қазақстан Республикасы діни толеранттылық пен конфессияаралық келісім ісінде игі дәстүрлерге ие. Қазақстан көне заманнан бері сан алуан мәдениеттер мен діндердің тоғысу мекені болған. Қазіргі Қазақстанның аумағында бірнеше ғасырлар бойы тәңіршілдік, зороастризм, манихейлік, буддизм, христиандық (оның әсіресе нестериондық және яковиттік тармақтары) және ислам сияқты әртүрлі нанымдар бейбіт қатар өмір сүрген, яғни толеранттылық пен конфессияаралық келісімнің үлгісі болған.

### **Әдебиеттер**

1 Байтенова Н., Бейсенов Б. Қазіргі Қазақстандағы діни жағдай // <http://abai.kz/node/5917>

2 Қазақстан Республикасындағы қайта тіркеуден өткен діни бірлестіктер // [http://din.gov.kz/kaz/dejatelnost\\_agentstva/religioznye\\_obedinenija/?cid=0&rid=444](http://din.gov.kz/kaz/dejatelnost_agentstva/religioznye_obedinenija/?cid=0&rid=444)

### **Резюме**

#### **Жандосова Ш.М. Религиозная ситуация в странах Центральной Азии**

В данной статье рассматривается религиозная ситуация в странах Центральной Азии. Дан анализ взаимосвязей религии и политики, их роли, места и социальных функций в общественной жизни. Также анализируется современное состояние религиозных организаций в Республике Казахстан.

### **Summary**

#### **Zhandossova Sh.M. Religious Situation in Countries of Central Asia**

This article is considered the religious situation in the countries of Central Asia. Particularly, it describes the relationship between religion and politics, their social function, roles and places in society. Also it analyzes the current state of religious organizations in Republic of Kazakhstan.

---



*Bülent Şenay* – Uludag University (Turkey)

**THE HISTORY OF RELIGIONS,  
THE PHENOMENOLOGY  
OF RELIGION AND «PHENOMENOLOGICAL  
THEOLOGY» IN TURKISH UNIVERSITIES**

There has been a long tradition of the study of religion in Muslim culture developed from famous Muslim scholars in the past who provided a basis for religious studies as understood in the International Association for the History of Religions (IAHR) today. Contemporary Turkish scholarship in the field, with its long heritage transformed from the Ottoman *madrassa* institution (as an extension from the *Nizamiyyah madrasa* model of the Abbasids) is significant in terms of an empirical and historical study of religions other than Islam. A survey of the study of religion in twenty-three faculties of divinity in Turkish universities shows that alongside the ongoing transformation of higher education the country, the «phenomenological/secular» type of the study of religion has found its way into the traditional pattern of institutional self – understanding with relative ease. In part, this is due to the fact that the Turkish-Muslim experience (quite a different one compared to the Arab-Muslim experience) of overcoming the tension between modernity/secularization and Islam has led to a wider tendency towards intellectual freedom and a «value-free» study of religion despite criticism of the idea of «value-free» study itself. There is also a general positive attitude toward «interdisciplinarity». The study of religion has a special meaning in a country like Turkey with its secular democracy and with a population following Islam in general. The study of religion in Turkey classically meant the study of religion within Islamic disciplines. It did not exclude, of course,, a study of other religious traditions. However, during the formative period and early history of the Ottoman state the discipline of the history of religions was not to be found in the curricula of the *madrassas*, institutions that served as the basic and perhaps the most advanced teaching organizations throughout the empire. Nor was the subject taught in other schools. The history of religions that came into being in the nineteenth-century Europe had a considerable influence in the Ottoman state. In 1874, the program of the faculty of literature in Istanbul University included a course entitled «General History and Science of the Religions of Ancient People» (Tarih-i Umumi ve ilm-i Esatiri)l-Evvelin). However, since the very first department of religious studies in Dar al-Funoon a hundred years ago, the study of religions other than Islam has not essentially been an academic discipline in an independent department as in, for example, departments of religious studies in

Lancaster, Marburg or Santa Barbara. Individual courses in what we now call religious studies are taught as part of the general field of Islamic studies in faculties of divinity. One should also remember that faculties of divinity in Turkey were essentially established to train both religious education teachers and religious services specialists (imams, preachers and professionals to work under the Turkish Directorate of Religious Affairs).

The history of religions and the study of religions in the context of humanities and social sciences have eventually been incorporated within the teaching programs of the faculties of divinity in Turkey. It seems appropriate – indeed, imperative – if one is to progress far, or ever to speak with any authority, to equip oneself with the tools, methods, and content of technical scholarship in one special field, but the concern for greater depth of study and knowledge of one historical religious tradition is in no sense a renunciation of the broader aims of history of religions. However, it has proven difficult to see a direct and fruitful relationship between the activities of Islamicists and those of historians of religions.

One of the reasons for this difficulty can be said to have been the ever-increasing adherence to the so-called phenomenological approach. Although a wide variety of scholars employ the word «phenomenology» to describe their methodological intentions, they do not always agree on what the label means. Nor do they always share a clear sense of the intellectual traditions without which phenomenology of religion has arisen. The reason for this lack of agreement is that there are at least two strands of thought – two intellectual points of departure – which can produce a phenomenology of religion. The most obvious is the one that stems directly from post-Kantian and post-Hegelian continental philosophy. Regardless of whatever else it includes, this strand always lists Edmund Husserl (1859–1938) as its primary inspiration and founding father. Thus, to this day, the phrase «phenomenology of religion» tends to evoke Husserlian interest, Husserlian techniques, and Husserlian conceptual terminology. Religious studies has taken more from examples of the ways Husserl approached things than from the substance of his philosophy. The second strand of phenomenology has been nurtured from within the history of religions. Many Western scholars, recognized to be phenomenologists of religion, have been trained first as historians of religion and not as philosophers. Many would also understand history of religions and phenomenology of religion to be complementary and interchangeable undertakings. Such phenomenologists of religion frequently admit to having no more than a surface understanding of Husserl's fundamental contentions (see, Bettis 1969; Sharpe 1992). When they trace their intellectual roots, the genealogy they offer tends to reach back not to Husserl (who, nevertheless, is usually mentioned), but to such figures as Cornelius Petrus Tiele (1830–1902), and Chantepie de la Saussaye (1848–1920) in Holland. It was around this time that the Dutch Universities Act, passed on 1 October 1877, separated the theological faculties at the four state universities (Amsterdam, Groningen, Leiden, Utrecht) from the Dutch

Reformed Church. The original draft of the Bill had referred to the establishment of «Faculties of Religious Sciences», but in the event, the title «Faculty of Theology» was retained. However, dogmatics and practical theology were removed from the curriculum, their place being taken by the history of religions, which was assumed to be neutral and scientific (Sharpe 1992: 121). In the nineteenth century, there were powerful secularizing influences at work in this development, and in this sense the Dutch university served as a paradigm for the kind of situation which was to arise in other countries in Europe. It should not be surprising therefore to see that in Turkey, which was experiencing a transformation period from an empire to a nation-state, similar developments were occurring. In parallel to various reformatory developments in Turkish higher education during those years, the General Education Act, passed in 1869, a year before the Dutch Universities Act, made provision for the permanent establishment of the Dar al-Funoon which was to consist of three faculties: Philosophy and Literature; Law; and Mathematical and Physical Sciences (Ayni, 1927; Akyiiz, 1999). It was in the department Philosophy and Literature that a subject course on the history of religions called «Introduction to History and the Study of Ancient Religions and Mythology» was introduced. After the declaration of the Meşrutiyet II in 1908 (the new constitutional era addressing major political- social issues), the course became «The History of Islam and the History of Religions» (Tarih-i Din-i islam ve Tarih-i Edyan) and was 6 credit hours a week (Tanyu, 1960).

At the same time that Chantepie de la Saussaye was a professor of the history of religions at Amsterdam, a leading Turkish scholar in Istanbul, Ahmet Midhat Efendi was writing his lecture notes for History of Religions, the very first systematic textbook on the history of religions written in Ottoman Turkish. The book was published in 1912, the same year of the publication of Durkheim's *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*. In his History of Religions, Midhat mentioned Chantepie de la Saussaye as one of the few leading European scholars of the history of religions. He also pointed out that the history of religions (Tarih al-Adyaan) was relatively a new discipline and that Muslim scholars since the tenth century classical writings on «other religions» (for example, *Kitab al-Milal wa'n-Nihal* by ash-Shahrastani) had not produced a systematic «history of religions» except for theological reasons, and that recently European scholars had started to write systematic books on the subject (Midhat 1912). What makes Midhat's work significant is the fact that he understood and explained in a very articulate way the difference between «making normative theology» and the «descriptive study of religion». In Ottoman higher education, he was the first scholar to teach the subject of history of religion within the department of divinity. While he tried to convince his reader of both the importance of history of religions and its compatibility of Islamic studies, he also emphasized the importance of objectivity: «The purpose of the History of Religion is not to bring evidence in favour of or against any religion. Therefore it is essential that the historian, of

religion study the «religious phenomenon» with an objective approach» (Midhat 1912:15).

Midhat supported his point about the need to be objective to the point of agnosticism by referring to Descartes's assertion that to do philosophy one must forget all that one has learned and look at things without bias. According to Midhat, this approach should be fundamental for the historian of religion. His emphasis on the necessity of studying religions in terms of their own beliefs, rituals and institutions allows him to be called an early defender of phenomenology of religion in Turkish academia. He also encouraged an interdisciplinary approach for the historian of religion. As early as 1912, by referring to «geography of religions,» «sociology of religion» and «psychology of religion» (without neglecting ethnology, philology and archaeology), his work suggested that the history of religions needed to move towards a systematic and interdisciplinary study of religion as an academic discipline (Midhat 1912:2–17).

In Holland, another contemporary of Midhat, Cornelius Petrus Tiele, was perhaps the continental equivalent of F. M. Miller in England. Tiele and Chantepie are credited as being the first phenomenologists of religion, if only because they employed a descriptive system of classification in coming to terms with the particulars of religion. This strain of phenomenology of religion in the continental Europe has moved from Tiele and Chantepie into the twentieth century through the influence of W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, C.J. Bleeker, Mircea Eliade, their students and a host of others from Jacques Waardenburg to Eric Sharpe. The two phenomenologies share terminology, method, and conviction, yet their intentions can be remarkably different. The course of developments of the history of religion and the phenomenology of religion in the West are well known to Turkish scholars of religious studies. However, what is needed by the latter is a broad approach to the study of religion that balances philosophical-epistemological concerns with phenomenological-historical modes of approach.

Ahmed Midhat's work allows us to say that the history of religions was the first discipline of religious studies that entered into the academic curriculum in Turkish universities in nineteenth century. In line with what has been said about the origins of the discipline there have been subsequent developments in the area. As noted above, following lengthy discussions the first faculty of Divinity, closed down in 1933, was re-established in 1949. Various scholars have taught history of religions since then. Omer Hilmi Budda (1949–1952) was the first historian of religion who taught in this faculty. The following scholars were the pioneers of the history of religion in this first faculty of divinity in Turkey: Mehmet Karasan (1952–1954), Annemarie Schimmel (1954–1959), Hikmet Tanyu (1959–1960; 1962–1972; 1978–1982), Kemal Balkan (1960–1962), Mehmet Taplamacioglu (1972–1973), and the late Gunay Turner (1980–1985); he taught in and retired from the faculty of divinity in Uludag University). From this line of scholarship the discipline gradually spread to other faculties of divinity.

One contemporary example is Omer Faruk Harman (1950-), a professor of history of religions. Harman currently teaches history of religions at the Faculty of Divinity at Marmara University, Istanbul. His doctoral study was on al-Shahrastani, and after his work on text and context in Jewish sacred writings (*Metin ve Muhtevd Agisindan Yahudi Kutsal Kitaplari*), he presented his qualifying thesis for full professorship on the value of the Gospel of Barnabas in the context of Biblical studies. Harman's other major contributions in the field of history of religions were made through the articles<sup>1</sup> he wrote for the new Encyclopaedia of Islam, like many other scholars of religious studies in Turkey. This Encyclopaedia of Islam in itself is an indicator of developments in Islamic Studies and religious studies in Turkey. Harman [1], one of the few students of late Hikmet Tanyu (1918–1992) who devoted himself to the history of «Turkish religion» amongst several other subjects, is a typical example of a Turkish-Muslim scholar caught in between the Western secular-oriented religious studies tradition and the Islamic studies tradition in Turkish faculties of divinity. He believes that there is no reason why the study of religion and the history of religions as an academic enterprise cannot be methodologically secular, and that Islamic studies can certainly benefit from the findings of the Western history of religion [2]. Another scholar in this category is Gunay Turner (1937–1995), the late professor of history of religions. In addition to his general contribution to the history of religions in Turkey, one of his major works is *Birun'tye Gore Dinler ve islam Dini* (Islam and Other Religions According to al-Biruni). Al-Biruni (d. 1048) is one of the most significant classical scholars of comparative religion in Islamic scholarly tradition. Turner's work provides an analytical evaluation of al-Biruni's works (*Kitabu't-Tahqiq ma lil-Hind min maqula macjbulafi l-'aql aw mardhiila*) on Hinduism and Indian civilization.

Today in the field of history of religions, a disciplinary tradition has already emerged in Turkish faculties of divinity in which non-confessional studies are conducted on various aspects of non-Islamic religions [3]. There is also currently a Turkish Association for the History of Religion, not yet affiliated to the IAHR, that has already organized its third symposium in different subjects and published the papers as the *Proceedings of History of Religions*. The third conference was held as an international symposium on «The Past, Present and Future of Christianity in its 2000th year» in June 2001. This symposium was attended by scholars from outside Turkey such as Peter Antes, the president of LAHR. The author of this article also attended this symposium, delivering a paper on «Contemporary Jewish Christians in Britain as a case of Religious Hybridity». The *Proceedings* of this symposium were published in Turkish.

Returning to the phenomenology of religion and its relevance for the study of Islam, the contribution that the phenomenology of religion has made and may make to the ongoing enquiry into the significance of religion in human life must be acknowledged. The problem, however, in integrating «Western» approaches

to the study of religion with Islamic studies arises precisely where the «phenomenology of religion» meets with questions of truth and meaning [2]. Despite its significance for the study of religion, phenomenology can be criticized for evading the responsibility of identifying the epistemological ground on which knowledge is founded. It can be claimed that the phenomenological enterprise, as a descriptive endeavor with a focus on objective enquiry, defeats itself precisely because of its tendency to circumnavigate this question. In attempting a typology of manifestations of a comparative nature any data from the history of religious traditions it distorts the study of religion's aim to understand its subject, by implicitly taking up an agnostic stance in relation to the nature of knowledge or reality. The apparent objectivity or neutrality of this phenomenological approach is, on closer scrutiny, a judgment against religious worldviews. Despite Max Müller and his associates' belief that they could explain not just aspects of religion but all of religion through an investigation that was mainly historical (Pals 1996: 7), an alternative paradigm for the study of religion, as Donald Wiebe argues, is required. Wiebe criticizes the phenomenological approach for its relativism. It fails because it is uncritical in the way it determines its subject of study and in the way in which it is content to allow different «truths» to be possible. According to him, addressing the question of truth in a more direct way would be a contribution to methodology in the study of religion (Wiebe 1981: 228). This might even mean that we will need to reevaluate the status of sociology of religion, psychology of religion and practical theology as well as philosophy of religion and the history of religions (Ward 2000:170).

In relation to the question of truth and the phenomenological approach, it is true that by means of *epoché*, a scholar of religion attempts to bracket his/her subjective position (Platvoet 1982: 5). Nevertheless, here theology, which is assumed to tackle the question of «truth», can be helpful, as it is not necessarily confined to doctrinal formulation. As Frank Whaling aptly argues, «there is the descriptive, historical, positivistic type of theology beloved of historians in each tradition who attempt to describe what the case is doctrinally in a functional way without passing over into value judgments». Such value judgments cannot be totally avoided for the contexts themselves contain presuppositions that are not value-free. Nevertheless, this is the nearest thing to a «phenomenological theology» and it focuses upon description rather than confessing the faith. On the other hand, systematic theology takes a confessional approach with no attempt to be value-free, in order to enhance the tradition. All religious traditions contain this type of theology. In line with this type of theology there is also the philosophical type of theology that engages other positions at a philosophical level by taking them seriously and reacting to them. In this stance, there is room for argument and divergence. Another type of theology is what might be broadly called the theology of dialogue that implies an open attitude towards learning from others (Whaling 1999: 239–40). We need to remember the fact that contemporary «reli-

gious studies» as a separate field of the study of religion arose out of the matrix of Christian theology (Whaling 1999: 239–40). In other words, there is a discernible process in the development of religious studies – on the one hand rejecting theology (while at the same time ironically drawing on Protestant theological tradition in the use of Otto, and beyond him, Schleier – macher), and on the other hand embracing Muller's idea that «there can be a science of religion (Flood 1999: 18). Islamic studies in Turkey, against this backdrop, falls closest to what Whaling calls «further analysis of phenomenological theology, see Laycock, ed., 1986: 1–22). However, there are still problems with regard to «phenomenology» itself.

As the phenomenological approach, or some variation of it, whatever it may be called, has gained ever more adherents – until recently, almost every historian of religions has been a phenomenologist at one point or another – the tendency has been for scholars to seize upon certain results of phenomenological analysis. There is no doubt that, as a result of the phenomenological method and the scholarly emphases it has established, our awareness of many areas of human religiousness has been vastly expanded; similarly the phenomenological mode of thinking has served to clarify and facilitate the task of the historian of religions. For the student of Islam, however, the succession of emphases and the direction of development in the history of religions have had little direct significance. Not all of these emphases evoke an immediate and enthusiastic response as offering resources to probe more deeper into the Islamic tradition and to forge more adequate understandings of it. Although phenomenology of religion can still be described as the systematic treatment of history of religion, as did W. Brede Kristensen in 1950s (Kristensen, 1960), the study of Islam as a purely religious phenomenon results, in major gaps and neglected areas, which are all the more unforgivable for being nonexistent in the study of Christianity and Judaism.

### References

1 Harman's work covers a range of topics, both specific to Christian, Jewish, and Islamic traditions (such as the Bible, Christian Councils, Mary the mother of Jesus, missionaries, Christians, and Nazareth) to more general comparative treatments of topics like religion, sin, pilgrimage, saints, mountains, and women.

2 An Interview with Omer Faruk Harman on the study of religion and the history of religion in Turkey, 23 July 2001, Istanbul.

3 These subjects range from Jewish Christianity to Maimonides, and from Mandaeans to Hindu Scriptures.



## Түйін

**Бюлент Шенай. Түрік университеттеріндегі діндер тарихы, дін феноменологиясы және «дін ілімі феноменологиясы»**

Түркиядағы дінді классикалық зерттеу дінді ислам пәндері аумағында қарастыру арқылы айқындалған. Әрине, өзге де діни дәстүрлер қарастырылды. Дегенмен, Оттаман мемлекетінің қалыптасу кезеңі мен ерте тарихында, дін тарихы сол кезде ең жетекші білім беру мекемелері ретінде саналған медреселер мен институттарда білім беру бағдарламасы шеңберінде оқытылмаған.

## Резюме

**Бюлент Шенай. История религий, феноменология религии и «феноменологическое богословие» в турецких университетах**

Классическое исследование религии в Турции означало исследование религии в рамках исламских дисциплин. Конечно, это не исключало исследование других религиозных традиций. Однако, в период становления и ранней истории Оттоманского государства, предмет истории религии не изучался в образовательных программах медресе и институтов, которые служили основными и, возможно, самыми продвинутыми образовательными организациями по всей империи.





**Алау Адилбаев – Нұр-Мұбарак Египет  
ислам мәдениеті университеті (Алматы)**

## **ӘДЕТ-ҒҰРЫПТЫҢ ШАРИҒАТ НОРМАЛАРЫН БЕЛГІЛЕУДЕГІ МӘН-МАҢЫЗЫ**

**Аннотация.** Мақалада кез келген халықтың өмір-салты мен дүниетанымы негізінде ғасырлар бойы жинақтала келе қалыптасатын құндылықтар жиынтығынан тұратын әдет-ғұрыптың Ислам шариғатында құқықтық нормаларды бекітуде қаншалықты маңызға ие екендігі талқыланады. Мұсылман құқықтанушылары шариғат үкімдерінің және Ислам құқығының негізгі қағидаларына қайшы келмейтін әдет-ғұрыптардың негізге алынуы керектігіне назар аударып, кейбір мәселелерге қатысты үкім берерде халықтың әдет-ғұрпына мән берген. Өйткені, Ислам құқығындағы үкімдердің негізгі мақсаты – адамдардың игілігі, әділетсіздікті болдырмау және қиындықтың алдын алу. Құран мен сүннетке жіті назар аударғанда шариғаттағы құқықтық нормаларды бекітуде қоғамдық-әлеуметтік ерекшеліктерді назарға алғандығы, түбегейлі өзгерістерді бірден емес сатылай, бірте-бірте өзгерту әдісін қолданғандығы, халықтың аят-хадиске қайшы келмейтін дәстүрлерінің жалғасын тапқандығы байқалады.

**Түйін сөздер:** әдет-ғұрып, құқықтық нормалар, ислам құқығы, діни мәтіндер, құқық динамизмі.

Әдет-ғұрып – белгілі бір қоғамдық-әлеуметтік ортада пайда болып, оның мүшелерінің мінез-құлқының, тұрмыс-тіршілігінің бұлжымас қағидаларына айналған жөн-жосық, жол-жоралғы. Сонымен қатар тақырыбымызға қатысы тұрғысынан «әдет-ғұрып жасындары» деген тіркеске де орын бере кеткен жөн. Ол: «Байырғыдан келе жатқан қазақ қоғамындағы ерекше мәдени құбылыс болып табылатын дәстүрлі құқықтық жүйе, әдет-ғұрып нормалары» [1] дегенді білдіреді. Осы анықтамалардан әдет-ғұрыптың кез келген халықтың өмірінде моральдық әрі құқықтық тұрғыдан ерекше мәнге ие екенін байқаймыз.

Жалпылай алғанда әдет-ғұрыптың құқықтық нормалармен өзара ұқсастығымен қатар айырмашылықтары да бар. Тарихқа көз жүгірткенімізде бір кездері құқықтық норма қызметін атқарып, қазіргі таңда тек ғұрып ретінде сақталған нормалардың болғаны секілді, бұрынғы әдет-ғұрыптардың бертін келе құқықтық нормаға айналған жағдайлары да кездеседі. Мысалы, қазіргі таңдағы халықаралық құқық саласында кездесетін құқықтық нормалардың көпшілігі бұрынғы ғұрыптық нормалардан тұрады. Әдет-ғұрып елдің өз

еркімен ризашылық танытқан құндылықтарына негізделсе, құқықтық нормаларда олардың ризашылығы мен келісімі негізге алынбайды. Ғұрыптың бір әлеуметтік норма, ал құқықтың адамдар арасындағы қатынастар формасы екенін ескерсек, құқық пен ғұрыптың арасындағы байланыстың болуы табиғи құбылыс. Өйткені құқық формасын иеленген бағзы әлеуметтік нормалар секілді ғұрыптардан да құқықтың кейбір тармақтары қалыптасады, яғни кейбір ғұрыптар құқықтың негіздері арасына кіреді. Сондықтан әдет-ғұрып дегенде құқықтық нормаларға, заңға негіз болатын әдет, яғни бір қоғамда кең тараған саяси-әлеуметтік нормативтер қарастырылғандықтан оны ырыммен немесе қандайда бір құқықтық сипаты жоқ әдеттермен шатастырмау қажет.

Әдет-ғұрыптық заңдардың жазбаша құқықтан бұрын болғандығы бір шындық болумен қатар, оның құқықтық күшінің сақталып-сақталмайтындығы мәселесі құқық философиясында егжей-тегжейлі талқыланды. Қоғам өмірінің алғашқы кезеңдерінде әлеуметтік саланың барлығының негізін құраған, этика және құқықпен қатар діннің де негізгі қайнары саналған әдет-ғұрыптың құқықтағы рөлі соттардың дамуы мен кодификация қозғалысының нәтижесінде әлсірей бастаған. Дегенмен жазбаша бекітілген құқықтық жүйеде әдет-ғұрыптың рөлінің аз болуымен бірге, заңдар арасындағы бос кеңістіктерді толтырумен қатар, жазбаша құқықты растаушы һәм оны түсіндіруші қызметі түгел жойылып кетпеген. Әдет-ғұрыптың халықаралық құқық саласында маңыздылығы әлі күнге дейін жалғасуда [2]. Сонымен қатар «дәстүрлі құқықтық жүйенің қалыптасқан мазмұнына және қалыптасуына халықтың ғасырлар бойы жалғасын тауып келе жатқан дәстүрі мен әдет-ғұрыптары әсер етеді, құқықтың негізгі қайнар көзіне әдет-ғұрып жатқызылады. Бұл құқықтық жүйе негізінде Қытай, Индонезия, Жапония, Оңтүстік Африка, Мадагаскар және т. б. мемлекеттерде қалыптасқан» [3]. Жан Жак Руссо да заңдарды бөлу барысында еш жерде қашап жазылмаған, бірақ адамдардың жүрегінде орын алып, мемлекеттің шынайы мәнін құрайтын заңдардың қатарына әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерді жатқызған [4].

Ислам шариятында да үкім шығаруда әдет-ғұрыпқа назар аудару мәселесіне ерекше мән беріліп, құқық методологиясына қатысты кітаптарда жан-жақты қарастырылып, талқыға салынған. Мұсылман құқықтанушылары *әдет* және *ғұрып* сөздерін тілдік және шарияттағы мағынасына тоқтала отырып, құқықтық негізде зерттеген. Қазақ тіліне де *әдет* пен *ғұрып* сөздері араб тілінен енген. *Әдет* араб тілінде қайталану, жалғасын табу деген мағыналарды берсе, терминдік мағынада иррационалды түрде әрдайым қайталанған іс-әрекеттерді әдет деп атаған. Демек, әдет – халықтың қанына сіңіп кеткен нәрселер. Егер қандай да бір іс рационалды түрде қайталанып отыратын болса оны әдетке жатқыза алмаймыз, яғни бір іс-әрекеттің саналы түрде әрдайым қайталануы әдетке жатпайды.

Ал, *ғұрып* сөзінің араб тіліндегі мағынасы жақсы, көркем және жағымды іс дегенді білдіреді. Терминдік қолданыстағы анықтамасына келер болсақ, имам әл-Ғазали сынды ғалымдар: «Ғұрып дегеніміз – адамдардың жан дүниесінде саналы түрде бекітіліп, болмысы түзу адамдар тарапынан құпталған дүние», – деген [5].

Әдет пен ғұрыпқа түрлі анықтамалар берген мұсылман ғалымдарының кейбірі екеуінің мағынасы бір десе, кейбіреулері екеуінің айырмашылығы бар деген. Имам ән-Насафи, Ибн Абидин, Ибн Нұжәйм секілді мұсылман құқықтанушылары әдет пен ғұрып арасында айырмашылықтың жоқ екендігін және екеуінің де ақылға қонымды әрі саналы адамдар тарапынан қабылданып, белгілі бір ортада орныққан әрбір іс пен сөздерді білдіретіндігін айтқан. Ал Ибн әл-Һумам, әл-Баздауи секілді кейбір құқықтанушылар ғұрыптың әдеттен ауқымды екендігін алға тартқан. Олардың көзқарасында ғұрып сөзбен де іспен де байланысты болса, әдет іс-әрекетке қатысты ғұрыпты ғана қамтиды. Ибн Әмир әл-Хаж және Ахмед Фахми Әбу Сина секілді хадистанушылар да осындай көзқарас білдірген [6].

**Фикһ әдебиеттерінде әдет-ғұрып ұғымының қолданылуы.** Ерте кезеңдегі шығармалармен қатар жалпы фикһ кітаптарына назар аударғанда Исламның негізгі ұстындарына қайшы келмейтін әдет-ғұрыптың құқықтық нормалар белгілеуде маңызды рөл ойнағаны байқалады. Тіпті **ахад хабарларға** (*Ахад хадис – бір, екі немесе одан да көп адамдар риуаят еткен, бірақ риуаятшыларының саны мәшһүр хадистің дәрежесіне жетпеген хадис. Ахад хадистің Пайғамбарымыздың тікелей өзінен басталатын тізбек байланысында сәл де болса күмән бар Міне, сондықтан Ислам ғұламалары ахад хадиске «Тізбек бар, бірақ, күмәнді» деп қараған. Мүж-тәхид ғалымдардан мұндай хадистерді дәлел ретінде санамағандар да кездескен*) қайшы келген жағдайда қайсысын таңдау қажет екендігі мәселесі алғашқы мужтахид ғалымдар кезеңінен бастап қызу талқыға салынған. Пікірталасқа жол ашқан мәселелердің ең алғашқысы ислам құқығындағы «Амалу әхли-Мәдина», яғни пайғамбарымыздың көзін көрген сахабалардың орталығы – Мәдина халқының арасында кең тараған әдеттер мәселесі еді. Малики мәзһабының негізін қалаушы Имам Мәлік оның күшті дәлелге жататындығын, кейбір малики мәзһабының құқықтанушылары ахад хабарға қайшы келгенде мәдина халқының іс-амалдары негізге алынатындығын айтқан. Мазмұндық тұрғыдан ижтихадқа емес, пайғамбарымыздың көзін көрген сахабалардан келіп жеткен хабарларға сүйенгендіктен, Мәдина халқының үйреншікті әдеттерін таңдау қажеттігі мәселесін ханафи мәзһабының негізін қалаушылардың бірі, Әбу Ханифаның шәкірті Әбу Юсуф және басқа ғалымдар да қабылдаған [7].

Алайда, фикһ методологиясына қатысты алғашқы кезеңдік еңбектерде әдет-ғұрыптың терминдік мәні мен діни дәлелдер қатарында саналу мәселесіне ерекше тоқталмағандығын көруге болады. XIII ғасырда өмір

сүрген мәлики мәзһабының көрнекті ғалымы имам Шихабуддин әл-Қарафи еңбектерінде ислам құқығындағы әдет-ғұрыптың маңыздылығына тоқталып өткен. Ал, әдет-ғұрып сөзінің ең алғашқы анықтамасы ханафи мәзһабы ғалымы Әбулбәрәкәт ән-Нәсәфидің (710/1310) «әл-Мустасфа» атты еңбегінде кездеседі.

Әдет-ғұрыптың анықтамасы, діни дәлелдері, түрлері, шарттары мен фикһтағы мән-маңызы секілді тақырыптар шеңберінде бөлек дәлел ретінде қолданылуына қатысты ең алғаш ауқымды еңбек жазған ханафи мәзһабының көрнекті ғалымы – Ибн Абидин (1198–1252/1783–1836). Ол өзінің «Мажмуғату әр-расаил Ибн Абидин» атты трактаттар жинағында «Нәшру әл-ғұрып» деген атаумен ғұрып тақырыбына ауқымды орын берген.

Әдет-ғұрып дәлелі кейінгі кезеңде жазылған кітаптарда кең талқыланғанымен алғашқы кезең құқық методологиясына қатысты кітаптарда бөлек дәлел ретінде қарастырылмаған. Көбіне истихсан және истислах әдіснамасы негізінде қолға алынғандығын да айта кеткен жөн [8].

**Түрлері.** Анықтамадан байқағанымыздай ғұрып ұғымы сөзге және іске де қатысты. Іске қатысты болған ғұрыпты фикһ негіздері саласының ғалымдары «*ғұрып амали*» яғни іс-әрекеттік ғұрып, сөзге байланысты болғанын «*ғұрып қаули*» яғни сөздік ғұрып деп атаған.

Іс-әрекетке қатысты ғұрыпқа әдетте адамдар арасында қалыптасқан ішіп-жеу, жанұяда қалыптасқан қатынастар, азаматтық қарым-қатынастар, некелескен кездегі қалың мал (мәһір) мөлшерін тағайындау секілді іс-әрекеттерді жатқызамыз. Мысалы, сауда-саттықта сатушы – «саттым, ал тұтынушы – «алдым» деп айтуы шарт. Алайда, халықтың арасында нақты осы сөздерді қолданып жатпай тек ақшасын беріп, затты сатып алу әдетке айналып кеткендіктен, бұл сөздерді қолданбай-ақ ақысын төлеп, затты алып кете беруге рұқсат берілген.

Ал сөздік ғұрыптарға белгілі бір сөздің негізгі тілдік мағынасында қолданбай адамдардың арасында кең таралған мағынасында және бір сөздің қоғамға қарай әрқилы қолданылуы жатады. Мысалы: Кейбір сөздің мағынасы әдет-ғұрыпқа байланысты бір басқа, ал тікелей сөздік мағынасы өзгеше болуы мүмкін. Бұндай жағдайда үкім әдет-ғұрыпқа байланысты бекітіледі. Егер біреу «бас сатып алмаймын» деп ант етсе, шарифат бойынша сертін бұзбауы қажет. Бірақ, ант еткен кісінің сөзі тікелей мағынасында барлық тіршілік иелеріне қарата айтылғанымен, әдет-ғұрыпымызда олардың кейбіреуі бұл санатқа кірмейді. Егер ант берген адам көгершіннің, шымшықтың, торғайдың т. б. дене тұрқы шағын құстың басын сатып алса, оның берген серті бұзылмайды. Өйткені, олардың басы әдеп-ғұрыпымызда пайдаланылмайтындықтан, «бас» есебінде қабылданбайды. Сондықтан, бұл жерде әдет-ғұрып шариғи дәлел болып саналады. Сондай ақ, ет сөзін балықтың етінен басқа жануарлардың еті үшін қолдану да сондай. Себебі,

күнделікті қолданыста балықтың етін ешкім ет деп айтпайды. Қой, сиырдың етіне ет деп, ал балық етіне балық деп қана айтылады [9].

Ислам құқығында ғұрып қолданыс аясына қарай *жалты* ғұрып және *жекелеген* ғұрып деп те бөлінеді. Халықтың қажеттіліктерін өтеу мақсатында киім-кешек, көрпе-төсек, құрал-саймандар өндіру, сатушының қолында жоқ нарсеге тапсырыс беру арқылы сауда жасасу, өлім-жітімге қатысты жоралғылар және оған жиналған жұртты мейрамханаларда күту, некелесу барысындағы рәсімдер секілді көптеген халықтар немесе дүйім бір елдің өмірінде қалыптасып, уақыт өтумен өзгеріске ұшырай қоймаған ғұрыптар *жалтылама* деп танылады. Ал белгілі бір қоғамда не ортада ғана орын алып, заманның өзгеруімен жаңғырып отыратын ғұрыптар *жекелеген* ғұрыптар болып саналады. Мысалы: Сауда-саттыққа қатысты саудагерлер арасындағы келісімшарттар мен тауарлардың құнын төлеу жолдары, жалға алған пәтердің төлемін бір ай немесе үш ай не бір жылға бірден төлеу, келісімшарттарды жаңарту т. б. Жалпы ғұрып ижмаға тең дәрежеде қабылданып, құқықтық тұрғыдан дәлелге саналса, жекелеген ғұрып мәселесінде ғалымдардың көзқарастары әр түрлі. Ибн Абидин жекелеген әдет-ғұрыптың құқықтық норманы белгілуде негізге алынатындығы көзқарасының ханафи мәзһабының Бәлх мектебіне тән екендігін айта отырып, оған қатысты көптеген мысалдар келтірген [10]. Мұндай әдеттер белгілі аймақ адамдарының арасында тарағандықтан сол аймақ үшін ғана дәлелге саналады.

Сонымен қатар ғұрып ислам құқығында шариғи тұрғыда жүгінуге жарамдылығы жағынан *дұрыс* және *бұрыс* деп екі категорияға бөлінеді.

Шариғат негіздеріне қайшы келмей, арамды адал, адалды арам қылмай, адамдар арасында әдетке айналған ғұрып *сахих*, яғни *дұрыс* ғұрып деп аталады. Оған жоғарыда айтылған ғұрыптармен қатар ерлі-зайыптылардың қарым-қатынасы, әйелдер мен бала-шағаға мал-дүние жарату, кедейлерді тамақтандыру, көршілермен байланыс, шариғатта тыйым келмеген өзара қаржылық қатынас, киім үлгісі, өсиет қалдыру, шариғатта арнайы нұсқау айтылмаған күнә мен тәртіпсіздік үшін «тағзир» (сөгіс) деп аталатын жазалау түрін белгілеу және т. б. жатады.

Ал енді салт-дәстүрлердің бұрыс түрлері жайында айтар болсақ, онда бұған ислам жарлықтарына, оның үрдісіне және таза рухына қайшы келетін, ортада ішімдік ішу мен зинақорлықтың таралуы, құмар ойындармен әуестену және т. б. сияқты дінге, адамгершілікке жат барлық нәрселер жатады. Яғни, әдет-ғұрып Құран, сүннет, ижма және сахабалардың іс-амалдарына қайшы келмеуі шарт [11].

### Әдет-ғұрыптың ислам құқығының қайнар көзі екендігінің дәлелі

Мұсылман ғалымдары әдет-ғұрыпты құқықтық нормаларды белгілеуде маңыздылығына қатысты Құран аяттары мен хадистерді дәлелге келтіреді. Қасиетті Құран Кәрімде:

نَبِيْلَهُ اَجَلًا نَعَضْرِعُ اَوْ فَرَعًا اَبْرُمُ اَوْ وَفَعًا اِذْخ

«Кішіпейілдік таныт, ғұрыпты бұйыр да, надандардан бет бұр!» делінген («Ағраф» сүресі, 199-аят). Көпшілік тәпсір ғалымдары осы аятта келген «فرعاً», яғни «ғұрып» сөзінің адамдардың арасында, яки қандай да бір ортада қалыптасқан ізгі әдет-ғұрыпты білдіретінін айтқан.

Кейбір үкімдер Құранда және хадисте жалпылама айтылғанымен, оның нақты шегі мен шешімі белгіленбегендіктен, ондайда әдет-ғұрып дәлелге саналады. Мәселен, «**Ананың тиісті қорегі мен киім-кешегі баланың әкесінің мойнына міндет**» («Бақара» сүресі, 233-аят) деген аяттағы нәпақаның мөлшері нақты айтылмағандықтан, бұл жерде жергілікті халықтың әдет-ғұрыпы есепке алынады. Сол секілді: «**Аллаһ анттарындағы бос сөзді есепке алмайды. Алайда біле тұра істеген анттарынан жауапкер етеді. Оның төлемі: үй-іштеріңе орта есеппен жегізетін тағаммен он міскінді тамақтандыру, не оларды киіндіру немесе бір құл азат ету. Мұны таппағанға үш күн ораза ұстау**», – деген аятта («Мәйдә» сүресі, 89-аят) адамдардың өз жанұяларына күнделікті орта есеппен жегізетін тағаммен он кедейді тамақтандыру бұйырылған. Алайда ғалымдардың арасында орта есеппен тамақтандыруды анықтау мәселесінде көзқарастар біркелкі емес. Яғни, ол шариятқа сай өлшенеді ме, әлде ғұрыппен белгіленеді ме? Сол сияқты, әйел адамның нәпақасын беру мәселесінде де осындай түрлі пікірлер бар. Ал бұның барлығы адамдар арасында қалыптасқан әдет-ғұрыппен өлшенеді деген ғалымдардың пікірі ең дұрысы болып табылады. Бұған Құрандағы әйелдермен қалай қарым-қатынас жасау қажеттігіне қатысты айтылған «**...Сондай-ақ олармен бірге ғұрыпқа сай өмір сүріңдер!**» («Нисә» сүресі, 19-аят) деген аятты мысал ретінде келтіруге болады.

Осыған ұқсас жағдайдан тағы бір мысал келтіре кетейік: «**...Араларыңнан әділ екі кісіні де куәгер етіп алындар**» («Талақ» сүресі, 2-аят) деген аятта біреуге қатысты куәлік қабыл болуы үшін әділдіктен ауытқымау шарт ретінде бекітілген. Фақиһтар әділдік турасында «Кісіні тақуалық пен адамгершілікке бастайтын ізгі қасиет» деп анықтама берген. Аталмыш ізгі қасиеттерден алыстататын кез келген жағдай әділетсіздікке жол ашады. Ал мұндай факторлар уақыт пен ортаға қарай өрбиді. Бұл мәселеде имам әш-Шатыби «Мәселен, еркектердің бас киімсіз жүруі тұрғылықты жеріне қарай өзгереді. Бұл кейбір шығыс елдерінде адамның абырой, сенімділігіне нұқсан келтіретін жағымсыз әдет ретінде бағаланса, батыстағы елдерде қалыпты құбылыс болып саналады. Осындай айырмашылыққа байланысты діни үкімдер де өзгереді. Шығыс елдеріндегі ер кісінің бас киімсіз жүруі әділетсіздік болып көрінсе, батыста мұның ешқандай сөкеттігі жоқ» [12], – дейді.

Сүннетке келер болсақ, одан да салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптардың заңдастырылғанына дәлелдер таба аламыз. Айша анамыз былай дейді: «*Бірде Әбу Суфиянның әйелі Хинд, пайғамбарға (оган Аллаһтың игілігі мен сәлемі болсын) былай деді: «Негізінде, Әбу Суфиян – сараң адам. Егер мен*

оның рұқсатынсыз алмасам, өзі маған және балама жететіндей нәрсені бермейді». Сонда ол (с.а.с.): «Өзіңе әрі балаңа әдетке сай жететін нәрсені ал!», – деп жауап қайтарды» [13].

Имам ән-Нәуәуи имам Муслимнің хадистеріне жазған түсіндірмесінде осы хадистің пайдаларын тілге тиек ете отырып, шарифатта үкімі нақты келмеген мәселелерде, салт-дәстүрге сүйену керек екендігін атап өткен. Басқа да ғалымдар бұл хадистің әдет-ғұрыптың заңдылығына дәлел болатындығын айтқан.

Тағы да салт-дәстүрге дәлел ретінде, Ибн Масғудтың: «*Мұсылмандар жақсы деп есептейтін нәрсе, Аллаһтың алдында да жақсы. Ал мұсылмандар жаман деп есептейтін нәрсе, Аллаһтың алдында да жаман болып табылады*», [14] – деген сөздерін де келтіруге болады.

Аталған хадис пен сахабаның сөзін көптеген ғалымдар әдет-ғұрыптың ислам құқығында қайнар көз болатындығына дәлел етіп алған. Сонымен қатар Пайғамбарымыздың исламнан бұрын да болған кейбір құқықтық мәселелерге өзгеріс жасап, кейбірін сол күйі қалдыруы мұны қуаттайды. Мұны хадис ілімінде тақрири сүннет деп атаған. Тақрири сүннет дегеніміз сахабалардың кейбір іс-әрекеттеріне пайғамбарымыздың қарсылық танытпауы, яғни құптаған іс-амалдары. Бұл өз кезегінде әдет-ғұрыптың шарифат нормаларына негіз болатындығын көрсетеді. Өйткені тақрири сүннет – арабтардың исламға дейін күнделікті өмірлерінде қолдана келген әдеттерінің көрінісі. Мысалы бұл сауда-саттық, жалға беру, тұтқын алу, несиеге зат сату, ерлі-зайыптылардың бір-біріне лайықтығы, құн төлеу т. с. с. мәселелерде көрініс тапқан. Ал шарифат бұлардың ішінде пайыздық өсім алу, құмар ойындары, қыз баласын тірідей көму, әйелдерге мұрагерлік құқын танымау т. б. секілді жаман әдеттерге тыйым салғандығы белгілі.

Сонымен қатар әдет-ғұрыпты негізге алу алғашқы халифалар кезеңінде де жалғасын тапқан. Мужтахид имамдар кезеңінде олар өмір сүрген аймақтың әдет-ғұрыптары құқықтық нормаға негіз ретінде қабылданған [15].

Әдетте, мұсылмандардың ешқандай зияны жоқ үйреншікті әдеттеріне қарсы келу адамдарға қиындық туғызады. Алайда, Құран Кәрімде: «**Дінде де сендерге ауырлық салмады**» («Хажж» сүресі, 78-аят), – деген аят бар. Байқағанымыздай мұсылман ғалымдарының Исламның қоғам өміріндегі жағдаяттарын назарға ала отырып, дін белгілеген негізгі қағидаларға жіті мән беріп, өз әдіснамаларына сай келетін әдет-ғұрыптарды құқықтық нормалар белгілеуде негіз етіп алғандықтарын көреміз. Осы орайда мұсылман құқықшыларының «Әдет-ғұрып – белгілеуші», «Шарифатта тікелей нұсқауы жоқ нәрсе, әдет-ғұрыпқа қарай тандалады, өйткені ғұрып дәлел болып табылады», «Әдет-ғұрыппен бекітілген нәрсе шарифатпен бекітілгенмен тең» деген секілді сөздері ғұрыптың құқықтық негіз екендігін аңғартатын қағидалар болып табылады.

### **Ислам құқығында әдет-ғұрыптарға қойылатын шарттар**



Ислам құқығында жүгінуге лайықты әдет-ғұрыптарға төмендегідей шарттар қойылады:

1. Әдет-ғұрып Құран мен сүннетке, ғалымдардың бір ауыздан келіскеніне (ижмағ) немесе шарифатта бекітіліп қойған үкімге қарама-қайшы келмеуі қажет;

2. Әдет-ғұрып, сирек кездесетін емес, кең тараған болуы керек;

3. Өміршеңдігі жойылмаған қазіргі таңда іске асырылып жүрген дәстүр болуы керек. Өйткені, салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар уақыт пен мекеннің өзгеруімен ауысуы ықтимал.

4. Үйреншікті әдетке қайшы келетін сөздің болмауы қажет.

### **Заманның өзгеруіне қарай үкімдердің өзгеруі**

Әдет-ғұрыпқа негізделген үкімдердің заман талабына қарай өзгеруі қажеттілік болып табылады. Өйткені құқықтың түпкі мақсаты – жеке тұлға мен қоғам өмірін ретке келтіру. Бұған қатысты Шихабуддин әл-Қарафи «Әдет-ғұрыпқа негізделген үкімдер әдеттердің өзгеруіне қарай түрленіп отырады. Әдеттердің маңызы қашқан кезде, үкімнің де күші жойылады. Түрлі мақсатта есеп айрысу, алу, сату кезіндегі тауарлардан ақау шығуы т. б. секілді. Мәселенки, қолданыстағы ақшаның түрі (теңге, доллар, рубль, т. б.) өзгерсе, алу-сату кезінде келісетін ақша ескі ақшамен емес, жаңасымен жүзеге асырылады. Сол секілді киім-кешек пен мата өнімдерінен қандай да бір ақау табылып, қайтарып беруге себеп болған жағдайларда сол өнімдерден табылған ақау сәнге айналып, заман талабына қарай өзгеше мәнге ие болып, басқаша сипат алып, қайта құны аспандап кеткен жағдайда ол тауар сатушыға қайтарылмайды», – делінген.

Ханафи ғалымы Ибн Абидиннің пайымдауынша бір мәселеге қатысты кесімді дәлел кездеспеген жағдайда, ижтихад бойынша шешілген мәселелерде сол кезеңдегі кең тараған әдет-ғұрыптың рөлі ерекше. Өйткені мужтахид ғалым құқықтық мәселелерді өз заманындағы ғұрыпқа негіздегендіктен басқа шарттар туындаған кезде ол өзгеріске ұшырайды. Егер уақыттың өзгеруіне байланысты үкімдер өзгермесе адамдардың өмірінде қиындыққа жол ашатындықтан ислам шарифатының жеңілдік пен әлемдегі жүйенің үйлесімді жалғасуын қалаған негізгі мақсатына қайшы келмек [16]. Кейінгі ғасырларда келген ғалымдардың мужтахид имамдардың өз кезеңдерінің шарттарына қарай берген пәтуаларына қайшы үкімдер шығаруы да осы мәселеге байланысты. Сондықтан пәтуа беретін мужтахид ғалымның өз заманының кең тараған әдеттерін жақсы білуі қажет деп табылған.

Демек, әдеттерге сүйенген дәлелдер өзгереді. Ал шарифат белгілеген нақты үкімдер өзгермейді. Заман талабына қарай жасалған өзгерістер шарифаттың үкіміне өзгеріс енгізу дегенге саймайды. Өйткені, кесімді үкім бар, бірақ, оның шарттары нақты болмағандықтан, үкім әр түрлі жолмен орындалады. Яғни, әдеттің өзгеруі нені білдіреді? Бұл басқа бір үкімнің

орындалуын қажет еткен бұрын-соңды кездеспеген жағдайдың орнағанын көрсетеді. Яки, асли (негізгі) үкім өзгеріссіз (жоғарыдағы мысалдағы әділдік секілді) қалумен қатар үкімнің орындалуы үшін белгілі бір шарттарды қажет етеді. Осыған қатысты ханафи ғалымдарының өзгеріске ұшыраған пәтуаларынан кейбір мысалдар келтіре кетейік. Әуелгі кездері Құран үйретуші мұғалімдерге ақша алуға болмайтын, өйткені мемлекет қазынасынан оларға ақша төленетін. Ал бертін келе мемлекет қаржы бөлуді тоқтатқандықтан ғалымдар ақша алуға рұқсат етілетіндігіне қатысты пәтуа шығарған.

Ислам шариғатында куәлардың әділ болуы шарт. Имам Ағзам Әбу Ханифа өз кезеңінде адамдардың арасындағы шыншылдық пен дұрыстықтың кең тарағанын назарға ала отырып бұрын-соңды жаман әрекеттерге бармаған кез-келген адамның куәлігін жарамды деп тапса, шәкірттері Әбу Юсуф пен Мұхаммед өз кезеңдеріндегі өтірік айту, алдау-арбау секілді жат әдеттердің етек алуын есере отырып, куәгерлік жасайтын адамның әділдігін дәлелдеуді қажет деп тапқан.

Алғашқы кездері үй сатып алу үшін оның сыртқы көрінісі мен кейбір бөлмелерін ғана аралап көру жеткілікті болатын. Өйткені, қай үйге бас сұқпа бір-бірінен бәлендей әкетіп бара жатқан айырмашылығы жоқ еді. Бірақ, уақыт өте келе, заманына қарай үй құрылысының салыну үлгісі әркімнің талғамына қарай өзгеріске ұшырағандықтан, ханафи ғалымдары үй таңдаған кезде барлық бөлмелерін аралап көруді шарт етіп қойған [17]. Яғни, үкімдердің түрлі жолмен іске асырылуын осындай жағдайлармен байланыстырып түсіндіруге болады.

### **Әдет-ғұрыптың діни мәтіндерге қайшы келуі**

Әдет-ғұрып пен діни мәтіндердің қайшы келуі мәселесі мұсылман құқықтанушылары арасында түрлі көзқарастардың туындауына жол ашқан. Мұны білу өз кезегінде ғалымдардың бір мәселеге қатысты әр түрлі үкім шығаруын түсінуге септігін тигізеді. Енді осы жәйттарға қысқаша тоқтала кетейік:

1. Жеңіл жүріске, құмар ойындарына, мас етуші ішімдікке тыйым салу секілді арнайы, жалқылықты білдіретін аят-хадиске қайшы келген жағдайда әдет-ғұрып негізге алынбайды. Сондай-ақ пайыздық өсімге негізделген келісімдер, құлдыққа алу секілді әдеттер исламнан бұрын арабтар арасында кең жайылғанымен, кейіннен оларға арнайы Құран аяты мен хадистер арқылы тыйым салынды. Сондықтан мұндай әдет-ғұрыптар жойылды.

2. Әдет-ғұрып жалпы мағынада айтылған мәтінге қайшы келген жағдайда екі түрлі мәселе туындайды:

а) Әдет-ғұрыптың қолданылу аясы жеке жағдайларға ғана қатысты болса және діни мәтін келген кезде бар болса, жалпылықты білдіретін діни мәтінді жекелейді. Мысалы, бір хадисте қолда жоқ затты сатуға тыйым салынған. Бұл жалпылықты білдіретін діни дәйек. Шариғат бойынша

саудагер қолында жоқ тауарды саудаға шығара алмайды. Себебі ол өзінде жоқ заттың қолына түсетіндігіне ешқандай кепілдік бере алмайды. Әрі қолына түсірген жағдайда да сатып алушы талап еткен түрдегі зат болмай шығуы немесе сатып алушыға ұнамауы мүмкін. Алайда истисна (қандайда бір затты жасауға тапсырыс беру дегенді білдіреді. Яғни, адамның құны белгілі бір затты жасату үшін ұстаға алдын-ала тапсырыс беріп, келісім шарт жасауы) және сәләм (ақшаны алдын-ала төлеп затты кейін алу) келісімдері секілді сауда-саттық түрлері Пайғамбарымыздың кезеңінде қоғамда кең тарағандықтан бұл хадистің жалпы үкімін жекелеп оған рұқсат берілген. Яғни, халық қанына сіңген әдет бойынша, қандай бір затқа тапсырыс беру арқылы сауданың көрігін қыздыратындықтан, шарифат оған тыйым салмаған. Мұны халыққа жасалған жеңілдік деп ұғу керек.

ә) Әдет-ғұрып жалпылықты білдірсе, жалпы түрде келген діни мәтіндерді жекелей алмайды.

3. Егер әдет-ғұрып қандайда бір мәселеге қатысты діни мәтін келген кезде беймәлім болып, кейіннен шықса негізге алынбайды.

4. Егер келген діни дәйек әдет-ғұрыпқа негізделген болса онда уақыт өте келе әдет-ғұрып өзгерген жағдайда діни мәтіннің де үкімі өзгереді. Бұл ханафи мәзһабының ең танымал имамы Әбу Юсуфтың көзқарасы. Хадистерде бидай, арпа, құрма, тұз және ұн секілді заттар өлшемі белгілі ыдыстар арқылы, ал алтын, күмістер таразы арқылы өлшеніп сатылатындығы баяндалған. Хадис айтылған кезеңде сол жердегі халықтың аталмыш заттарды алып-сатуы солай жүзеге асырылатын. Яғни, хадисте айтылған үкім сол кездегі халықтың әдетіне негізделген-ді. Егер сол кездегі әдет бойынша бидайды сату таразы арқылы, ал алтынды сату ыдыстар арқылы өлшеніп сатылатын болғанда діни үкім де соған сай берілер еді. Діни үкімнің келуінің негізгі себебі кейбір заттарды тарту, кейбір заттарды өлшеу арқылы сату болып табылады. Бұл өз кезегінде әдетке айналғандықтан, хадистегі үкім әдетке негізделген. Демек осы мәселеде егер әдет өзгерсе, соған сай үкім де өзгереді. Османлы мемлекеті кезеңінде Әбу Юсуфтың осы көзқарасы таңдалып, жүзеге асырылған. Сондықтан «Мәжәлладағы» (Османлы мемлекетінің соңғы кезеңінде ислам құқығының жазбаша бекітілген құқықтық құжат түрі) «уақыттың өзгеруі мен үкімнің өзгеруін жоққа шығаруға болмайды» деген қағида осы негізге сүйенеді. Байқағанымыздай фикһ ғалымдары хадистерді сөзбе-сөз емес, барлық шарттарды негізге ала отырып, кең мағынасында түсінген.

5. Әдет-ғұрып қияс секілді қосымша дәлелдерге қайшы келген жағдайда әдет-ғұрып таңдалады. Мұны ханафилер әдет-ғұрыпқа сай истихсан жасау деп атаған. Қияс әдет-ғұрып арқылы немесе қажеттілікке қарай өзгереді. Әйтпесе адамдар өмірінде қиындық туындап, бұл өз кезегінде жеңілдікті қалаған ислам дінінің негізгі мақсатына қайшы келеді. Бұған қатысты мысалдарды ханафи ғалымдарымен қатар шафиғиларда да

кездестіруге болады. Негізінен көп жағдайда әдет-ғұрып қажеттіліктің дәлелі болғандықтан қиястан жоғары тұрады. Әрине мұндай жағдайда дәрежесі жоғары дәлел таңдалады. Сонымен қатар ханафи және мәлики мәзһабтарында истислах және истихсан әдісінің кездесуі әдет-ғұрыптың таңдалатындығын көрсетеді [18].

Қорыта айтар болсақ, шарифатта ислам құқығының негізгі қағидаларына қайшы келмейтін әдеттер негізге алынады. Өйткені, ислам құқығындағы үкімдердің негізгі мақсаты – адамдардың игілігі, әділетсіздікті болдырмау және қиындықтың алдын алу. Олай болса, ислам құқығы бойынша үкім берілер кезде белгілі бір қоғамда әдетке айналған ғылым, білімде өзіндік орны бар ғалым мамандардың да құптаған көзқарасымен есептеспеу былайғы жұртты қиындыққа итермелеп, тығырыққа тірейді. Ал бұл – өз кезегінде ислам құқығының ең негізгі мақсатына қайшы.

Құран мен сүннетке жіті назар аударғанда, шарифаттың құқықтық нормалар бекітуде қоғамдық-әлеуметтік ерекшеліктерді назарға алғандығы, түбегейлі өзгерістерді бірден емес сатылай, бірте-бірте өзгерту әдісін қолданғандығы, халықтың аят-хадиске қайшы келмейтін дәстүрлерінің жалғасын тапқандығы байқалады. Пайғамбарымыздың (саллаллаһу алейһи уә сәлләм) осындай ұстанымдарын негізге алған фақиһтар кейбір мәселелерге қатысты үкім берерде халықтың әдет-ғұрпына мән берген [19].

Имам Әбу Ханифа үкім берерде адамдардың салт-дәстүрі шарифатқа қайшы келмесе оны дәлел ретінде санаған. Әбу Ханифа мәселелерді әуелі қияспен, егер қиясқа сай келмесе, истихсанмен бағамдайтын. Алистихсанмен шешілмесе, жергілікті халықтың өзіне тән әдет-ғұрпын ескеретін. Адамзаттың түрлі ұлт, ұлысқа бөлінуінің өзі – Жаратқанның қалауы. Бұл шындық Құран кәрімде: **«Әй, адамдар! Сендерді бір еркек пен әйелден (Адам ата мен Хауа ана) жараттық. Бір-бірінді танып-білуілерің үшін сендерді ұлттар мен ұлыстар қылдық»** – деген аятта («Хужурат» сүресі, 13-аят) ашық айтылған. Қандай да бір ұлтты екіншісінен түр-түсі ғана емес, тілі мен әдет-ғұрпы да ерекшелеп тұрады. Әбу Ханифа мәзһабында осының бәрі егжей-тегжейлі ескеріле отырып, пәтуалар берілген.

Яғни кез келген халықтың өмір-салты мен дүниетаным негізінде ғасырлар бойы жинақтала келе қалыптасатын құндылықтар жиынтығынан тұратын әдет-ғұрып діни үкім шығару, яки, пәтуа беру тұрғысынан мұсылман құқығында маңызды рөл ойнаған. Әдет-ғұрыпқа мән беріп, оны негізге алу – ислам құқығының динамизмін, барлық уақытта жергілікті халықтың дүниетанымына сай келетін кеңдігін көрсететін бірден-бір ерекшелігі. Осы ерекшелігіне баланысты Ислам дінін өзге ұлт өкілдері жатсынбай қабылдап, өзіндік ұлттық ерекшеліктерін сақтап қалған.

## Әдебиеттер

- 1 Қазақ әдеби тілінің сөздігі, «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының сериялары. – Алматы: Арыс, 2006. – 2-т. – 363–364 б.
- 2 Кафи Дөнмез И. Өрф // Ислам ансиклопедиси. – Стамбул: ТДУ, 2007. – 34-т. – 87 б.
- 3 Өзбекұлы С., Қонабаев Ө. Мемлекет және құқық теориясы. – Алматы: Оқулық, 2006. – 101 б.
- 4 Бұл да сонда, 234 б.
- 5 Әбу Хамид әл-Ғазали. әл-Мустасфа. – Каир, әл-Мәктәбәту әт-тауфиқия: 2010. – 2/138.
- 6 Ибн Әмир әл-Хаж. Әт-Тақрир уә әт-тахбир. – Бейрут: Дәру әл-кутуби әл-илмия, 1983. – 1-т. – 182-б; Ахмед Фахми Әбу Сина, Әл-Адат уә әл-урф фи раи әл-фуқаһа. – Каир, Мағбағу әл-Әһар. – 1947. – 12 б.
- 7 Караман Х. Адет // Ислам ансиклопедиси. – Стамбул, ТДУ, 1988, 1-т. – 370 б.
- 8 Кафи Дөнмез И. Өрф // Ислам ансиклопедиси, ТДУ, Стамбул, 2007, 34-т. – 88 б.
- 9 Каракая Х. Фықыһ усулу. – Стамбул, 1995. – 270-б.
- 10 Караман Х. Адет // Ислам ансиклопедиси. – Стамбул, ТДУ, 1988. 1-т. – 370 б.
- 11 Зухәйлий У. әл-Уәжиз фи усулий-фиқһ. – Бейрут, Дәрул-фиқр, 1995. – 98 б.
- 12 Зәйдан А. әл-Уәжиз фи усулил-фиқһ. – Бағдат, Дәр саада, 1976. – 257 б.
- 13 Әл-Бухари. Сахих әл-Бұхари, 5364; Муслим. Сахих Муслим, 1714.
- 14 Ахмад ибн Ханбал. Муснад, 1/379. Сахих хадис
- 15 Караман Х. Адет // Ислам ансиклопедиси. – Стамбул, ТДУ, 1988. 1-т. – 369 б.
- 16 Ибн Абидин. «Нәшрул-өрф», Мәжмуатур-рәсәил Ибни Абиидин. Дару Ихияит-турасил-араби, (жылы көрсетілмеген). – 123б.
- 17 Караман Х. Адет // Ислам ансиклопедиси. – Стамбул, ТДУ, 1988. 1-т. – 371–372 б.
- 18 Хасанова С. Өрф ве адетин ислам хуқук дүшүнжесинде иери ве хуқүмлерин дегишмеси капсамындаки тартышмаларда рөлү / Ислам хуқук араштырмалар дергиси. – №14, 2009. – 212–213 б.
- 19 Арабажы Ф. Ханефилигин олушумунда жоғрафи еткенлер // Имамы Ағзам Ебу Ханифе ве дүшүнже системи. 16–19 Еким, 2003. Семпозиум материалдары, 1-т. – 352 б.

## Резюме

### Адилбаев А. Смысл и значение адат и урф в назначении норм шарията

В этой статье исследуется важная роль, которую исполняют в процессе формирования норм исламского права традиции и обычаи того или иного народа. Несмотря на то, что традиции и обычаи представляют собой совокупность ценностей, накопившихся и сформировавшихся в течение веков на основе оригинального мировоззрения конкретного народа, исламские правоведы указывают, что

необходимо уделять пристальное внимание тем его традициям и обычаям, что не противоречат суждениям исламского права и главным правилам Шариата. Главная цель суждений исламского права – установить всеобщее благополучие, устранить несправедливость и предотвратить происхождение затруднительных ситуаций.

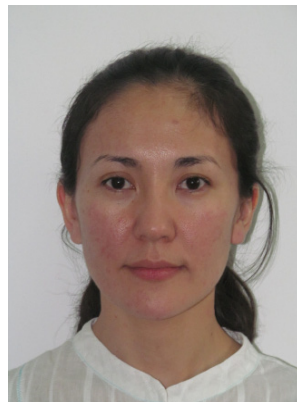
### **Summary**

#### **Adilbaev A. Essence and Meanig of «Adat» and «Urf» in Determining of Sharia Norms**

The article investigates an important role played by traditions and customs pertaining to different peoples as far as the process of forming the norms of the Islamic right is concerned. In spite of the fact that traditions and customs are an amount of values having accumulated and formed in the course of centuries on the basis of original worldview harbored by various peoples, according to the Islamic legists, it is necessary not to spare attention to that traditions and customs of people which do not conflict with judgements of the Islamic right and the main rules of its «Sharia». The primary objective of the judgements of the Islamic right is to set universal prosperity, remove any injustice and prevent difficult situations from befalling.



*Дамира Сиқымбаева* – Қазақстан Республикасы  
Білім және ғылым Министрлігі  
Ғылым Комитеті Философия,  
саясаттану және дінтану институты (Алматы)



## ЗАЙЫРЛЫЛЫҚ МЕМЛЕКЕТТІҢ ДІНИ САЯСАТЫН ҚАЛЫПТАСТЫРУДЫҢ НЕГІЗІ РЕТІНДЕ

**Аннотация.** Қазіргі таңдағы әлемдік мемлекеттердің басым көпшілігі зайырлы болып табылады. Алайда, осы зайырлылықтың түрлі үлгілері мен бір-біріне қарама-қайшы мағыналары мен тәжірибелері қалыптасқан. Мақалада зайырлылықтың белгілі бір концепцияларының қалыптасуындағы қоғамдық-тарихи және саяси алғышарттар қарастырылып, олардың мағыналарының эволюциясы мен ерекшеліктеріне талдау жасалады.

**Түйін сөздер:** зайырлы, секуляризация, үлгі, мемлекет және дін.

Мемлекеттің зайырлы сипаты қазіргі таңдағы әлемдегі мемлекеттердің басым көпшілігінде құқықтық мемлекеттің құрылымы мен қызмет етуінің негізгі қағидаттарының бірі болып табылады. Дегенмен «зайырлылық» (secularism), «зайырлы» (secular), зайырландыру (secularization) түсініктерінің құқықтық мазмұны мен негізгі белгілері жөнінде шетелдік ғылыми әдебиеттерде тәсілдемелер мен көзқарастар бар. Сонымен қатар, аталмыш түсініктердің қоғамдық-саяси жүйелер мен геомәдени кеңістікте таралуына байланысты түрлі ерекшеліктері де қалыптасқан. Зайырлылық түсінігін жан-жақты зерттеп жүрген ресейлік ғалым Понкин И.В. постсоциалистік қоғамдардағы зайырлылық түсінігі әлі күнге дейін кеңестік кезеңдегі атеистік идеология мен қоғамдық ғылымдардың әдістемелік тәсілдемелерінен шыға қоймағандығын айтады [1]. Аталмыш түсініктердің отандық ғылыми әдебиеттерде де зерттелуі мүлде аз, болған жағдайда тек үстіртін ғана қарастырылып, олардың мәні, негізгі белгілері мен құқықтық табиғаты толықтай ашылмады. Осы орайда, аталмыш түсініктердің шығу тарихы мен эволюциялық дамуын, сонымен қатар, түрлі мемлекеттердегі контекстік мазмұны мен мәндерін қарастыру зайырлылық қағидатының мәнін ашуға, қазақстандық қоғамдық шынайылыққа сай зайырлылық концепциясын дамытуға үлесін тигізеді.

Зайырлы (secular) және зайырлылық (secularism) деген өте күрделі және құбылмалы түсініктер. Зайырлылық идеялары қоғамдық-саяси жүйеде белгілі концепциялар ретінде XVIII-XIX ғасырларда Франция мен АҚШта

калыптасып, дінге қатысты қоғамдық сананың өзгеруіне байланысты бірқатар өзгерістерге ұшырап, XX ғасырда бүкіл әлемдік елдерге кеңінен тарала бастады

Жалпы шетелдік ғылыми әдебиеттерде «секуляризм» терминіне берілген анықтамалар мен түсініктемелер өте көп. Сонымен қатар, аталмыш терминнің халықаралық қоғамдық-саяси саладағы қолданысының да әмбебап түрі жоқ. Зайырлы қағидатты заңды түрде конституцияларында жариялаған мемлекеттердің өздері секуляризм қағидаттарын түрлі жолдармен жүзеге асырады. Сонымен секуляризм, секулярлы деген түсініктер негізінен қандай мағына береді және ол батыс елдерінде қандай деңгейде жүзеге асырылады?

Бірінші кезекте, зайырлы деген терминнің этимологиясына тоқталып, оның қазіргі таңдағы толықтай жүйелі «секуляризация» концепциясына айналғанға дейінгі мағынасының даму жолдары мен кезеңдерін қарастырып өтейік.

Қазіргі таңда зайырлы (секулярный, «secular», «saeculum») түсінігін діни салаға қарсы түсінік деп түсінгенімізбен, оның алғашқы мәні дінге қарсы сала ретінде емес, мәңгілікке, уақыт өлшеміне байланысты мүлде басқа мағынасы қалыптасқан. Этимологиялық тұрғыдан секуляризм латын тілінен келген («saeculum») «ғасыр» немесе «кезең» деген мағынаны білдірген. Saeculum сөзі алғаш етрускилерде кездесіп, олардың қалаларына берілген өмірлік шеңбер, уақыт өлшемін білдірген. Кейіннен оны римдіктер адамдардың өмірлеріне қатысты уақыт өлшемі ретінде қабылдап, дамытқан.

Орта ғасырларда секулярлық сөзі дүниелік қоғамдық салалардан шіркеу және діни қызметкерлердің іс-әрекеттерін бөліп көрсету мақсатында қолданылған. Кейіннен, осы түсінік, алғаш батыстық қоғамдарда дихотомия ретінде қабылданып, кейіннен бүкіл әлемге таралады [2].

Сонымен қатар, ортағасырлық канондық заңдарда «секуляризация» термині кездескен, ол дін (шіркеу) қызметкерлерінің монастырьлік (діни қызметтен) өмірден кетіп, осы дүниедегі, яғни, зайырлы өмірдегі діни қызметті атқарумен байланысты қолданылды. Әрине, зайырлы діни қызметкер өткен діни өмірінің заңдылықтарына сәйкес осы өмірдегі ережелерді үйлестіруі және олар өздерінің діни өкіл екенін білдіретін эмблема мен діни киім киіп журуі тиіс болды.

Секуляризм терминінің келесі бір мағынасы Реформациялық кезеңдерде өзгеріске ұшырап, оның жағымды және жағымсыз түрде екі саяси мағыналары қалыптасады. Бұл кезеңде, протестанттық басшылар шіркеу мүліктері мен жерлерін шіркеуге қарағанда әлдеқайда тиімдірек пайдалана алады деген түсінік қалыптасады. Осыған байланысты, секуляризм концепциясының жағымды түрі шіркеу мүліктері мен қызметтерін мемлекет рационалды және тиімді түрде басқару болса, екінші жағымсыз түрдегі мағынасы, оларды заңсыз түрде узурпациялау немесе әділетсіз пайдалану.



Ең соңғы және кеңірек таралған мағынасы XIX ғасырдағы Батыс Еуропадағы зайырлы мемлекеттердің қалыптасуы мен еркін ойдың дамуымен байланысты анықтала түседі. Бұл зайырлы мемлекеттердегі қоғамдық қайраткерлер мен қоғамдық күштердің басты мақсаттары түрлі қоғамдық институттарды діни дүниетанымнан емес, негізінен, діни ұйымдар мен дін қызметкерлердің ықпалынан ажырату болды [3].

Секуляризм заманауи және қоғамдық-саяси қажеттілік ретінде Батыс еуропа елдерінде Жаңа Заман дәуірінде даярлана және қалыптаса бастады. Еуропалық қоғамдық-мәдени кеңістікте секуляризмнің екі түсінігі қалыптасқан. Оның бірі, француз дефинициясына сәйкес, мемлекет пен шіркеудің жан-жақты және қатаң бөліну принципі. Аталмыш секуляризм концепциясы мен үрдісі 1795 жылдан бастап 1905 жылға дейін созылып, нәтижесінде «Секуляризм» Заңының қабылдануымен аяқталады. Заңға сәйкес, мемлекет азаматтарға сенім және діни іс-әрекет бостандығын қамтамасыз етіп, олардың сенім және діни мәселелеріне араласпайды.

Екінші түсінік бұл англо-саксондық түсінік болып табылады, оған сәйкес барлық діндерге бірдей төзімділік пен қатынас орнатып, олардың істеріне араласуға жол беріледі [4].

Діни ұйымдардың мемлекеттен бөлінуінің құқықтық мазмұны да әр елде әртүрлі болып табылады. Бірқатар елдерде мемлекет пен діни ұйымдардың бөлінуі қатаң орын алса, оларды бөлу қағидатының көлемі кең болса, екінші бір елдерде мемлекет пен діни ұйымның бөлінуінде аса қатаң қағидат орнықпай, мемлекет діни ұйымдарға қоғамдық өмірдің маңызды салаларында айтарлықтай қызмет ету және ықпал ету мүмкіндіктеріне жол береді. Бұл жағдай, әр мемлекет пен діни ұйымдар арасындағы қарым-қатынастар үлгілерінің әртүрлі болып келуінде, ал ол өз кезегінде, әр елде қалыптасқан тарихи, ұлттық-мәдени, геосаяси және тағы басқа ерекшеліктерге байланысты.

Қазіргі таңдағы әлемдегі зайырлы мемлекеттердің түрлі үлгілері қоғам дамуының заңды нәтижесі болып табылады. Зайырлы мемлекеттің белгілі бір түрінің қалыптасуын нақты тарихи, саяси, мәдени шарттар мен қоғам динамикасының басқа да ерекшеліктері анықтады [5].

Қазіргі таңда батыстық секуляризм саясаты мен үлгісі көп жағдайда, шығыс ғалымдары тұрғысынан қатаң сынға алынып отыр. Үнді ғалымы Шабнам Тежани секуляризм идеялары алғаш ерте еуропалық ұлттық мемлекеттерде саяси құрылым іс-әрекетінің этикасы үшін және соның қызмет етуінің негіздері ретінде пайда болды деп есептейді. Ғалымның пікірінше, бұл концепциялар сол дәуірде кеңінен таралып отырған дін тұтынушылардың ұжымдық түрлерінің иррационалдылығы мен күш көрсетуінің алдын алу үшін ұсынылған идеялар. Индивид үшін бұл концепция әлемді өзіндік қызмет ету шекаралары бар екіге салаға, яғни, жеке және қоғамдық салаларға бөліп берді. Жеке саладағы ойлары мен көзқарастарын қоғамдық салаға шығармау талабы уақыт өте келе еуропалық мемлекет-

терде қоғамдық ашық алаңда діни көзқарастары жөнінде сөз қозғау немесе оның қоғамдық көріністеріне жол бермеу барлығына ортақ ереже ретінде қалыптасты. Бұл концепция, негізінен сол кездердегі протестанттық бағыттардың мазмұндары мен дін мен қоғамға қатысты көзқарастарға сәйкес келді. Сол себептен де, осы мәдени, көзқарастық сәйкес батыс еуропа елдеріндегі қоғамның зайырлануының бейбіт жолдармен және табиғи жолмен өтуіне себеп болды. Ал енді, шығыстық өркениеттік кодтарға сәйкес аталмыш бөлу принципі табиғи және бейбіт жолдармен жүруі өте қиын болды, **біріншіден**, бұл қоғамдарда секуляризм саяси жоба ретінде жоғарыдан төменге мәжбүрленген іс-әрекет болды, екіншіден, протестанттық мәдени жүйеге сәйкес шығыстық діни көзқарастарда қоғамдық саланы діни және зайырлы деген бөлініс және соны дамытатын бағыттар мен ілімдер болған емес. Батыс елдерінде, діни еркіндіктің жарияланғанымен, дегенмен ресми бағыт екі саланы еркін түрде бөлу бағыты азаматтардың да ерікті түрде осы бағытты таңдау еркіндігі мен мүмкіндігіне жол ашса, шығыс қоғамдарында, мәселен Түркия мен Орта Азия елдерінде жоғарыдан төменге жүргізілген және діни сенімдерінен тікелей айыру үрдісі жүрді. Жалпы саяси режим, қоғамдық саяси шынайылық өзгерген жағдайда, діни сенімдер қайта, тіпті радикалды түрде өз құқықтары мен мүдделерін талап ету кеңінен орын алады [6].

Секуляризм концепциясы түрлі тарихи, саяси шарттарға байланысты әр елде түрліше қабылданып, жүзеге асырылады. Мәселен, Еуропадағы (секулярлық) зайырлық қағидат мемлекетті діннің, яғни шіркеудің ықпалынан қорғау қажеттігінен туындады. Еуропа елдерінде бұл құбылыс Жаңа Заман мәдениетінен туындаған объективті құбылыс, сонымен қатар, Шіркеудің қоғамдық мәртебесі мен ықпалының түсуі де объективті құбылыс болып отыр. Мемлекет діннің қоғамдағы көріністеріне шектеушілік, діни ұйымдарға қатысты агрессиялық саясат жүргізбей-ақ, қарапайым халықтардың дінге қатысты көзқарастары мен қатынастары соңғы жылдары сапалы өзгерістерге ұшырады. Оған сол еуропа мәдениетінің кеңістігінде орын алған мемлекет және шіркеу арасындағы қатынастардың, дүниетанымдық парадигманың өзгеруі, Протестантизм дінінің зайырлы бағыттары мен аталмыш конфессияның алуан түрлі секталары мен ағымдары діни плюрализмнің таралуы мен дамуына алып келуі сияқты қоғамдық-мәдени факторлар себеп болды. Еуропа елдері негізінен, гомогенді мәдениет негізінде және тек бір ғана шіркеудің рухани монополиясы жағдайында қалыптасқан, бұл елдерде консерватизмдік қатынас басым келеді. Сол себептен де, ресми шіркеу немесе мемлекеттік шіркеу еуропа елдерінің тәжірибесінде маңызды орын алады.

«Секуляризация» түсінігі де әр кезде, әр елде түрліше қабылданып түсіндірілді. Мәселен, Галлэм Браун 1900 жылы шіркеу қызметкерлері үшін «секуляризация» мемлекеттің шіркеу меншіктерін тартып алу мен

кедейлерге жеңілдіктер жасау, мектептерге қолдау көрсету, мемлекеттің әлеуметтік саясатына ықпал ету және қайырымдылық орталықтарды басқару сияқты қоғамдық қызметтерінен айыру шараларына байланысты болғандығын айтады. Алайда, 20 ғасырдың соңына қарай шіркеудің жеке меншіктері мен қызметтерінен айрылу толықтай аяқталып бітті, сол себептен «секуляризацияның» мәні де өзгеріске ұшырады. Ендігі кезде, «секуляризация» – жалпы христиандық сенім мен іс-әрекеттің жоғалуын, шіркеуге бару және құлшылық етудің төмендеуін, шіркеуде неке құру мен нәрестелерді шоқындыру рәсімдерінің төмендеуін білдірді [7]. Осылайша, «секуляризация» діни ұйымдарды басқарудан христиан сенімінің төмендеуіне дейін өзінің мағынасын өзгертті.

Ал, Христиан Смит жалпы Еуропа мемлекеттерінің саяси тарихында секуляризация бұл мемлекеттің діни институттарды қоғамдық-саяси өмірдегі легитимді болып келген қызметтерінен мақсатты түрде айыру және қарсы тұру саясаты болғанын айтады. Кейіннен, секуляризацияның бұл мағынасы да өзгеріске ұшырап, секуляризация модернизациялық үрдістер барысында ғылым мен индустриалды қоғамның дамуы барысының міндетті сатысы, модернизациялық теориялар мен болжамдардың ажырамас бөлігі ретінде қарастырыла бастады [8]. Американдық ғалым секуляризация бұл революцияның бір түрі, себебі ол шынайы саяси, мәдени және институционалды терең өзгерістер болып табылады деп есептейді. Оның пікірінше, секуляризмнің сәттілігі сөзсіз қазіргі таңда шешуші рөл атқарды, дегенмен, ол әлі аяқталған үрдіс емес.

Секуляризация үрдістерінің барлық қырларын зерттеуші танымал батыс ғалымы Хосе Казанова «Секуляризация» бұл бір жағынан дінге қатысты құбылыс, үрдіс болғанымен де, ол діни емес, қазіргі таңдағы қоғам мен қоғамдық институттардың қалыптасуына алып келген тарихи үрдіс деп түсіндіреді. Алғашқы кезеңдерде, секуляризация Протестанттық Реформация дәуіріндегі шіркеудің билігі мен мүліктерін діни емес құрылымдарға, әсіресе ұлттық мемлекеттерге беру деген мағынаны білдірді. Кейінірек, «секуляризация» түсінігінің мағынасы кеңейіп, секуляризация Батыс елдерінің діни принциптер мен институттар төңірегінде ұйымдастырылған қоғамдарының ғылым, технология, демократия институттары маңызды болып табылатын, адамдардың санасын қалыптастыратын қоғамға ауысу үрдісін білдірді [9].

Касанованың пікірінше, қазіргі таңдағы дәстүрлі Еуропалық социологтар діннің қоғамдық ролінің төмендеуі мен жеке діни сенімнің құлдырауы бір үдерістің аспектілері деп қарастыруында қателеседі. Бұл үдеріс Еуропа елдерінде жарқын мысал ретінде орын алып отырғанымен, өзге елдерге қолдануға болмайды.

Зайырлылық концепциясын дұрыс анықтау, оны қазіргі заман талаптарына мен жергілікті контекстке бейімдеу мемлекеттің дін саласында

тиімді саясатын жүргізуге мүмкіндік береді. Атап айтар болсақ, мемлекет пен діни ұйымдар арасындағы қатынастар, діни ұйымдар мен конфессиялардың қоғамдық кеңістікте қызмет ету бағыттары мен шекараларының анықталуына, қоғамдық тұрақтылық пен келісімге бағытталған конфессияаралық қатынастардың сипаты анықталады. Зайырлылық концепциясын анықтауда аталмыш түсініктің пайда болуы мен түрлі қоғамдық-мәдени және саяси ортада жүзеге асырылу ерекшеліктерін, негізгі қайшылықты мәселелері мен ықтимал шешілу мүмкіндіктерін жан-жақты зерттеп, ескеру қажет. Шетелдік мемлекеттердің зайырлылық ұстанымын жүзеге асыру бойынша тәжірибелерін қарастыра отырып, олардың кемшіліктерін қайталамауды және елдегі тарихи-мәдени құндылықтарды есепке ала отырып, Қазақстан Республикасы үшін де зайырлылық концепциясының нақты, мазмұнды мәнінің ашылуы маңызды. Секуляризм концепциясын біржақты қарастырып, оның тек мемлекет пен дінді жан-жақты бөлудің қатаң түрін жүзеге асыру бүкіл қоғамның бірлескен әрекеттерін толықтай теріске шығарып, ашық қоғамдық сұхбатты теріске шығарады. Яғни, мемлекеттің қатаң зайырлы ұстанымы мен шектен тыс нейтралды бағыты арасында «орта жолды» қалыптастыру маңызды. Қазіргі таңдағы жаһандану үрдістерінің ықпалының нәтижесінде ұлттық мәдени құндылықтарды сақтау мен қоғамның моральді, рухани жағдайын қамтамасыз ететін, мемлекеттің дін саласындағы саясатының негізін салатын зайырлылық концепциясы өзекті боып табылады.

Қазіргі таңдағы индустриализация мен саяси жүйелердің басым көпшілігі Батыс елдерінің жетістіктері болғанымен де, аталмыш елдердегі озық жетістіктер барлық жағдайда өзге өркениеттік негізде тұрған мемлекеттерге үлгі бола бермейді. Қазақстан Республикасы халқының басым көпшілігін мұсылман қауымы құрағандықтан мемлекет және ислам, зайырлы режим және ислам арасындағы әлемдегі ислам мемлекеттері немесе басым көпшілігі мұсылмандар болып келетін елдердің осы мәселелерді шешудегі артықшылықтары мен кемшіліктерін ескеретін тәжірибесін де қарастыру қажет. Сол себептен де, біздің пікірімізше, Қазақстан Республикасы үшін мемлекет және дін қатынастары тарихында болған кемшіліктер мен жағымды тұстарды зерттеп, дінді идеологиялық қарсылас ретінде емес, оның ұлттық бірлікті күшейтуде, азаматтық қоғамды интеграциялаудағы біріктіруші функцияларына маңызды назар аудара отырып, дәстүрлі діндерге қоғамның моральдік тұрғыдан кемелдене түсуіне барынша мүмкіндіктер жасау қажет. Осы орайда, қазақстандық қоғамдық шынайылық үшін мемлекет пен дәстүрлі және дәстүрлі емес діндер арасындағы қатынастарды жүйелейтін, зайырлы қағидаттар концепциясын қалыптастыру аса маңызды. Бұл зайырлылық концепция шетелдік мемлекеттердің озық тәжірибелерін, сонымен қатар, сол тәжірибелелердің кемшіліктерін ескеретін, зайырлылық қағидатын талқылаудағы үстіртін және қоғамда қалыптасқан стереотиптік

түсініктерден алшак, жүйелі, қазіргі және келешек қазақстан қоғамындағы шынайылыққа сай концепция болуы қажет.

### Әдебиеттер

- 1 Понкин И.В. Светскость государства. – Москва, 2004. – С. 9.
- 2 Craig Calhoun, Mark Juergensmayer, Jonathan Van Antwerpen. Rethinking Secularism. Edited by them. Oxford University Press. 2011. – P. 8.
- 3 Philip S. Gorski and Ates Altınordu. After Secularization. Yale University, New Haven. 2008. – P 60.
- 4 Marieme Helie Lucas. Religion and politics in Europe in the New Europe. – Washington, D.C. 2009. – P. 19.
- 5 Ahmet Alib<sup>˘</sup>asiç. Models of State-Church Relations in Europe and the USA. Arches Quarterly. European East and West: Conflict and Continuum. Volume 2. Edition 1. Summer 2008. – P. 43.
- 6 Azzam Tamimi. «The Origins of Arab Secularism» in John L. Esposito and Azzam. Tamimi (Eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*. – New York: New York University Press, 2000. – P. 15.
- 7 Graeme Smith. A short history of secularism. A.I. Tauris. – London.
- 8 Christian Smith. The Secular revolution. Power, interests, and conflict in the secularization of American public life. University of California Press. – 2003. – P. 5.
- 9 Jose Casanova. Rethinking Secularization: A Global Perspective. The Hedgehog Review. Spring/Summer, 2006.

### Резюме

#### **Сихимбаева Д.А. Светскость как основа выстраивания религиозной политики государства**

В современном мире большинство правовых государств являются светскими. Однако, в мировой практике сложились различные модели, понятия светскости, часто противоречащие друг другу. В данной статье рассмотрена эволюция понятия светскости и проанализированы общественно-исторические и политические предпосылки формирования определенных концепций светскости.

### Summary

#### **Sikhimbayeva D.A. Secularity as a Foundation of Forming of State Religious Policy**

Today, the vast majority of modern countries are secular. At the same time, there are many models and types of secularity, which often contradicts each other. In given article, the evolution of the secularism and social-historical premises in formation of certain concept of secularism are considered.

УДК 2:1/14

*Бакытжан Сатершинов, Наталья Сейтахметова,  
Зарема Шаукенова – Институт философии, политологии  
и религиоведения Комитета науки Министерства  
образования и науки Республики Казахстан (Алматы)*

## ИСЛАМОФОБИЯ КАК ВЫЗОВ ТОЛЕРАНТНОСТИ

**Аннотация.** Тема исламофобии – тема наших дней. Раскрыть ее необходимо с объективных позиций, которые внесли бы ясность не только в полисемантическую природу феномена исламофобии, но и в поликультурную и политическую историю его происхождения. Одной из важных методологических проблем в расстановке акцентов является проблема реконструкции отношения общества к этому явлению и онтологической деконструкции исламофобии в сознании общества.

**Ключевые слова:** ислам, исламофобия, толерантность, стереотип, конфликт интерпретаций, диалог.

Тема исламофобии – тема наших дней. Раскрыть ее необходимо с объективных позиций, которые внесли бы ясность не только в полисемантическую природу феномена исламофобии, но и в поликультурную и политическую историю его происхождения. Одной из важных методологических проблем в расстановке акцентов является проблема реконструкции отношения общества к этому явлению и онтологической деконструкции исламофобии в сознании общества. Поскольку эта проблема входит в блок сложнейших проблем, разрешение которых связано с культурной и религиозной безопасностью, проблемой «человеческих рисков», проблемой комфортабельного диалогического сосуществования человечества, поскольку дело сохранения мира и стабильности – как на глобальном, так и на региональном уровне – требует, чтобы международное сообщество включило в свои основные приоритеты взаимопонимание и толерантное отношение к многообразию культур и религий, а также противодействие любым формам нетерпимости и дискриминации, расизма и экстремизма. Те внутренние установки людей и напряженные ситуации, которые приводят к столкновениям между общинами, нередко коренятся в стереотипах и заблуждениях, и одна из наших самых актуальных задач – придерживаясь принципа свободы совести, укреплять традиции толерантности и веротерпимости.

Исламофобия со всеми её разновидностями, распространяемыми через СМИ, литературу, киноиндустрию – это целое искусство хай-тековских политических технологий, направленных на формирование стереотипов и предрассудков среди населения – является насущной проблемой современ-

ного общества, как в странах Запада, так и в странах с переходной экономикой (к числу которых относится и Казахстан).

Казахстан – светское, демократическое государство, но, при этом, не следует забывать о том, что религия здесь, как и в большинстве современных демократических и правовых государств (США, Германия, Турция и др.) играет заметную роль в социальной и культурной жизни. В Казахстане наблюдаются процесс возрождения религии и усиление роли религии в жизни общества. Религиозное возрождение здесь имеет также значение возрождения преданных забвению прежней тоталитарной системой национальных, традиционных ценностей и устоев казахского народа, одним словом, возрождение религии в Казахстане имеет также значение возрождения «казахскости». Ислам суннитского толка (в соответствии с толкованиями ханафитского мазхаба) является неотъемлемым элементом «казахскости».

«Исламофобные» стереотипы на религиозной почве появились одновременно с началом распространения ислама, однако их масштабы были незначительны. После трагических событий 11 сентября 2001 года, событий в Афганистане и Ираке, после ряда терактов, осуществленных в России, и второй «чеченской войны» стало заметным усиление, более того, достаточно агрессивное раскручивание темы исламофобии на Западе, в России и в других постсоветских государствах. Среди части европейцев и американцев получили распространение антимусульманские настроения.

С другой стороны, неожиданно начавшийся процесс, получивший название «арабская весна», и усиление роли мусульманских активистов в данном процессе, да и вообще мусульманский активизм, имеющий место почти во всех странах исламского мира, вводит уже новые политические контексты, тем самым вновь возрождая тему исламофобии.

Конечно, нельзя отрицать факт распространения радикальных, экстремистских толкований ислама в постсоветских странах. Но ведь странно и то, что религия, которая со времен своего появления стояла на защите плюрализма, которая открыто признает «многоликость рода человеческого», которая категорически, даже во время войны, запрещает убийства невинных людей, раненого или просящего пощады противника, которая запрещает всякие виды пыток, последователи которой на протяжении веков были основателями самых пестрых, самых плюралистических обществ, в конце XX века пережила какую-то загадочную метаморфозу и стала пособницей терроризма?! То есть, как могло случиться так, что вероучение, имеющее более чем 1400-летнюю историю, позиционирующее себя как «религию мира и покорности», всего за какие-то последние 20–30 лет могло превратиться в религию насилия, нетерпимости и терроризма?

В Казахстане, где с самого начала независимости на протяжении 20 лет велась политика межрелигиозной толерантности, веротерпимости и духовного согласия, за последние два года неожиданно лицами, причисляющими

себя к исламу, были осуществлены теракты. Вследствие этого, теперь и казахстанское общество столкнулось с нехарактерным для нашего социума явлением исламофобии. В Казахстане усиление «исламофобских» настроений стало особенно заметным после серии терактов, осуществленных на западе и юге страны в 2011 году.

Требует своего прояснения и сам термин «исламофобия», который впервые в 1922 г. был использован востоковедом Этьеном Дине в известном эссе «Восток глазами Запада». Это понятие, преданное забвению, начало активно применяться в конце XX века и как неологизм было запущено в употребление в 1996 году «Комиссией по делам британских мусульман и исламофобии». В буквальном смысле это слово означает «неоправданный страх перед исламом», но используется оно в смысле «предубеждение против ислама» и входит в число более чем 500 других фобий, относящихся буквально ко всем аспектам жизни.

Для обозначения нетерпимости и дискриминации в отношении мусульман часто используют термины «исламофобия», «антимусульманский расизм» и т. д. Термином «исламофобия», широко используемым НПО и часто мелькающим в СМИ, обычно обозначают страх, ненависть или предубеждение в отношении ислама и мусульман. Термин «антимусульманский расизм» помещает проблему нетерпимости в отношении мусульман в более широкий контекст расизма и подразумевает, что в данном случае происходит расиализация, т. е. религиозная принадлежность получает расовую идентификацию. Это определение подчеркивает многомерность нетерпимости в отношении мусульман – данное явление может быть вызвано факторами, не имеющими отношения к религии. Хотя эти термины не являются синонимами и касаются разных аспектов одной проблемы, их нередко используют как взаимозаменяющие.

Исходя из этого, ясно, что **исламофобия** является разновидностью ксенофобии, собирательным определением для различного рода форм негативной реакции на ислам, а также на связанные с ним общественные явления негативного характера. Исламофобия наносит вред обществу, причем не только с точки зрения негативных последствий для отдельных людей, но и с точки зрения потенциальной угрозы общественному спокойствию, стабильности и безопасности. Исламофобия – признак религиозного невежества, поскольку что нетерпимость и дискриминация в отношении мусульман вызваны предубеждениями, стереотипами и отсутствием знаний об исламе и мусульманской культуре. Научные исследования в этой области знания могут сыграть важную роль в содействии взаимопониманию и уважению друг друга в мировом сообществе.

Исламофобия и стереотипы на религиозной почве, корни взаимного непонимания между мусульманским и европейским миром уходят далеко вглубь веков: захват мусульманами в VII в. Пиренейского полуострова и



Реконкиста; поход крестоносцев на Восток и падение Византии; военный поход Наполеона в Египет и колонизация европейцами стран Азии и Африки [1] – все это связано в целом с европоцентристской установкой, долгие годы господствовавшей на Западе [2].

Нелишне заметить, что исламофобские умонастроения возникают и в результате так называемого «конфликта интерпретаций», становящегося своеобразным методологическим принципом в исследованиях, посвященных исламской философии и исламской культуре. Причем, этот метод становится приоритетным даже при интерпретации каких-либо событий социальной и политической жизни исламского сообщества. Ученые-исламоведы должны использовать методы диалогической компаративистики, позволяющие раскрыть сущностный смысл тех или иных исламских концептов, определивших значение такого феномена, как «исламский мир».

Принципы мышления, разработанные Западом от античности до современности, представляются недостаточными для постижения имманентных тенденций и оригинальности восточного мировосприятия и восточного самосознания. Некритичность европоцентристского умонастроения к собственным основоположениям сказывалась и в компаративистских исследованиях, которые обнаруживали на Востоке пышное разнообразие, экзотические находки, необузданную чувственность и фантазию, но все эти достижения с точки зрения европейского человека казались недостаточно разумными и даже варварскими.

Европоцентристская установка возникает с XV века, до этого времени сама Европа представляла собой периферию в развитии человечества. Историческая самостоятельность и саморазвитие Европы могли быть достигнуты посредством выявления собственных основ для развития, а для этого требовалось отличие себя от Востока и даже противопоставление себя Востоку. Начало этого противопоставления начинается еще с античного мира, когда достижения восточной культуры были переработаны в «духе Греции». Этот опыт античной культуры Европа наследует с XV века для своего самостоятельного становления.

Даже факт отделения западнохристианского мира от византийско-восточного является выражением стремления к созданию самостоятельных принципов жизни и рафинированию европейских стандартов мышления.

Однако это же абстрактное противопоставление себя Востоку, стремление развить себя в чистоте и независимости от Востока имело следствием как раз формирование того европоцентризма, который завершился гегелевской логикой.

Еще в философии Ренэ Декарта была представлена картина создания именно европейского человека, человека, который, исходя из себя, может формировать мир, т. е. он есть превосходящий мир субъект. Эта точка зрения в контексте обсуждаемой темы и была использована для понимания

Востока как объекта, в который необходимо было привнести западную разумность, и как материал, который нужно было сформировать по разумным принципам.

Но, вместе с тем, стремление Запада определить универсально-всеобщие принципы мышления и несомненные достижения в осуществлении этой задачи были условием для понимания всемирно-исторического значения Востока. «Гегель пытался показать, что философия представляет собой сложный и извилистый, но все же единый путь постижения абсолютного смысла всех материальных и духовных процессов, смысла, который все более конкретно проясняется в ходе развития человечества. Такой подход Гегеля обеспечил философии возможность более масштабно видеть и решать проблемы. Раскрытие взаимной связи различных философских школ и направлений позволило и более глубоко прояснить смысл отдельных исканий как моментов прояснения единой цели философии» [3].

Необходимо отметить, что представители немецкой классики способствовали осмыслению Востока уже другими немецкими философами и учеными как некоего целого, значительного не только для собственно восточного мира, но и для всемирной истории человечества. С одной стороны, Запад шлифовал свою рациональность, отчасти освобождаясь от влияния Востока и впоследствии освобождаясь от Востока в целом. Постепенно те исследования, авторы которых восторгались Востоком, были вытеснены на периферию и стали маргинальными исследованиями, выражающими какую-то определенную точку зрения, не соответствующую универсальному пониманию Востока. Они начали восприниматься как исследования, которые своей зависимостью от Востока обнаруживают недостатки развитого мышления, рационального понимания мира, сформировавшегося на Западе и, в конечном счете, эти исследования также понимались в контексте некоей отсталости от разумного мира.

На это отношение повлияли, конечно, колонизация Востока, колоссальное развитие западной науки и техники. Все это вело к формированию установок, предполагающих, что в познании восточного мира нужно осуществлять принцип, который был провозглашен Бэконом «Знание – сила», т. е. целью познания Востока становится обеспечение установления и расширения господства Запада на Восток, стремление приспособить восточный мир для осуществления собственных европоцентристских интересов. Но, в то же время, нельзя сказать, что традиции объективного осмысления, исследования Востока были полностью Западом утрачены.

Однако, как уже было отмечено, такого рода исследования становятся выходящими за транс общей позиции, маргинальными подходами. Достижения западной ориенталистики следует связывать именно с этими исследованиями, именно в них ученые сохранили душу и сердце Востока и доказали его уникальность как самостоятельного исторического явления. Это

не значит, что в этих исследованиях репрезентировалось слепое обожание Востока, поскольку эти исследования не могли не нести в себе те достижения принципов рационального мышления, которые, следует признать, были действительно развиты на Западе, но эта культура мышления не перевозилась ими как безусловно универсальная позиция, а рассматривалась в качестве нового инструментария для понимания культурной структуры Востока. Именно эти компаративистские исследования обнаруживали проблемность взаимоуважительного диалога между Востоком и Западом. В то же время, эти исследования выявляли недостаток западных рациональных принципов, и, тем самым, подготовили как критику, так и самокритику западных стандартных образцов мышления.

В современном обществе, когда мы признаем полисемантический характер окружающего нас мира, наиболее актуальными становятся эти исследования, которые были маргинальными для Запада и которые несли в себе потенциал для многостороннего межкультурного диалога.

В эпоху глобализации приходит осознание того, что мы сегодня не можем говорить о привилегиях одной культуры над другой, сегодня необходимо осуществление коммуникативной рациональности, как считает Ю. Хабермас.

Новая современная волна антиисламских настроений была связана с распадом колониальных империй, что повлекло за собой эмиграцию людей, тесно связанных с колониальными режимами. Экономический бум, начавшийся в Европе во второй половине 50-х годов, выявил потребность европейских экономик в дешевой рабочей силе. Началась волна переселения мусульман в Центральную и Западную Европу. Первоначально мигранты, исповедующие ислам, приезжали из мусульманских республик СФРЮ – Боснии и Косова, а также из Турции. В дальнейшем к ним присоединились выходцы из Северной Африки, стран Юго-Восточной Азии и Пакистана. На данный момент в странах Евросоюза живут около 20 миллионов мусульман, что составляет 4% населения.

Что касается главного мифа о вторжении мусульман в Европу. В действительности, в соответствии с существующими демографическими трендами (включая иммиграцию), доля мусульманского населения вырастет в течение 20 лет с 6% населения региона в 2010 году до 8% в 2030 году [4].

Но 8% населения – это едва ли тот уровень, по поводу которого нужно паниковать, говоря о закате европейской цивилизации и скором повсеместном наступлении законов шариата. Мусульмане останутся в Европе меньшинством, даже в долгосрочной перспективе. Исламофобы могут спать спокойно.

Поразительно, но многие аргументы, которыми современные европейцы пытаются объяснить свои антиисламские настроения, почти дословно повторяют аргументы европейских антисемитов XIX века. Нетерпимость,

основанная на религиозных, расовых и культурных предрассудках, привела к катастрофе европейского еврейства в период Второй мировой войны. Перспективы европейской мусульманской общины, ставшей объектом ненависти исламофобов, пока не ясны – но уже вызывают опасения. Ведь, согласно Самуэлю Хантингтону, нас ждет некая «последняя битва»: «грядущий конфликт между цивилизациями – завершающая фаза эволюции глобальных конфликтов в современном мире» [5]. Знаменитое «поскребешь антисемита, найдешь исламофоба и христианофоба» определяет в целом интолерантную установку в некоторых слоях общества. Что делать? Необходимо искоренять «язык вражды» в СМИ и вводить «язык диалога», «язык политкультуркорректности».

Самым мощным оружием против терроризма являются истинные исламские ценности. Выражаясь иначе, не борьба с религиозностью граждан и не исламофобские настроения, а верное понимание ислама – одной из мировых религий, является ключом правильной методологии борьбы с экстремизмом и терроризмом.

Проблема терроризма среди мусульман (вернее, отождествление ислама с терроризмом) появилась только в последние десятилетия. Согласно нормам исламского права, нельзя убивать даже явного, но безоружного врага, раненого, не говоря о невинных, не участвующих в открытых военных действиях людей. Заложив основы «гуманитарного права, тем не менее, учение ислама проповедует, что война, военные действия являются временным исключением, к которым прибегают только тогда, когда нет другого выхода, а мирное сосуществование представителей различных религий является правилом. Принцип мирного сосуществования закреплен аятами Корана, характеризуемыми как «мировоззренческие», которые отличаются от «ситуативных аятов», обусловленных существованием определенных неординарных условий [6].

Согласно толкованию Ахлю Сунны (суннитское вероучение), религиозное сознание мусульман должны характеризовать следующие особенности: 1) «всеохватность», милосердие и благонравие; 2) «восприятие каждого таким – какой он есть» (т. е. неприятие насилия в делах, которые требуют выражения доброй воли, что первым делом относится к религии); 3) справедливость и признание фундаментальных прав и свобод каждого человека.

Также анализ вероучения ислама препятствует усилению позиций сторонников теории «столкновения цивилизаций», следовательно, способствует формированию толерантности и терпимости в обществе. Научно обоснованное опровержение исламофобии благоприятно содействует формированию позитивного международного имиджа Казахстана, так как исследование в этом направлении имеет методологическое значение – относительно изучения преднамеренного процесса формирования определенного негативного имиджа, в ходе которого задействованы наука, СМИ, различно-

го рода информационные технологии, многовековые стереотипы, историческая память народов и методы манипуляции сознанием. Диалог религий против исламофобии и стереотипов позитивно влияет на усиление правового государства, усиление защиты прав и свобод человека в Казахстане, в частности, способствование поднятию правовых стандартов до уровня развитых стран XXI века. Диалогический дискурс в контексте противостояния исламофобии является эффективной мерой в противодействии религиозному экстремизму и религиозной интолерантности, формирует идеологию комфортабельного сосуществования в Республике Казахстан.

Современный межконфессиональный диалог возможен как процесс динамичный и самокритичный. В этом диалоге все конфессии должны признать транзитивность богословия, устанавливая точки солидарности и расширяя их, а там, где солидарность не достигнута, признавая равноправность различных позиций, но, не возводя это различие в конфликтующие смыслы. Коммуникация различных смыслов могла бы быть представлена по принципу дополнительности и толерантности. Мировое сообщество способно призвать мировые религии к такому диалогу. И еще, определяя страны как христианские, мусульманские, буддистские, иудейские, мы тем самым заранее устанавливаем границы и условия диалога, придавая, не всегда оправданно, межконфессиональному диалогу политический и экономический оттенки. Этот подход не всегда оправдан еще и потому, что Казахстан, к примеру, нельзя идентифицировать как мусульманскую страну.

И здесь хотелось бы отметить, что исследование наличного опыта межконфессионального согласия в Казахстане в рамках общего гуманитарного проекта стран СНГ могло бы способствовать преодолению опасности дезинтеграции человечества в XXI столетии. Через такое исследование можно было бы прояснить, насколько он важен для универсального межконфессионального диалога в современном мире.

Ввиду того, что эта проблема – транснационального характера, ее исследование также требует многостороннего участия и международного сотрудничества. Этот диалог, конечно же, необходим, прежде всего, в целях интеграции человечества, но он актуален и необходим и для блокирования использования религии в корыстных политических целях различными террористическими организациями. Развитием такого диалога мы могли бы вложить и свою лепту в процессы, направленные против угрозы распространения терроризма, религиозного экстремизма и исламофобии.

### Литература

1 *Franco Cardini. Europa e Islam. Storia di un malinteso. Европа и ислам: история непонимания / Пер. Е. Смагина, А. Карлова, А. Митрофанова. – М.: Александрия, 2007. Серия: Становление Европы.*

2 *William Montgomery Watt*. The influence of Islam on medieval Europe. Влияние ислама на средневековую Европу // <http://www.e-reading-lib.org/book.php?book=1014329>

3 *Сейтахметов Н.К.* Личностный смысл философской культуры. – Алматы, 1993. – С. 18.

4 *Крупман А.* Ислам(офобия) в Европе // <http://i-r-p.ru/page/stream-document/index-29090.html>

5 *Кирпиченок А.* От антисемитизма к антиисламу // <http://newsland.com/news/detail/id/750289/>

6 *Жусупбек Г.* Ислам и терроризм – попытка анализа // <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1315661820>

## Түйін

**Сатершинов Б.М., Сейтахметова Н.Л., Шаукенова З.К. Исламофобия – төзімділікке төнген қатер**

Исламофобия тақырыбы – бүгінгі күннің өзекті мәселесі. Бұл феноменнің полисемантикалық болмысын айқындаумен қатар, оның шығу тегінің көп қырлы мәдени және саяси тарихын түсіну үшін де оны объективті тұрғыда талдау қажет. Тақырыптың басын ашудағы маңызды әдіснамалық мәселе – бұл осы құбылысқа деген қоғамдық қатынасты реконструкциялау және қоғам санасындағы исламофобияны онтологиялық тұрғыда деконструкциялау.

## Summary

**Satershinov B.M., Seitakhmetova N.L., Shaukenova Z.K. Islamophobia as a Challenge to the Tolerance**

Subject Islamophobia – the theme of the day. It is necessary to reveal the objective of positions that have not only clarity polysemantic nature of the phenomenon of Islamophobia, but also in its political history and multicultural backgrounds. One of the important methodological problems of emphasis is the problem of the reconstruction of society's attitude to this phenomenon and ontological deconstruction of Islamophobia in the minds of society.

**Галия Курмангалиева – Институт философии,  
политологии и религиоведения  
Комитета науки Министерства образования  
и науки Республики Казахстан (Алматы)**



## **НЕОПЛАТОНИЗМ В СТАНОВЛЕНИИ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА ИСЛАМА И ХРИСТИАНСТВА**

*Аннотация.* В статье рассматривается исторический период взаимодействия исламской и христианской культур, когда в эпоху средневековья был осуществлен диалог этих культур, идей и ценностей. Автор показывает, что важную роль в процессе осуществления диалоговой стратегии этого периода сыграло античное наследие, в том числе и неоплатонизм, оказавший влияние на формирование философского дискурса, как ислама, так и христианства. На основе изложения основных положений «Книги о причинах» раскрываются те аспекты философского мышления исламской и христианской культур, в которых проявилось принятие неоплатонических идей и их значение для утверждения философско-теологического дискурса двух культур.

*Ключевые слова:* неоплатонизм, исламская философия средневековья, средневековая христианская философия, дискурс, «Книга о причинах», эманация, восточный перипатетизм, Ибн Сина.

Неоплатонизм являет собой одну из величайших систем прошлого, к которой философское внимание казахстанской науки все еще остается недостаточным. Между тем, понять и осознать всю глубину философских рассуждений и размышлений в исламе и христианстве, в особенности в классический период развития философии, без этого идейного и историко-философского источника невозможно.

Формирование философских дискурсов в исламе и христианстве в эпоху средневековья происходило под влиянием неоплатонизма, который проник в них разными путями, но в равной степени влиятельно проявил себя в них. В определенной мере можно утверждать, что, с одной стороны, он явился платформой, на которой произошло объединение идей, принесенных миру исламским и христианским Откровениями с идеями древнегреческой философии, а, с другой стороны, равноправно войдя в религиозный мир ислама и христианства, открыл новые горизонты развития философии. Произошла историческая встреча культур и идей, раскрывшая диалоговый простор для творческого обмена философскими и научными мыслями и обусловившая диалоговую стратегию культурного развития в эпоху средневековья.

Обращаясь к адаптационному опыту исламской философии, осмысленному в предшествующий настоящему период развития историко-философских исследований, где проблема усвоения и распространения античного наследия была в фокусе исследовательского интереса, можно заметить, что вопрос о восприятии древнегреческого наследия исламской средневековой культурой трактовался однобоко. Данное обстоятельство было обусловлено тем, что в этот период, характеризовавшийся тотальным давлением моноидеологии, перед философами стояла задача обоснования взглядов, прежде всего, представителей восточного перипатетизма, единственно претендовавших тогда на статус философов исламского мира, как свободных от религиозного мировоззрения.

Это приводило к тому, что концепция эманации неоплатоников, воспринятая восточными перипатетиками, где в наибольшей степени проявлялось влияние религиозного мировоззрения, от которого не могла обособиться философия как феномен культуры, рассматривалась как искусственно привнесенный элемент или как результат ошибки. Тем самым в философской литературе преобладала тенденция – рассматривать философию восточного перипатетизма как чистый аристотелизм. Это давало возможность трактовать исламскую философию восточных перипатетиков как свободную от влияния исламского мировоззрения, позволяя при этом утверждать, что главной задачей представителей восточного перипатетизма была задача очищения аристотелизма от каких-либо религиозных привнесений и представление его вне зависимости от них.

Не отрицая того, что такая установка имела место в качестве утверждения аутентичного содержания философии Аристотеля, все же следует признать, что она не могла быть определяющей и достаточной, чтобы лишь только ею определялось историко-философское понимание исламскими мыслителями наследия Аристотеля. Восточные перипатетики воспринимают философский способ осмысления мира и человека как традицию, начатую древнегреческими классиками – Платоном и Аристотелем и продолженную неоплатониками, где развивался умозрительный способ постижения, посредством которого можно было выразить понимание Откровения, переданного Мухаммеду, на языке философии. Вся исламская философия произрастала из недр коранической истины, была изначально религиозной философией.

Античный теоретический источник исламской философии стал органической частью исламской духовной культуры средневековья, потому что она в своем собственном запросе и духовных поисках нашла в нем ответы на вопросы, возникшие при ее самоопределении и решении задач, поставленных временем. Поэтому задача правильного истолкования исламскими мыслителями учений древних, будучи объективно верно поставленной, обуславливалась, прежде всего, поисками ответов на вопросы, поставленные необходимостью постижения истины, принесенной Откровением.



Изначальная заданность всей проблематики философско-теологической мысли исламского средневековья коранической истиной, попытка понять и осмыслить ее известными человеку способами обуславливала обращение к опыту, аккумулировавшему в себе исторический опыт философии как пути познания и образа жизни человека. Поэтому изменившаяся в настоящее время мировоззренческая парадигма изучения историко-философских феноменов в исламской культуре не только нацеливает современное познание на преодоление прежних стереотипов исследования, но и побуждает гораздо серьезнее и глубже отнестись к тем аспектам философско-теологического наследия прошлого, которые прежде оставались в забвении или находились в тени преобладающих подходов.

Применительно к нашему изложению, это – углубленное исследование неоплатонического компонента в духовно-интеллектуальной атмосфере исламского средневековья, которое позволяет не согласиться с утверждением, что неоплатоническая обработка аристотелизма не была историческим запросом времени. Уже в древнегреческой философии, у самого Аристотеля мы наблюдаем тенденцию отхода от политеизма и склонность к монотеизму, выраженную в «Метафизике», где он рассуждает о вечной, неизменной и неподвижной сущности, о мыслящем самого себя уме и т. д. Здесь содержатся идеи, мимо которых не могло пройти мыслящее монотеистически сознание, находившее в этих рассуждениях философское основание для признания монотеизма, философскую подготовку к его восприятию. Поэтому обращение исламской культуры к античному наследию было в первую очередь обусловлено тем, что в древнегреческой философии, а затем и в неоплатонизме, выкристаллизовывалась и получала рационалистическое обоснование и закрепление тенденция к религиозному монотеизму.

Мухаммед в своих проповедях последовательно утверждал монотеизм, резко критикуя язычество и идолопоклонничество. Теоцентризм, принимаемый исламской культурой, явился мировоззренческим стержнем исламской философии. В отличие от древнегреческой философии, средневековый арабоязычный перипатетизм уже не мог существовать вне и независимо от исламской веры, системы ценностей, утверждаемой ею, теократической организации общества и обязательной религиозной обрядовой практики. В свое время Ибрагим Мадкур замечал, что, если бы мусульманские философы знали бы Аристотеля по его книгам и произведениям перипатетиков, то они оставили бы нам не такое учение. Все дело заключается в том, что между исламскими философами и древнегреческими классиками, в первую очередь, Аристотелем, встала Александрийская школа, которая подвергла их взгляды переосмыслению в соответствии с требованиями религии. Эта школа оказала сильное влияние на исламских мыслителей средневековья. Э. Ренан также подчеркивает, что в «перипатетическом периоде Александрийской школы и следует искать точку соприкосновения арабской фило-

софии с греческой» [1, с. 635]. Как пишет в своем фундаментальном исследовании В.Я. Саврей, неоплатонический перипатетизм Александрии был «первой организованной философской школой, которая имела все основания для того, чтобы укрепиться в Александрии» [2, с.151].

Средневековому исламскому Востоку были близки идеи учения Плотина о Едином и восхождении человека к Единому, платоновское учение о душе и ее разнообразных космических функциях, в целом взгляды платоников об уме, божественном свете и т. д. Идея обожествления, связь божественного и земного через иерархию ступеней и причин нашла отклик в интеллектуально-духовной среде средневекового ислама через «Книгу о причинах», которая ошибочно приписывалась Аристотелю, а на деле являлась комментарием-изложением «Первооснов теологии» Прокла.

Прокл был одним из выдающихся представителей неоплатонизма, и, как считает А.Ф. Лосев, он во многом превосходил Плотина, которому уступал лишь первенство в создании новой философской системы, так как он лишь детализировал и углублял ее. «Во всех прочих отношениях, – пишет А.Ф. Лосев, – он безусловно превосходит и Плотина; и это превосходство резко бросается в глаза в отношении огромной аналитической силы его ума, большого разнообразия его интересов, в отношении мастерства микроскопических исследований отвлеченнейшего логического предмета, а также в отношении тончайшего философско-филологического вникания в текст Платона, куда нужно еще прибавить очень четкий философский язык, местами доходящий до изложения в виде геометрических теорем и доказательств и часто удивляющий какой-то юридической отчеканенностью выставляемых положений. Кроме этого, размеры дошедших до нас материалов Прокла представляют собой нечто уникальное во всей античной литературе. При сравнительно небольшом количестве названий дошедшие до нас трактаты Прокла обнимают в общей сложности несколько тысяч страниц, что превосходит собой не только сочинения Платона или Аристотеля, но во много раз превосходит и все то, что мы вообще имеем от классической греческой литературы» [3, с. 191].

«Первоосновы теологии» Прокла содержали в себе 211 параграфов, в которых, как это уже было выразительно описано А.Ф. Лосевым, в тончайшей манере изложения и особенном литературном стиле были раскрыты вопросы Единого и многого; числа или богов; ума, души [4, с. 9–15]. Эта работа, представляющая сложнейшее понимание соотношения Единого и многого, движение от высшего к низшему и наоборот, где было показано понимание субстанциональности и вечности, бесконечности и времени, а также иерархия бытия от Единого через богов к материи и круговращение этой иерархии, позволяла представить масштабную иерархию мироздания. Она раскрывала понимание первичного, мыслящего самого себя божественного ума и причастных ему частичных, или индивидуальных умов; в ней содер-

жалось изложение учения о душе, ее типах, свойствах, носителях, иерархии душ и круговращении их.

«Книга о причинах», согласно точке зрения Ш.И. Нуцубидзе, содержала в себе перевод-интерпретацию «Первооснов теологии» на основе ареопагитских взглядов. «В «Книге о причинах», – пишет он, – сохранены элементы псевдо-ареопагитизма и из них особенно учения об иерархии, как ступенях совершенства, по которым должны соединяться небесное и земное. И второе – сохранена вытекающая отсюда идея сближения с богом, идея обожествления человека. Эти элементы оказались достаточно свободными от христианской специфики и достаточно интернациональными, чтобы распространиться в странах ислама» [5, с. 64]. Так, например, в «Книге о причинах» утверждалось: «Первая причина управляет всеми сотворенными вещами, помимо того, что связана с ними. Ибо это управление не ослабляет ее возвышенное над всеми вещами единство; но не разрушает его: а сущность ее отдельного от вещей единства не препятствует тому, чтобы она управляла ими. Ибо первая причина утверждена и пребывает вечной со своим чистым единством: и сама она управляет всеми сотворенными вещами и изливает на них силу жизни и блага сообразно их силе и способности [это воспринять]. Ведь первое благо единым изливанием изливает благо на все вещи, хотя каждая из вещей воспринимает от этого изливания соответственно способу своей силы и своего бытия» [6, с. 201].

Основное значение неоплатонических взглядов Прокла для восточного перипатетизма заключалось в том, что они давали его представителям, в частности, аль-Фараби и Ибн Сине, возможность понимать мир как иерархию бытия, где в его мироустроении участвует не только Необходимо Сущее, но и разные ступени бытия, в том числе, и природный мир.

В неоплатонизме содержалась близкая восточному перипатетизму идея о том, что высшее счастье человека заключается в умопостижении высшей причины всего сущего. «Всякий божественный ум, – излагается в «Книге о причинах», – знает вещи, поскольку он сам является умом и управляет ими, поскольку он есть (ум) божественный. ... благословенный и высокий бог правит, поскольку сам наполняет вещи благами. И ум есть первое сотворенное, и в большей степени он подобен высокому богу: и ввиду этого управляет вещами, которые под ним. И как благословенный и высокий бог изливает блага на вещи, так и ум изливает знание на вещи, которые под ним. И хотя сколько бы ум ни правил вещами, которые есть под ним, однако благословенный и высокий бог своим правлением превосходит ум: и правит вещами правлением более величественного и высокого порядка, нежели правление ума... всякая вещь, которая жаждет ума, жаждет его воспринимать; и все вещи жаждут блага от первой (причины), сильным желанием жаждут ее воспринимать» [6, с. 203].

Первая причина порождает все сущее, само бытие возникает вместе с Первой причиной. Оно – чистое мышление, и в своей простоте содержит

целостность умопостигаемых форм. Умопостигаемые формы порождают души, в том числе и человеческую. Она, будучи в этой иерархии нижней, вместе с тем – вечна. Как и предшествующие ей души, она способна схватывать свою сущность посредством мыслительного акта. Умопостигаемые сущности содержат в себе все формы чувственно воспринимаемых вещей. Таким образом, все проистекает из Единого как творческой причины посредством иерархического истечения из него. Эти идеи дали исламским мыслителям возможность увидеть целостную картину божественного творения, нисходящую от Бога к низшим ступеням по мере их удаленности от него, но сохраняющих в разной степени проявленность божественного в себе. Эманационный принцип объяснения структурной организации мира давал средневековому философу также возможность увязать естественнонаучные изыскания с кораническим утверждением о сотворении мира.

В этом отношении среди представителей восточного перипатетизма выделялась позиция Ибн Рушда, который, согласно исследователям исламской философии, был склонен к «чистому аристотелизму», но и она не оказала значительного влияния на исламскую философию в целом. Так, например, У.М. Уотт пишет: «Несмотря на путаницу, внесенную неверной атрибуцией так называемой *Теологии Аристотеля*, Аверроэс в своих комментариях оставался близок к подлинным идеям греческого философа. Таким образом, он возродил аристотелевы воззрения, после того, как в арабской философии столько веков господствовала разновидность платонизма, однако это произошло слишком поздно и не смогло оказать большого влияния на мусульманский Восток» [7, с. 76]. Э. Ренан же, в свою очередь, говорит о том, что Ибн Рушд появился на исторической арене философии в то время, когда в недрах великой интеллектуальной культуры обозначились черты дряхления.

Аль-Газали критиковал взгляды восточных перипатетиков, так как увидел в них основу и условие для распространения неверия в исламское вероучение. Концепция детерминизма, которой следовали восточные перипатетики, согласно аль-Газали, содержала в себе один существенный «недостаток» – идею совечности мира Богу, которая логически приводила тому, что цепь причинно-следственных связей уже не нуждалась в постулировании Первой причины, что таило в себе угрозу исламскому вероучению. В этом смысле аль-Газали смотрел в корень проблемы, так как «если [предположить, что] возможно существование сотворенного без Творца, тогда возможно и существование мира без Него» [8, с. 47].

Аль-Газали выступил в роли главного критика представителей восточного перипатетизма, прежде всего, аль-Фараби и Ибн Сины, так как они, считал аль-Газали, были самыми «точными переводчиками» аристотелевского наследия. Он критиковал философов по двадцати пунктам, среди которых были: доказательство несостоятельности их учения об извечности миро-

здания; доказательство несостоятельности утверждения о бесконечности мироздания, движения и времени и ряд других [8, с. 40–41].

Упорядоченность мира, представленная восточными перипатетиками как цепь причинно-следственных связей, проявилась в многообразии этих связей: «единство – множество», «совершенное – несовершенное», «добро – зло», «высший разум – неразумное» и т. д. [9, с. 73]. Концепция причинно-следственных связей восточных перипатетиков оказала влияние и стала «своего рода аксиомой для теоретиков исмаилизма и ишракизма» [9, с. 74]. Но, воспринимая перипатетическую аргументацию, оба эти направления осуществляют его критику, считая невозможным отождествление начала причинно-следственного ряда с понятием божественной сущности. Это означало невозможность включения Бога в философский дискурс, а также критику восточных перипатетиков за разделение сущности и существования и понимание сущего как возможного и необходимого. Суфизм же демонстрирует собою иной подход к пониманию причинности, сложившемуся в арабоязычном перипатетизме, где два последовательных временных состояния мира уже не связаны друг с другом как причина и следствие.

При всех различиях в интерпретации философской рациональности исламских перипатетиков со стороны современников, поддержке их взглядов или обвинениях, онтологически эта рациональность была укоренена и обращена к высшему началу и принципу, в излучающем свете которого прояснялись все вещи земного мира. Арабо-мусульманские перипатетики много сделали для утверждения пантеистических идей, открывавших простор для развития естественнонаучного познания, для движения мысли в направлении углубленного изучения природного мира, а через него – и осмысления сущности и предназначения самого человека.

Их взгляды оказали большое влияние на формирование философского дискурса христианства в эпоху средневековья. Плодотворная и творчески продуктивная коммуникация, осуществленная в этот исторический период, имела своим результатом мощный импульс в развитии философских и научных идей в европейской культуре. Трактаты аль-Кинди появились в Западной Европе в X и XI вв., труды аль-Фараби и Ибн Сины были известны уже в XII в., а в середине XIII в. было переведено много трудов Ибн Рушда, получивших широкое распространение во Франции и в Италии. Благодаря большой переводческой деятельности средневековых ученых и мыслителей, произошел богатый обмен знаниями. Знакомство с достижениями исламской средневековой культуры, науки и искусства, начавшееся в IX веке и достигшее апогея в XII–XIII вв., породило интеллектуальное движение, благодаря которому, европейское самосознание и культура стали быстро развиваться.

С серьезным основанием можно утверждать, что итогом кропотливой и фундаментальной переводческой деятельности стало не только обогащение

культурного процесса новым философским и научным багажом знаний, но и то, что это знание пришло в средневековый христианский мир в контексте видения исламских мыслителей, так как переводы сопровождались обширными арабскими комментариями. «Ирано-арабский Восток и арабский Запад передали странам Запада свое понимание, свою интерпретацию философии античности», – утверждает В.К. Чалоян, и с этим стоит согласиться [10, с. 176].

Средневековые европейские мыслители до распространения книг исламских ученых знали об Аристотеле лишь как о логике, но с расширением познавательных возможностей культуры, благодаря арабо-исламским источникам, Аристотель предстал в полном и систематизированном виде, но в неоплатонической обработке. Книгой, в которой Аристотель был представлен средневековой Европе, стала «Книга о причинах», оказавшая, как уже было сказано, большое влияние на арабо-исламских предшественников христианских мыслителей. Исследователи средневековой христианской философии, в частности, Э. Жильсон, говорят о том, что это произведение оказало двоякое влияние на философское сознание европейских мыслителей. С одной стороны, оно способствовало укреплению авторитета Ибн Гебириля, отстаивавшего позицию гилеморфизма и множественности форм, а, с другой стороны, оно своей афористической литературной формой повлияло на характер написания философских трудов, стиль и форму теолого-философского дискурса.

В той или иной степени влияние «Книги о причинах» можно проследить во многих рассуждениях христианских философов средневековья. Одним из первых среди представителей христианской мысли, испытавших неоплатоническое влияние, был толедский переводчик Гундиссалин, перу которого принадлежат такие переводы, как «О происхождении мира», «О бессмертии души», «О единстве», которые сразу же приписали Боэцию. Такое произошло, объясняет Э. Жильсон, в силу наличия «теологического комплекса», отталкиваясь от которого, разные мыслители шли разными путями. Так, для одних христианских мыслителей отправной точкой развития взглядов послужило платоновское понимание сущности, для других – метафизика Единого, разработанная Платином, для третьих – философия Боэция. Взгляды Гундиссалина произрастали из комплекса «О единстве». «Собственное творчество Гундиссалина, – утверждает Э. Жильсон, – является ценным свидетельством первой реакции христиан на контакты с арабской и еврейской философией до Аверроэса. Открывшийся им мир был одновременно новым и знакомым. Они не предвидели его строения, но обладали ключом к нему» [11, с. 287].

Именно поэтому средневековые христианские философы с энтузиазмом восприняли космологию восточных перипатетиков, где, согласно неоплатонической эманации, была представлена иерархия бытия, начиная от Бога и до Деятельного разума, которому были подвластны подлунный мир и че-

ловек. Если до этого у них было смутное представление о строении мироздания, то теперь они получили прочное основание, фундамент для нового видения мира, построения иной, нежели это было ранее, картины мира.

Результатом такой прогрессивной трансформации космологического видения мира стало то, что философия Ибн Сины получила всеобщее признание и широкое распространение. Стали появляться труды, в которых взгляды и идеи Ибн Сины самым разнообразным образом соединялись с разновидностями платонизма, имевшими место в познавательной культуре христианского средневековья – Августина Блаженного, Дионисия Ареопагита, Боэция, Иоанна Скота Эриугены и др. Этот факт в науке отразился тем, что исследователи заговорили о «латинском авиценнизме». Появились труды, в которых изучалось влияние энциклопедического наследия Ибн Сины на средневековое европейское интеллектуальное сознание, и импульс, который придали взгляды Ибн Сины интеллектуальному развитию христианского средневековья, получил тенденцию своего развития в русле идей Ибн Сины, и был обозначен как «латинский авиценнизм». В этом контексте можно указать на работу Пира де Во «Латинский авиценнизм в XII–XIII вв.». Вместе с тем, следует отметить и то, что не все исследователи средневековой христианской философии придерживаются таких взглядов.

В целом влияние Ибн Сины на развитие средневековой философской мысли Западной Европы было неоднозначным и противоречивым, но в общем можно утверждать, что секуляризация мысли началась со знакомства с его трудами и их все более широкого распространения. Хотя Ибн Сина был последователем идей аль-Фараби, о чем он сам оставил убедительные свидетельства, творчество аль-Фараби, подготовившее дальнейшее интеллектуальное великолепие восточных перипатетиков, для христианских средневековых мыслителей осталось в тени его идейных последователей Ибн Сины и Ибн Рушда.

Творчество Ибн Сины, получившее большее распространение, чем философия аль-Фараби, в значительной степени стало известно своими естественнонаучными и медицинскими взглядами. Философские же взгляды привлекли интерес своим неоплатоническим аспектом. Энциклопедическое наследие Ибн Сины сыграло большую роль в формировании двух крупных интеллектуальных движений в средневековой христианской культуре: в превращении аристотелизма в прочную опору религиозной мысли и в возрождении учения Августина Блаженного в силу его идейных связей с греческим и персидским неоплатонизмом.

Ибн Сина, а также другие представители исламской средневековой философии, открыли западноевропейскому самосознанию и его интеллектуальным умам новые горизонты мысли, расширили пространство диалогической мысли и показали новые пути интеллектуального возвышения мысли и созерцательной деятельности. Дж. Реале и Д. Антисери пишут, что

«можно говорить о счастливой судьбе учения Ибн-Сины, ведь он едва ли не первым попытался гармонизировать аристотелевскую философию с исламом, следовательно, в глазах христиан, и с некоторыми фундаментальными христианскими тезисами, разрушив тем самым предрассудок об их несовместимости. Именно на эту удачу, как на компас, были ориентированы последующие попытки найти новое диалогическое пространство» [12, с. 122].

Таким образом, диалоговое пространство мысли, рожденное сотворчеством двух блистательных культур, когда одна возвышенно воспринимала творческий опыт другой, показало истории удивительно плодотворное сотрудничество и пример, о котором нельзя забывать. Современность с ее стремлением к открытости, партнерству и содружеству должна отдать дань глубокого уважения этим двум культурам, давшим миру в эпоху средневековья одну из исторических стратегий диалога идей, ценностей, идеалов.

### Литература

- 1 Ренан Э. Аверроэс // Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – Киев: УЦИИМ-Пресс; СПб: Алетейя, 1999. – С. 590–682.
- 2 Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М.: КомКнига, 2006. – 1008 с.
- 3 Лосев А.Ф. Краткие сведения о Прокле // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. – М.: Прогресс, 1993. – 319 с.
- 4 Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. – М.: Прогресс, 1993. – 319 с.
- 5 Цит. по: Карпушин В.А. Абу Али Ибн Сина и восточный ренессанс // Философия и история культуры. – М.: Наука, 1985. – С. 43–81.
- 6 Книга о причинах (книга Аристотеля об истолковании чистого блага) / Пер. М. Скворцова, сверка перевода И. Купреевой // Историко-философский ежегодник '90. – М.: Наука, 1991. – С. 189–209.
- 7 Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу / Пер. с англ. – СПб: ДИЛЯ, 2008. – 192 с. («Ислам: взгляд извне»).
- 8 Аль-Газали. Абу Хамид. Крушение позиций философов / Пер. с арабского – М.: Издательский дом «Ансар», 2007. – 277 с.
- 9 Смирнов А. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – С. 42–81.
- 10 Чалоян В.К. Восток – Запад: преемственность философии античного и средневекового общества. – М.: Наука, 1979. – 216 с.
- 11 Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр. Общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. – М.: Республика, 2004. – 678 с.
- 12 Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1994. – Том 2. – 368 с.



## Түйін

### **Құрманғалиева Г.Қ. Ислам және христиан философиялық дискурсының құрылуындағы неоплатонизм**

Мақалада орта ғасыр заманындағы өзара екі мәдениеттің, пікір мен құндылықтардың сұхбаттасуы дәуірінде, ислам және христиан мәдениеттері тарихи кезеңінің әрекеттесуін қарастырады. Автор бұл кезеңнің сұхбаттасу стратегиясы үрдісінің жүзеге асуында антикалық мұраның маңызды рөлін, сонымен қатар исламның да, христианның да философиялық дискурсының қалыптасуына үлкен ықпал көрсеткен неоплатонизмді көрсетеді. «Себептер туралы кітаптар» негізгі қағидаттары негізінде ислам және христиан философиялық ойлау қырларын ашады, яғни екі мәдениеттің философиялық-теологиялық дискурсының нығаюында неоплатондық ой және оның мағынасы байқалады.

## Summary

### **Kurmangaliyeva G.K. Neoplatonism in Formation of Philosophical Discourse of Islam and Christianity**

The article deals with the historical period of interaction of Islamic and Christian cultures, when in the Middle Ages were carried out of the dialogue of cultures, ideas and values. The author shows that an important role in the implementation of an interactive strategy that period played a legacy of antiquity, including the NeoPlatonism, which influenced the formation of philosophical discourse, as Islam and Christianity. Based on the presentation of the main provisions of the «Book of the reasons», reveals aspects of the philosophical thinking of Islamic and Christian cultures in which the apparent acceptance of NeoPlatonic ideas and their significance for the approval of the philosophical and theological discourse between the two cultures.





*Аманжол Мейірманов* – Қазақстан Республикасы  
Білім және ғылым Министрлігі  
Ғылым Комитеті Философия,  
саясаттану және дінтану институты (Алматы)

## ЯСАУИ РУХАНИ-ТАРИХИ МҰРАСЫНДАҒЫ СИМВОЛДЫҚ БЕЙНЕЛЕР

**Аннотация.** Мақалада Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің қақпа есіктеріндегі (XIV ғ.) ою-өрнектер мен жазуларға семиотикалық талдау жасалып, олардың символикалық мағынасы ашылады. Ясауи тарихи-рухани мұрасына тән жалпы өзекті мазмұн – «адамды рухани кемелдікке бағыттау» екендігі нақтылы мысалдар негізінде көрсетіледі. Мәдени ескерткіштердің эстетикалық талғамды байытатын көркем мазмұнының астарында этикалық ғибрат беретін дидактикалық-насихаттық терең мағына жатқандығына назар аударылады. Символдық мән-мағына сыйғызатын қалыптар ретінде халық санасындағы ғасырлар бойы өмір сүретін архетиптердің таңдалып алынатыны және олардың исламдық мазмұнмен байытылып, өскелең жасампаздықпен жаңғыртылатыны баяндалады.

**Түйін сөздер:** символдық бейнелер, қазақ дәстүрлі қоғамы, кемел адам, семиотикалық таңбалар, рухани жадтағы архетиптер, этномәдени ақпарат, эстетикалық талғам, көркемдік таным, ұлттық дүниетаным, герменевтикалық әдіснама, тауилдік түйсіну әдісі.

Символ – рәміз (symbolon) ұғымы алғаш ежелгі грек тілінде пайда болып, одан латын тіліне еніп, XVI ғасырдың басында неміс тілінің сөздік қорында қолданылды. Гректің «symballein» сөзі қазақша қосылу, бірігу, жинақтау мағынасын береді. Ал, символ терминінің қазақша баламасы «рәміз» ұғымы бүгінде «танымдық белгі, таңба, аллегория» сияқты түрлі мағыналарды қамти тұра, олардан мәнісінің ауқымды болуымен ерекшеленеді. Бұл ұғым – мағыналық образды, түйсіктік танымды білдіруге қолданылатын терең мазмұндық сипатқа ие маңызды термин. Рәміз адам санасының даму тарихында қалыптасқан көне категорияның бірі. Символданған бейне, көбінесе нақты мағынадан ажырап, орнына астарлы, айшықты, бейнелі, меңзеулік мәнді иеленеді.

Сопылық ілім ежелгі түркілік дәстүрден тіптен одан арғы сақ ғұн дәуірінен бастау алып, этносанада жаңғырып отырған халықтың рухани жадындағы архетиптерді қалыптастырып, оларды исламдық мазмұнмен байыта түскенінің мысалын Ясауи мәдениетіне байланысты жәдігерлерден анық

көреміз. Рухани тәжірибелер үрдісінде өмір сүру үшін этностар дүниетанымдық принциптерін мәдени архетиптік, рәміздік формада құрады. Олардың рухани жадысы табиғат, кеңістік пен уақыт, моральдық адамгершілік құндылықтар, ел мен жер, намыс пен ар-ождан, тілі мен дін, қасиет-кие сияқты ұғымдарды айқара қамтитын рәміздік құбылыстармен айшықталады. Рәміз халықтардың рухани және материалдық мәдениетінің ақиқат болмысын айқындайды. Рәміз бен семиотикалық таңбалар арқылы адам кез келген құбылысты қабылдап, оған баға беріп, өз көзқарасы мен ойын білдіре алады.

Немістің көрнекті философы К. Ясперс өзінің рәміздің маңыздылығы туралы ойын былай айтады: «Адамзаттың ықылым заманнан бері рәміздер әлемінде өмір сүретінін түсінеміз. Осы рәміздер оның өмірінің мәнін анықтайтын шындыққа айналады. Осы рәміздердегі өмір адамның негіздемелік өмірмәндік құрылымына жататынын түсінеміз. Сондықтан да бұл рәміздердің ерекшеліктерін түсінгіміз келеді, олардың осынау саналуандығын жинақтап, шолып, жүйелегіміз келеді. Рәміздердің мазмұнын ашу адамның өзімен-өзі, өз мәнділігімен, өз субстанциясымен тұтастықта бола алатын кеңістігін ашу деген сөз. Рәміздерсіз ол тұлдырсыз қалғандай жалаңаш, күйкі жанға айналады, бос қалған дүниеде жалаң ақыл-ойымен шарасыздықтың күйін кешеді» [1, 270 б.]. Рәміздер адамзаттың рухани жасампаздығы мен шығармашылығының барлық сатысын қамтиды. Рәміздің көмегімен адамдар арасындағы ақпараттық қарым-қатынас алмасу жүзеге асады. Рәміздер адамзаттың сан ғасырлық мәдени-тарихи мұраларын және рухани құндылықтарын бейнелеп, дәстүр сабақтастығын сақтайды.

Сопылықтағы руханилықтың ұғымдық, танымдық әлеміне ену және сопылық философияның мәніне жетуде герменевтика, яғни эмпатиялық түсіндіру формасы қолданылды. Герменевтиканың әдіснамалық негізі сопылықтағы тауилдік түйсіну әдісіне орайластығымен ерекшеленеді. Талдау (анализ), салыстыру (компаративистік) әдістері арқылы сопылық ілімінің қолданылу формасы ретіндегі символдар әлемін – тауилдік танымдық әдіспен пайымдау арқылы этикалық ұстындарды саралауға мүмкіндік туады. Қазақ философиясының қайнары ретіндегі түркі-ислам философиясы тарихындағы онтологиялық, гносеологиялық және психологиялық тұтастықтағы танымдық негіздердің сабақтастығын тарихи-салыстырмалық тұрғыда зерттеуде де рәміздерді талдаудың маңызы зор.

Ақиқатты – түпмақсат еткен сопы ар-ождан тазалығымен, рухани-интеллектуалдық кемелденуімен Ақиқатқа ұласып, осы хәлге сәйкес өмір сүруге ұмтылады. Мағрифат, яғни, құдайлық таным сопылық философияда арылу, жолға шығу, жақындау, кемелдену және Хаққа қауышу сияқты рухани тәжірибелері арқылы берілген трансцендентальды, Жоғарыдан (көктен) рухқа енген сәуле-нұр, сый ретінде берілген ілкі ілім ретінде түсіндіріледі. Сол себепті сопылық әдебиетте, мәдени мұраларда рухани нұрлану, нұрлы ақыл – «ладуни ілімді» рухани сый ретінде иелену идеясы

негізгі тақырып. Сопылықтағы құндылықтар жүйесі – нұрлы ақылды иеленген толық, әмбебап адам (инсан) идеялына құрылатындықтан, сол ілімге жетудегі таным органы, сол ілімге лайықты мекен болатын жүректің тазалығын басты орынға қояды. Сананы жалаң діни догмалар шырмауында, қасаң қағидалар құрсауында қалдырмау үшін жүрек танымын, жүрек таразысын іске қосуды, ол үшін сол жүректі оятып, тірілтіп, тазартып, о бастағы тағайындылығы мен қызметін қалпына келтіруге шақырады.

Рәміздік тұрғыда жүректі – ар-ожданға баласақ, осы жүрек демек, ар-ождан – басты моральдық құндылық ретінде сопылықтағы негізгі тақырып болып табылады. Осы жүрек және жүректе сақталатын құндылықтардың нышанын белгілейтін арнайы рәміздер жүйесі бар. Жүректің құндылықтарға мекен болуы үшін, таным құралы қызметін атқаруы үшін қажетті шарт – жүректің тазалығын қамтамасыз ету, оны тірілту. Сонда ғана таза және тірі жүректі нұрландыратын өлшеусіз сый – нұрлы ілімді иелену мүмкіндігі берілетіні жайлы айшықты баяндайтын рәміздік тіл бар. Мақалада қазақ топырағындағы сопылық дәстүрдің осы рәміздік тілінің әдеби және мәдени мұралардағы айқын айшықтарын көріп, оның астарына үңіліп, өзіндік ерекшеліктері мен мән-мазмұнын танып, ғибратына назар саламыз.

Этномәдени ақпаратты берудің құралы ретінде сөз өнері, музыка, бейнелеу өнерінің туындылары қолданылып, олардың әрқайсына тән өзіндік көркемдік әдіс тәсілдері пайдаланылады. Осы көркемдік әдістердің ішінде терең сыр-сипатқа ие рәміздік ұғымдар да бар. Күнделікті тұрмыста қолданылатын бұйымдардың өзі қолданыстағы мағынасы рухани астарлы мәнмен байытылуы арқылы рәміздік мазмұн иеленді. Олар діни-ғұрыптық, салт-жоралғылық мақсатта пайдаланылу арқылы тұрмыстық қолданыстағы мағынасы рухани және ритуалдық мәнмен толығына түседі, осылайша этнографиялық бұйымдар айырықша символикалық айшықты таным жүйесін туғызады. Сопылықтағы руханилықтың қазақ топырағында дәстүр сабақтастығын үзбестен өткенді, өз заманын, болашақты сан ғасырлық жалғастықпен ұштастырып, өркендегенін, қоғамның рухани, әдеби, мәдени бүкіл өмірін толықтай қамтығанын Қожа Ахмет Ясауи мәдени мұрасынан айқын көреміз.

Қожа Ахмет Ясауи – жалпы түркілік мәдени және дүниетанымдық кеңістіктегі ішкі тұтастықты қалыптап, исламдық құндылықтарға негізделген философиялық-этикалық ар-ождан ілімін жүйелеген рухани тұлға.

Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауидің кесенесі және ондағы жәдігерлер адамзат қолынан шыққан ортағасырлық сәулет және бейнелеу өнерінің ғажайып туындысы. Онда ертеден келе жатқан жергілікті құрылыс дәстүрі мен қолөнер шеберлігі сол заманның ең озық жетістіктерімен ұштастырыла пайдаланылған, сонымен қатар, ол мәңгілік рухани құндылықтарды исламдық мән-мазмұнмен байыта паш етіп тұрған нысанға айналған.

Ең ғажабы шеберлердің ортақ іске жұмылуына Ясауидің сопылық ілімінің елеулі ықпалы айқын. Себебі, олардың жасаған туындылары жергілікті құндылықтарға рәміздік белгілерге, архетиптерге негізделген. Рухани ілімнің құдіреті сонда ол сан ғасырлық рухани құндылықтарды жаңғыртып мәнге толтырып, адамдарды да ортақ мақсатқа жұмылдырды. Әралуан мәдениеттің өкілдері бола тұра шеберлер өз кәсіби шеберліктерін рухани іліммен байыта қолдану арқылы жалпыадамзатқа ортақ рухани мәні бар туындылар жасай білуі руханияттың әмбебаптығының нақты мысалы. «Мәдениет – құндылықтар мен мән-мағыналар әлемі, себебі символизация үрдісі – адамзат мәдениетінің табиғи байланысы оның дамуы мен ұғымын ашатын көкжиегі» [2, 138 б.] деген А.Я. Гуревич.

Адамның күнделікті тұрмыс-тіршілігінде жиі қолданылатын есік – халықтың дүниетанымында да, дәстүрлі ислам діні арқылы санамызда берік орныққан рухани әлемімізде де киелі, қасиетті саналады. Есіктің халық санасындағы киелілік мәні мен рәміздік мағынасы босағаға, табалдырыққа, тағы басқа есік бөліктеріне байланысты ырымдар мен тыйымдардан айқын көрінеді. Халық әдебиетінде есікке байланысты бейнелі ойлар, астарлы сөздер, мақал-мәтелдер жиі кездеседі. Бұдан дана халқымыздың әрбір тұтынған мүлкі мен заттарын мағыналандырып, киелілік, қасиеттілік сипат дарытқаны, олардың әрқайсысына терең мән бере тұрып, әрбір қолданған сәтінде ғибрат алуға ұмтылғаны көрінеді. Сондықтан да кесенедегі есіктерге зор мән беріліп, айрықша шеберлікпен, асқан талғампаздықпен, ғажап көркемдікпен әшекейленуі заңды. Осы құнды жәдігерлер біздің дәстүрлі мәдениетіміздің терең мазмұнынан, діліміздің сырлы әлемінен хабар беріп, әрқайсымыздың жүрегімізден терең тамыр алатын ел-жұртымызға, туған халқымызға, төл мәдениетімізге сүйіспеншілігімізді қозғайтыны, өткеніміз бен бүгініміз арасында жанды байланыс түзетіні хақ. Әзірет Сұлтан кесенесіндегі XIV ғасырдан сақталған, Жамағатхана бөлмесінің есігі – «Қақпа» және Қабырхана есігі – «Қапсырманы» толық аты-жөні белгісіз Сафар есімді шебер жасаған. Кесененің қалған есіктері 1978 жылы түгелімен жаңадан қойылған. Шеберлер есіктің берік және әсем жасалуымен қатар, рәміздік мән-мағынасын арттыру үшін оған символдық мәнге ие ою-өрнектер, терең мағыналы хадистер мен нақыл сөздердің бедерленуіне көңіл бөлген.

Жамағатхана бөлмесінің Қақпа-есігі (өлшемі – 3,7x2,1 м) екі жаққа ашылатын – ғимараттың оңтүстік порталының тереңінен орын алған негізгі есік. Ол екі бетінен ағаш, сүйек, алтын, күміс әшекей-өрнектермен әрленген. Әртүсті ағаш қиындыларымен және піл сүйектерімен жапсырып әшекейленген өрнектерінің біразы тозып, жойылған. Есіктің сыртқы бетіндегі өрнегі бедерлі белдеумен үш бөлікке бөлінген. Сегіз ұшты жұлдызшалардың өзара ұласуынан құралған бұл бедерлі өрнектермен тек белдеулер ғана емес жалпы есік жақтаулары да жиектей көмкерілген.

Жоғарғы бөліктегі төрт бұрышты екі картуштың бетінде екі қатар араб жазуының алғашқы жартысы оң жақтауда, екінші жартысы сол жақтауда бедерленген. Бірінші қатардағы жазудың әріптерінің ұзындығы 0,10 м, жуандығы 3 мм, гүлденген куфа (куфи тазйини) қолтаңбасымен бедерленген. Екінші қатардағы жазу сулус қолтаңбасымен жазылған. Әріптердің ұштары барынша ұзартылып картуштың ішін тұтас алып тұр. Қақпа-есіктің жікжапқыш жарты бағанының орта белдеуінде сулус қолтаңбасымен таңбаланған сөздер бар. Бұл өрнектер ағашқа ойып өрнек салу арқылы таңбаланған. Есіктегі өрнектер үш деңгейлі терендікте бір-бірімен астаса ұласып, ғажайып симметриялық үйлесімде, қайталанбас әсем ою-өрнектер композициясын түзеді. Бұл келісім мен үйлесімнің сырлы әлемі Ислам дінінің жасампаз рухын, ғаламның сұлулығын паш етерлік рәміздермен айшықталған [3, 103 б.].

Рәміздердің архетиптілігі көбінесе өзінің ішкі мағынасын, қасиеті мен ұлттық сипатын, яғни ұлттық мәдениеттің белгісін жоймастан, мәдениет ақпараттарын жинақтап, нақтылап, ертеңгі күнге жеткізуімен, ұрпақтан-ұрпаққа беріліп отыруымен айқындалады. Ол тұтас ұлттың дүниетанымынан хабар беретін қазына, ғаламның тілдік бейнесі, күрделі әрі әмбебап категория. Сонымен рәміздің табиғи тамыры тереңге кеткен, ықылым заманғы мифология мен сан ғасырлық тарихқа ұласар ықшамдалған мәдени мәтін бола алады.

Белгілі бір затты ишаралайтындай символдық мағынаның өрнекке ұласуы немесе мән-мағынасы терең жазулар мен сөз тіркестерінің ою-өрнекке ұқсатылып немесе ою-өрнектермен астасып жатуы хәл ілімінің астарлы сырлы әлеміне бастайды. Жаратушы иенің шексіз ғылымына меңзеуімен қатар, Ақиқатты танып білу үшін Жаратылыс әсемдігіне ой жіберіп, ой-пікір толғауға шақырады.

Мифті рәміз ретінде қарастырған отандық зерттеуші-ғалым С.Қондыбайдың пікірінше «біз мынау жалған дүниені тек рәміздер арқылы ғана кескіндей аламыз, өйткені шексіз ғаламның кескінін де, мөлшерін де, оның қандай материалдан және қандай жолмен пайда болғанын да, Жаратушы иенің оны қалай жасағанын да шын мәнінде көре, біле, тани алмаймыз. Сондықтан осылардың барлығын да пенделерге түсіндірудің ең қарапайым да универсал жолы рәміз арқылы кескіндеу болмақ. Мифология дегеніміз де – рәміздер» деп түйіндейді [4, 34 б.].

Есікте таңбаланған араб тіліндегі мәтіннің қазақ тіліндегі мағынасы: «Аллаға мадақ! Йә, Алла Тағала! Аллаға шүкір! Йә, Алла Тағала!», «Әулие жақсылардың қақпасы – бақыттың кені, әулие жақсыларды сүю – бақыттың кілті» [3, 105 б.].

Есіктің көрнекі жерінен орын алған жазулардың Аллаға шүкір етуден және Оны мадақтаудан басталуы – ислам дініндегі құлшылық-ғибадаттың асыл негізін көрсетеді. Сопылық ілім бойынша әулиелердің, яғни Құдайдың

достығына жеткен адамдардың адам баласына екі дүниенің бақытына бастайтын жетекші болатынына нұсқайды. «Әулиенің (саиидтың) қақпасына» келген, яғни олардың насихат сөздері мен өсиеттеріне ден қойып, мән-мағынасына жеткен Адам ұрпақтары үшін оларды бақытқа кенелтетін қазына бар. Ал, ол қазынаның қақпасын ашатын кілт – әулиенің махаббаты, яғни рухани ұстаздың назарын иелену екендігі айтылған. Тағы бір парсы тіліндегі таңбаның қазақ тіліндегі мағынасы:

«Астанадағы (қасиетті табалдырығындағы) қызметші дәулетті болғай!» [3, 106 б.]. Әулиенің басындағы қызмет – рухани жолды қалаған шәкірттердің әрқашан да зор құрметпен атқарған істері болған. Себебі, әулиенің шарапатынан үміт етіп келген халыққа қызмет жасау – Қожа Ахмет Ясауидің «топырақ болу» яғни, адамға риясыз қызмет жасау қағидасына сай келеді. «Қырықтың бірін – Қыдыр» деп білген халық нанымына сай зияратшылардың дұғасының шарапаты Әулиенің жолында қызмет жасаған әрбір адамға да тиіп, бақ-дәулет әкелетініне сенген.

Қақпа-есіктің орта бөлігінде есікті қағуға арналған екі қола алқа мен оларды орнататын топса-тұғырлары бар тік төртбұрышты тақташалар орналасқан. Тақташалардың әрқайсысы ағаш есікке әшекейлі, үлкен төрт шегемен бекітілген. Алқаның топса-тұғырлары барыстың басы бейнесінде сомдалып, одан төменірек алқаның өзінде барыстың екі кішкене аланының бейнелері сомдалған. Бұл барыс бейнелерінің сол жақ алқадағыларының көздері ашық және үлкенінің жалы бар болса, оң жақ алқадағыларының көздері жабық және жалдары жоқ. Қола тақташада алқаның ұрылып дыбыс шығаруына арналған сегіз жапырақшалы гүл бейнесіндегі кішкене төстігі бар. Екі алқаны қаққанда дыбыс жиілігі әралуан, екі түрлі дыбыс шығатыны көңіл аудартады. Қола тақташаның жоғарғы жағы оймышты құйылған қошқармүйіз оюлардың жалғаса біріккен композициясынан тұрады. Тақташаның бетінде де өсімдік тектес, қошқар мүйіз және құс қанаты, құс тұмсығы, т. б. бейнелейтін оюлардың ерекше сәнді, үйлесімді өрнегі бедерленген. Алқалардың жалпы пішіні жүрекке ұқсайды, жиектері иректелген он төрт жапырақшадан құралған өрнектермен жиектелген және ортасындағы өсімдік тектес, қошқармүйіз оюлардың әсем де күрделі өрілімінен түзілген үйлесімді композиция орын алған. Тайқазан құлақтарының, ту Лаухасының сырт пішіндерінің жүрекке ұқсас етіп жасалуы, осы және басқа да кесене мүліктеріндегі оюларда жүрекке ишаралайтын өрнектер композицияларының көптеп кездесуі Ясауидің хәл ілімі хикмет дәстүріндегі жүрек танымына нұсқайды.

Алқалардың үш жағында балық және құс бейнелері таңбаланған. Көктегі, жердегі, судағы жануарлар әлемін бейнелейтін – құс, барыс, балық сияқты хайуанаттар суреттері осы есік сыртындағы алқалардан басқа жерде кездеспейді. Бұл алқаларды жиектей және тақташалардың жоғарғы бөлігінде ойылып жазылған, алтынмен апталып, күміспен күптелген парсы,



Қазандық бөлмесінің қақпа-есігі



Қақпа-есіктің сол жақ бөлігінің алқасы



Қақпа-есіктің оң жақ бөлігінің алқасы



Қазандық бөлмесінің қақпа-есігіндегі жазулар





Қабырхана есігі



Есіктегі екі  
дөңгелек қола  
тақташалардағы  
жазу



Қабырхана есігінің фрагменттері

араб тіліндегі насх жазуы бар. Қазақ тіліндегі мағынасы: «Пайғамбар айтты, ол кісіге сәлем болсын: «дүние өткінші, сен дүниеде (Аллаға) бағынып өт» [3, 115 б.]. Қола тақташалардың оң жағындағысында басталып, сол жағында аяқталған Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың хадисінде дүниенің баянсыздығы айтылып қана қоймай, Аллаға мойынсұнуға бұйрық берілген. Шындығында адамның жалған дүниедегі өмірінің мәнге толып, мағынасы артуы үшін оның ақиқат жолды қалап, Аллаға мойынсұнуы, Оны жадынан шығармай әмірлерін бұлжытпай орындауы шарт дегенді білдіреді.

Парсы тіліндегі тағы бір жазудың қазақ тіліндегі мағынасы: «Біздің мақсат артқа өрнек қалдырсақ, Жаралыстың баяны жоқ аңдасақ, Ақ жүректі адам ұлы кез болса, Еске алып, дұға қылсын, біз бейбақ. (Сағди, Гүлстан) Жеті жүз тоқсан тоғызыншы (1396-97) жылы, Құдайдан ғана үмітті, міскін ‘Изз ад-дин ибн Тадж ад-дин ал-Исаги жасады. Бұл кең есік әр қашан достарға – құтты һәм ашық, жауға – тар әрі жабық болсын» [3, 117 б.]. Жаратылыс сырына үңіліп, пікір толғауға жетелейтін, терең символдық мәнге толы өрнекті алқаларда жазылған сыр шумақтардың мағынасы да аса терең. Шебер өзінің қолынан шыққан өнер туындысын ғибратты өрнектермен әшекейлегенде, өзінің де бұл дүниеде мәңгі емес екенін, жаратылыстың да баянсыздығын ескере отырып, болашақ ұрпаққа өнеге, өрнек қалдырып, оның бағыштаған дұғасына мұқтаж екенін де айтады. Яғни, алқаларда адам бақилыққа сапар шеккесін де оның еңбегінің, ізгі ісінің жемісі – қоғам игілігіне пайдаланатын заттарының сауабы және жақсылыққа бастар өнегесінің сауабы, сондай-ақ дұға бағыштаған ұрпағының сауабы ретінде тоқталмай жетіп тұратыны жайлы Пайғамбар (с.ғ.с.) хадисінің мәнісі таңбаланған. Халқымыздың бұл дүниедегі пенделердің тілек-дұғасының Алла дәрәғһында қабыл болуы үшін Әулиелердің дәнекер боларына деген сенімінің Пайғамбар (с.ғ.с.) хадисіне негізделгенін, осы сөздердің Әулиелердің сұлтанының кесенесі есіктерінде таңбалануынан да байқаймыз. Адамның бұл ілімнен жан-дүниесінің бәһәра тауып, мейірі қануы үшін Әулиелердің сұлтанының сырлы сұхбатына, осы күнге дейін жиылмаған Хақтықтың дастарханына ізгі ниетпен, таза көңілмен келіп, үлес алуы керек дегенге ишаралайтын нақыл сөзі таңбаланған. Ал, бұл ілімді дұрыс түсінбей немесе бұрыс мақсатта пайдалану ниетіндегі адамның жанына ешбір пайда таппасы, тіптен өзі теріс пиғылының зардабын шегуі хақ. Сондықтан да бұл есік досқа ашық, дұшпанға жабық. «Менің хикметтерімді дертсізге айтпа, Баға жетпес гауһарымды наданға сатпа», «Ясауи хикметін даналар естісін, Естіген жандар мұратына жетсін, Жауһар кенінен бір түйір алсын, Естімегеннің бәрі қасіретте қалсын», «Менің хикметтерім – кемел пір, Кім Құдайды таныса, жанымен бір», [5, 435 б.] – деген Ясауи мінажаттарында бұл ілімнің салмағы мен жауапкершілігі, қадір-қасиеті ашылып айтылады.

Терең мағыналы хадистерді Қақпа есіктің жоғарғы картушына және қола тақташалардың да жоғарғы жағына таңбалануы, қола алқалардың

барынша биік орнатылуы – Алла қаләмін қасиет тұтқан халықтың салт-санасынан хабар береді. Биік орнатылған қола алқалардың есікті ашатын тұтқа қызметінен гөрі, есіктің ашылып жабылғанын, яғни келушінің кіріп-шыққанын білдіретін есік қаққыш қызметін атқарып, әулие есігіне қадам басқан шәкірттің мойынсұну ниетінен хабардар қылатын символдық мәні басым болса керек. Кіреп есіктегі барыстың көзсіз болуы – мойынұсынуды білдіріп, ұстаздың жолбасшылығына толықтай бағынған шәкірттің ханака табалдырығынан тәуекелмен аттағанының ишарасы десек, көзі ашық, жалы бар барыс бейнесі – ілкі ілімді иеленіп, хақиқат жолының күрескері болып шыққан, рухани-адамгершілік кемелдікті мақсат еткен адамды ишаралайтындай. Шеберлердің жасаған бұйымдарында өз есімдерін таңбалап қалдыра отырып, әрдайым өздерінің дұғаға мұқтаж, Құдайға ғашық ғаріптік хәлдерін білдіруі олардың да Хаққа ғашықтықтың үлгісі болған Әзірет сұлтанның шарапатынан үміт күтетінін көрсетеді. Кесене ғимаратының, эпиграфиялық таңбаларының, ондағы жәдігерлердің аса көркем өрнектелуімен қатар, терең символдық мән-мағынамен байытылуы ол замандағы шеберлердің Машаихтардың ұлығының ілімінен сусындаған Ясауи тариқатының өкілдері екендігін айқындайды.

А.Ф. Лосевтің көзқарасы бойынша: «рәмізде бейнеленген шындықтың тереңдігі мен жан-жақтылығы соншалықты ол оның неғұрлым маңызды негізгі қырларын және оның ішкі сыр-сипатына толықтай тәуелді, кездойсоқ сыртқы қырларын толықтай қамтиды. Мазмұндық жалпылаудың осыншалық байытылуымен қатар, өз бойында жекеліктер мен жалқылықтардың да пайда болу заңдарын сиғызарды» [6, 199 б.]. Мәдениет жүйесіндегі рәміздің бұл қызметінен байқайтынымыз оның маңызды қозғаушы бастамасы, қоғамның мақсат-мұраты мен оның болашағының әлеуметтік қажетті үлгісі екен.

Кесенедегі XIV ғасырдан сақталып келе жатқан екі есіктің бірі қабірхана есігі – Қапсырма. Бұл (өлшемі – 2,5x1,4 м) есік орта ғасырлық оюлы есіктердің тамаша үлгісі болып табылады. Жалпы пішіні Жамағатхана есігіне ұқсас екі жақты ашылатын Қабірхана есігі Жамағатхананың төрінде орналасып, Қабірханамен аралықты жалғастырады. Есіктің маңдайшасында үлкен қаңылтыр тақташа бар және оның жақтауы мен босағасы қаңылтырмен қапталған. Осы (тұтас күйіндегі өлшемі – 3,5x1,65 м) II тәріздес қаңылтыр қаптамалы босағада геометрияланған медальондар тізбегі ішіне сулс қолтаңбасымен зерленіп, алтынмен апталған жазулар бар. Есіктің өзі үш бөлікке бөлінген. Жоғарғы жағындағы екі шаршының ішінде оң жағында басталып, сол жағында аяқталатын, гүл өрнекті оюлармен астасқан сулс қолтаңбасымен ағашты ою арқылы бедерлеп жазылған Пайғамбардың (с.ғ.с.) хадисі орын алған. Есіктің ортаңғы бөлігінде, жарты баған жікжапқыштың екі белдеуінде куфи қолтаңбасымен парсы тілінде жазылған жазу бар. Есіктің жоғарғы тұсында екі алқаның дөңгелек қола тақташалары (диаметрі – 15 см.) және гүлге ұқсас сегіз жапырақты кішкене төстігі сақталып,

алқаларының өздері жоғалған [3, 139 б.]. Деректер бойынша жоғалған алқалар қақпа есіктің алқаларына ұқсас, сондағы жазулар да қайталанып жазылған. Бұл алқалардың суретін 1905 ж. А. Гуржиенко көшіріп, салған. Гүл жапырақшаларына ұқсатылып құйылған дөңгелек қола тақташа айналдыра сулс қолтаңбасымен өрнектелген жазулардан құралған. Есік заманында өте әдемі болған, бүгінде босағасында жазылған жазулардың көп бөлігі өшіп қалған, кейбір жерлері ғана оқылады, қаңылтырлары барынша қарайған.

Жазулардағы Құран аятынан үзінділер және хадистер мен даналық сөздердің мағынасы: «Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «Алланың сыйы – қақпасына келіп сұраған момынға [беріледі, Йә, Рахымды [Алла]! Йә, Пәк [Алла]! Йә, Дәлел [Алла]! Йә, Мейірбан [Алла]! Йә, Міндеттеуші [Алла]! Йә, есеп сұраушы Патша [Алла]! мағынасы: Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты «...әй мүлік иесі Алла! [Кімге қаласаң] мүлік бересің...» Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «уақыты өтпей тұрып намаз оқуға асығындар, ажал келмей тұрып тәубаға келуге асығындар». Алланың елшісі рас айтты. Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «ілім іздеу – барлық мұсылман еркекке және әйелге парыз». Алланың елшісі рас айтты. Ол кісіге игілік болсын. Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «дүние өткінші, сен дүниеде (Аллаға) бағынып өт». Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «дүниеде сый-құрметке бөлену – мол байлықпен болса, ақыретте сый-құрметті иелену – дүниедегі ізгі істердің көптігімен болады». Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: ...Йә, Алла Мұхаммедке игілік бер. ...Мұхаммед.... ..әл-Хасанға және Хусайынға, ... мухажирлер мен ансарлар.... ..Алла жақтан бір көмек және жақын бір жеңіс бар .... ..Алла. Мұхаммед. Хасан» деген уақыт табынан өше бастаған жазуларды оқуға болады [3, 141 б.].

Сопылықтағы сабақтастығын сақтап, үзілмей келе жатқан руханилық идеясы адамның рухани кемелдікке жетуі, осылайша хақтың айырықша сыйы – ладуні ілімді, нұрлы хикметті иелену. «Алланың сыйы» – ладуні ғылым, яғни Ясауидің хикмет дәстүріндегі хәл ғылымы, Шәкәрімнің сыр сөздеріндегі ар ілімі деп білсек, онда осы ілкі ілімді иеленуге кім лайықты? Бұл ілімнің – «Оның қақпасына келіп сұраған момынға» берілетіні айтылуы хадистің мағынасына терең үңілуге жетелейді. «Қәл ғылымына оқындар, хәл ғылымына жетіндер, жоқтық ішіне батындар, барлықтардан алындар» деген Ясауи хикметтерінің астарына үңіліп, осы ладуні ілім жайлы білуге болады. Адамның тек оқып білумен меңгеретін ілімі қәл ілімі болса, онымен қатар Алла тарапынан сый ретінде беріліп, жүрек тереңіне үңілгенде қол жеткізетін, хәл ілімі бар. «Жүрегіңнің түбіне терең бойла, одан тапқан – шын асыл тастай көрме» (Абай) дегендегі осы ілімнің жауһары – Хақ тағаланың Өзіне толықтай мойынсұнып сенген құлдарына беретін сыйы. «Мен ілімнің қаласы болсам, Әли сол қаланың есігі» деген пайғамбар (с.ғ.с.) хадисіне орай Әулиенің кесенесі, оның бүкіл құрылымы,

ою-өрнектері, онда сақталған киелі заттардың барлығы, сондай-ақ кесене есіктерінің өздері де адам баласын екі дүниенің бақытына, сый-құрметіне, шексіз игілігіне еге қылатын тек осы ладуни ілім екеніне нұсқап, соны иеленіп, рухани-адамгершілік кемелдікке жетуге шақырып тұр. «Хаққа нанып, момын болсаң тағат қылғыл, Тағат қылған Хақ дидарын көрер достар», «Хай зікірін айтып ішкен жами шарап, Жол үстінде ғазиз басың мысал топырақ, Алла үшін хәлі – харап, бауыры – кәуап, Жан мен ділде хай зікірін айтқын достар», «Заһир бұзып, батин түзе ғалым болсаң», «Ғамал қылған шын ғашықты дана қылды», «Хақиқаттың дариясына шомған кісі, Өзі мұңлық, көңлі сынық, көзде жасы, қорлық, зарлық, машақат қой дайым ісі, Дидарына ынтызар боп, табар достар» [5, 299 б.] деген хикмет жолдарында Әулиелердің сұлтаны иман келтірген құлдың сипатын Хақ дидарына ғашықтық деп көрсетеді. Хаққа ғашық момынның таубасымен күнәдан тиылуы, тәуекелімен Ақиқатқа бел бууы тақуалығымен құлшылық-ғибадатын арттырып, зікір мен пікір амалдарын күшейтуі осы Алланың сыйы – ладуни ілімді иеленуге апаратын жол екені белгілі болады.

Адам баласын «Махаббатпен жаратқан» Алла Тағала оған бұл дүниеде сый-құрметке бөлейтін, ақыретте де шексіз рахыметке жолықтыратын әрекет-амалдарды міндеттеп, оның ішінде маңыздысы рухани ілім үйренуді парыз еткені хақ. Адам дүниелік сый-құрметті иелену үшін бақ-дәулетке ұмтылатын болса – бұл ізденісі оны түбінде жалған дүниенің құлдығына салып, ақыреттегі бақытынан айыруы мүмкін. Ал, мәңгілік дүниедегі сый-құрметті қалаған Адам дүниелік байлықтың құлдығынан бас тартып, бұл дүниедегі өмірін ізгі істерді мейлінше мол атқарып, ақыреттің байлығын жинауға арнағаны абзал. Бүкіл парыз етілген ізгі амалдардың, құлшылық-ғибадаттардың басты мақсаты, асыл мұраты адамды рухани-интеллектуалдық кемелденуге жеткізу болса, осы жолда ілім үйрену де игілікті істерді мейлінше көп атқару әр адамның парызы екенін жоғарыдағы Пайғамбар өсиеттерінің мән-маңызынан ұғамыз.

Қазақ философиялық ой кешу үрдісі, ондағы этикалық ұстындар ұлттық мәдени және әдеби мұраларда айшықты бейнеленіп, астарлы рәміздермен танбаланған, сондықтан да қазақ философиясы тарихын зерттегенде әдеби һәм мәдени мұраларға жүгінуіміз заңды. Елбасы Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаев «Тарих толқынында» атты еңбегінде: «Біздің бәріміздің де мақтаныш етуімізге тұрарлық мол мұрамыз бар. Өйткені ата-бабаларымыз адамзат тарихында өшпес із қалдырып кеткен, Евразия құрлығындағы халықтардың тағдырына орасан зор күшті әсер еткен» [7, 94 б.] деп жазады. Қазақ философиясы тарихында сопылықтағы этикалық-философиялық көзқарастардың маңызы мен мәнін ашудың практикалық пайдасы зор. Өйткені оның негізгі идеялары моральдық құндылықтарға табан тіреуімен қатар, өз өміршеңдігін жоғалтпастан, елдіктің сынға түсер әрбір шешуші сәтінде бой көрсетіп, өзектілігі артып отырады.

## Әдебиеттер

- 1 *Карл Ясперс*. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – 46 с.
- 2 *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 363 с.
- 3 *Қожа Ахмет Ясауи* кесенесі. Құрастырушылар: Ә.Қ. Муминов, Б. Қорғанбек, С. Моллақанағатұлы, т.б. – Алматы, 2009. – 200 б.
- 4 *Қондыбай С.* Арғықазақ мифологиясы. Бірінші кітап. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 512 б.
- 5 *Иасауи Қ.А.* Хикмет жинақ. – Алматы: Жалын, 1998. – 654 б.
- 6 *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976. – 367с.
- 7 *Назарбаев Н.Ә.* Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 б.

## Резюме

### **Меирманов А.Д. Символические образы духовно-исторического наследия Ясави**

В статье приводится семиотический анализ орнаментов и надписей на входных дверях мавзолея Кожа Ахмета Яссауи (XIV в.) в городе Туркестан, раскрывается их символическое значение. На конкретных примерах показывается, что основным смыслом, характерным для историко-духовного наследия Яссауи, является «направление человека на достижение духовного совершенства». Уделяется внимание содержанию глубокого дидактико-назидательного смысла, способного показать этический пример в художественном замысле, обогащающем эстетическую составляющую культурных памятников. Сообщается о выборе формы веками существовавших в народном сознании архетипов, способной вмещать в себя символическое значение, а также об её обогащении исламским содержанием и обновлении, основанном на продуктивном созидании.

## Summary

### **Meirmanov A.D. The Symbolical Images of Spiritual and Historical Heritage of Yasavi**

The article provides a semiotic analysis of patterns and lettering on the front door of the mausoleum of Kozha Ahmet Yassau (XIV c.) in the city of Turkestan, their symbolic value is revealed. On the clear examples shown that the basic meaning that characterizes historical and spiritual heritage of Yassau is «human direction to achieving spiritual perfection». Attention to the content of the deep-didactic propaganda sense, that able to show ethical example in the artistic conception, enriching the aesthetic component of cultural monuments is paid. Choose of form of the archetypes which existed in the popular mind for centuries as a form of encapsulating the symbolic meaning, as well as their enriching by Islamic content and updating based on the productive creation is reported.

**Жазира Ошақбаева – Қазақстан Республикасы  
Білім және ғылым Министрлігі  
Ғылым Комитеті Философия, саясаттану  
және дінтану институты (Алматы)**



**«БАБЫРНАМА» – ОРТА АЗИЯ  
ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ БІРТҰТАС  
РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҒЫ**

*Аннотация.* Мақалада Захир ад-дин Мұхаммед Бабырдың «Бабырнама» мұрасы оқырманды рухани-эстетикалық ләззатқа бөлеп, таным-түсінігін кеңейтетін және дүрбелең кезеңді тарихи аяда көркем бейнелеумен қатар, адамгершілік құндылықтар мен ізгілікті өнеге етіп, имандылыққа шақыратын тағылымды және қазақ елінің де шежіресінен сыр шертетін, аса құнды көркем туынды екендігі сарапталған. Шығармада қазақтың алғашқы хандары Жәнібек, Қасым және Мұхаммед Хайдар Дулати жөнінде нақты тарихи деректер берілген. Қазақ елінің қыпшақ, дулат, жалайыр руларынан шығып, кезінде қолбасы, ұлы бек сияқты жоғары лауазымды қызмет атқарған жиырма шақты қоғам қайраткерлеріне сипаттама беріліп, философиялық тұжырымдар жасалған.

*Түйін сөздер:* тарих философиясы, ақиқат, болмыс, руханилық, даналық, эстетика, сүйіспеншілік, бақыт.

Орта ғасырдағы түркі әдебиетінің көрнекті өкілі Захир ад-дин Мұхаммед Бабыр әйгілі шығыс шайырларының ішіндегі түркілік поэзияны ілгері дамытқан классик ақын ғана емес, «Бабырнама» сынды мемуарлық туындыны дүниеге әкелген шебер прозашы. Ғылымның сан саласын бойына дарытқан Бабыр – таңғажайып поэзиялық туындылары және «Бабырнамамен» қатар, «Муфассал» (аруз жөнінде), «Рисола-и харбия» (әскери іс жөнінде), «Рисола-и мусика» (музыка туралы), «Мұбайын» (шариғатқа байланысты «Өсиетнама») сынды трактаттарды және «Хатта Бабуриді» (Бабыр әліппесін) дүниеге әкелген жан-жақты ғұлама ғалым. Ескі парсы, түркі-шағатай, хинд, тәжік тілдерінде өте таза сөйлей білген Бабыр аталған туындылармен қатар, парсы тілінде жазылған «Волидия» атты еңбекті түркі тіліне сапалы аударатырып, аудармашылық қырынан да таныла білді. Бабыр жүйрік қаламгер ретінде ғана емес, Үндістанда үш ғасырға жуық билік құрған «Бабырлар империясының» (моғолдар) негізін қалаған мемлекет қайраткері, полемология саласын жетік білген ержүрек қолбасшы ретінде де әйгілі.

«Бабырнаманы» мемуарлық-ғұмырнама жанрының талаптарына жауап бере алатын көркем туынды ретінде қарастыруға негіз бар. Өйткені,

«Бабырнамадағы» басты кейіпкер – автор, яғни Бабырдың өзі. Ол өз образын өзінің қимыл-әрекеті үстінде ашып, бейнелеп отырады. Ғұламағалым нақыл сөздер мен мақал-мәтелдерді, баламалы сөздер мен даналық ұғымдарды қолдану арқылы өзіне тән көркемдеу тәсілдерін шеберлікпен қолданған. Ол көбінесе өмірдегі сан-алуан жайттарды таза философиялық тұрғыда саралайды. Сондықтан оның зерделеу тәсілі ең алдымен тарихи-философиялық сипатқа ие.

Бабыр тәсілін даралайтын ерекшеліктің бірі өзінің ішкі жан дүниесін эмоциялық тұрғыда көрсете білгендігі. Оқиғаларды жүйелі баяндау барысында авторлық «менін» үнемі аңғартып отырады. Мұның өзі Бабырдың өз болмысы мен табиғатынан туған даралығын айқындайды. Бабыр тәсіліндегі тарихилықпен қатар айқын аңғарылатын философиялық, психологиялық және лирикалық белгілер сол дәуір әдебиеті үшін новаторлық құбылыстың бірі болып табылады. Себебі Бабыр өз ойын шебер жеткізе алуымен қатар автор мен оқырманды өзара байланыстыратын сырласу тәсілін қолдана білген. Оқырманмен сырласу тәсілі де ортағасыр жазбаларында әлі қалыптаса қоймаған соны құбылыс болатын. Ол қиыншылыққа тап болған сүреңсіз кездері жайында оқырманымен ашық сырласа: «Бұл жағдай жаныма қатты батты, көзімнің жасын тыя алмай, көп жыладым» десе, енді бірде, «менің өлгім келді» деп жан дүниесіндегі шарасыздықты оқырманның алдына жайып салады.

Бабыр кейде оқиғалар мен түрлі тартыстарды авторлық ұстанымы негізінде өзінің ішкі қайшылықтары арқылы құрып отырады. Мысалы: «Үлкенді-кішілі бауырларым азды-көпті жамандық жасағанымен, оларға өшпенділік ойлау маған жат қылық көрінетін де, жамандыққа жамандық жасау әркімнің қолынан келеді деп көңілімді жұбататынмын» деп [1, 145 б.], ішкі сырын жан дүниесінің түп тереңінен орын алған ішкі монолог арқылы жеткізуге тырысады. «...мемуарлық (өмірбаяндық) т.б. жанр түрлерінде қарапайым түрде қолданылатын ішкі ой-монолог, диалог, түс көру, еске алу т.б. секілді көркемдік тәсілдер психологиялық прозада еріксіз күрделеніп, кейіпкердің ішкі жан дүниесіне тереңдей еніп, рухани әлемді қазбалай талдауға талпынады. Өйткені, жанрдың табиғаты мен стиль ерекшелігі соны талап етеді» деп пайымдайды Г. Пірәлиева [2, 16 б.].

Бабыр реті келгенде адамзаттың рухани әлеміндегі ең маңызды мүдде дидактикалық тағлымды шығыстық үлгімен шебер пайдаланады. Өмірдегі ымырасыздықтың кесапатынан адам баласының қандай жағдайға душар болатынын нақты мысалдармен көрсетіп отырады. Ол жастарға осыдан жиреніңдер деп тәлім айтып отырғандай: «Бұзықтық пен зинақорлық Сұлтан Махмұт мырзаға бақытсыздық алып келді, оның ұлдарының бәрі жас кезінде дүние салды» деп жазады [1, 48 б.]. Тағы бірде шиенеліскен оқиғаны баяндай келіп: «Құсайын Бақидың жағдайын естіп, жолын торып, оны оп-оңай қолға түсірді. Бақиды өлтіріп, оның әйеліне үйленді, бірақ ол



өз опасыздығының сазайын тартты. Адамға жамандық жасасаң, алдыңнан шығадының кері келді» деп, кеселді қылықты сынға алады [1, 185 б.]. Шығармасындағы көрініс тапқан зұлымдық атаулы сол күйінде авторлық санамен сараланып, оның ішкі әлемінен хабар береді. Мына жолдар да кейіпкердің азғын қылығын әшкерелейді: «Қожа Абдолла – ұяттан безген, зинақор, бұзылған адам еді. Соның салдарынан ауруға ұшырап, үстін жара қаптап, ақыры аяқ-қолынан айрылып сал болып, біраз жыл қорлық көріп, ғұмыр кешті де, осы ауру оның түбіне жетіп, бұ дүниемен қоштасты» [1, 255 б.]. Көбінде ізгілік атаулыны сүйіп айтатын ғұлама, осы келтірілген үш бірдей жағдайға үкім айтып отырған секілденеді. «Қайырымдылыққа жол сілтеген адам – жасампазбен бірдей бағаланады», – дейді [1, 359 б.] ол ар-ождан мәселесін сөз еткен тұста. Бабыр осылайша келер ұрпақтың жүрегін оятып, оларды озат мақсат-мұраттарға тартуға ұмтылады.

Соғысты сипаттау кезінде соғыс тақырыбынан бұрын оның көрегендігі көбірек байқалады: «...Қарама-қарсы шекіскен әскер біріне-бірі жақындап, айқаса кетті. Екі жақтың әскерінің ортаңғы тобы күн мен түннің тоғысар сәтіндей тоқайласты. Оң қанат пен сол қанаттың айқасының айбаттылығы сондай – жер қайысып, көк күңірленді» [1, 371 б.].

Автор табиғат пен әрекетті салыстыра зерделейді. Бұл – Бабырдың оқырманды баурап алу үшін қолданып отырған эстетикалық бағыттағы ұстанымы. Тіпті соғыс көрінісінен де сұлулық іздегендегі тұстары оның өз көркемдік әлемінің пердесін ашып көрсете алатындай. Бабыр тағы бірде тегеурінді, кескілескен шайқасты көрсетеді: «Мыңдаған атты-жаяулы лашкердің айқасынан көтерілген шаң бұлтқа айналып, күннің көзін жауып, соғыс алаңының үстін шарбып қалды, сатырлаған қылыш-найза жай отындай жарқылдады. Ат тұяғының ұшқыны жанар таудың шашыранды шоқты тасы сияқты айқұш-ұйқыш от шашады» деп [1, 342 б.], шанды бұлтпен, қылыштың жарқылын жай отымен, тұяқ ұшқынын вулканның шоқты тасымен салыстыра отырып, оқиғаның тартымдылығын арттыра түседі. Оқиғаны бейнелеуде табиғат құбылыстарын адам әрекетімен баламалап, байланыстыра бейнелейді.

Бабырдың өзі бас кейіпкер болғандықтан мұрадағы жүйені өз өмірінің ізі мен жүріп өткен жолы арқылы сипаттаған. Автор өзі көзі көрген елеулі оқиғаларын 1493 жылдан бастап 1529 жылға дейін күнделікті жазып отырған. Мұндағы хронологияның сақталуы еңбектің тарихи деректілігін сақтауға септігін тигізген.

«Бабырнама» – шағатай тілінде 1526 жылдан бастап жазылған тарихи шығарма, Орта Азия халықтарына ортақ құнды мұра. ЮНЕСКО-ның ұйғарымы бойынша тарихи жазбаның дүниеге келуінің 460 жылдығы 1990 жылы қазан айында Ташкентте тойланып, 1993 жылы ғылыми-теориялық симпозиум өткізілген. «Бабырнама» алғаш аударылып, халыққа ұсынылған кезде оны «қазақ халқының тарихы жазылған шығарма» деп танығандар көп



Захир ад-Дин Мұхаммед Бабыр  
(1483–1530)

«Бабыр наме»  
Москва, «Шарк», 2008 ж.





Кабулдағы Бабыр мазары.  
Ауғаныстан

Әндіжандағы  
Бабыр ескерткіші.  
Өзбекстан



**Ескертпе:** Қазақстанның объективті тарихын жаңғыртумен байланысты «Халық тарих толқынында» бағдарламасы ауқымында журнал беттерінде тарихи тақырыпты ашағын иллюстративті қосымша беттер беріледі.

**Примечания:** В связи с реконструкцией объективного исторического прошлого Казахстана в рамках программы «Народ в потоке истории» на страницах журнала будут выходить иллюстративные вкладыши, освещающие тему истории.

болды. Қазақтың зиялылары да бұл пікірмен келіседі. Себебі Бабырдың бұл еңбегінде бүгінгі қазақ, өзбек, түрікмен сияқты түркітөктес халықтардың құрамындағы ру-тайпалардың тарихы баяндалған. Сол ғасырдағы бірқатар қазақ хандары, қоғам қайраткерлері, батырлары, ақындары туралы құнды деректер жазылған. Ежелгі қазақ жерінің табиғаты бұл шығармада көзбен көріп, қолмен ұстағандай етіп, анық сипатталған.

«Бабырнамада» қазақтың алғашқы хандары Жәнібек, Қасым туралы, Хасен, Әли сияқты ақындары, тарихшы бөлесі Мұхаммед Хайдар Дулати жөнінде тарихи деректер бар. Сол сияқты қыпшақ, дулат, жалайыр, арғын руларынан шыққан қолбасыларға, Ұлықбек сияқты қоғам қайраткеріне Бабыр нақты сипаттама берген. Оның әскери іс, музыка, заң ғылымы, тәлім-тәрбие жөнінде жазған көптеген туындылары бар екенін білеміз. Сонымен қатар «Бабырнамада» Темір әулетінің билік құрған кезеңі сипатталады. XV-XVI ғасырлардағы Ферғана, Хиндустан аймағындағы халықтардың тарихы, хандар арасындағы билікке, жерге, таққа таласып жүргізген соғыстары жайлы егжей-тегжейлі баяндайды. Жаңа қалалардың салынуы, архитектурасы туралы жазады. Үндістан және Орталық Азия халықтарының тарихын, әдет-ғұрпы мен этнографиясын, мәдениетін толық қамтыған бұл туындыны қазақ тарихына өзек бола алады десек, қателеспейміз.

Бабыр ғазалдарының лирикалық кейіпкері небір дәстүрлі мифтерде кездесетін фантастикалық персонаж емес, ол – Бабырдың өзі. Ақын өзінің болмысын, табиғатын жасандылықтан мүлде таза шынайы сезім тұрғысынан танытады. Ол өзін қоршаған әлемнің сан қилы құбылыстарына, тағдырға мойынсұна білетін жұмыр басты пенде екендігін ұмытпайды. Сондықтан да Бабыр ғазалдары жалпы адамзаттың жүрек түкпіріне жылы тиіп, терең орын алады. Ол дүниенің барлық ғажайыптары мен кереметтерінің адамның рухани жан дүниесіне қарағанда түкке тұрмайтындығын адами болмысымен табиғи түрде бере біледі:

*Мұнда бәрін жоғалттың атақ, алтын, дәреже,  
Солар үшін құрбан ғып, жанды сату дұрыс па? [1, 286 б.]*

Автор «Бабырнамасында» жастарды зұлымдық атаулыдан бойын аулақ салуға үндейтін тәрбиелік мәні зор өлең жолдарын жазып кетуді мақсат тұтқан:

*Бір зұлымдық жасасаң, тартасың бір азабын,  
Өзгерте алмас ешкім де табиғаттың заңдарын.*

Ақын адамның басынан кешкен әрбір жағдайдың оған ғибрат болып, адамзатты парасат пен игілікке жетелейтінін мына бір жолдар арқылы көрсетеді:

*Жақсы-жаман өткен істің сабақ алсаң бәрінен,  
Түбі қайыр болар ақыр шипа алғандай дәріден [1, 234 б.]*

Бабыр лирикасы адам образын ашуда жүрек пен ақылдың арасындағы бітіспес тартысты адамның сыртқы әлемі, өмір ағысымен біте қайнастыра тұтас бірлікте алып қарастырады. Лирикалық кейіпкер автордың өзі болғандықтан, ол ішкі әлемінің ешкімге ұқсамайтын даралығын таныта отырып жырлайды. Барлық ойшылдарға тән өлім мәселесі «Бабырнамада» да кездеседі:

*Жүз жыл, мейлі бір күн өмір сүре біл,  
Тоқтар бір күн шаттық сүйген жүрегің.*

Өзінің өзекті жанға тән алуан түрлі күйзеліс-қуаныш үстіндегі нәзік көңіл-күйін қаныпезер қатал заманның озбырлығына төтеп берер орасан зор рухани күші арқылы көрсетеді.

Түркі поэзиясына Бабырдың тағы бір қосқан үлесі – төрттаған жанры (төрт тармақты рубай). Көлемі шағын мұндай лирикалық өлеңдер философиялық, танымдық, тәрбиелік, сүйіспеншілік мәселелері жөнінде сөз қозғайды. Бір сөзбен айтқанда, төрттаған – көлемі шағын болғанымен, мүмкіндігінше мол мәліметті жинақтап, тұжырымдайды. Мазмұн, пішін жағынан болсын рубай жанрын түркілік ортаға орнықтырып, мінсіз төрттағандар қалдырған Науайдан кейін Бабыр еді. Оның төрттағандарында нәзік сыршыл сезімге толған мағыналы сөз, сыртқы көркемдік бітіммен үйлесе келе ақын талантын айғақтай түседі. Бабыр рубаиларындағы тұрақты тақырыптардың бірі «отан» тақырыбы. Бабыр:

*Бөтен елде ұмыт болдың сен адам,  
Жүрегімен аяйды өзін тек адам.  
Бір сағат та қызық көрмей сандалдың,  
Отаным деп қайғы жұтар мәңгі адам [1, 225 б.].*

деп, жат жұртта, туып-өскен елі мен жерін аңсап, сағынышқа толы көңіл күйін білдіретін рубаиларында бөтен елде өз отанын аңсаған жанның мұң-зарын білдіреді. Оның отанына, сүйіктісіне арнап жазған рубаиларының көпшілігін «жел» ұғымы арқылы беріледі.

Жел ұғымын қолданған рубаилар көбіне автордың желге қарата айтқан монологы түрінде келеді:

*О, самал жел, жетсең егер кипаристің бағына,  
Жалғыздықтан жапа шеккен жеткіз жүрек дерегін.  
Аямады ол, еске алмады Бабыр жайлы тағы да,  
Тәңір түбі тас жүрегін жібітер деп сенемін [1, 275 б.].*

Бабыр бұл рубаида өз жүрегіне жақын көретін аяулы асыл адамына деген өкпе-назын, онсыз жүрегінің жалғызсырайтынын жел арқылы білдіруге тырысады. Бабыр өлеңдерінде көтерілген сан-салалы тақырыптарды жинақтай келе зерттеуші И.Ч. Хаккулов оның рубаиларын шартты түрде екіге бөледі. Біріншісі, дәстүрлі тақырыпта жазылатын төрттағандар, ал

екінші, белгілі бір жайттарға байланысты жазылған рубаилар. Ғалым Бабыр шығармашылығында осы екінші арнаның басым түсетінін ерекше атап көрсетеді [3, 175 б.].

«Бабырнамада» автор сырқаттанып қатты ауырып қалғанын баяндай келе, мына рубаиды осы оқиғаға арнағанын жазады:

*Күндіз күйіп, дене ыстығым артады,  
Түнде көзден ұйқым алыс қашады.  
Азап, төзім бойды аңдыса қалады,  
Төзім бітіп, азап асып барады [1, 256 б.].*

Ойшыл ерлікті, батылдықты мадақтап, қоян жүрек қорқақтықты, опасыздықты әшкерелеп көрсетеді. Патша тағына таласып, өзара қырық пышақ болып қырқысып жатқан феодалдық соғыстардың адам табиғатына жат, жиіркенішті жақтарын зор білгірлікпен суреттеп көрсетеді.

Жиһанкез Бабыр өзі жүрген жерлердің табиғатын – тауларын, өзендері мен көлдерін, орман-тоғайларын, андары мен құстарын нағыз суретшіге тән шеберлікпен бейнелейді. Автор қара сөзбен айтып жеткізе алмаған кейбір ғажайып көріністерді лирикалық өлең жолдарымен суреттеп өтеді. Әлемге есімі мәшһүр шығыстанушы ғалым, академик В.В. Бартольд «Бабырнаменің» көркемдік дәрежесін жоғары бағалай келіп, оны «түркі тіліндегі прозалық шығармалардың ең жақсы үлгілерінің бірі» деген еді.

Қорыта айтқанда «Бабыр-наме» – шын мағынасындағы энциклопедиялық шығарма. Мұнда ғылымның сан түрлі салалары жөнінде аса құнды мәліметтер берілген. Қазақ халқының азаматтық тарихына, этнографиясына қатысты материалдар Бабырдың осы еңбегінде мейлінше көп жинақталған. Орта Азия мен Үнді елінде XV ғасырдың соңы мен XVI ғасырдың бас кезінде болған тарихи оқиғаларды, сол кездегі феодалдық қарым-қатынасты дәл осы кітаптағыдай толық ашып көрсететін бірде-бір тарихи жәдігер жоқ. Захир ад-дин Мұхаммед Бабырдың «Бабырнама» мұрасы оқырманды рухани-эстетикалық ләззатқа бөлеп, таным-түсінігін кеңейтетін және дүрбелең кезеңді тарихи аяда көркем бейнелеумен қатар, адамгершілік құндылықтар мен ізгілікті өнеге етіп, имандылыққа шақыратын тағылымды туынды.

## Әдебиеттер

1 *Захир ад-дин Мұхаммед Бабыр*. Бабырнама. (Б.А. Қожабеков ауд.) – Алматы: Ататек, 1993. – 448 б.

2 *Пірәлиева Г.* Көркем прозадағы психологизмнің кейбір мәселелері. (Түс көру, бейвербалды ишараттар, заттық әлемі) – Алматы: Алаш, 2003. – 328 б.

3 *Хаккулов И. Ч.* Рубаи в узбекской классической литературе. Поэтика и история жанра. – Ташкент: АКД, 1975. – 387 с.

## Резюме

### **Ошакбаева Ж.Б. «Бабыр-наме» как единая духовная ценность народов Центральной Азии**

В статье анализируется творческое наследие Захир ад-дина Мухаммед Бабыра, оставившего яркий след в истории восточной философии и культуры. Автор подчеркивает этическую насыщенность творчества Бабыра, глубоко разработавшего и высоко ставившего вопросы нравственного и духовного совершенствования человека. Центральное место в наследии Бабыра занимает его известный труд «Бабыр-наме», носящий в основном автобиографический характер и отражающий историю народов Центральной Азии, Афганистана и Индии конца XV–начала XVI вв.

## Resume

### **Oshakbayeva Zh.B. «Babyr-name» as a Single Spiritual Values of the Peoples of Central Asia**

The article analyzes the creative legacy of Zahir ad-din Muhammad Babyr who made a good contribution to the history of Eastern philosophy and culture. The author emphasizes the deepness of ethical creativity of Babyr, comprehensive designs and high moral issues and spiritual perfection of man. His famous work «Babyr-name» takes central place in the legacy of Babyr, which bears mostly autobiographical and reflects the history of the peoples of Central Asia, Afghanistan and India, the late XV the beginning of XVI century.





**Динара Жанабаева – Қазақстан Республикасы  
Білім және ғылым Министрлігі  
Ғылым Комитеті Философия,  
саясаттану және дінтану институты (Алматы)**

## **АБАЙ КӨЗҚАРАСЫНДАҒЫ БІЛІМ МЕН СЕНІМ АРАҚАТЫНАСТАРЫ**

**Аннотация.** Философиялық дискурстағы өзекті мәселелердің бірі білім мен сенім арақатынасы. Қазақ халқы тарихында да сенім мен білім өз үйлесімін тапқан. Осы тарапта, мақалада қазақтың ұлы ойшылы Абай Құнанбаевтың Қара сөздеріндегі білім мен сенім арақатынасы туралы ойлары қарастырылған. Ол өз көзқарастарында білім мен сенімді сұхбат ретінде үйлестіруге тырысып, сенімді – адамның ішкі сезімі, ислами сенімі, иманы деп, ал білімді – ақиқатты тану деп, құндылық ретінде сипаттайды.

**Түйін сөздер:** білім, сенім, дін, ғылым, иман, таным, талап, рухани құндылықтар.

Қазіргі таңда гуманитарлық ғылымдар үшін адамның интеллектуалды-рухани мәдениетінің негізін құрайтын саладағы тақырыптар өзекті болып отыр. Әсіресе, жаһандану дәуірі және рухани саладағы құлдырау кезеңінде бұл мәселенің басты назарда болуы маңызды. Философиялық дискурстағы осындай тақырыптардың бірі дін мен ғылым, адамзат руханилығының сипаты болып табылатын білім мен сенім арақатынасы мәселесі. Сенім және білім мәселесі, олардың сәйкестілігі адам өмірінің мәні, оның рухани жолды анықтауының негізі болып табылады. Ежелгі заманнан бастап, қашанда бұл мәселе ойшылдардың ойын толғаған. Тарих кезеңдерінде түрлі ойшылдар осы феномендердың біреуін алға салып, біреуін артқа итеріп қойдыратын немесе оларды гармонияға келтіріп, бір бірінің үйлесімділігін іздеген.

Қазақ халқы тарихында сенім мен білім ерекше сәйкесетін мол рухани тәжірибе жинақталған. Қазіргі кезеңде осы сәйкестіктердің ерекшеліктерін ашу қажет, өйткені халық рухының қалыптасуы, рухани тәжірибе туралы кез келген объективті білім әлеуметтік және рухани құндылықтары үнемі құбылып отыратын ХХІ ғасыр өзгерістеріне қоғамның төтеп беруіне ықпал етуші күшке айналмақ.

Осы тұрғыда діни сенімді ішкі және рухани сенім «иман» ретінде қарастыратын қазақтың бір туар данышпаны Абай Құнанбаевтың көзқарастарынан көреміз. Жалпы Абайдың бар ғұмыры халықты қалың ұйқыдан оятумен, сауатсыздықпен күресумен өткені белгілі. Қазақ халқы адамзаттың бір бөлігі ғана, сондықтан олар әлемдік өркениеттерге сай жолдармен



дамып, қоғамнан оқшауланбау қажет екендігін алға тартты. Ол үшін ең бірінші қажеттілік – білім. Абай қазақ халқына білім және ғылымды ерекше құндылық ретінде ұсынды. Дегенмен, адам санасы міндетті түрде қайырымды бастамаға, яғни сенімге негізделу керек.

Абай сенімді қалай түсінді? Ол он үшінші қара сөзінде: «Иман деген – Алла табарака уа тағаланың шәриксыз, ғайыпсыз бірлігіне, барлығына уа әр түрлі бізге пайғамбарымыз саллаллаһу ғалайһи уәссәләм арқылы жіберген жарлығына, білдіргеніне мойын ұсынып, иланбақ» деген болатын [1, 67 б.]. Осы тұста рухани діни сенімнің сипатын байқаймыз. Ислам негіздерін терең таныған Абай, Жаратушыдан келген шынайы сенімнің жалпы сенімділіктің жоғарғы формасынан айырмашылығын ажыратады. Сенімді тани білу үшін бірінші кезекте оның саналы екендігіне көз жеткізу және өзінің жеке көзқарасының болып, өзгенің дегеніне ере бермеуі қажет.

Осылай Абай, сенім – адамның ішкі сезімі, исламға деген сенімі, иманы деп пайымдайды. Ол исламның барлық негіздерін білетін сенімге шақырады, тек бірнеше сүрелер мен аяттарды қайталаумен ғана шектеліп, нәпақа тауып жүрген молдаларды қатаң сынға алады. Мұндай молдасымақтар қазақтың руханилығының дамуына еш әсер етпейді, адамдардың сенімін, білімін жетілдіруге ынталандырмайды. Сондықтан адам өзін-өзі жетілдіру керек, діннің маңыздылығын түсініп, өз түсінігін қалыптастыру қажет. Ал бұл қажырлықты талап етеді. Ислам заңдылықтары бойынша Құдайға деген сенімнің беріктігі өнегеліліктің жоғарғы сатысының, өзін-өзі жетілдірудегі шексіз еңбектің көрінісі.

Абай өзінің жетінші сөзінде «Жас бала анадан туғанда екі түрлі мінезбен туады: біреуі – ішсем, жесем, ұйқасам деп тұрады. Бұлар – тәннің құмары, бұлар болмаса, тән жанға қонақ үй бола алмайды. Іһәм өзі өспейді, қуат таппайды. Біреуі – білсем екен демеклік. Не көрсе соған талпынып, жалтыр-жұлтыр еткен болса, оған қызығып, аузына салып, дәмін татып қарап, тамағына, бетіне басып қарап, сырнай-керней болса, дауысына ұмтылып, онан ержетіңкірегенде ит үрсе де, мал шуласа да, біреу күлсе де, біреу жыласа да тұра жүгіріп, «ол немене?», «бұл немене?» деп, «ол неге үйтеді?» деп, «бұл неге бүйтеді?» деп, көзі көрген, құлағы естігеннің бәрін сұрап, тыныштық көрмейді. Мұның бәрі – жан құмары, білсем екен, көрсем екен, үйренсем екен» [2, 61 б.] деген. Дәл осы қасиет адамның жануардан айырмашылығы. Бұл қасиет табиғаттан дарыған, оны сақтап ары қарай жетілдіру керек. Оның осы көзқарастары Аристотельдің «Метафизикасындағы» барлық тірі ағзалар білмекке құмар деуімен сәйкес келеді. Ал, Абай үшін білімнің орны қандай? Абай ақиқатты тануды білім деп санайды. Ақиқаттың жоғарғы сатысы – ол болмыс, дүниені тану маңыздылығының құпиясы. Адамның өміріндегі білімнің рөлі өте жоғары, адамды адаммен теңестіретін білім, ақыл мен таным өмірді толық мәнді ететін адам бойындағы жоғарғы қасиет. Ақыл арқылы адам дүниенің кез-келген құпиясын түсінуге әзір.

Абай білуге, тануға талпынбаған адамдарды да сынға алады. Нағыз иманды, мұсылман адам бұл – өзін діни ортодоксиямен ғана шектемей, өзге де діндерді түсініп, соларды танып, білуге тырысатын пенде. Адам ақиқатқа деген сүйіспеншілігі, ынтызарлығы, құштарлығы арқылы білімге ие болады. «Ғылым – Алланың бір сипаты, ол – хақиқат, оған ғашықтық өзі де хақлық һәм адамдық дүр» [3, 95 б.], сондықтан ғылымға деген махаббат адамдық пен адалдықтың белгісі.

Қателесу адамға тән қасиет, ал осы қателікті мойындау – білімнің алғышарты. Адамзат тарихының әр кезеңінде адамдардың сенімі болды. Бірақ, қоғамға қауіп-қатер төндіретін қателескен адамдар емес, өздерін кашанда өзгелерден артық санайтын, өзге көзқарастар мен пікірлерге мойынсұнбайтын адамдар. Сондықтан Абай, діни догматизмді, фанатизмді мүлдем мойындамайды. Сенім сана сүзгісінен өтуі керек. Барлық ұлы ойшылдар секілді Абай да сенімге білім арқылы қадам жасады және оны өзгелерден талап етті. Тек білімі бар адам ғана өз сенімін берік ұстана алады.

Абай білім түсінігі мен талпыныс категориясын қатар қарастырады. Тануға талпынған адам ғана ғылымды игере алады. «Білім-ғылым үйренбекке талап қылушыларға әуелі білмек керек. Талаптың өзінің біраз шарттары бар. Оларды білмек керек, білмей іздегенмен табылмас». Осы тұста оның қойған шарты: «Әуелі – білім-ғылым табылса, ондай-мұндай іске жаратар едім деп, дүниенің бір қызықты нәрсесіне керек болар еді деп іздемекке керек. Оның үшін білім – ғылымның өзіне ғана құмар, ынтық болып, бір ғана білмектіктің өзін дәулет білсең және әр білмегенінді білген уақытта көңілде бір рахат хұзур хасил болады. Сол рахат білгенінді берік ұстап, білмегенінді тағы да сондай білсем екен деп үміттенген құмар, махаббат пайда болады. Сонда әрбір естігенінді, көргенінді көңілің жақсы ұғып, анық өз суретімен ішке жайғастырып алады» [4]. Ғылым жолындағы адам, өзін тек осы салаға арнап, ұсақ-түйек нәрселелеге көңіл бөле беру қажеті жоқ. «Ғылымды туған анандай құрметтеу керек» [5].

Талап – білсем, көрсем дегенді қажет етіп отыратын, адамға қосымша күш сыйлайтын, ішкі қайнаркөзі секілді. Абайдың көзқарастарынан осындай күшті талапты байқаймыз. Адам құндылықтардың жоғарғы сатысына талпынып отырмаса, оның бір орында тұрақтап, артта қалатыны анық. Қоғамдағы басым тұрған этикалық нормалар адамды қажетіне қарай икемдейді. Әрине, адамдар онсызда талап етілген нормаларға сай өмір сүруде. Осы тұста, қоғам Абай секілді, адам жанын өткір сөздерімен жаулайтын, есеңгіреген күйінен оятып, өзін-өзі бағалап, өмірге жаңаша көзқараспен қарататын данышпанды қажет етеді. Ол өзіне «Жаратушыдан берілген талапты жоғалтып алғаным жоқ па?» деген сұрақты қою керек? Талап – адамға өзеннің ағысына қарсы тұра алатындай күш сыйлайды, дүниеге деген жеке көзқарасы бар, үнемі алға жылжуға итермелейтін құрал

іспетті. Ал сол талапты қанаттандырып отыратын білім. Дәл осы білім адамның бойында «ештеңе білмейтінімді білемін» деп Сократ секілді өзін сынға алдырып, талапқа итермелейді. Абайдың түсінігінде талап – білімге, руханилыққа, жоғары күшке, идеалға деген талап. Адам жаны тек жоғарыға, трансценденттілікке талпынған жағдайда ғана тұрақтап қалмайды. Ал бұл қасиеттілікке талпынатын адам жанының имандылығын білдіреді.

Абайдың исламдық діни ортада өсуі оның философиясына, Құдайды тануына айтарлықтай әсерін тигізді. Жалпы тарихта Құдаймен байланысқа түскен адамды пайғамбар дейді, олар адамның рухани дамуына, адами қарым-қатынасты орнатуға, жалпы адамзат қоғамын дұрыс бағытқа жетелеуге тырысты. Сондықтан діннің өзегін аталған құндылықтар құрауы қажет. Осы тұрғыда Абайды ислам реформаторы деп атайды. Абай иман туралы өзінің он үшінші қара сөзінде ой толғай отырып, иман жөнінде екі түрлі түсінік бар екенін, иманның якини және таклиди деген екі түрі болатынын айтып, «иман» деген діни ұғымға ғылыми және моральдық мән, мазмұн беруге ұмтылады. Якини иман – шын иман, шын нану, сену. Бұл иман ақылдан, дәлелден, ғылымнан туады. Бір нәрсеге сенгенде, «...соның хақтығына ақылы бірлән дәлел жүргізерлік болып...» ақыл дәлелімен нану керек. Бұл иман білімге, ғылымға, ақыл дәлеліне негізделуге тиісті. Демек, Абайдың түсіндіруінше шын иман танымнан шығуы, тууы керек. Неге сенсең де, соның сырын, ішкі мәнін біліп сен, тіпті құдайға сенгенде де, оған ақыл дәлелі арқылы сенуге шақырады. Абайдың иманға беріп отырған бұл түсінігі – көптеген философтарға тән парасатты түсінік. Таклиди иман – еліктеуден шыққан иман, наным, сенім. Бұл иман ақылдан, ғылымнан, дәлелден тумаған, тек дін иелерінің айтқанына иланудан, соларға еліктеуден туған. Мұндай иман шынайы иманнан айырықша, шынайы иман адамға жоғарғы ақиқат пен өмір мәніне жол аша отырып, оның рухани тағдырының орталығына айналады. Абай сөзімен айтқанда таклиди иман – «...кітаптан оқу бірлән яки молдалардан есту бірлән...» болатын иман. Бұл иман – өзі ештемені білмей, еш нәрсе туралы ойламай, дін иелерінің сөзіне еріп, «ел қалай кешсе, мен де солай көштім» деген надандықтан шыққан соқыр сезім, үстірт наным. Абайдың аңғаруынша, дінге сенушілердің иман туралы ұғымы осы екінші түсінік, олар шын иманның не екенін білмейді, өйткені шын иман ғылымға, танымға байланысты, ал дінге сенушілердің «Якини иманы бар деуге ғылымы жоқ...». Иманның осы екі түрін талдай келіп, Абай біріншіден, шын иман – таныммен барабар дегенді аңғартады. Екіншіден, иманды этикалық, адамгершілік мәселесімен ұштастырып, оны ар, ұят деңгейіне көтереді де, ұяты жоқ адамның иманы да болмайтынын дәлелдейді. Сонымен қатар, Абай мұсылман ғұламаларымен пікір таласына түсіп, дін иелерінің имансыздығын, олардың ұғымында иман туралы жоғарыдағы екі түсініктің де жоқ екендігін дәлелдеуге тырысады. Абайдың айтуынша, дін бұзарлардың иманы – алдау мен арамдық. Өзінің бас пайдасына қарай, «...ақты қара деп, я қараны ақ деп, өтірікті шын деп ант

ететұғын...», «қылыш үстінде серт жоқ», «...құдай тағаланың кешпес күнәсі жок» деген жалған мақалды қуат көрген мұндай пенденің жүзі құрысын» деп, дүмше молдаларға лағынет айтады. Анти клерикалдық бағыттағы дін иелері – ары мен иманын, нанымы мен сенімін сатушы екіжүзділер екендігін, олардың халықты надандықтан шығарғысы келмейтінін, өйткені наданды алдау оңайға түсетінін, ал қараңғылықта арамдықтың анық көрінбейтінін бірнеше еңбегінде баса айтады. Иман – бұл соқыр сенім емес екендігін бірнеше рет атап өткен Абай, ең бастысы Құдайды сүю керек дейді. Осы тұста діни сенімдегі сопылық элементтерді байқауға болады. Құдайға деген махаббат таным, ізденіс арқылы ақиқатқа деген махаббатқа жетелейді. Құдайды тану арқылы өзімізді танимыз. Егер ғылымды, білімді сүйсек, бұл Құдайды сүйгеніміз, себебі ғылым – Жаратушының бір сипаты. Махаббат – адам жанын жоғары деңгейге көтеруге ұмтылатын күш және ол пәк болу керек, өйткені Құдай жолы – ең таза, адал жол. Махаббат жүректен шығады, Алланы да да дәл осы жүрек арқылы тани аламыз.

Абайдың пайымдауынша егер адамның Ақиқатқа деген махаббаты пайда болса, онда оның танымға деген құлшынысы да пайда болады. Адамның күші оның ақылы мен білімінде, тек таным арқылы ғана нағыз иманға қол жеткіземіз, «Бұл сөзіме нақлия дәлелім – жоғарыдағы жазылған Алла тағаланың есімдері. Ғақлия дәлелім – Құдай тағала бұл ғалымды ақыл жетпейтін келісіммен жаратқан, онан басқа, бірінен бірі пайда алатұғын қылып жаратыпты» деседі [6, 207 б.]. Тірі табиғат, қоршаған ортаның пайда болуы таңданысыңды тудырады, әлем сүйіспеншіліктен жаралған. Сондықтан адамның да міндеті оған өз қайырымдылығымен жауап қайтару, ол үшін оған сенім, иман қажет, тек ораза тұтып, құран бағыштау жеткіліксіз. Абай Жаратушыны құдыретті, әділетті деп сипаттайды, егер бұл қасиеттер адамның бойында табылып жатса, онда ол адамның үнемі білуге талпынатындығы. Иманды адамды – танымы бар адам деп сипаттауға болады. Сонымен қатар, ол адамның білімі иманға негізделуі шарт. Пайғамбарымыздың өзі, ең жақсы адам деп – жан-жағындағыларға пайдасы тиген адамды айтады: «Бұл хакімдер ұйқы, тыныштық, әуес-қызықтың бәрін қойып, адам баласына пайдалы іс шығармалығына, яғни электрды тауып, аспаннан жайды бұрып алып, дүниенің бір шетінен қазір жауап алып тұрып, от пен суға қойласын тауып, мың адам қыла алмастай қызметтер істетіп қойып тұрғандығы, уахсусан адам баласының ақыл-пікірін ұстартып, хақ пенен бұтылдықты айырмақты үйреткендігі – баршасы нафиғлфқ болған соң, біздің оларға міндеткерлігімізге дау жоқ» [7, 106 б.]. Ұлы ғұламаның пікірінше, сауатсыз молдалардың кесірінен ғылым мен мәдениет бір орында тұрақтап қалады, олардың ешбір саладан білімі жоқ, тек ғылымды жоққа шығарып, бірнеше сүрені жаттап, қайталаудан басқа қауқарлары жоқ деп есептейді. Сонымен қатар, ол Мұхаммед пайғамбарымыздан (с.ғ.с.) болашақ қандай болады деп сұрағанда, оны сол заманның ғалымдарынан сұрау керек деп жауап бергендігін, ол өзінің осы жауабымен нағыз иманды

адамдар – сауатты, білімді, зайырлылық пен дінді ұштастыра білгендерді санайтынын дәлелдегісі келді.

Абайдың еңбектеріндегі білім мен сенім арақатынасы дүниені танудың бір жолы ретінде қарастырылады, бірі ғылыми-техникалық өркениеттің жетістіктерін игеру болса, екіншісі халық даналығына сүйенген рухани мұраны игеру. Білімге деген талап әлемдік мәдениеттің қыр-сырын тануға, өзіңнің «Менінді» мәдени кеңістіктің толыққанды субъектісі ретінде санауға жол ашады. Адам дамуының ең жоғарғы сатысы санаға, ақылға жүгінген иман, сенім. Мұндай иман адам жанына жарық береді, өмірін мәнді етеді.

### Әдебиеттер

1 *Абай*. Қара сөз. – МКА, 2009. – 67 б.

2 *Абай*. Қара сөз. – МКА, 2009. – 61 б.

3 *Абай*. Қара сөз. – МКА, 2009. – 95 б.

4 [http://www.kazakhdebieti.kz/AAskar/.../index.php?option=com\\_content&task=view&id=144&Itemid=23](http://www.kazakhdebieti.kz/AAskar/.../index.php?option=com_content&task=view&id=144&Itemid=23)

5 [http://www.kazakhdebieti.kz/AAskar/.../index.php?option=com\\_content&task=view&id=144&Itemid=23](http://www.kazakhdebieti.kz/AAskar/.../index.php?option=com_content&task=view&id=144&Itemid=23)

6 *Абай*. Қара сөз. – МКА, 2009. – 207 б.

7 *Абай*. Қара сөз. – МКА, 2009. – 106 б.

### Резюме

#### **Жанабаева Д.М. Соотношение знания и веры во взглядах Абая**

Одной из актуальных тем философского дискурса является проблема соотношения веры и знания. В истории казахского народа накоплен богатый духовный опыт, в котором своеобразно соотносятся вера и знание. В статье рассматриваются взгляды философа Абая Кунанбаева в его «Словах назидания» о соотношении знания и веры. Он попытался соединить веру и знание в гармоничное единство как диалог. Согласно Абая, вера – внутреннее чувство «иман», вера ислама, а знание – постижение истины.

### Summary

#### **Zhanabayeva D.M. Relationship of Faith and Knowledge in the Views of Abai**

One of the hot topics of philosophical discourse is the problem of the relation of faith and knowledge. In the history of the Kazakh people have accumulated rich spiritual experience, which uniquely relate to faith and knowledge. In the article the philosopher's views of the relationship between knowledge and faith in his «Book of words». He tried to combine faith and knowledge into a harmonious unity of a dialogue. According to Abay faith – an internal sense of iman, faith, Islam, and knowledge – the perception of truth.

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Давид Эмиль Дюркгейм (15 апреля 1858, Эпиналь – 15 ноября 1917, Париж) является известным французским социологом и социальным философом, основателем французской социологической школы, а также основателем и издателем (с 1896 по 1913 г.) журнала «Социологический ежегодник», вокруг которого и образовалось дюркгеймовское направление в социологии.



Дюркгейм явился продолжателем традиции, идущей от Р. Декарта и последователем учений А. Сен-Симона и О. Конта. Он также испытал на себе влияние идей Ш. Монтескьё, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Г. Спенсера, Ш. Ренувье, Э. Бутру. Наиболее известные его работы – «О разделении общественного труда» (1893), «Правила социологического метода» (1895), «Самоубийство. Социологический этюд» (1897), «Элементарные формы религиозной жизни» (1912), «Социология и философия» (опубликовано посмертно в 1924 г.).

Образцом для Дюркгейма являлись естественные науки, ориентация на принципы эмпирической обоснованности, точности и доказательности теоретических положений. Социология, считал он, имеет особый предмет и, соответственно, особый метод. Этим предметом является особая реальность, которую, по его мнению, до сих пор (т. е. до него) не исследовала ни одна наука. Основу данной реальности, согласно Дюркгейму, составляют социальные факты, не редуцируемые ни к физическим, ни к психологическим, ни к экономическим, ни к каким иным фактам действительности. Эти факты обладают целым рядом характеристик, основными среди которых являются, во-первых, их объективность, независимость от индивидов и способность оказывать на них давление; во-вторых, они, согласно Дюркгейму, обладают принудительной силой. Человека он считал двойственной реальностью (*homo duplex*), сочетающей в себе индивидуальное и социальное начала, причём второе является доминирующим. Обществу, согласно ему, принадлежит приоритет над индивидами.

Основная проблема, которую Э. Дюркгейм решал на протяжении всего своего научного творчества, это проблема *солидарности*. Она ставилась и решалась уже О. Контом. Согласно ему, социальная справедливость создаётся, главным образом, распределением различных видов человеческого труда. Но если для Конта данная проблема была одной из многих, то

для Дюркгейма она становится одной из центральных. Для него наличие солидарности означает нормальное состояние общества, а её отсутствие – социальную патологию. Он различал два типа социальной солидарности – 1) механическую и 2) органическую. Первая, согласно ему, преобладала в архаическом, доиндустриальном обществе и основывалась на неразвитости общества, сходстве индивидов и их социальных функций. Вторая же характерна для индустриального общества и основана на общественном разделении труда.

Решающая роль в социальной интеграции принадлежит, по Дюркгейму, идеалам и верованиям, являющимся в то же время главными компонентами религии и морали. Отсюда его интерес к феномену религии. В ней, по его убеждению, как в фокусе, отражаются те аспекты социальной действительности, которые почитаются как сакральные. Именно поэтому, считал он, религия оказывает почти безграничное влияние на культуру, человека и на основные законы человеческого мышления. Религия предстаёт системой всех верований и практик, санкционированных социумом и потому обязательных для всех его членов. Главная функция этих верований и практик состоит, по Дюркгейму, в создании и укреплении солидарности. В ходе социологического анализа религии Э. Дюркгейм также исследовал содержание человеческого сознания и происхождение основных человеческих способностей – логической классификации и образования общих понятий (концептов). Он считал, что данные способности суть порождение социальной жизни людей, являющейся религиозной как по своей форме, так и по своему содержанию. При этом он отвергал бытовавшие в его время мнения, согласно которым, религия – это продукт произвольного изобретения каких-то мошенников, навязанный ими обществу. Религия, согласно Дюркгейму, укоренена в социальной реальности и соответствует самой сущности этой реальности.

Читателям предлагаются извлечения из работы Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни». При этом публикуются лишь рассуждения Дюркгейма о методологических аспектах исследования феномена религии. Отметим лишь некоторые моменты избранной им методологии.

Дюркгейм своим предметом взял элементарную, т. е. архаичную, первобытную, примитивную религию. Спрашивается: почему не взять ныне существующую религию и исследовать её структуру и функции каждого из элементов данной структуры? «Если, – пишет Дюркгейм, – мы выбрали её (архаичную религию. – А. Х.) в качестве объекта исследования, то потому, что в нашем представлении она больше, чем любая другая, способна прояснить религиозную природу человека, иначе говоря, раскрыть нам существенный и постоянный аспект человеческой природы» [1, с. 111–112]. В развитых религиях много разных напластований, за которыми подчас нелегко усмотреть существенное и отделить его от несущественного. Поэто-

му «мы можем прийти к пониманию новейших религий, только прослеживая тот исторический путь, которым они постепенно сформировались. ... Надо начать с восхождения к... наиболее простой, первобытной форме, постараться понять его (феномена религии. – А. Х.) особенности, характерные для этого периода его существования, затем показать, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый период» [1, с. 113, 113–114]. Первобытное общество ещё довольно примитивно, поэтому процесс формирования в нём религии более отчётлив. Здесь ещё нет ничего лишнего, несущественного. В последующие же эпохи на первичных формах религиозной жизни наслаиваются затемняющие и искажающие её суть напластования. В этой связи «...первобытные религии не только позволяют выявить конструктивные элементы религии; они обладают также тем большим преимуществом, что облегчают их объяснение» [1, с. 117]. И хотя Дюркгейм на словах скептически относится к диалектическому методу как умозрительному (он в тот период был знаком лишь со спекулятивной диалектикой Гегеля), сам он, как видно из процитированного, неосознанно прибегает к нему, в частности, ориентируется на принцип историзма.

Отметим ещё один важный аспект дюркгеймовской методологии. Он касается сущности общих понятий и категорий. Э. Дюркгейм в то время имел перед собой, во-первых, кантовский априоризм, в соответствии с которым категории и общие понятия а priori принадлежат человеческому рассудку, и эмпиризм, в соответствии с которым категории и понятия суть продукты индивидуального опыта. «Феноменологию духа» и «Науку логики» Гегеля Дюркгейм, судя по всему, не особо штудировал, а работы К. Маркса, в которых эти проблемы решались (прежде всего, это – «Экономическо-философские рукописи 1844 года» и «Немецкая идеология»), увидели свет не только после смерти Маркса и Энгельса, но и после смерти Эмиля Дюркгейма. В частности, в «Немецкой идеологии» (1845–1846 гг.) уже была обоснована социокультурная обусловленность и сущность в том числе и религии.

Э. Дюркгейм не приемлет ни априоризм, ни эмпиризм в объяснении сущности и происхождения категорий. Согласно ему, категории «... являются существенно коллективными представлениями, они выражают собой прежде всего те или другие состояния коллективности, они зависят от её состава и способа организации, от её морфологии, от её институтов – религиозных, моральных, экономических и т. д.» [1, с. 126]. «...Содержанием их служат различные стороны общественного бытия» [1, с. 138]. Такое истолкование сущности категорий было громадным шагом вперёд. Последнее предложение даже может показаться принадлежащим К. Марксу. Тем более, что у последнего есть следующее рассуждение. В 1968 г., т. е. за четыре с лишним десятилетия до появления цитируемой работы Дюркгейма, он писал своему другу и соратнику Ф. Энгельсу: «Но что сказал бы старик Гегель, если бы узнал на том свете, что *общее* [*Allgemeine*] означает у



германцев и скандинавских народов не что иное, как общинную землю, а *частное* [*Sundre, Besondre*] – не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность [*Sondereigen*]. Проклятие! Выходит, что логические категории всё же прямо вытекают из “наших отношений” [*aus “unsrem Verkehr”*]» [2, с. 45].

На деле же позиция Маркса принципиально отличается от позиции Э. Дюркгейма, отдающего предпочтение *социологизму*, на чём мы здесь останавливаться не станем. И если бы не этот социологизм или, если *абстрагироваться* от него, как мы нередко абстрагируемся от того, что Гегель – объективный идеалист, цитируя многие его положения как достоверные истины, так мы можем процитировать и следующие слова Э. Дюркгейма о категориях. «Они, – пишет он, – являются общей связью, соединяющей все умы, перекрёстком, на котором они необходимо встречаются уже потому, что разум, представляющий собой не что иное, как совокупность основных категорий, облечён таким авторитетом, из-под власти которого мы не можем освободиться по произволу» [1, с. 124].

\* \* \*

Текст публикуется в переводе А. Гофмана по изданию: Дюркгейм Э. Социология религии и теория познания // Религия и общество. – Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 111–145. Переведены с. 1–28 и 31–66 из книги Э. Дюркгейма «*Le formes élémentaires de la vie religieuse*» (Р., 1960).

### Литература

1 Дюркгейм Э. Социология религии и теория познания // Религия и общество. – Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 111–145.

2 Маркс К. Энгельсу. В Манчестер, 25 марта 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 32. – М.: Политиздат, 1964. – С. 43–46.

А. А. Хамидов

## Раздел второй

# МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

## I. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

### *Э. Дюркгейм<sup>1</sup>*

В этой книге мы ставим перед собой цель исследовать наиболее простую и неразвитую из всех первобытных религий, известных в настоящее время, проанализировать ее и попытаться ее объяснить. Мы говорим о религиозной системе, что ей в наибольшей степени присущи черты первобытности, если она соответствует двум условиям. Во-первых, необходимо, чтобы общества, в которых она встречается, не имели себе равных по простоте организации. Во-вторых, необходимо, чтобы ее можно было объяснить, не прибегая к какому бы то ни было элементу, заимствованному из Предшествующей религии.

Мы постараемся описать устройство этой системы, настолько точно и достоверно, насколько это мог бы сделать этнограф или историк. Но наша задача этим не ограничивается, мы стремимся исследовать отжившие формы цивилизации не только с целью познать и реконструировать их. Как и у всякой позитивной науки, ее предмет прежде всего состоит в объяснении реальности современной, близкой к нам и, следовательно, способной повлиять на наши идеи и поступки. Эта реальность – человек, главным образом, человек сегодняшнего дня, так как нет для нас ничего более интересного. Стало быть, весьма архаичную религию, о которой пойдет речь, мы исследуем не просто ради удовольствия. Если мы выбрали ее в качестве объекта исследования, то потому, что в нашем представлении она больше, чем любая другая, способна прояснить религиозную природу человека, иначе говоря, раскрыть нам существенный и постоянный аспект человеческой природы.

Но такой подход нередко вызывает резкие возражения. Находят странным, что для того, чтобы познать современное человечество, надо отвернуться от него и перенестись к началу истории. Такой подход представляется особенно парадоксальным в занимающем нас вопросе. В самом деле, считается, что ценность и достоинство различных религий не одинаковы; обычно говорят, что не все они заключают в себе одинаковую долю истины. Отсюда представление о том, что невозможно сравнивать наивысшие формы религиозного мышления с низшими, не низводя при этом первые до уровня вторых. Допустить, что грубые культы австралийских племен могут помочь нам понять, например, христианство, не значит ли тем самым предположить, что последнее коренится в том же сознании, иначе говоря, что оно содержит те же суеверия и базируется на тех же заблуждениях? Вот каким образом теоретическое значение, приписываемое иногда первобытным религиям, могло истолковываться как признак систематизированной иррелигиозности, которая, предreshая результаты исследования, заранее порочит их.

---

<sup>1</sup> Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse: Le systeme totemique en Australie. P., 1960. P. 1–28, 31–66 / Пер. А. Гофмана.

У нас нет надобности выяснять здесь, существовали ли в действительности ученые, заслужившие этот упрек и сделавшие из истории и этнографии религии орудие войны против нее. Во всяком случае, точка зрения социолога не может быть таковой. В действительности основной постулат социологии состоит в том, что созданный человеком институт не может базироваться на заблуждении и обмане: иначе он не смог бы существовать достаточно долго. Если бы он не основывался на природе вещей, он встретил бы сопротивление, которое не смог бы преодолеть. Стало быть, мы приступаем к изучению первобытных религий, будучи уверены в том, что они укоренены в реальности и выражают ее. Мы увидим постоянное применение этого принципа в дальнейшем, в ходе анализа и обсуждения, и как раз в его непризнании мы упрекаем школы, с которыми расходимся. Несомненно, если ограничиваться только буквой религиозных формул, эти верования и действия кажутся иногда странными, и возникает соблазн объяснить их чем-то вроде глубинной аберрации. Но под символом надо суметь обнаружить представляемую им реальность, которая и придает ему его истинное значение. Самые варварские или диковинные обряды, самые странные мифы выражают какую-либо человеческую потребность, какой-то аспект жизни, либо индивидуальный, либо социальный. Причины, которыми обосновывает их сам верующий, возможно, а чаще всего и действительно, ошибочны. Но истинные причины тем не менее существуют, и дело науки – раскрыть их.

Таким образом, в сущности, нет религий, которые были бы ложными. Все они по-своему истинны; все они, хотя и по-разному, соответствуют данным условиям человеческого существования. Вероятно, можно расположить их в иерархическом порядке. Одни могут считаться выше других в том смысле, что приводят в действие более высокие мыслительные функции, богаче идеями и чувствами, включают в себя больше понятий и меньше ощущений и образов, отличаются более изощренным характером систематизации. Но как бы сложны и идеалистичны ни были в действительности соответствующие религии, этого недостаточно, чтобы поместить их в особые виды. Все они в равной мере являются религиями, так же как все живые существа равным образом относятся к живым, начиная от низших пластид и кончая человеком. Стало быть, мы обращаемся к первобытным религиям не с тайным намерением умалить значение религии в целом, так как эти религии достойны не меньшего уважения, чем другие. Они отвечают тем же самым нуждам, играют ту же самую роль, зависят от тех же самых причин. Они могут поэтому так же хорошо послужить выявлению сущности религиозной жизни и, следовательно, решению проблемы, которую мы хотим рассмотреть.

Но почему эти религии надо наделять чем-то вроде прерогативы? Почему именно их надо предпочесть всем другим в качестве объекта нашего исследования? Все это исключительно по причинам, связанным с методом.

Прежде всего, мы можем прийти к пониманию новейших религий, только проследивая тот исторический путь, которым они постепенно сформировались. В действительности история составляет единственный метод объяснительного анализа, который можно к ним применить. Только она позволяет нам разложить институт на его составные части, поскольку она показывает нам их рождающимися во времени друг за другом. С другой стороны, помещая каждый из них в совокупность обстоятельств, в которых он возник, она

дает нам в руки единственный возможный метод определения породивших его причин. Поэтому всякий раз, когда предпринимается попытка объяснить какое-нибудь человеческое явление, взятое в определенный момент времени – будь то религиозное верование, нравственное правило, правовое предписание, художественная техника, экономический порядок – надо начать с восхождения к его наиболее простой, первобытной форме, постараться понять его особенности, характерные для этого периода его существования, затем показать, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый период. Отсюда легко представить себе, насколько важно для этого ряда последовательных объяснений определить отправной пункт, от которого они отталкиваются. Согласно картезианскому принципу и цепи научных истин, первое звено играет решающую роль. Речь, конечно, не идет о том, чтобы положить в основу науки о религиях представление, разработанное в картезианском духе, т. е. логическое понятие, чистую возможность, сконструированную исключительно силой ума. Нам необходимо обнаружить конкретную реальность, раскрыть которую нам может только историческое и этнографическое наблюдение. Но, хотя к этой основной концепции следует идти иными путями, тем не менее, она призвана оказать значительное влияние на весь ряд утверждений, выдвигаемых наукой. Биологическая эволюция стала пониматься совершенно иначе начиная с того момента, когда узнали, что существуют одноклеточные существа. Подобно этому и совокупность религиозных фактов объясняется по-разному, в зависимости от того, помещают ли в начало эволюции натурализм, анимизм или какую-либо другую религиозную форму. Даже наиболее узкоспециализированные ученые, если они не намерены ограничиваться просто демонстрацией эрудиций, если они хотят попытаться понять анализируемые факты, обязаны выбрать ту или иную из эпох гипотез и руководствоваться ею. Хотят они того или нет, вопросы, которыми они задаются, неизбежно принимают следующую форму: как здесь или там натурализм или анимизм были детерминированы таким образом, что приняли такой-то облик, развились или деградировали в той или иной форме? Поскольку, стало быть, неизбежно надо занять какую-то позицию в этой исходной проблеме и поскольку предлагаемое ее решение призвано повлиять на науку в целом, следует вплотную и прямо приступить к ее рассмотрению. Именно это мы и намереваемся сделать.

Кроме того, даже помимо этих косвенных следствий изучение первобытных религий само по себе представляет непосредственный, первостепенной важности интерес.

В самом деле, если полезно знать, в чем состоит та или иная отдельная религия, то еще важнее исследовать, что есть религия вообще. Проблема эта вызывала любопытство философов во все времена, и не без основания, так как она интересует все человечество; к сожалению, метод, обычно применяемый ими для ее решения, – сугубо диалектический: они ограничиваются лишь анализом идеи, формируемой ими по поводу религии, иллюстрируя результаты этого мыслительного анализа примерами, взятыми из религий, наилучшим образом реализующих их идеал. Но если от этого метода и следует отказаться, то проблема целиком остается, и большая заслуга философии состоит в том, что она не была забыта из-за пренебрежительного отношения эрудитов. А подойти к ней можно и другими путями. Поскольку все религии сопоставимы, поскольку

все они составляют виды одного и того же рода, поскольку неизбежно существуют основные, общие для них всех элементы. Под ними мы подразумеваем не просто внешние и видимые черты, всем им в равной мере присущие и позволяющие в самом начале исследования дать им предварительное определение. Обнаружить эти явные знаки относительно легко, так как наблюдение, которого это требует, не должно идти дальше поверхностной стороны вещей. Но эти внешние сходства предполагают существование других, глубинных. В основе всех систем верований и всех культов с необходимостью должно существовать некоторое число основных представлений и ритуальных установок, которые, несмотря на все возможное разнообразие принимаемых ими форм, везде имеют одно и то же объективное значение и выполняют одинаковые функции. Это постоянные элементы, образующие в религии то, что есть в ней вечного и человеческого; они составляют объективное содержание идеи, которую выражают, когда говорят о религии вообще. Как же можно прийти к их постижению?

Это возможно отнюдь не путем наблюдения сложных религий, но шикающих в ходе истории. Каждая из них сформировалась из у столь разнообразных элементов, что очень трудно отличить в них вторичное от главного, существенное от преходящего. Возьмем религии Египта, Индии или классической древности. Это запутанное переплетение многочисленных культов, меняющихся в зависимости от местности, храмов, поколений, династий, вторжений и т. д.

Народные суеверия смешаны в них с самыми рафинированными догмами. Ни религиозное мышление, ни деятельность не распределены здесь равномерно в массе верующих; разными людьми, кругами, в различных обстоятельствах верования, как и обряды, воспринимаются по-разному. В одном случае – это жрецы, в другом – монахи, в третьем – миряне; встречаются мистики и рационалисты, теологи и пророки и т. д. В этих условиях трудно уловить то общее, что присуще всем. Можно найти вполне полезное средство изучить через ту или иную из этих систем какой-то отдельный факт, который получил в ней особое развитие, например, жертвоприношение или пророчество, монашество или таинства. Но как обнаружить общее основание религиозной жизни под скрывающимися его пышно разросшимися зарослями? Как за столкновениями теологии, изменчивостью ритуалов, множественностью группировок, разнообразием индивидов выявить фундаментальные состояния, характерные для религиозного сознания вообще?

Совершенно иначе обстоит дело в низших обществах. Незначительное развитие индивидуальностей, меньшие размеры группы, однородность внешних условий – все способствует сведению различий и изменчивости к минимуму. Группа постоянно создает интеллектуальное и моральное единообразие, которое в более развитых обществах мы находим лишь в редких случаях. Все одинаково присуще всем. Движения стереотипизированы: все выполняют одно и то же в одинаковых обстоятельствах, и этот конформизм поведения лишь выражает конформизм мышления. Поскольку все сознания втянуты в один и тот же круговорот, индивидуальный тип почти полностью смешивается с родовым. В то же время, все не только единообразно, но и просто. Ничто так не примитивно, как эти мифы, состоящие из одной-единственной, бесконечно повторяемой темы, как эти обряды, состоящие из небольшого числа беспрерывно возобновляемых жестов. Воображение народа или духовенства еще не располагало ни

временем, ни средствами, чтобы рафинировать и преобразовывать исходный материал религиозных идей и действий. Последний поэтому оказывается открытым и доступным наблюдению, которому требуется лишь малейшее усилие, чтобы его обнаружить. Преходящее, второстепенное, избыточное еще не стало скрывать главное. Все сведено к необходимому, к тому, без чего религия не может существовать. Но необходимое – это также и существенное, т. е. то, что нам важно прежде всего познать.

Таким образом, первобытные цивилизации составляют для нас факты исключительного значения, потому что факты эти просты. Вот почему среди всех категорий фактов наблюдения этнографов часто были настоящими откровениями, обновившими изучение институтов, созданных человеком. Например, до середины XIX в. были убеждены, что отец является главным элементом семьи; даже представить себе не могли, что возможно существование семейной организации, где отцовская власть не составляет ее основу. Открытие Бахофена разрушило эту старую концепцию. До совсем недавнего времени считалось очевидным, что моральные и юридические отношения, образующие родство, составляют лишь иной аспект физиологических отношений, вытекающих из общности потомства; Бахофен и его последователи, Мак-Леннан, Морган и многие другие, находились еще под влиянием этого предрассудка. С тех пор, как мы узнали природу первобытного клана, мы, напротив, знаем, что родство не может определяться единокроем. Возвращаясь к религиям, отметим, что рассмотрение только наиболее близких к нам религиозных форм в течение длительного времени заставляло считать понятие бога характерным для всего религиозного. Однако религия, которую мы далее исследуем, в значительной мере далека от всякой идеи божества. Силы, к которым обращены в ней обряды, весьма отличны от сил, занимающих первостепенное место в наших современных религиях, и тем не менее, они помогут нам лучше понять последние. Нет, стало быть, ничего несправедливее, чем пренебрежение, с которым многие историки относятся к трудам этнографов. Несомненно, что этнография очень часто вызывала в различных отраслях социологии наиболее плодотворные, революционные изменения. Впрочем, именно по такой же причине открытие одноклеточных существ, о котором мы только что говорили, перестроило бытовавшее представление о жизни. Поскольку у этих простейших существ жизнь сведена к ее основным чертам, последние могут легче распознаваться.

Но первобытные религии не только позволяют выявить конструктивные элементы религии; они обладают также тем большим преимуществом, что облегчают их объяснение. Поскольку факты в них проще, связи между фактами в них также проступают более явственно. Причины, которыми люди объясняют себе свои действия, еще не были разработаны и искажены изощренной рефлексией; они ближе, интимнее связаны с теми движущими силами, которые реально определили эти действия. Чтобы лучше понять бред и иметь возможность применить к нему наиболее подходящее лечение, врачу надо узнать, какова была его исходящая точка. А это событие тем легче распознать, чем в более ранний период можно бред наблюдать. И наоборот, чем больше времени оставлять для развития болезни, тем дальше он ускользает от наблюдений. Дело в том, что попутно вторгаются всякого рода истолкования, стремящиеся оттеснить исходное состояние в сферу бессознательного и заменить его други-

ми состояниями, сквозь которые иногда трудно обнаружить первоначальное. Между систематизированным бредом и породившими его первыми впечатлениями дистанция часто велика. Так же обстоит дело и с религиозным мышлением. По мере того, как оно прогрессирует в истории, вызвавшие его к жизни причины, по-прежнему сохраняя свое действие, заметны уже только сквозь обширную систему искажающих их истолкований. Народные мифологии и изоощренные теологии сделали и свое дело: они напластовали на чувства изначальные весьма различные чувства, хотя и связанные с первыми (развитой формой которых они являются), но все же очень мешающие проявлению их истинной природы. Психологическая дистанция между причиной и следствием, между причиной внешней и причиной реально действующей стала более значительной и трудной для познающего ума. Продолжение этой работы будет иллюстрацией и проверкой этого методологического замечания. Мы увидим далее, как в первобытных религиях религиозный факт еще несет на себе видимый отпечаток своего происхождения; нам было бы гораздо труднее понять его путем рассмотрения лишь более развитых религий.

Таким образом, предпринимаемое нами исследование представляет собой подход к решению старой, но в новых условиях проблемы происхождения религий. Правда, если под происхождением понимать абсолютное первоначально, то постановка вопроса будет совершенно не научна, и ее следует решительно отвергнуть. Не существует точного мгновения, когда начала существовать религия, и речь не идет об обнаружении хитроумного способа, позволяющего мысленно перенестись в него. Как и всякий созданный человеком институт, религия не начинается нигде. Поэтому все умозрительные построения такого рода справедливо дискредитированы; они могут заключаться лишь в субъективных и произвольных конструкциях, не поддающихся никакой проверке. Мы ставим перед собой совсем иную задачу. Мы хотели бы найти средство выявления постоянно действующих причин, от которых зависят наиболее существенные формы религиозного мышления и религиозной практики. А эти причины, по только что изложенным соображениям, наблюдать тем легче, чем менее сложны общества, в которых они наблюдаются. Вот почему мы стремимся приблизиться к истокам.<sup>1</sup> Это не значит, что мы приписываем низшим религиям особые добродетели. Наоборот, они рудиментарны и грубы; стало быть, речь не может идти о том, чтобы делать из них нечто вроде образцов, которые последующим религиям оставалось лишь воспроизводить. Но даже сама их грубость делает их поучительными, так как в них таким образом осуществляются удобные эксперименты, в которых легче обнаружить факты и их отношения. Физик, для того чтобы открыть законы изучаемых им явлений, стремится упростить последние, освободить их от второстепенных характеристик. Что касается институтов, то природа стихийно производит такого же рода упрощения в начале истории. Мы хотим лишь воспользоваться ими. И, вероят-

<sup>1</sup> Очевидно, что мы придаем слову «истоки» («origins»), так же, как и слову «первобытный», совершенно относительный смысл. Мы понимаем под ним не абсолютное начало, но наиболее простое общественное состояние, известное в настоящий момент, такое, дальше которого углубиться сейчас невозможно. Когда мы говорим об истоках, о начале истории или религиозного мышления, то эти выражения надо принимать именно в отмеченном смысле.

но, этим методом мы сможем постичь весьма элементарные факты. Когда же мы объясним их в той мере, в какой нам это удастся, всякого рода новшества, возникшие в ходе дальнейшей эволюции, уже не будут объясняться подобным образом. Не думая отрицать важность проблем, связанных с этими новшествами, мы полагаем, что они будут исследованы в свое время и что приступить к их изучению уместно только после тех, исследование которых мы сейчас предпримем.

Но наше исследование может заинтересовать не только науку о религиях. В действительности у всякой религии имеется такая сторона, которую она выводит за пределы собственно религиозных идей; тем самым изучение религиозных явлений дает нам возможность нового подхода к проблемам, которые до сих пор обсуждались только среди философов.

Давно известно, что первые системы представлений, созданных человеком о мире и о самом себе, имеют религиозное происхождение. Нет такой религии, которая, будучи умозрением относительно божественного, не была бы в то же время космологией. Философия и науки родились из религии потому, что религия вначале заменяла науки и философию. Менее заметно, однако, было то, что она не ограничилась обогащением человеческого ума известным числом идей, а внесла вклад в формирование самого этого ума. Люди в значительной мере обязаны ей не только содержанием своих познаний, но также формой, в которую эти познания отлиты...

### **Происхождение основных понятий или категорий ума**

В основе наших суждений имеется известное число существенных понятий, которые управляют всей нашей умственной жизнью; философы со времени Аристотеля называют их категориями разума: это понятия времени, пространства<sup>1</sup>, рода, числа, причины, субстанции, личности и т. д. Они соответствуют наиболее всеобщим свойствам вещей. Они являются как бы основными рамками, заключающими в себе мысль; последняя может освободиться от них, только разрушивши самое себя. Другие понятия случайны и изменчивы; нам кажется, что они могут отсутствовать у человека, у общества в ту или иную эпоху, первые же, напротив, представляются нам почти неотделимыми от нормальных отправлений разума. Они составляют как бы «костяк» последнего. Анализируя методически религиозные верования, непременно встречаешься с наиболее основными из этих категорий. Они родились в религии и из религии, они – продукт мысли религиозной.

Это наблюдение уже само по себе интересно. Но вот – то, что придает ему подлинную важность. Религия есть явление существенно социальное. Религиозные представления суть коллективные представления, выражающие реальности коллективного характера. Обряды суть способы действия, возникающие среди тех или других общественных групп и предназначенные для возбуждения, поддержания или нового создания известных психических состо-

---

<sup>1</sup> Время и пространство мы называем категориями потому, что нет никакого различия между ролью, которую играют эти понятия в умственной жизни, и ролью, которая принадлежит понятиям рода и причины.



аний этих групп. Но если категории имеют религиозное происхождение, то они должны быть одарены и общими свойствами всех религиозных фактов, они должны быть также явлениями социальными, продуктами коллективной мысли. По крайней мере (так как при современном состоянии наших знаний в данной области следует остерегаться всяких исключительных и радикальных тезисов) вполне законно предположить, что они изобилуют социальным содержанием.

В этом, впрочем, и теперь уже можно убедиться, что касается некоторых категорий. Попробуйте, например, представить себе время, не принимая в расчет приемов, посредством которых мы его делим, измеряем и выражаем известными знаками; время, которое не было бы последовательностью или рядом годов, месяцев, недель, дней и часов! Это нечто почти невысказанное. Мы можем понимать время только под условием различения в нем разнородных моментов.

Откуда же проистекает эта разнородность? Несомненно, что состояния сознания, уже испытанные нами, могут вновь возникать в нас в том же самом порядке, в каком они первоначально протекали; точно так же и отдельные части нашего прошлого мы можем снова воспроизвести в настоящем, невольно отличая их в то же время от настоящего. Но как бы ни было важно это различие для нашего частного опыта, оно недостаточно, чтобы создать понятие или категорию времени. Эта последняя состоит не просто в частичном или огульном воспоминании нашей протекшей жизни. Она есть отвлеченная и безличная рамка, которая обрамляет не только наше индивидуальное существование, но и бытие всего человечества. Заключенное в эти пределы время не есть мое время; это есть время, которое объективно мыслится всеми людьми одинакового культурного уровня. Однако этого уже достаточно, чтобы понять, что определение времени есть дело коллективное. И действительно, наблюдение подтверждает, что порядок, в котором все явления располагаются во времени, заимствован из социальной жизни. Разделения на дни, недели, месяцы, годы и т. д. соответствуют периодичности обрядов, праздников и публичных церемоний. Всякий календарь выражает ритм коллективной деятельности и служит для удовлетворения его правильности.<sup>1</sup>

Не иначе дело обстоит и с пространством. Как показал Гамелен, пространство не есть та смутная и неопределенная среда, которую воображал себе Кант: чистое и абсолютно однородное, оно не служило бы ничему и не могло бы даже быть схвачено мыслью. Пространственное представление состоит существенно в известном порядке первичного распределения данных чувственного опыта. Но это распределение было бы невозможно, если бы все части пространства были качественно равнозначительны, если бы они действитель-

<sup>1</sup> Отсюда видно все различие между комплексом ощущений и представлений, служащих для нашего ориентирования среди следующих друг за другом событий и категорией времени. Первые – результат индивидуального опыта, имеющего значение только для индивида, который его пережил, а вторая выражает время, одинаковое для всей группы, время социальное, если так можно выразиться. Оно само по себе уже является настоящим социальным институтом. Сверх того, оно свойственно только человеку, животное не имеет представлений этого рода. Это различие между категорией времени и соответствующими ощущениями может быть одинаково проведено и по отношению к пространству и причинности.

но могли заменять друг друга. Чтобы иметь возможность расположить вещи пространственно, нужно обладать и возможностью распределить их различно: одни положить направо, другие – налево, одни – наверх, другие – вниз, к северу и к югу, к западу и к востоку и т. д., подобно тому, как для расположения во времени состояний сознания необходимо иметь возможность отнести их к определенным срокам. Это значит, что пространство, подобно времени, не могло бы быть тем, что оно есть, если бы оно не было делимо и если бы оно не дифференцировалось. Но откуда могли взяться эти различия, столь важные для пространства? Само по себе оно не имеет ни правой, ни левой стороны, ни верха, ни низа, ни севера, ни юга и т. д. Все эти деления, очевидно, объясняются различной эмоциональной оценкой той или другой окружающей среды. А так как все люди одной и той же цивилизации представляют себе пространство одинаковым образом, то очевидно, что эта эмоциональная оценка и зависящие от нее разделения пространства были у них также одинаковы, а это-то почти несомненно и указывает на социальное происхождение таких различий.<sup>1</sup> Далее, имеются случаи, где этот социальный характер обнаруживается вполне ясно. В Австралии и в Северной Америке существуют общества, где пространство рассматривается как необъятный круг, потому что само становище их имеет форму круга и пространство у них разделено точно так же, как и становище всего племени. Там столько же отдельных «стран света», сколько имеется кланов и племен. Каждая отдельная область обозначается через тотем того клана, которому она назначена. У Зуни, например, «пуэбло» (по-испански): парод состоит из семи частей, каждая представляет собой группу кланов, возникшую, вероятно, из одного клана, который потом разделился. И пространство вообще состоит из тех же семи стран, причем каждая из них является тесно связанной с соответствующей частью, «рueblo». «Таким образом, – говорит Кашипг, – одна часть племени чувствует себя тесно связанной с севером, другая представляет собою запад, третья – юг» и т. д. Каждая часть племени имеет свой характеристический цвет, который ее символизирует; подобно этому и каждая страна света имеет тот же цвет.

С течением времени число основных кланов колебалось; соответственно этому колебалось и число стран света. Таким образом, социальная организация служила образцом для пространственной организации, являющейся как бы отпечатком первой. В последней нет ничего, вплоть до деления на правую и левую стороны, что не было бы продуктом религиозных, следовательно, коллективных представлений.

Аналогичные же доказательства можно найти и относительно понятий роля, силы, личности и действительности. Позволительно даже спросить, не зависит ли от социальных условий и понятие противоречия. Думать так нас побуждает то, что власть, которую оно получило над мыслью, изменялась в зависимости от времени и состава человеческих обществ. Принцип тождественности теперь

---

<sup>1</sup> Иначе для объяснения подобного согласия необходимо было бы допустить, что все индивиды, в силу их мозгового устройства, аффектируются одинаковым образом – различными частями пространства; а это тем более невероятно, что многие страны сами по себе в этом отношении безразличны. К тому же деления пространства меняются с обществами, а это доказывает, что они не основаны исключительно на прирожденных свойствах человека.

господствует и в сфере научной мысли; но существуют обширные системы представлений, игравших значительную роль в истории идей, где этот принцип сплошь и рядом не признавался: это мифологии, начиная с самых грубых и кончая самими тонкими.<sup>1</sup>

Здесь постоянно ставится проблема бытия, обладающего одновременно самыми противоречивыми атрибутами: единством и множественностью, материальностью и духовностью, способностью подразделяться до бесконечности, ничего не теряя из своего состава, и т. д.

Именно в мифологии является аксиомой то, что часть равна целому. Эти колебания, испытанные началом тождественности, управляющим современной логикой, доказывают, что оно, будучи далеко не извечным свойством в умственной природе человека, зависит хотя бы только от части, от факторов исторических, а, следовательно, социальных. Мы не знаем в точности, каковы эти факторы; но мы имеем право думать, что они действительно существуют.

При допущении этой гипотезы проблема познания получает новую постановку. До настоящего времени на этот счет имелись лишь две доктрины. Для одних категории были невыводимы из опыта: они логически предшествовали ему и являлись условием его возможности. Вот почему и говорят о них, что они априорны. Для других, напротив, они построены из отдельных опытов индивидуальным человеком, который и является настоящим их творцом.<sup>2</sup>

Но то и другое решение вызывают серьезные возражения. Приемлем ли тезис эмпиристов? При утвердительном ответе пришлось бы отнять у категорий все их характеристические свойства. Они отличаются от всех других знаний своей всеобщностью и необходимостью. Они – наиболее общие понятия, которые в силу того, что они приложимы ко всему реальному и не связаны ни с каким объектом в частности, независимы от каждого отдельного субъекта. Они являются общей связью, соединяющей все умы, перекрестком, на котором они необходимо встречаются уже потому, что разум, представляющий собой не что иное, как совокупность основных категорий, облечен таким авторитетом, из-под власти которого мы не можем освободиться по произволу. Когда мы пытаемся восстать против него, освободить себя от некоторых из таких понятий, мы наталкиваемся на самое живое сопротивление. Следовательно, категории не только зависят от нас, но, напротив, они предписывают нам наше поведение. Эмпирические же данные имеют диаметрально противоположный характер. Ощущение и образное представление относятся всегда к определенному объекту или к совокупности объектов определенного рода; они выражают прехо-

<sup>1</sup> Мы не хотим сказать этим, что мысль мифологическая игнорирует принцип тождественности, но лишь то, что она более часто и более открыто его нарушает, чем мысль научная. И обратно, мы покажем, что и наука не может не нарушать его, несмотря на то, что она более добросовестно сообразуется с ним, чем мысль религиозная. Между наукой и религией как в этом, так и в других отношениях существует только различие в степени.

<sup>2</sup> Даже по теории Спенсера, категории – результат индивидуального опыта. Единственное различие, имеющееся на этот счет между заурядным эмпиризмом и эмпиризмом эволюционным, заключается в том, что, согласно последнему, результаты индивидуального опыта закрепляются при помощи наследственности. Но это закрепление не придает им ничего существенно нового; оно не вводит в них никакого элемента, который бы возник помимо индивидуального опыта. А та необходимость, с какой категории мыслятся нами теперь, в глазах эволюционной теории есть лишь продукт иллюзии, предрассудок, пустивший прочные корни в нашу мозговую организацию, но не имеющий основания в природе вещей.

дящее состояние отдельного сознания: они в существе своем индивидуальны и субъективны.

В силу этого мы можем относительно свободно распоряжаться представлениями, имеющими подобное происхождение, Правда, когда ощущения переживаются нами, они нам навязываются фактически. Но юридически мы остаемся хозяевами их, и от нас зависит, рассматривать их так или иначе, представлять их себе протекающими в ином порядке и т. п. По отношению к ним ничто не связывает нас. Таковы два вида знаний, представляющие собой как бы два полюса ума. В подобных условиях вывести разум из опыта – значит заставить его исчезнуть, ибо такой вывод равносителен сведению всеобщности и необходимости, характеризующих разум, к простым видимостям, к иллюзиям, которые могут быть практически удобны, но которые не имеют под собой никакой реальной почвы. Это значит также отказаться признать объективную реальность логической жизни, упорядочение и организация которой и являются главной функцией категорий. Классический эмпиризм примыкает к иррационализму и часто сливается с ним.

Априористы, несмотря на смысл, обычно придаваемый этому ярлыку, более почтительны к фактам. Они не допускают как самоочевидную истину того, что категории созданы из одних и тех же элементов, что и наши чувственные восприятия, они систематически не оголяют их, не лишают их реального содержания, не сводят все их к пустым словесным построениям. Напротив, они признают их характеристические черты. Априористы суть рационалисты. Они верят, что мир имеет логическую сторону или грань, находящую свое высшее выражение в разуме. Однако для этого им приходится приписать разуму некоторую способность переходить за пределы опыта, и нечто присоединять к тому, что ему дано непосредственно. Но беда их в том, что они не объясняют этой странной способности, так как нельзя же считать объяснением утверждение, что она присуща природе человеческого ума. Нужно было бы показать, откуда берется это удивительное превосходство наше и каким образом мы можем находить в вещах отношения, которые не может дать нам непосредственное наблюдение самих вещей. Сказать, что сам опыт возможен лишь при этом условии, – значит изменить, передвинуть, а не решить задачу. Ибо речь идет именно о том, почему опыт сам по себе недостаточен и предлагает условия, которые для него являются внешними и предшествующими. Отвечая на этот вопрос, иногда прибегали к фикции высшего или божественного разума, простой эманацией которого является разум человека. Но эта гипотеза имеет тот недостаток, что она висит в воздухе, не может быть экспериментально проверена и, следовательно, не удовлетворяет условиям, предъявляемым к научной гипотезе. Сверх того, категории человеческой мысли никогда не закреплялись в одной неизменной форме. Они создавались, уничтожались и пересоздавались беспрестанно; они изменялись, в зависимости от времени и места. Божественный же разум, напротив, одарен противоположным свойством. Каким же образом его неизменность может объяснить эту непрерывную изменяемость?

Вот два понимания, которые в течение веков борются друг с другом, и если этот спор все еще продолжается, то только потому, что аргументы обеих сторон почти равносильны. Разум как форма одного лишь индивидуального опыта означает отсутствие разума.

С другой стороны, если разумом признать способности, ему бездоказательно приписываемые, то этим самым мы как будто ставим его вне природы и вне науки. При наличии прямо противоречивых возражений решение остается неопределенным. Но если допустить социальное происхождение категорий, то дело примет тотчас же совершенно иной оборот.

Основное положение априоризма гласит, что знание состоит из двоякого рода элементов, несводимых друг к другу.<sup>1</sup> Наша гипотеза удерживает целиком этот принцип. В самом деле, знания, которые зовутся эмпирическими, которые одни всегда служили теоретикам эмпиризма для обоснования их взглядов на разум, – эти знания возникают в нашем уме под прямым действием объектов. Следовательно, мы имеем тут дело с индивидуальными состояниями, которые всецело объясняются психической природой индивида. Напротив, если категории (как мы думаем) являются существенно коллективными представлениями, они выражают собой прежде всего те или другие состояния коллективности, они зависят от ее состава и способа организации, от ее морфологии, от ее институтов – религиозных, моральных, экономических и т. д. Следовательно, между этими двумя родами представлений существует такое же расстояние, какое отделяет индивидуальное от социального. Нельзя поэтому выводить коллективные представления из индивидуальных, как нельзя выводить общество из индивида, целое из части, сложное из простого.<sup>2</sup>

Общество есть реальность *sui generis*, оно имеет собственные свойства, которых нельзя найти вовсе или в той же самой форме в остальном мире. Поэтому представления, которые его выражают, имеют совершенно иное содержание, чем представления чисто индивидуальные, и заранее можно быть уверенным, что первые прибавляют кое-что ко вторым.

Даже самый способ образования тех и других ведет к их дифференцированию. Коллективные представления – продукт обширной, почти необъятной кооперации, которая развивается не только в пространстве, но и во времени. Для их создания множество различных умов сравнивали между собой, сближали и соединяли свои идеи и свои чувства, и длинные ряды поколений накапливали свой опыт и свои знания. Поэтому в них как бы сконцентрировалась весьма своеобразная умственная жизнь, бесконечно более богатая и более сложная, чем умственная жизнь индивида. Отсюда понятно, почему разум обладает способностью переходить за пределы эмпирического познания. Он обязан этим не какой-нибудь неизвестной мистической силе, а просто тому факту, что человек,

<sup>1</sup> Может быть, удивятся тому, что мы не определяем априоризм как гипотезу врожденных идей, но в действительности понятие врожденности играет лишь второстепенную роль в априорической доктрине.

<sup>2</sup> Не нужно, однако, понимать эту несводимость абсолютным образом: мы не хотим сказать, что в эмпирических представлениях нет ничего, что не предвещало бы представлений рациональных, а равно, что в индивиде нет ничего, что не могло бы рассматриваться как проявление социальной жизни. Если опыт был бы чужд всего рационального, то разум не мог бы к нему прилагаться; точно так же, как если бы психическая природа индивида была абсолютно неспособна к социальной жизни общество было бы невозможно. Полный анализ категории должен, следовательно, найти, даже и в индивидуальном сознании, зародыши рациональности. Мы в дальнейшем изложении вернемся к этому вопросу. Все, что мы хотим обосновать здесь, сводится к тому, что между нерасчлененными зародышами разума и разумом в собственном смысле имеется расстояние, близкое к тому, какое отделяет свойства минеральных элементов, из которых состоит живое существо, от характеристических атрибутов жизни после ее возникновения.

согласно известной формуле, есть существо двойственное. В нем два существа: существо индивидуальное, имеющее свои корни в организме и круг деятельности которого вследствие этого оказывается узкоограниченным, и существо социальное, которое является в нем представителем наивысшей реальности интеллектуального и морального порядка, какую мы только можем познать путем наблюдения, – я разумею общество. Эта двойственность нашей природы имеет своим следствием в порядке практическом несводимость морального идеала к утилитарным побуждениям, а в порядке отвлеченной мысли – несводимость разума к индивидуальному опыту. В какой мере индивид причастен к обществу, в той же мере он естественно перерастает самого себя и тогда, когда он мыслит, и тогда, когда он действует.

Тот же социальный характер позволяет понять, откуда происходит необходимость категорий. Говорят, что идея бывает необходимой тогда, когда она, благодаря своей внутренней ценности, сама навязывается уму, не нуждаясь в каком бы то ни было доказательстве. Следовательно, в ней есть нечто принудительное, что вызывает согласие без предварительного изучения. Априоризм постулирует, но не объясняет эту своеобразную силу категорий. Сказать, что категории необходимы, потому что они неразрывно связаны с деятельностью мысли, – значит просто повторить, что они необходимы. Если же они имеют происхождение, которое мы им приписываем, то их превосходство перестает заключать в себе что-либо удивительное.

И в действительности они выражают собой наиболее общие из отношений, существующих между вещами. Превосходя своей широтой все другие понятия, они управляют всеми сторонами нашей умственной жизни. Поэтому, если бы в один и тот же период истории люди не имели однородных понятий о времени, пространстве, причине, числе и т. д., всякое согласие между отдельными умами сделалось бы невозможным, а, следовательно, стала бы невозможной и всякая совместная жизнь. В силу этого общество не может упразднить категорий, заменив их частными и произвольными мнениями, не упразднивши самого себя. Чтобы иметь возможность жить, оно нуждается не только в моральном согласии, и в известном минимуме логического единомыслия, за пределы которого нельзя было бы переступать по произволу. Вследствие этого общество всем своим авторитетом давит на своих членов и стремится предупредить появление «отщепенцев». Если же какой-нибудь ум открыто нарушает общие нормы мысли, общество перестает считать его нормальным человеческим умом и обращается с ним как с субъектом патологическим. Вот почему, если в глубине нашего сознания мы попытаемся отделаться от этих основных понятий, мы тотчас же почувствуем, что мы не вполне свободны, мы встретим непреодолимое сопротивление и внутри, и вне нас.

Извне – нас осудит общественное мнение, а так как общество представлено также и в нас, то оно будет сопротивляться и здесь, противопоставляя наше внутреннее «я» этим революционным покушениям, благодаря чему у нас и получится впечатление, что мы не можем упразднить категорий, не рискуя тем, что наша мысль перестанет быть истинно человеческой мыслью. Авторитет общества в тесном союзе с известными видами мышления является как бы

неизбежным условием всякого общего действия.<sup>1</sup> Необходимость как основная черта категорий не составляет, следовательно, результата простых навыков ума, от которых он мог бы освободиться путем соответствующих усилий; она тем не менее может быть физической или метафизической необходимостью, так как категории изменяются сообразно времени и месту, но она есть особый вид моральной необходимости и в умственной жизни играет ту же роль, какую моральный долг играет по отношению к нашей волевой деятельности.<sup>2</sup> Но если категории сызначала выражают только социальные состояния, не следует ли отсюда, что они могут прилагаться к остальной природе лишь в качестве метафор? Если они возникли единственно с целью ближайшего определения социальных явлений, то могут ли они быть распространены на другие разряды фактов иначе, как условно? В силу этих соображений за ними, когда мы их прилагаем к явлениям мира физического или биологического, не следует ли признать лишь значение искусственных символов, полезных только практически? Таким образом, мы с известной точки зрения как будто снова возвращаемся к номинализму и эмпиризму.

Но толковать как социологическую теорию познания – это значит забывать, что, если общество и представляет специфическую реальность, однако оно в то же время не есть государство в государстве; оно составляет часть природы, ее наивысшее проявление. Социальное царство есть царство естественное, отличающееся от других царств природы лишь своей большей сложностью. Основные отношения между явлениями, выражаемые категориями, не могут поэтому быть существенно различными в различных царствах. Если в силу причин, которые будут исследованы нами, они проявляются более отчетливо в социальном мире, то отсюда не следует, чтобы они не существовали и в остальной природе, хотя и под более скрытыми формами. Общество делает их более очевидными, но они не являются его исключительной особенностью. Вот почему понятия, созданные по образцу и подобию социальных фактов, могут помочь нашей мысли и тогда, когда она обращена на другие явления природы. Если в силу того только, что это – понятия, построенные умом, в них имеется нечто искусственное, то мы должны сказать, что искусство здесь по пятам следует за природой и стремится все более и более слиться с нею.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Наблюдения показывают, что социальные волнения имели почти всегда своим следствием усиление умственной анархии. Это служит лучшим доказательством того, что логическая дисциплина есть лишь особый вид социальной дисциплины. Первая ослабляется, когда ослабляется вторая.

<sup>2</sup> Между этой логической необходимостью и моральным долгом есть аналогия, но нет тождества, по крайней мере в настоящее время. Теперь общество иначе обходится с преступниками, чем с субъектами, одержимыми лишь умственной ненормальностью, а это служит доказательством, что авторитет логических норм и авторитет, принадлежащий нормам моральным, несмотря на значительные сходства, имеют все же различную природу. Это два различных вида одного и того же рода. Было бы интересно исследовать, в чем состоит и откуда проистекает это различие, которое едва ли можно считать первобытным, так как в течение долгого времени общественное мнение плохо различало помешанного от преступника. Мы ограничиваемся здесь простым указанием проблемы. Из сказанного выше видно, сколько интересных задач может возбудить анализ понятий, считающихся обычно элементарными и простыми, в действительности же являющихся в высшей степени сложными.

<sup>3</sup> Рационализм, свойственный социологической теории познания, занимает среднее место между эмпиризмом и классическим априоризмом. Для первого категории суть чисто искусственные построения, для второго, наоборот, они – данные чисто естественные; для нас они в известном смысле произведения искусства, подражающего природе с совершенством, способным увеличиваться безгранично.

Из того, что идеи времени, пространства, рода, причины построены из социальных элементов, не следует, что они лишены всякой объективной ценности. Напротив, их социальное происхождение скорее ругается за то, что они имеют корни в самой природе вещей.<sup>1</sup>

Обновленная таким образом теория познания кажется призванной соединить в себе положительные достоинства двух соперничающих теорий без их явных недостатков. Она сохраняет все основания начала априоризма, но, в то же время, вдохновляется духом того позитивизма, которому пытался служить эмпиризм. Она не лишает разум его специфической способности, но одновременно объясняет ее, не выходя за пределы наблюдаемого мира. Она утверждает как нечто реальное двойственность нашей умственной жизни, но сводит ее к ее естественным причинам. Категории перестают быть в наших глазах фактами первичными, не допускающими анализа, весьма простыми понятиями, которые первый встречный мог извлечь из своих личных наблюдений и которые, к несчастью, усложнило народное воображение; а, напротив, они считаются нами ценными орудиями мысли, терпеливо созданными в течение веков общественными группами, вложившими в них лучшую часть своего умственного капитала.<sup>2</sup> В них как бы резюмирована каждая часть человеческой истории.

Во всяком случае, для успешного понимания и обсуждения их необходимо прибегнуть к иным приемам, чем те, которые были в ходу до настоящего времени. Чтобы знать, как создались эти понятия, которые установлены не нами самими, недостаточно обращаться с запросами к нашему сознанию, а нужно выйти наружу, нужно наблюдать факты и изучать историю, нужно установить целую науку, науку сложную, которая может развиваться лишь медленно и только с помощью коллективной работы.

---

<sup>1</sup> Например, в основе категории времени лежит ритм социальной жизни. Но можно быть уверенным, что есть другой ритм и в жизни индивидуальной, и в жизни вселенной. Первый лишь более ясно отмечен и более заметен, чем другие. Далее, понятие рода образовано по аналогии с человеческой группой. Но если люди образуют естественные группы, то можно предположить, что и между вещами существуют группы, одновременно и сходные, и различные. Это – естественные группы вещей, составляющие роды и виды. Очень многие еще думают, что нельзя приписывать социальное происхождение категориям, не лишая их всякой теоретической ценности. Это происходит оттого, что общество еще весьма часто признается явлением неестественным. Отсюда и заключают, что представления, выражающие общество, не выражают ничего из реально существующего в природе.

<sup>2</sup> Потому позволительно сравнивать категории с орудиями, что и орудия суть сбереженный материальный капитал. Вообще между тремя понятиями: орудие, категория и институт – существует тесное родство.



**Зарема Шаукенова – Институт философии,  
политологии и религиоведения  
Комитета науки Министерства образования  
и науки Республики Казахстан (Алматы)**



**ФИЛОСОФСКОЕ ПОСВЯЩЕНИЕ  
XXIII ВСЕМИРНОМУ  
ФИЛОСОФСКОМУ КОНГРЕССУ:  
«АНТИЧНЫЕ СТРАНИЧКИ»  
Г.Г. СОЛОВЬЕВОЙ**

Вышедшая книга казахстанского философа Греты Соловьевой – философское посвящение XXIII Всемирному философскому Конгрессу, который состоялся в этом году в Афинах, на родине античной философии.

Данная книга, созданная из статей разных лет, требующая дальнейших продумываний и продолжений, является ярким примером полифонической незавершенной интерпретации. Но, казалось бы, несвязанные и вполне самостоятельные фрагменты можно понять в ключе основных сюжетов, которые Хосе Ортега-и-Гассет называет «темами дня».

Первая такая «тема дня» обозначилась во времена Сократа, когда появилась необходимость обуздать многообразие и своеволие чувственных восприятий единым всеобщим принципом разума. Сократ открыл новую, неизвестную прежде реальность, сравнительно с которой дисквалифицируется опыт чувственности, непредсказуемости, игры, воображения. Но спонтанность и чувственность невозможно было полностью искоренить. И в глубине величественных рациональных систем обнаруживался протест, попытка сломить логическую арматуру, подавляющую жизненность.

Новой «темой дня» стало возвращение экзистенциальности, пламенеющей любви к жизненным приключениям. Ортега-и-Гассет пишет о философии как радостной игре, спорте, метании диска, решении загадок и кроссвордов, философии, для которой первым безусловным началом признается сама жизнь в единстве ее обыденного потока и экзистенциальных, духовных взлетов.

А сегодняшняя «тема дня» обозначена в трактовке Мартином Хайдеггером «несказанного» в учении Платона. Это – поиски единого духовного начала, способного положить конец конфликтам и разборкам, конфессиональным и этническим притязаниям на исключительность и безусловную правоту. Вместе с Хайдеггером попытаемся ответить на вопрос: «Почему учения «языческих» философов Платона и Аристотеля были привлечены для обоснования теологических постулатов и в христианстве, и в исламе?». Нечто очень важное выясняется при анализе платоновского диалога «Го-

сударство»: древнегреческие мудрецы намного опередили свое время, высказав идею о едином, духовном начале – у Платона это идея Блага. У нас есть критерий различения добра и зла, мы способны избавиться от преследований скептицизма и релятивизма, преодолеть софистический разгул себялюбия и приоритета личной пользы.

В последние годы количество изданных работ по античной философии в отечественном гуманитарном пространстве, мягко говоря, очень незначительно. Связано ли это с резким падением интереса к античной философии или какими-то другими причинами, трудно сказать. Но эту ситуацию необходимо исправлять, поскольку античная философия является истоком европейской философии, в котором философия обрела свою смысловую сущность. И вопрос о том: Что такое философия? – нельзя решить вне античного дискурса, в лоне которого происходило становление и развитие историко-философского мирового процесса.

Блестящие переводы античных философских трудов, осуществленные еще в советский период и комментарии к ним являются уникальным ресурсом по истории античной философии. Множество книг по античной философии были изданы в Великобритании, Франции, Германии, России в XX столетии с позиций уже постсовременности. Так, например, реконструкция античного философского дискурса известного ученого Копплстона раскрывает совершенно по-иному философские концепции пергамской неоплатонической традиции, особенно Ямвлиха.

Подобные труды становятся великолепным учебным материалом для целого поколения обучающихся философии и специалистов, обучающихся философии. Настоящая книга является очень актуальной и важной именно с этих позиций. Автор представил новое видение античной философии. Методы философской компаративистики позволили расширить диалогическое поле и вовлечь в него современные западные и восточные контексты и концепты.

В работе дается блестящая интерпретация сочинений Аристотеля, Платона, Эпикура. Ненавязчивый, нетоталитарный, нелинейный метод философской рефлексии погружает читателя в удивительный философский мир античного периода, в котором обретается высочайший смысл духовности, образования, культуры.

Г.Г. Соловьева, реконструируя тексты сочинений великих античных философов, воссоздает «герменевтический круг» диалога со Средневековьем, Новым временем, Просвещением и временем постмодерна, не теряя линию связи традиции философии, что делает ее работу уникальным диалогическим источником, связующим античную и современную философскую мысль.

Проблемы, которые в античной философии были наиболее дискуссионными, такие, как благо, добродетель, свобода, счастье звучат очень своевременно

менно. Г.Г. Соловьева поднимает эти проблемы на уровень онтологического осмысления и показывает их духовно-нравственное значение для жизни современного человека.

Одна из главных категорий античного дискурса – «пайдейя» выступает как культурно-образовательный феномен, сыгравший гуманитарную роль в становлении философии, в сохранении духовного истока философии. Именно на эту идею обращает внимание Г.Г. Соловьева, когда открывает нам свою личностную интерпретацию платоновского «Мифа о пещере», изложенного им в сочинении «Государство».

Очень актуально, что античность в целом интерпретируется как полифонический философский гуманитарный проект, в котором соединяются концептуальная философская реальность Востока и Запада. Превосходно написанные статьи, включенные в данную работу, делают ее одновременно научным трудом и учебным материалом для университетского образовательного процесса.

Работа будет интересна не только серьезным специалистам, но и всем, кто хочет изучать философию в целом, поскольку написана она в стиле прекрасного диалогического слога. Книга достойно пополнит ряд известных историко-философских трудов, отличающихся глубиной погружения в философский дискурс античности и, что самое важное, связующим его с современностью.

Жанр философско-этического и духовно-нравственного исследования, присущий профессору Соловьевой, на страницах этой работы особенно заметен, поскольку осмыслить античную философскую традицию вне этической интерпретации очень сложно. Еще и поэтому работа актуальна. Новизна же ее в том, что реконструкция античной философии осуществляется в глубоком контексте современных проблем человечества. И эта «тема дня» является наиболее важной сегодня, тем более, что XXIII Всемирный философский конгресс в Афинах, темой которого являлась «Философия как исследование и образ жизни», обозначил приоритетное значение онтологии этического, которая требует реконструкции античного философского наследия в эпоху нашего «незавершенного модерна».

**Адилбаев Алау Шәйкiмұлы** – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениетi университетi доцентi, дiнтану кафедрасы меңгерушiсi, PhD докторы.

**Буканова Жанар Каликановна** – директор Научно-исследовательского центра «Молодёжь».

**Бурова Елена Евгеньевна** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор.

**Bülent Şenay** – Professor in History of Religion and Culture, Department of Religious Studies and Philosophy, Uludag University.

**Жаңабаева Динара Мұхтарқызы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дiнтану институтының ғылыми қызметкері, әл-Фараби ат. ҚазҰУ докторанты.

**Жандосова Шолпан Мүлікаманқызы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дiнтану институтының ғылыми қызметкері, әл-Фараби ат. ҚазҰУ докторанты.

**Изкиердо Сезар (Izquierdo Cesar)** – вице-декан факультета богословия Наваррского университета, доктор богословия, доктор философии.

**Косиченко Анатолий Григорьевич** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор.

**Кудайбергенов Рустем Аманжолович** – главный эксперт Консалтингового управления НИЦ «Молодёжь»

**Курмангалиева Галия Курмангалиевна** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, доцент.

**Мейірманов Аманжол Досжанұлы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дiнтану институтының аға ғылыми қызметкері.

**Ошақбаева Жазира Бейбітқызы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дiнтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты.

**Сатершинов Бахытжан Менлибекович** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, доцент.

**Сейтахметова Наталья Львовна** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент НАН РК.

**Сиқымбаева Дамира Әлиқызы** – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, әл-Фараби ат. ҚазҰУ докторанты.

**Шаукенова Зарема Каукеновна** – директор Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор социологических наук, профессор, член-корреспондент НАН РК.

**Шойкин Галым Нурмагамбетович** – заместитель председателя Агентства Республики Казахстан по делам религий, кандидат политических наук.

**Хамидов Александр Александрович** – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор



# АДАМ ӘЛЕМІ

---

**Жылына төрт рет шығады**

**Издается четыре раза в год**

**Редакция мекен-жайы:**

050010,  
Алматы қаласы,  
Құрманғазы көшесі, 29  
Философия, саясаттану  
және дінтану институты

**Адрес редакции:**

050010,  
город Алматы,  
ул. Курмангазы, 29  
Институт философии, политологии  
и религиоведения

**Меншік иесі:** Қазақстан Республикасының Білім және Ғылым министрлігі  
«Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық  
мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қаласы)

**Собственник:** Республиканское государственное казенное предприятие  
«Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки  
Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

*Басылып отырған материал  
авторларының көзқарасымен редакция  
алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.*

*Мнение редакционной коллегии  
может не совпадать с точкой зрения  
авторов публикуемых материалов.*

*Журналда жарияланған  
материалдардың, деректердің,  
айғақтардың, тәсімдердің, сандық  
көрсеткіштердің, жарнамалардың  
растығы авторлардың жауапкершілігінде.*

*За достоверность публикуемых  
в журнале материалов, сведений,  
фактов, схем, цифровых данных,  
рекламы ответственность несут  
авторы.*

*Журналдағы деректерді  
пайдаланғанда тәптілікке сілтеме  
жасау міндетті.*

*При использовании материалов,  
опубликованных в журнале, ссылка на  
источник обязательна.*

Редакторлары *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 21.04.2013 ж. берілді. Басуға 30.04.2013 ж. қол қойылды.  
Форматы 70x100/16. Есепті баспа табағы 10,3. Таралымы 500.  
Тапсырыс № 35. Бағасы келісім бойынша.

---

Сдано в набор 02.09.2013 г. Подписано в печать 19.09.2013 г.  
Формат 70x100/16. Уч. изд. л. 9,3. Тираж 500.  
Заказ № 36. Цена договорная