

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты

Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан

**ҚАЗАҚСТАННЫҢ ТАРИХИ
ЖӘНЕ РУХАНИ-МӘДЕНИ ДАМУЫНДАҒЫ ДІННІҢ РӨЛІ:
ДӘСТҮР ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАН**

**РОЛЬ РЕЛИГИИ В ИСТОРИЧЕСКОМ
И ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ КАЗАХСТАНА:
ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Алматы
2016

ӘӨЖ 2(574)
КБЖ 86.2
Қ 18

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану
институтының Ғылыми кеңесі баспаға ұсынды*

*Рекомендовано к печати Ученым советом
Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК*

ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі, әлеуметтану ғылымдарының докторы,
профессор **З.К. Шаукенова** және философия ғылымдарының докторы,
профессор **С.Е. Нұрмұратовтың** жалпы редакциясымен

Рецензенттер:

Қ.А. Затов, философия ғылымдарының докторы, профессор
Ә.Н. Нысанбаев, философия ғылымдарының докторы, профессор
М.З. Изотов, философия ғылымдарының докторы, профессор

Жұмыс «Халық тарих толқынында» бағдарламасы ауқымында орындалды
Работа выполнена в рамках программы «Народ в потоке истории» (2014–2016 гг.)

**Қ 18 Қазақстанның тарихи және рухани-мәдени дамуындағы діннің рөлі:
дәстүр және қазіргі заман. Ұжымдық монография / Роль религии в историче-
ском и духовно-культурном развитии Казахстана: традиции и современность.**
Коллективная монография // З.К. Шаукенова және С.Е. Нұрмұратовтың жалпы ре-
дакциясымен. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институ-
ты, 2016. – 360 б.

ISBN – 978-601-280-781-3

Ұжымдық монографияда «Қазақстан-2050» стратегиясының қағидалары негізінде ел дамуының жаңарған идеологиясын қабылдау мен оған белсенді бейімделуді қамтамасыз ету үшін қазақстандық қоғамның толерантты және сұхбаттық санасын қалыптастырудағы діннің тарихи, феноменологиялық және онтологиялық рөлі ашылады. Түркі әлемі кеңістігіндегі діни дүниетанымның дискурсивті үлгілері, «ислам тақырыбының» мәнісі, қазақтың рухани дәстүріндегі сопылық феномені мен ханафилік мәзһабтың парадигмалы аясы, Қазақстанда соңғы ғасырлардағы діни ахуалдың негізгі үрдістері мен православие дінінің барысы мен тари-хы көрсетіледі. Сондай-ақ, қазіргі кезеңде түрлі көрініс беретін діндарлық феномені мен діни бірегейліктің бірқалыпсыз сипаты айқындалады.

Бұл ұжымдық еңбек гуманитарлық ғылым саласының мамандарына, оқытушылар мен студенттерге, магистранттар мен докторанттарға және жалпы оқырмандарға арналған.

В коллективной монографии раскрываются онтологические и феноменологические роли религии в формировании толерантного и диалогического сознания казахстанского общества для обеспечения активной адаптации и принятия обновленной идеологии развития страны на основе положений Стратегии «Казахстан-2050». Показаны дискурсивные модели религи-озного миропонимания в пространстве тюркского мира, «исламская тема» тюркского мира, обозначены основные парадигмальные контексты суфизма и ханафитского мазхаба в его зна-чении для духовной традиции казахов, выделены основные тренды развития православия в Казахстане и религиозная ситуация в стране за последние столетия. Раскрыта неоднозначность феномена религиозности и религиозной идентичности в современном Казахстане.

Коллективный труд адресован специалистам гуманитарной сферы науки, студентам, ма-гистрантам, докторантам, а также заинтересованным читателям.

ӘӨЖ 2(574)
КБЖ 86.2

ISBN – 978-601-280-781-3

© ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану
және дінтану институты, 2016

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

КІРІСПЕ	3
ВВЕДЕНИЕ	13
1 ОНТОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ В «ПОТОКЕ ИСТОРИИ» КАЗАХСТАНА: ДИАЛОГ И НОНФИНАЛЬНОСТЬ	21
1.1 Феномен религиозной традиции в культурном пространстве Казахстана.....	21
1.2 Тюркский компонент в формировании религиозной традиции.....	43
1.3 Духовно-нравственная парадигма тенгрианства как исток религиозной традиции в Казахстане.....	59
2 ДӘСТҰРЛІ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ИСЛАМНЫҢ ҚАЗІРГІ ТҮСІНДІРМЕСІ	77
2.1 Дін және дәстүр: дәстүрлі ислам түсінігінің кейбір мәселелері.....	82
2.2 Ханафилік мәзһабтың түсінігі ауқымында сүннилік исламның негіз құраушы ұстындары.....	85
2.3 Қазақтың дәстүрлі қоғамындағы ислам: жалпыны қамтушылық және инклюзивтілік.....	94
2.4 Дәстүрлі діннің өзегі – ханафилік-матуридилік доктринаның негізгі ерекшеліктері.....	102
2.5 Ханафилік-матуридилік рухтағы дәстүрлі ислам және Абай мен Мәшһүр Жүсіптің прогрессивті идеялары.....	108
2.6 Ханафилік-матуриидилік бағдардағы ислам дүниетанымы және «саяси ислам» мен діни либерализмнің арасындағы негізгі айырмашылықтар.....	115
3 ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В КАЗАХСТАНЕ	123
3.1 Начальный этап распространения православия на территории Центральной Азии и современного Казахстана.....	123
3.2 Краткая история взаимоотношений православия с иными религиями, существовавшими в центрально-азиатском регионе и на территории современного Казахстана.....	126
3.3 Общие характеристики положения Русской православной церкви (РПЦ) в Туркестанском крае во второй половине XIX – начале XX вв.....	132
3.4 Отношение царской администрации и РПЦ к исламу в Туркестане во второй половине XIX – начале XX вв.....	143
3.5 Отношение царизма и РПЦ к протестантским течениям в Туркестанском крае во второй половине XIX – начале XX вв.....	147
3.6 Православие в Казахстане в XX веке (по материалам Центрального Государственного архива Республики Казахстан).....	149
4 ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СУВЕРЕННОМ КАЗАХСТАНЕ: ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОЙ КОНВЕРСИИ	165
4.1 Особенности религиозной самоидентификации в современном Казахстане.....	169

4.2 Генезис религиозности в проекции на факторы влияния.....	186
4.3 Отношение к религиозной обрядности как индикатор религиозности.....	195
4.4 Маркеры религиозной духовности.....	207
4.5 Проекция религиозности в контексте конверсии.....	219
5 СЪЕЗД МИРОВЫХ И ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ СОГЛАСИЕ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН: ИСТОРИЯ, ДОСТИЖЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ.....	236
5.1 Роль Съездов лидеров мировых и традиционных религий в укреплении межкультурного диалога.....	236
5.2 Религиозное возрождение как феномен духовного развития казахстанского общества в контексте диалога культур и цивилизаций.....	258
5.3 Государство ценящее благополучие.....	267
5.4 Духовный диалог во имя мира.....	272
6 ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНИ ҰЙЫМДАР МЕН ДІНИ АХУАЛ.....	279
6.1 Отарлау саясаты және діни ахуал.....	279
6.2 Миссионерлік ағартушылық.....	287
6.3 Діни кітаптардың насихатталуы.....	291
6.4 Ұлт зиялыларының дін мәселесіндегі көзқарастары.....	295
6.5 Діндер арақатынастары мен діни ағымдар.....	303
6.6 Кеңестік билік тұсындағы діни ахуал.....	314
6.7 Тәуелсіз Қазақстандағы діни ахуал. Дәстүрлі дінге оралу және діни ағымдар.....	323
6.8 Қазақстанның ұлттық және діни келбеті.....	328
6.9 Қазақстандағы христиандық.....	333
6.10 Дін және рухани келісім.....	336
6.11 Қазақстандағы діни бірлестіктер мен мемлекет қарым-қатынасы.....	339
Қорытынды.....	348
Заклучение.....	351
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет.....	354
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	356
Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.....	358

КІРІСПЕ

Адамзат тарихында қашанда өзекті болып келген дін бүгінгі күні де көкейтестілігімен алға шығып отыр. Алдымен ол адамзаттың экзистенциалды болмысымен, руханилығымен байланысты. Бұл тұрғыдан алғанда дін қашанда өзекті. Екіншіден оның өзектілігі, бүгінгі әлемде қалыптасқан ахуалда діннің саясатпен астасуымен байланысты. Көпшілік дінді тазалық пен нық сенімнің нәтижесінде адам жүрегінен орын алатын ілім ретінде қабылдағанымен, теріс пиғылды саясатшылар оны өзге мақсаттағы құралға айналдырып отыр. Үшіншіден, тоталитаризм тұсында атеистік бағытта тәрбиеленгендер үшін діннің өзектілігі тәуелсіздік тұсындағы дүниетанымдық және рухани ізденістермен байланысты.

Жалпы алғанда, өркениеттер арасындағы айырмашылықтардың арнасы кең, ол әсіресе, осы тарих пен мәдениет, салт-дәстүрлер мен дін саласында айқын байқалады. Өркениеттерді жіктеп, бөлуде діннің рөлі барған сайын күшейе түседі. Сананың жаһандануына қарамастан, оқшау өркениеттік сана-сезім «мәдени тамырларға қайта оралу» құбылысына байланысты жаңа сатыға көтеріледі. Мәдени немесе діни ерекшеліктер мен айырмашылықтар тұрақты болғандықтан, оларды шешу саяси және экономикалық мәселелерді шешуге қарағанда әлдеқайда күрделі болып келеді.

Бүгінгі күні діни сана мен діни бірегейлік немесе жалпы діндарлық мәдени парадигмалардың мазмұнын анықтайтын маңызды көрсеткіш болып отыр. Діндарлық арқылы бұқаралық және жеке санаға ықпал етіп, саяси стратегиялар құрылады. Қазіргі қоғамда діндарлық адамның менталдық болмысының іргелі сипаттамасы ретінде қарастырылады. Посткеңестік басқа елдердегі тәрізді Қазақстанда да діннің рөлі ең үдемелі қоғамдық фактор болып табылады, ол азаматтардың өмірлік құндылықтық-мәндік контекстерін өзгертетін қоғамның даму мақсаттарына айтарлықтай ықпал етеді.

Діннің көп жағдайда осы заманғы демократиялық және құқықтық мемлекеттердің (мысалы, дамыған Батыс елдерінің) әлеуметтік-мәдени өмірінде де қомақты рөл атқаратынын естен шығармаған жөн. Екінші жағынан Қазақстанда діннің қайта түлеуі бұрынғы тоталитарлық жүйенің жоюға шақ қалдырған қазақ халқының дәс-

түрлі ұлттық құндылықтарын қайта жаңғыртуымен байланыстырылады, бір сөзбен айтқанда Қазақстандағы діннің қайта жаңғыруы «қазақшылықты» қайта жаңғыртумен сипатталады. Ханафилік мәзһаб түсіндірмесіндегі суннилік ислам «қазақшылықтың» ажырамас элементі болып табылады.

Яғни, ұлтты ұйыстырушы тетіктердің бірі дін десек, ислам дініне деген жаппай бет бұрушылықтан ынтымақтың ұйытқысын аңғаруға болады. Орталық Азия халықтарының, оның ішінде қазақ халқының әлеуметтік-мәдени қалыптасуындағы исламның рөлін ретроспективті бағалау бүгінгі күндері өзінің жаңа қырларын танытып отыр. Ұлттық менталитет пен дәстүрлі мәдениетке, қазақы салт-сана мен жүріс-тұрыс қалыбына әбден сіңген ислам діні әлеуметтік белсенділікті жақтай отырып, қазіргі құндылықтардың көпшілігіне қайшы келмейтіндігімен сипатталады.

«Қазақстан-2050» стратегиясы қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты жолдауында мемлекет басшысы Нұрсұлтан Назарбаев қазіргі таңда суннилік ислам бағытындағы ханафи мазһабының маңыздылығын атап өтеді. Бұл дәстүрлі дін өз ерекшелігіне орай қазақстандық қоғамдағы діни-мәдени толеранттылықты орнықтыруға септігін тигізіп, исламофобияға, ксенофобияға және тағы да басқа төзімсіз, агрессивті пиғылдарға қарсы тұрып, сұхбаттық сананың дамуына үлесін қосады. Сондықтан ханафи мазһабының реконструктивті герменевтикасы исламдық доктринаның құқықтық аспектілерін тек терең зерттеуді ғана емес, сонымен қатар, оларды конфессияаралық қатынастар тәжірибесінде қолдануын қажет етеді.

Сонымен қатар, бүгінгі күні тарихи сана мен қазіргі сананың диалектикасында дін мен ғылымның өзара жақындасу айғағын атап өтуге болады. Қазіргі тарихи санаға тән белгілердің бірі біртұтас әлеуметтік тіннің, біртұтас тарихтың сөгілуі болып табылады. Әлеуметтік жады жағдайлардың үнемі өзгеріп отыруына қарамастан, дамудың үздіксіздігін сақтаудағы қоғамның қажеттілігін өтейтін құрал және, демек, қоғамның қалыпты қызметінің шарты болып табылады. Алдыңғы дамумен сабақтастық жойылған жағдайда, сабақтастықтың жаңа жағдайларға бейімделе алмаған тұстарында тарихи байланыс үзіліп, тарихи ұмыту тетігі іске қосылады. Бұл ұмыту анағұрлым әлеуметтік маңызды ақпаратқа орын беруі тиіс. Алайда ұмытушылық идеологиялық догмалар мен саяси күштердің араласуынсыз, табиғи түрде жүзеге асуы керек. Олай болмаған жағдайда әлеуметтік жады зорлықпен «тазартылып», жасанды, саясиленген, формалданған тарихи сана бекітіледі.

Әлеуметтік жады ретіндегі тарихи сана қоғамның шоғырлануында орасан зор рөл ойнайды. Сондықтан тарихқа деген немісқұрайлы қатынас, оны уақытша саяси құмарлықтардың пайдасына шешу қоғамның рухани-интеллектуалдық өміріне нұқсан келтіреді. Сондай-ақ «өткен үшін таласып-тартысып, оны меншіктеп алумен» сипатталатын да шектен шыққан тарих та бүгінгі күні орын алып отыр. Қазіргі заманда жүзеге асқан түбегейлі экономикалық, саяси және әлеуметтік өзгерістердің тарихи санаға, оның қызметіне әсерін тигізгені даусыз. Тарихи сана сол бұрынғысынша адамның рухани әрекетінің нәтижелерінің жиынтығын – тарихи білімдер мен бағалауларды білдіргенімен, оның сапалық деңгейі, соңғы екі компонентінің мазмұны адам танымастай өзгерді. Қазіргі тарихи санада тұрақсыз белгісі басым бола бастады, «теориялықтан» психологиялық үстем түсе бастады, тарихтың өткен және қазіргі құндылықтарын «инициативті түрде қарама қарсы қою», біржақты ақтау мен күйе жағып қаралау әдетке айнала бастады.

Тарих пен рухани өткен шақ объективті, қадірлі қатынасты күтеді. Өткеннің сенімін арқалаушы ғалым тарихшы ешкімге де, оның ішінде, тіпті билікке де (мүмкін, оған мүлдем) өткенді айыптаудың, ақтаудың адвокаттық, кінәлаушылық, прокурорлық, соттық функциясы берілмеуі керектігін жариялап айтуы керек. Өйткені, тарихтың өзі құнды.

Тарихтың жедел ағатын бүгінгі заманында осы аталған өзекті де маңызды мәселелерден шыға отырып, Қазақстан Республикасы Президентінің 2013 жылдың 29 сәуіріндегі №03-10.41 тапсырмасына сәйкес 2014–2016 жылдарға арналған «Халық тарих толқынында» атты тарихи зерттеулер ұйымдастыру бойынша арнайы Ведомстваралық жұмыс тобы құрылған болатын. Осы Жұмыс тобы мәжілісінің хаттамасының 1.9 бабына сай «Қазақстанның тарихи және рухани-мәдени дамуындағы діннің рөлі: дәстүр және қазіргі заман» деген тақырыптағы ғылыми бағдарламаны жүзеге асыру ҚР БҒМ Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының (ФСДИ) еншісіне тиді. Бұл жобаның мақсаты – жылдам тарихи өзгерістер уақытында белсенді бейімделуді қамтамасыз ету мен мемлекет дамуының жаңа идеологиясын қабылдау үшін Қазақстанның тарихи және рухани-мәдени дамуындағы діннің рөлін айқындап, қазақстандық қоғамның сұхбаттық санасы мен толерантты мәдениетін қалыптастыру.

ҚР Президентінің «Қазақстан-2050» стратегиясы қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына жолдауы негізінде діннің тарихи, онтологиялық, феноменологиялық рөлін

ретроспективті қайта бағалау барысында аталмыш бағдарламаны жүзеге асыру үшін 2014 жылы ҚР БҒМ ҒК ФСДИ тарапынан төмендегідей алты жоба ұсынылды:

- 1) «Қазақстанның «тарихи толқынындағы» діни дәстүрлердің онтологиясы: сұхбат және нонфинальділік»;
- 2) «Қазіргі түсіндірмедегі дәстүрлі қазақ қоғамындағы ислам»;
- 3) «Қазақстандағы православиенің тарихы»;
- 4) «Егемен Қазақстандағы діни бірегейліктің ерекшеліктері: діни конферсия феномені»;
- 5) «Әлемдік және дәстүрлі діндер съезді және Қазақстан Республикасындағы дінаралық келісім: тарихы, жетістіктері мен келешегі»;
- 6) «Қазақстандағы діни конфессиялар мен діни ахуал: ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХІ ғасырдың басы».

Ғылыми-зерттеу жұмыстарының барысында бірқатар нәтижелерге қол жеткізілді. Ежелгі түркілік заманнан бүгінгі күнге дейінгі Қазақстандағы діни дәстүрлері дінтанулық, тарихи-философиялық және этномәдени талдаулар тұрғысынан зерделеленді. Қазіргі қазақстандық қоғамда руханият әлемінің қалыптасуы мен дамуының тарихи-дүниетанымдық қайнар көздері ашып көрсетілді. Төменде келтірілген тұжырымдарды осы мерзімге дейін жүргізілген зерттеулер барысында алынған анағұрлым маңызды қорытындылардың қатарына жатқызуға болады.

Ислам қазақ халқының діни руханиятының негізі болып табылады, себебі ол исламға дейінгі де сенімдермен, салт-дәстүрлермен араласып, заманауи рухани мәдениетке тән арнайы симбиозды құрағандығын алға тартатын пікірлер де аз емес.

Ислам өзінің тарлауының бастапқы сатыларында қазақтардың рухани және мәден сұранысына толықтай жауап берді. Ол өзінің біріктіруші әлеуетін жүзеге асырып, интеграциялану, қазақ халқының ұлттық және діни тұрғыдан өзіндік бірегейленуі үдерісін жылдамдата түсті.

Қазақстанның КСРО құрамында болған кезеңінде, саналы түрде жүргізілген атеизм идеологиясы нәтижесінде көптеген діндер, соның ішінде ислам тұрмыстық деңгейде болып, халықтың салт-дәстүрі ретінде ғана ұстанды. Осыған байланысты кеңестік кезеңдегі Қазақстанда дін тек мемлекеттен ғана алшақтап қоймай, қудаланып нәтижесінде атеистік дүниетанымдағы адамдар саны ұлғайды. Рухани тәрбиенің бір бөлігі ретінде діни тәжірибенің, діни тәрбиенің жоқтығы адам өміріндегі діннің тарихи рөлі мен орнын түсінудегі сабақтастықтың жойылуына әкеліп соқтырды.

Қазіргі қоғамдағы діни плюрализм, жаңа діндердің алуан түрлілігі, ортодоксті діни догматтарға жаңаша түсіндірме беру аясында бүгінгі күннің діндарларының діннің тарихи мазмұны мен даму жолын дұрыс түсінбей, тұлғаның бірегейленуі формасының ішінен діни бірегейленудің басым түсуіне алып келді. Біздің көзқарасымыз бойынша бұл, қазіргі таңда орын алған діни экстремизмнің түрлі формаларына, діндарлардың тарихи сенімге сәйкес келмейтін діндерге, дәстүрлі емес діни бағыттарға бет алуының себебі болып отыр.

Біз «ішке тартушылық» деп атаған «жалпыны қамтушылық» немесе «инклюзивтілік», сондай-ақ, инклюзивті дүниетаным, ең алдымен, «басқаларды қабылдайтын және жатсынбайтын, оған қоса, басқалармен ортақ тұстарды іздейтін» менталитет пен плюралистік дүниеқабылдауды білдіреді. Сүннеттік пайымдағы исламның дүние қабылдауының «жалпыны қамтушылығының» немесе «инклюзивтілігінің» көріністерін қазақ халқының дәстүрі мен ұлттық құндылықтарынан табуға болады. Мысалы, қазақтар бейбіт кезеңде буддист-жоңғарлармен де, христиандармен де, мысалы, орыстармен, казактармен (қазақтардың көбісінің орыстар арасында «тамыры» болған, қазақтар жоңғарлармен сауда жасаған, кейбірі тіпті отбасын құрған) тығыз қарым-қатынаста болған. Қазақтардың «рушылдығы» мәні жағынан «инклюзившіл»/инклюзивті болды. «Қарға тамырлы қазақ», «қазақтар жөн сұраса кетсе туыс болып шығады» деген мәтелдер басқа руды, басқа жүзді бөтенсімей, іш тартуынан келіп шығады. «Құдалықты» биік тұтқан дәстүрлер (құда мың жылдық, күйеу жүз жылдық) және тұтастай рулар мен тайпаларды туысқа айналдырып жіберу үрдісі қазақтардың «инклюзивтілігін» дәлелдейді. Қазақтардың бұл менталитеті жұбайы мысырлық болған соң Египет тұрғындарына «Пайғамбардың туыстары» ретінде ілтипатпен қарауын мұсылмандарға өсиет еткен Мұхаммед пайғамбардың терең мәнді хадисімен үндес. Жеті атаға дейін үйленуге рұқсат бермей, керісінше, алыс рулар мен тайпалармен некеге тұрғандарды көтермелеу де осы жалпыны қамтушылықты аңғартады. Нәтижесінде, қазақ тілінде соншалықты айрықшаланатындай диалектілер жоқ, тек аздаған жергілікті сөйлеу ерекшеліктері бар. Қазақтардың «рушылдығы» басқа рулар мен тайпалар арасынан «жау» тауып, қақтығысуға емес, туыстардың бірнеше ұрпағына дейін жететін «тарамдалған туыстық байланыстар орнатуға» және өзара «ынтымақтастыққа» бағытталған.

Қазақтардың жалпыны қамтушылығы мен инклюзивтілігі қуғын-сүргінге ұшыраған халықтармен қарым-қатынасында да

анық көрінген, 1920-жылдардың аяғы мен 1930-жылдардың басында қазақтар өздері аштан қырылып жатса да, Қазақстанға айдалған репрессияға ұшыраған әртекті халықтарды (кәрістер, немістер, түріктер, шешендер, күрдтер және т. б.) өз жеріне қабылдап паналатқан. Тіпті АЛЖИР, КарЛаг тәрізді қамауда жүргендерге аштан өлмесін деп, айдауындардың көзіне тас лақтырғандай көрінетіндей етіп, құрт лақтырған.

Қазақстандағы православие тарихына қатысты мынадай қызықты мәліметтер келтіруге болады. Қазақстандағы православиелік дін қызметкерлері мен Түркістан епископтарына мынадай талаптар қойылған: дін қызметкерлері діни ілімге мүлдем қайшы келмей, билікпен бейбіт қарым-қатынас орнатып, келісімге келе алуы керек, яғни діни ілімнің тазалығын сақтап қалуары керек. Діни көшбасшының кәсіби міндеттерінің қатарына келесілер кіруі қажет: діни қауымдастықты тұтастандыру, билік алдында оның мүддесін қорғау, тиімді кадрлық саясат жүргізу, жастарға білім мен тәрбие беру. Діни көшбасшы Түркістан сияқты көпұлтты ортада бітімгер болу қажет. Ол агрессияға берілмей, діндарларды қарсылық танытуға шақырмай, халықты билікті тыңдауын үздіксіз талап етпеуі қажет, дін көшбасшысына қойылатын бұл талаптардың барлығы діннің негізінен шығады. Билікті тыңдау – кез-келген діндардың міндеті. Мемлекет пен билік құрылымдары діннің қызмет етуіне қашан да қолайлы жағдай жасауға мүмкіндігі жоқ. Діндарлар бағдарланатын дін көшбасшысы қажет жағдайда билік алдында діндарлардың мүддесін қорғай алуы шарт, бірақ ол келісімді сенімді, бейбіт түрде жүргізілу керек. Әлемдік діндерде биліктің кездейсоқ болмайтындығы «барлық билік құдайдан берілетіндігі» жайлы түсінік бар. Сондықтан билікті мойындап, онымен келісім орнату қажет. Билік құрылымдарына дін көшбасшысы тарпынан адамгершіліктік кеңес беруге, оның саяси шешімдеріне рухани және адамгершіліктік тұрғысынан баға беруге ешкім кедергі келтірмейді.

Егемен Қазақстандағы діни бірегейліктің ерекшеліктерін анықтау үшін жоба орындаушылары әлеуметтанулық зерттеулердің мәліметтеріне жүгінді. Ашық қоғамға өту бағыты Қазақстан тұрғындарының дүниетанымдық идентификациясына қарағанда анағұрлым әртүрлі болып келетін мүмкіндіктерді болжады және діни бірегейлікке деген қызығушылықтың жоғары екендігін көрсетіп берді.

Діни бірегейлік көптеген қазақстандықтардың өмір салтын таңдауға айтарлықтай әсер етеді, сонымен қатар діни үндеулермен байланысты оның негізгі үш тренді ерекше көрсетіледі, олар:

мұсылман және мұсылман емес халықтардың исламға бет бұруын, мұсылман халқының христиан дініне өтуі және түрлі топтағы халықтардың неоориенталистік діндерге бет бұруын (христиан мен мұсылман халықтардың әлеуметтік-мәдени дәрежелеріне қарай) болжанады. Түрлі әлеуметтік-мәдени топтардың идентификацияның әлеуметтік институты ретінде дінге бет бұру үдерісі бастапқы кезде жағымды мотивация сияқты болады, дін институты мен діни руханиятты іздеу жолы ретінде болып, көпөлшемді идентификация жағдайында өмір мәнін жоғалтудан арылу үшін шынайы, сенімді, аутентті құндылықтарға бет бұрады. Алайда оның салдары қоғамның біртұтастығына зиянын тигізіп, оның бөлшектенуіне әкеліп соғады.

Жоба орындаушылары әлемдік және дәстүрлі діндер көшбасшылары Съездінің материалдарын зерттеу негізінде діни сұхбаттың мемлекет пен қоғамға төнген қауіпті жоятын мүмкіндіктерінің барын анықтады. Келешекте жаһандық үдерістер мемлекет пен өркениеттің ара-қатынасын тығыз байланыстыруға әсер етеді. Бүгінгі таңда осы үдерістердің түрлі діндер арасындағы ғана емес, діндарлар мен діндар еместердің арасындағы сұхбатты қалыптастыру қажеттілігіне алып келетіні анық байқалып отыр. Көбіне саясатқа бет бұрған дін қызметкерлері ендігі жолда бейбітшілікке қол жеткізуге бар күштерін жұмсау керек. Олардың басты міндеті сұхбат пен қоғамның барлық топтары арасындағы теңдей қатынас пен саяси тұрақтылыққа бағытталған қадамдарға шақыру болып табылады.

Сондай-ақ, ғылыми бағдарламаны жүзеге асырушылар ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХІ ғасырдың басында Қазақстанда ислам мен өзге де діндердің таралуы, сол кезеңнен бастап жарық көрген діни әдебиеттер, діни ағартушылық пен толеранттылық, ұлттың зиялы қауымының дінге деген көзқарастары, дін мен діни ағымдардың ара-қатынасы, атеистік экстремизм мен оның салдары, діни қозғалыстар мен олардың мәдени-идеологиялық жасырын әрекеттері, дінге қатысты осы сияқты өзге де мәселелердің жан-жақты зерттеулерді қажет ететіндігін, сонымен қатар мерзімді басылымдардан алынған материалдар мен көптеген құжаттардың ғылыми айналымға енгізу қажеттігін айқындады.

* * *

Ұжымдық монографияны жазуға төмендегі авторлар қатысты:

Тарау 1 – философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі Сейтахметова Н.Л.; философия ғылымдарының докторы Нығметжанов К.Г. (1.1); философия

ғылымдарының кандидаты, доцент Қоянбаева Г.Р. (1.2); философия ғылымдарының докторы, доцент Ғ.К. Құрманғалиева (1.3).

Тарау 2 – философия ғылымдарының докторы, доцент Бақытжан Сатершинов, PhD докторы Ғалым Жүсіпбек.

Тарау 3 – философия ғылымдарының докторы, профессор Косиченко А.Г.

Тарау 4 – философия ғылымдарының докторы, профессор Бурова Е.Е.

Тарау 5 – тарих ғылымдарының докторы Джалилов З.Г. (5.1), филология ғылымдарының докторы, профессор Дербісәлі Ә.Б. (5.2, 5.3, 5.4).

Тарау 6 – философия ғылымдарының докторы, профессор Айталы А., тарих ғылымдарының докторы Смағұлова С., тарих ғылымдарының докторы Бекназаров Р.

ВВЕДЕНИЕ

Во все времена человеческой истории религия всегда отличалась своей актуальностью и даже на сегодняшний день она остается злободневной проблемой современного общества. В первую очередь, она связана с экзистенциальным бытием и духовностью человека. В этом плане религия всегда остается актуальной. Во-вторых, в контексте сложившейся ситуации в мире, ее актуальность все больше начинает сочетаться с политикой. Большинство воспринимают ее учением о чистоте сердец и непоколебимой вере, в то время как корыстные политики используют ее в качестве средства для достижения иных целей. В-третьих, для выросших под натиском атеистической идеологии тоталитарного общества, актуальность религии связана с мировоззренческим и духовным поиском в независимом государстве.

В целом, различия между цивилизациями очень велики и это, особенно, выражается в истории и культуре, системе традиций и религии народов. При классификации цивилизаций роль религии все больше возрастает. Несмотря на глобализацию сознания, отчужденное цивилизационное сознание в связи с тенденцией «возврата к культурным истокам» поднимается на новую ступень развития. Так как культурные, религиозные особенности и различия постоянны и их гораздо сложнее решить чем политические и экономические проблемы.

На сегодняшний день религиозное сознание и религиозная идентичность являются важным показателями, определяющие содержание религиозно- культурных парадигм. Через религиозность влияют на массовое и индивидуальное сознание, создаются политические стратегии. В современном обществе религиозность рассматривается как базовая характеристика ментального бытия человека. В Казахстане как и в других постсоветских странах религия признается интенсивно развивающимся общественным фактором, она значительно влияет на цели общественного развития, что приводит к изменению ценностно-смыслового контекста жизни человека.

Необходимо помнить, что религия играет важную роль в социально-культурной жизни многих современных демократических и

правовых государств (например, западные страны). Во-вторых, возрождение религии в Казахстане связано с восстановлением и обновлением традиционных, национальных ценностей казахского народа, которые были на грани исчезновения при тоталитарной системе, одним словом, возрождение религии понимается как «возрождение казахских ценностей и духовности». В данном случае суннитский ислам ханафитского мазхаба является неотъемлемым элементом «казахской духовности».

Скажем, что религия является механизмом или фактором, консолидирующий нацию, а тенденция интенсивного приобщения к исламу показывает нам, что она является основой единства. Ретроспективная оценка роли ислама в социально-культурном становлении народов Центральной Азии, в том числе казахского народа на сегодняшний день проявляет себя с новых сторон и позиций. Ислам, проникшийся в национальный менталитет, самосознание и поведенческие нормы казахского народа, поддерживает социальную активность и непротиворечит с системой современных ценностей.

Лидер нации Нурсултан Назарбаев в своем послании народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» подчеркнул важность суннитского ислама ханафитского мазхаба. Эта традиционная религия способствует утверждению религиозно-культурной толерантности, противостоит исламофобии, ксенофобии и другим агрессивным устремлениям и вносит вклад в развитие диалогического сознания. Поэтому реконструктивная герменевтика ханафитского мазхаба нуждается не только в глубинном исследовании правовых аспектов исламской доктрины, но и требует их применения в практике межконфессиональных отношений.

Более того, можно отметить сближение религии и науки в современном историческом сознании и диалектике сознания. Одним из признаков современного исторического сознания является осуждение единого социального смысла и единой истории. Социальная память несмотря на постоянно меняющиеся ситуации остается условием нормального функционирования общества и средством удовлетворения потребностей общества в его постоянном развитии. В условиях уничтожения первичного развития и преемственности, а также при невозможности приспособления преемственности к новым условиям обрывается историческая связь и включается механизм исторического забвения. Это забвение должно смениться более важной социальной информацией. Но забвение должно реализовываться естественным путем без вмешательства идеологических догм

и политических сил. В противном случае социальная память «очистится» насильственным образом, в результате чего укрепится искусственная, политизированная, формальная историческая память.

Историческое сознание в качестве исторической памяти играет значимую роль в консолидации общества. Поэтому предвзятое отношение к истории, использование ее ради политических целей наносит вред духовно-интеллектуальной жизни общества. К тому же, мы видим, что и в наше время существует история, нарушающая нормы дозволенности и которая борется за прошлое наследие в целях завладения им». Бесспорно, что крутые перемены в экономической, политической и социальной сферах влияют на историческое сознание и его функционирование. Историческое сознание как и прежде означает совокупность результатов духовного поведения человека, исторических знаний и оценок, но в последнее время его качественный уровень, содержание двух последних компонентов сильно изменились. В современном историческом сознании все больше непостоянных или переменных признаков, а «теоретическое» стало подавляться «психологическим», также стало привычным «противопоставлять друг-другу прошлые и современные ценности», ему также характерно одностороннее оправдание или же строгое осуждение каких-либо фактов.

История и духовное прошлое требует к себе бережливого и объективного отношения. Ученый-историк, отвечая за оправдание надежд прошлого, должен объявить о том, что никому, даже власти (ей тем более) не дозволено выполнять судебную, прокурорскую, адвокатскую функции обвинения или защиты. Так как история сама по себе ценна.

Исходя из актуальных проблем скоротечной истории современного мира, в соответствии с заданием Президента Республики Казахстан №03-10.41 от 29 апреля 2013 года была создана межведомственная рабочая группа по организации исторических исследований «Народ в потоке истории» на 2014–2016 годы. В соответствии с 1.9 пунктом протокола заседания данной группы реализация программы «Роль религии в историческом и духовно-культурном развитии Казахстана: традиции и современность» было поручено Институту Философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. Цель этого проекта – формирование диалогического сознания и толерантной культуры казахстанского общества, определение роли религии в историческом и духовно-культурном развитии Казахстана, чтобы обеспечить активное приспособление к быстрым историческим переменам и принять новую идеологию государственного развития.

В процессе ретроспективной переоценки исторической, онтологической и феноменологической роли религии на основе Послания Президента Республики Казахстан Нурсултана Назарбаева «Стратегия «Казахстан-2050» новый политический курс состоявшегося государства» в 2014 году Институтом философии, политологии и религиоведения КН МОН РК были предложены следующие проекты:

- 1) «Онтология религиозных традиций в «потоке истории» Казахстана: диалог и неопределенность»;
- 2) «Ислам в традиционном казахском обществе в современной интерпретации»;
- 3) «История православия в Казахстане»;
- 4) «Особенности религиозной идентичности в суверенном Казахстане: феномен религиозной конверсии»;
- 5) «Съезд мировых и традиционных религий и межконфессиональное согласие в Республике Казахстан: история, достижения и перспективы»;
- 6) «Религиозные конфессии и религиозное состояние в Республике Казахстан: конец XIX века и начало XXI века».

За проделанную научно-исследовательскую работу было достигнуто немало результатов. Развивающиеся с древне тюркского периода до наших дней религиозные традиции были изучены и проанализированы с религиоведческой, историко-философской и этнокультурной позиций. Также были раскрыты историко-мировоззренческие истоки становления и развития духовного мира в казахстанском обществе. Следующие концепции можно отнести к категории наиболее важных выводов как результат проведенных исследований.

Ислам является основой религиозной духовности казахского народа, так как это религия развивалась в синтезе с доисламскими верованиями и традициями, а также сформировала своеобразный симбиоз, соответствующий современной и духовной культуре общества.

Ислам на первых стадиях распространения вполне соответствовал духовным и культурным запросам казахского народа. Он осуществил свой объединяющий потенциал и ускорил процесс национальной и религиозной самоидентичности казахов.

В период, когда Казахстан входил в состав СССР, в результате правящей атеистической идеологии многие религии, в том числе и ислам развивался на бытовом уровне и сохранился в качестве народной традиции. В связи с этим при советском Казахстане религия не только отчуждалась от политической и общественной жизни, но и подвергалась гонениям, последствием которого стало увеличение

количества людей с атеистическим мировоззрением. Отсутствие религиозной практики и воспитания как одного из элемента духовного воспитания привело к потере преемственности в понимании исторической роли и места религии в жизни человека.

Религиозный плюрализм, разнообразие новых религий, новая интерпретация ортодоксальных религиозных догматов привело к неправильному пониманию и отношению верующих к историческому содержанию религии и ее развитию, а также стала причиной превосходства религиозной идентичности над общей индивидуальной. По нашему мнению, это является своего рода причиной приобщения верующих к разным формам религиозного экстремизма, не соответствующих исторической вере религиям и нетрадиционным религиозным течениям.

Инклюзивное, по другому – «всеохватывающее» и «универсальное» мировоззрение означает плюралистичное мировосприятие и менталитет, «воспринимающий других, не отчуждающийся, а также стремящийся к общему согласию с чужими». «Всеохватываемость» и «инклюзивность» исламского мировосприятия суннитского толка выражается в традициях и национальных ценностях казахского народа. К примеру, казахи в мирное время были в тесных отношениях с жунгарами-буддистами, христианами, русскими, казаками (большинство казахов взаимодействовали с русскими, вели торговлю с жунгарами, некоторые из них женились на них и создавали семьи). Казахи по части «родовых отношений» могут быть инклюзивными. Такие поговорки, как «қарға тамырлы қазақ», «қазақтар жөн сұраса келе, туыс болып шығады» означают родственность с представителями других родов и жузов. Казахские традиции, высоко почитающие «сватовство» (сватовство тысяча лет, супружество сто лет) и процессы, объединяющие целые роды и племена под одно родственное крыло еще раз доказывают инклюзивность казахов. Такой менталитет казахов созвучен с одним из хадисов Пророка Мухаммада, который завещает мусульманам благосклонно относиться к жителям Египта как «родственникам Пророка», так как его жена была египтянкой. Запрет на установление брачного союза до седьмого колена, и стремление иметь семейные узы с дальними родами и жузами еще раз подтверждает всеохватываемость казахского менталитета. В результате, как мы видим, в казахском языке нет отличительных диалектов, но есть незначительные особенности. «Родовитость» казахов не нацелено на враждебные отношения с другими родами и жузами, а наоборот, на установление родственных связей и взаимного единения, которые отразились бы в жизни следующих поколений.

Всеохватываемость и инклюзивность казахов также ярко выражается в отношениях с народами, которые подвергались гонениям. В конце 20-х и начале 30-х годов XX столетия казахи несмотря на то, что сами умирают с голода приняли и приютили корейцев, немцев, турков, чеченцев, курдов и другие народы, которые были высланы в Казахстан. Даже бывали такие случаи, когда казахи сопереживая горю пленникам лагерей АЛЖИР и Карлаг кидали в них камни, которые, как выяснилось, были куртом, чтобы они не умерли с голода.

По отношению к истории православия на территории Казахстана можно привести следующие интересные факты. Казахстанским православным священникам и Туркестанским епископам были выдвинуты такие требования: священники не должны противоречить религиозному учению, быть в мирных отношениях с властью, то есть должны сохранить прозрачность и чистоту религиозного учения. В профессиональные обязанности священника входят: консолидация религиозного сообщества, защита их интересов перед лицом власти, проведение эффективной кадровой политики, обучение и воспитание молодого поколения. Священник должен быть миротворцем в такой многонациональной среде как Туркестан. Он не должен поддаваться агрессии, призывать верующих сопротивляться или постоянно требовать от них подчиняться власти – все эти требования исходят из основы веры. Подчинение власти – обязанность любого верующего. Государство и властные структуры не всегда имеют возможность создавать благоприятные условия для религиозной деятельности. Священник, на которого ориентируются все верующие должен защищать их интересы, но это должно осуществляться мирными путями. В традиции мировых религий есть понимание о том, что никакая власть неслучайна, так как «власть передается богом». Поэтому нужно признать власть и установить с ней компромиссные отношения. Ничто не запрещает священникам духовно и нравственно оценить политические решения, консультировать властные структуры с нравственной точки зрения.

Для того, чтобы определить особенности религиозной идентичности суверенного Казахстана исполнители проекта обращались к данным социологических исследований. Переход казахстанских жителей к открытому обществу предполагает разного рода возможности нежели мировоззренческая идентификация и показывает высокий уровень интереса к религиозной идентичности.

Религиозная идентичность существенно влияет на выбор образа жизни многих казахстанцев, а также в связи с религиозными призывами были выделены три основных тенденций: приобщение к

исламу мусульманского и немусульманского населения, переход мусульманского населения к христианству, а также неориенталистским религиям. Процесс приобщения к религии как социального института идентификации разных социально-культурных групп общества на первых стадиях кажется положительной мотивацией, выступает средством поиска религиозной духовности и религиозного института, в целях освобождения от риска потери смысла жизни в условиях многомерной идентификации приобщается к истинным, достоверным и аутентичным ценностям. Тем не менее его последствия вредят целостности общества и приводят к его атомизации.

Исполнители проекта на основе изучения материалов Съезда мировых и традиционных религий выяснили, что религиозный диалог в сила устранить нависшую угрозу над государством и обществом. В будущем глобальные процессы повлияют на установление тесных взаимоотношений между государством и цивилизацией. На сегодняшний день отчетливо видно, что эти процессы приводят к необходимости установления диалога не только между религиями, но и между верующими и неверующими. Вовлеченные в политику религиозные служители теперь должны приложить все усилия для достижения мира во всем мире. Их главная задача призывать людей к диалогу, равному отношению среди всех групп и политической стабильности.

Более того, исполнители научной программы выяснили, что необходимо всесторонне изучить распространение ислама и других религий на территории Казахстана с конца XIX века до начала XXI века, религиозную литературу, опубликованную с того периода, религиозное просвещение и толерантность, мнения национальной интеллигенции о религии, соотношение религии и религиозных течений, атеистический экстремизм и его последствия, религиозные движения и их скрытые культурно-идеологические действия, а также нужно внедрить в научный обиход многие документы и материалы периодических изданий.

* * *

В написании коллективной монографии принимали участие следующие авторы:

Раздел 1 – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент НАН РК Сейтахметова Н.Л.; доктор философских наук Нигметжанов К.Г. (1.1); кандидат философских наук, доцент Коянбаев Г.Р. (1.2); доктор философских наук, доцент Г.К. Курмангалиева (1.3).

Раздел 2 – доктор философских наук, доцент Бахытжан Сатершинов, PhD доктор Галым Жусипбек.

Раздел 3 – доктор философских наук, профессор Косиченко А.Г.

Раздел 4 – доктор философских наук, профессор Бурова Е.Е.

Раздел 5 – доктор исторических наук Джалилов З.Г. (5.1), доктор филологических наук, профессор Дербисали А.Б. (5.2, 5.3, 5.4).

Раздел 6 – доктор философских наук, профессор Айталы А., доктор исторических наук Смагулова С., доктор исторических наук Бекназаров Р.

1 ОНТОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ В «ПОТОКЕ ИСТОРИИ» КАЗАХСТАНА: ДИАЛОГ И НОНФИНАЛЬНОСТЬ

1.1 Феномен религиозной традиции в культурном пространстве Казахстана

Религиозные традиции в пространстве социокультурной реальности Казахстана прошли долгий путь своего развития, прежде чем стать фундаментом для такого конгломерата как казахстанская культура. Наша эпоха, представленная единством традиционного и современного, подвергает религиозные традиции темпоральному испытанию и моделирует их сообразно нашему времени. Однако, традиционность как устойчивая компонента любой религии, не очень-то поддается реформированию и хранит свой код, шлифуя уникальность и самобытность в условиях кардинально меняющегося мира.

Социокультурная реальность современного мира – постсекулярность, и религиозной традиции приходится распредмечиваться в качестве духовной парадигмы, доказывая собственную ценность, историчность. Вопрос о традиции и ее значении в поликультурном мире является важным в постановке проблемы диалога культур и проблемы интеграции традиционных культур в науку, образование и в целом, в историческую реальность. Задаваясь вопросом о том, что такое религиозная традиция, мы не просто отвечаем на него, но пытаемся коррелировать ее развитие с современными общественными процессами, выявляя ее значение в культурной традиции и культуре традиции.

Религиозная традиция в обществе играет важную роль, поскольку связана с формированием системы ценностей и образовыванием общества посредством ее. Религиозная традиция выражена в тех формах коммуникации, которые являются всеобщими. И поскольку религия сама является трансцендирующей связью человека с высшими образцами духовности, совести, справедливости посредством обращенности к Богу, то нет более высоких духовных форм, открывающихся человечеству, чем она.

Религиозные традиции в казахстанском пространстве выявлялись посредством вероисповедательных практик, иррационального опыта, диалогического сосуществования культур и форм общественного сознания. Религиозный опыт, аккумулированный в духовно-интеллектуальных течениях средневекового Казахстана, раскрывал значимость иных религиозных традиций, которые также развивались в едином историко-культурном контексте Казахстана.

Посредством религиозной традиции формировался способ духовного восприятия мира, а утрата его превращала высокий смысл традиции всего лишь в обычай. Именно потому традиционное мышление, которое проецирует историческую память о традиции, представляется хранящим опыт прошлого для его реактуализации в настоящем. Конечно, традиционалистов можно упрекать в консерватизме, но нелишне заметить, что консерватизм проявляется только лишь в условиях особенных, в периоды деконструкции развития общества, а иногда именно традиция становится условием изменения исторического процесса. Все религии являются выражением традиции, а традиционные общества должны пониматься не просто как общества, в которых колоссальную роль играют традиции, но общества, в которых фундаментальные направления их развития связаны с духовным воспроизводством исторических достижений.

В казахстанском обществе религиозные традиции всегда имели гуманистическое значение. Практика жизни, моделировавшаяся в различных исторических эпохах казахстанского общества, была нравственной по своему содержанию. Этическая компонента казахской модели жизни была доминирующей, религия должна была формировать искусство нравственной жизни, искусство жить по совести. Примерами тому являются этические модели жизни, которые были представлены в трудах Абая и Шакарима. Моделирование жизни как способа жить по законам совести становилось условием полноты и целостности человека, его идентификации как человека.

Ведь и категорический императивный постулат Абая «будь человеком» фундировал традицию совести. Религиозный опыт как опыт духовно-нравственной жизни «определял» принципы и нравственной коммуникации, которые становились традиционными для всех форм общественного сознания: науки, искусства, философии и др. Наука миросердия Абая, наука совести Шакарима, наука сердца Ясави были созданы в лоне традиций и передавались таким же образом.

Религиозная традиция в социокультурном, политическом, этносоциальном бытии казахстанской культуры представляет собой органичное единство исторической традиции и модерна. Религиозная

традиция, соединившая в себе развитие, трансформацию и адаптацию опыта прошлого к реалиям современности, выявляется как феномен единства и множественного культурного взаимодействия. В традиции онтологическое бытие культуры раскрывается как феномен социальной, духовной, этической, эстетической коммуникативной практики. «Воспроизведение» традиции в современном мире является онтологической необходимостью, поскольку посредством ее не только трансформируется опыт прошлого, но реконструируется и осуществляется связь поколений, духовная матрица, хранящая религиозно-культурный код, исток духовного бытия.

Если в XIX веке интерес к осмыслению традиций в гуманитарном дискурсе значительно упал, то уже в XX столетии традиция становится предметом изучения различных социо-гуманитарных наук. В последнее время религиозная традиция как предмет философских, исторических, политических наук особенно становится популярной в контексте трансформации межкультурных, межрелигиозных проблем мультикультурных и постсекулярных обществ.

Религиозная традиция в культурно-историческом опыте Казахстана представляет собой модель устойчивой духовности, в которой ценностные религиозные парадигмы играют роль духовного стабилизатора и «амортизатора». Представлять сегодня религиозную традицию как консервацию идей прошлого, направленную на сохранение жесткой тотализирующей структуры, не совсем правильно, поскольку традиция – «живой организм», она встраивается в современное культурное пространство и моделируется в соответствии с локальными и глобальными процессами, происходящими в религии и культуре. Религиозная традиция является основой для формирования религиозной культуры, которая, в свою очередь, определяет систему традиционных религиозных ценностей, их интеграцию в общекультурные аксиологические процессы.

Функции религиозной традиции, которая исторически сложилась в культурном пространстве, заключается, прежде всего, в выработке, формировании и сохранении устойчивой традиции религиозной вероисповедательной практики, духовно-ценностной парадигмы общества, транслировании религиозного опыта в исторических эпохах. Религия, продуцирующая традицию, формировала духовную матрицу общества, становясь «мерилом» духовно-нравственной жизни. При переводе слова «религия» с латыни часто забывают такое ее значение как «совестливость», что также важно, как и другие ее значения: «благочестие», связь с Богом и др. Смысл религиозной традиции в том, что она осуществляет коммуникатив-

ную практику человека с Богом посредством совести, благочестия, нравственности.

Изучение религиозной традиции как феномена онтологической укорененности нравственно-духовной матрицы общества, распремечивающейся в коммуникации человека и Бога, начинается уже в поздней античности, в раннем христианстве. Так в трудах Цицерона, Лактанция и многих других раскрывается полисемантический смысл понятий «религия», «религиозный обычай», «религиозные верования». В средневековой гуманитарной науке религиозная традиция была представлена в трудах теологов и философов исламского, христианского и иудейского мира.

Формирование культуры толерантности в Мусульманском Средневековье привело к расширению теолого-философского дискурса, что собственно, и сформировало такое направление, называемое сегодня религиоведением. Религиозность, традиционность, религиозная традиционность с эпохи Средневековья концептуализируются и становятся главными понятиями религиозной антропологии и религиозной онтологии. При определении содержания данных понятий необходимо учитывать социокультурные и исторические контексты, вне которых невозможно понять и тем более, выявить их значимость для современной жизни. Если в античности, например, мир был представлен в единстве природы, человека и божественного начала, то в средние века мир – дуален, бинарен, противостояние мирского и божественного, мир, в котором человек обречен на поиски утраченного образца, совершенства, божественной формы.

Главным событием средневекового человека было открытие в себе простора для слова Бога, а жизнь в религиозной традиции открывала возможность нравственного моделирования жизни. Искусство нравственной жизни осуществлялось в следовании религиозной традиции и ее распремечивании в практике повседневности. Религиозная традиция способствовала развитию не только этических кодексов поведения, но и эстетического мироощущения. Такие концепты как красота, мера, гармония выводились из текстов Писаний и представлялись органичными божественными атрибутами и формами. Жизнь средневекового человека моделировалась в контексте красоты преходящего мира и красоты. Вечности, что способствовало пониманию чувства прекрасного как фундаментального эстетического переживания Конечности через Вечность. Традиция продуцировала даже идею преемственности прекрасного, в том числе, и идею прекрасного посредством этического понимания красоты. Потому понимать религиозную традицию всего лишь как традицию соблю-

дения и трансляции религиозных обрядов, религиозного культа – слишком поверхностно, она более фундаментальна, она определяла жизнь человека в коммуникации с Богом, миром посредством нравственно-духовных законов, формируя духовное пространство, которое ограничивало бытие человека этическими нормами, но расширяла его возможности творить добро, милосердие.

Религиозная традиция как исторически сложившаяся духовная практика жизни на территории Казахстана является моделью устойчивой нравственности, поскольку совестливость, благочестие были основами этической жизни казахского общества. Совесть как категория бытия в философско-теологическом дискурсе казахских интеллектуалов была концептом конструирования социокультурной и религиозной реальности казахского общества на всех исторических этапах его развития. Осмысление значения религиозной традиции сегодня связано в целом как с объективной ее реконструкцией в историческом процессе, так и с переосмыслением роли религии в эпоху постмодерна или эпоху постсекулярности. Религия сегодня вовлечена в жизнь общества, плюрализм как идеология современности, раскрепостил религиозные движения, а влияние религии в мире сегодня усилилось. Впрочем, постсекулярная эпоха способствует продвижению религиозного фактора и его влияния на социальные, политические, культурные процессы в целом. Для мирового сообщества и любого общества наиболее важной задачей является проблема сохранения религиозной традиции как устойчивой модели, продуцирующей опыт религиозной толерантности, духовности и диалога в мультикультурных обществах. Диалогичность религиозной традиции находится в диалогичности культуры того или иного общества. Те мировоззренческие парадигмы, которые вырабатывались в процессе культурного взаимодействия, в том числе и религиозно-культурного, являлись коммуникативным процессом, в котором открывались горизонты для трансцендирования и своих традиций.

Сегодня в условиях глобальных культурных процессов религиозные традиции должны транслировать диалогический опыт, формировать культуру религиозного диалога. Когда Хантингтон в вопросе о столкновении цивилизаций выявил дестабилизирующий конфликтный потенциал религий, он говорил только о возможности подобного сценария, которого можно избежать. Каким же образом? Только посредством поиска в традициях культур и религий диалогического содержания и его распредмечивания в коммуникативных процессах. Историческая правда о религиозных войнах и конфликтах, о нетерпимости и насаждении религиозных традиций позволяет сделать вывод

о необходимости усвоения этих уроков и исходя из них, моделировать иное отношение к религиям Другого: это признание религиозного суверенитета, уважение, толерантность, диалог. В работах известных ученых Эко, Онфре, Ласло, Элиаде и многих других подчеркивается необходимость превентивного формирования религиозной толерантности, дабы избежать вооруженных конфликтов на почве религиозной вражды и нетерпимости. Актуальность моделирования диалогических стратегий в сфере религиозной – связана с современными процессами постсекулярности: дехристианизацией Запада, продвижением религиозного исламского фактора, радикализацией, религиозной конверсией и др. Нужда современного человека – в одухотворении своей жизни и одухотворении коммуникации с Другим, формировании межкультурного и межрелигиозного диалога для комфортабельного сосуществования в мире. В этом смысле и значении очень фундаментальны теоретические и практические разработки президента Республики Казахстан Назарбаева Н.А. о значении и роли религии в мультикультурном обществе, о необходимости диалога религий, о трансцендировании основ и принципов религиозного диалога: духовности, гуманизма, коммуникативности, интеграции.

Казахстанский опыт диалогической коммуникации религиозных традиций показывает, что истоки опыта высокой духовности и толерантности заложены в культуре и тех религиозных традициях, которые исторически формировались на территории Казахстана. Религиозная традиция – это духовный и социокультурный феномен одновременно, поскольку функции выполняемые ею находятся в сфере духовно-нравственных, политических, образовательных и социальных отношений. Религиозная традиция была органично встроена в систему культуuroобразующих ценностей и всегда играла консолидирующую роль.

Сакральность, символизм, метафоричность в религиозной культуре раскрываются посредством религиозной традиции. Именно религиозная традиция способствовала раскрытию семиотической структуры религии, ее символов, культовой обрядности, мистических компонентов, герменевтики Священных Текстов и адаптации их в реальную повседневную жизнь общества.

В рамках монотеистических религиозных традиций происходило формирование традиций культуры: иудейская культура, христианская культура, мусульманская культура. Однако, необходимо понимать, что религиозная традиция формировалась в историческом развитии, динамике, трансформации. Например, в рамках исламской традиции появились интеллектуальные течения: адаб, фикх,

фальсафа, суфизм которые продолжают формировать культурные парадигмы исламского мира. Онтология религиозных традиций – это бытие традиций, которое хранит истоки духовности и дает возможность развиваться ей в современности.

Религиозно-культурный ландшафт современного Казахстана представляет собой органичное сочетание древней культурной традиции и традиции модерна. Духовные традиции прошлого: номадическая, тюркская и исламская – в казахскую культуру раскрыли ее уникальность и исключительную самобытность. Тысячелетняя культура шлифовала свою традицию, сохраняя при этом собственный духовный исток. Долгие годы история казахской культуры в гуманитарной науке, особенно советского периода, освещалась необъективно, поскольку ее взлет виделся ученым советской формации только исключительно благодаря советскому историческому периоду. Впрочем, такая тенденция была характерна и для освещения тюркского и исламского периодов в истории культуры Казахстана. Новый импульс к объективному, беспристрастному изучению истории культуры начинается с эпохи независимости Казахстана – именно в этот период времени происходит объективное восстановление культурной картины прошлого. Культурные процессы, которые идут сегодня в Казахстане, связаны и с проблемой реконструкции культуры и ее истории, и с проблемой встраивания духовно-культурной традиции прошлого в современный культурный ландшафт Казахстана.

Культурная история или история культуры казахстанского народа неотделима от его культурно-духовных истоков и от того времени, в котором культура рождалась, трансформировалась, развивалась, впитывая в себя время и бытие различных культур.

Великий Шелковый путь, по которому везли не только товары, но и нечто большее – духовные артефакты, стал мостом диалога между культурами и религиями. Значение Шелкового Пути в истории человечества сегодня, возможно еще не совсем оценено, но мы должны помнить, что Великий Шелковый путь – это диалогический обмен культурными традициями и воплощенный диалог Востока и Запада, Запада и Востока. Древняя земля Казахстана не только впитывала в себя традиции других культур, но и сама была той благодатной почвой, на которой произрастали духовно-религиозные традиции. Буддизм, манихейство, зороастризм, конфуцианство, даосизм, иудаизм, позднее христианство прошли здесь духовно-культурными тропами, порой – задерживаясь, порой – растворяясь, порой – вбирая в себя живительный сок другой культуры, культуры кочевников. Многообразие культурных и религиозных традиций могло бы изменить

номадическую культуру, но она оставалась неизменной, благодаря собственному коду культуры. Хотелось бы обратить внимание, что номадическая и кочевая культура в исторической науке прошлых лет рассматривалась также весьма однобоко. Исследователи (номадических) кочевых культур считали, что цивилизация начинается с процесса земледелия, оседлости человека. Да, собственно, ведь и самому термину «культура» мы обязаны римскому ученому, оратору и юристу, отцу красноречия – Цицерону, который определил его как «возделывание» почвы, земли. Что касается Цицерона, то, наверняка, для него большую роль играло значение слова «культура» как возделывание души, да и для нас тоже. Если вспомнить древнейший памятник духовной культуры народов Средней Азии и Ирана – «Авеста», в котором были изложены идеи зороастризма и в котором мы почти впервые слышим о культурном противостоянии Ирана и Турана, развившим позднее идею этого противостояния был ни кто иной, как знаменитый Фирдоуси в своей «Шах-намэ». Именно здесь мы прочитываем, что тот, кто возделывает землю, является нравственным человеком: «Кто сеет хлеб, тот сеет праведность» [1], хотя в самых первых стихосложениях мы находим выражения и о том, что номадический (кочевой) образ жизни ведут «обладатели прекрасных многочисленных стад». Противоречивость в текстах Авесты, возможно, связана с противопоставлением двух культур – культуры Ирана и культуры Турана, поскольку их соперничество затрагивало все сферы жизнедеятельности, но особенно это коснулось духовно-религиозного начала, поскольку культура Ирана конструировалась в контексте зороастрийской картины мира и мироотношения, в то время как туранская представляла собой пратюркскую модель культуры.

Кочевая цивилизация или, как мы называем ее сегодня – номадическая цивилизация – складывалась тысячелетиями, ее история – долгий и очень длительный процесс, включавший в себя историческую практику номадов. Если до XIX столетия номадическая культура и ее значение для мирового культурного процесса понималось однобоко, линейно, поскольку только с земледельческой культурой связывался культурный прогресс, то уже в XIX–XX столетиях произошла переоценка роли номадической цивилизации и на основании глубокого изучения духовных и материальных памятников номадической культуры в научном мире сегодня существует многоаспектная оценка огромного вклада культуры номадов в историю мировой цивилизации и культуры.

Неоценимый вклад в дело объективного рассмотрения номадической культуры был внесен казахстанским ученым К.А. Акишевым, под руководством которого были проведены археологические

раскопки курганов в Семиречье, а особенно – открытие им кургана «Иссык». Для К.А. Акишева, как и для известного всему миру Шлимана, открывшего человечеству Трою, было особенно важным следование первоисточнику. Благодаря тому, что Шлиман искал Трою по эпосам Гомера «Илиада» и «Одиссея», как он сам это утверждал, он открыл ее. К.А. Акишев также изучает множество источников, в которых идет речь о древних номадах, пратюрках. Труды Геродота – отца греческой истории, Диодора – знаменитого историка, Страбона – основателя античной географии – послужили отправной точкой в поиске истоков тюркской цивилизации, а, значит, и казахской. История Казахстана началась в те далекие времена, когда человечество «окультуривало» мир своей материально-духовной практикой. Геродот сообщает нам о происхождении скифов, племен пустыни, создавших высокую духовно-материальную культуру. Прародитель скифов – Таргитай и три его сына: Липоксай, Арпоксай и Колоксай – станут основателями скифской цивилизации. Указание Геродота на то, что скифы из Азии – это племена саки, а именно – саки-тиграхауда, послужило основанием для более тщательного изучения этимологии, полисемантики данного термина для К.А. Акишева. В конце концов, следуя Геродоту, Страбону, пехлевийским, древнеиранским источникам, ученый начинает раскопки. И то, что было найдено в кургане, который будет назван Иссык, потрясает!

Уникальная находка «человека в золотой одежде», названного «Золотым человеком» – «Алтын адам», открыла возможности для реставрации высокого периода развития сакской культуры. Позднее, уже в эпоху независимости, будут продолжены археологические изыскания, благодаря которым будут найдены еще несколько таких же артефактов. Но открытие Иссыкского кургана К.А. Акишевым и его экспедицией в 1969 г. представляет собой великое историческое событие, реконструировавшее миру цивилизацию саков.

Благодаря археологическим раскопкам, была реконструирована материальная культура. Найденные женские украшения из золота, поделки из бронзы и листового золота, головные уборы, изделия с изображениями животных в так называемом «зверином» (скифском) стиле показали, что еще в VII, V, IV вв. до н. э. существовала высокая культура скифских племен. Вот что пишет сам Акишев о находках в Иссыкском кургане: «Всего в погребальной камере кургана Иссык было найдено свыше четырех тысяч золотых предметов, железный меч и кинжал, бронзовое зеркало, тридцать один глиняный, металлический и деревянный сосуд, а также серебряная ложка, деревянный черпак и двадцать шесть бусин из сердолика и пасты» [2].

Но наиболее важным открытием данной экспедиции было открытие сакско-семиреченского письма, датируемого по найденным письменным фрагментам V в. до н. э., и оно было не идеографическим, а алфавитным. По поводу данного письма: речь идет о том, что сакские племена использовали алфавитное письмо уже в древнейшие века, и то, что тексты были найдены в погребении, говорит о хождении письма во всех слоях общества. Сакско-семиреченское письмо подвергалось фундаментальному анализу со стороны лингвистов и структуралистов, выдвигавших вначале версии о том, что данное письмо представляет собой письмо рунического алфавита орхоно-енисейского варианта, пратюркского языка, арамейского. Но в конце концов ученые – «тюркологи, такие, как С.Б. Кляшторный, И.М. Дьяконов, согласились с мнением Акишева о том, что данное письмо является неизвестным и что оно исключительно сакско-семиреченское» [2, с. 78.].

Замечательные труды К.А. Акишева – известного ученого, осуществили переворот в изучении номадической культуры. Благодаря его научным изысканиям, кропотливой работе, археологическим находкам, затем – тщательному изучению, сопоставлению результатов собственных с мировыми научными результатами, были заложены основы номадологии в Казахстане. Но главное заключалось в другом – в объективной реконструкции истории культуры, которая формировалась на территории Древнего Казахстана, и которая шлифовала свою традицию и истоки, проходя этапы развития от сакской культуры до тюркской, тюркско-исламской, казахской и казахстанской, органично вбирая в себя иные культуры, но все время сохраняя свой великий исток – духовно-этический. Таким образом, было доказано, что культура номадов достигла своего цивилизационного апогея уже к VI в. нашей эры.

В учебниках по культурологии, культурной антропологии существует разделение понятий «культура» и «цивилизация». Подобное разделение было введено известным немецким ученым – Освальдом Шпенглером в работе «Закат Европы», где он анализирует историю культур и цивилизаций. Шпенглер считает, что цивилизация является высшим этапом развития той или иной культуры, после достижения которого культура начинает самоизменяться или изменяется под внешним воздействием, поскольку она нуждается в приливе новых сил. В качестве примера Шпенглер приводит античную цивилизацию, поглощенную христианством.

С другой стороны, Шпенглером очень хорошо подмечено, что возрождение культуры в новых исторических, социально-экономи-

ческих условиях невозможно в контексте абсолютизации прошлой цивилизации и следования ее принципам. Культура является динамичной, она развивается благодаря духовно-материальной практике человечества. Изменению подвергается, в том числе и сознание человека, творящего культуру.

«Цепляясь» за культурную традицию прошлого, мы пытаемся удержать все те культурные принципы, сформировавшие культуру, но это невозможно. Удержать можно один – фундаментальный, а остальные будут меняться, поскольку меняется бытие и время культуры. Например, при исследовании культуры Ренессанса Шпенглер делает глубокий вывод о том, что трагизм Ренессанса заключается в его псевдопричастности к античности, именно поэтому Ренессанс и не достигает своей культурной самоидентичности: «Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот – ее родной, не в состоянии задышать полной грудью и не только не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания» [3]. Шпенглер говорил, что во многих «высоких» цивилизациях начинается процесс старения, а попытка возврата к «древности» заканчивается культурной стагнацией.

К счастью, такие цивилизационные процессы не затронули номадическую культуру и это произошло благодаря двум факторам, определившим ее устойчивое развитие: поликультурность и толерантность. Удивительная терпимость к другим религиозно-духовным традициям и понимание уникальной самобытности других культур, существовавших в культурно-историческом пространстве Казахстана, создали условия для развития цивилизации кочевников в моделях тюркско-исламской идентичности.

Номадическая цивилизация, достигнув апогея своего развития, стала фундаментом, на котором расцвела другая культура, вобравшая в себя духовно-религиозные ценности ислама. Поликультурное пространство Древнего Казахстана было толерантным и открытым. Мавераннахр и все Семиречье являлись открытыми культурными центрами. Здесь зарождались и процветали науки – теоретические и прикладные, здесь работали мастера прикладного искусства, здесь слагали стихи и поэмы древние поэты-акыны, здесь «ходило» в народе письмо, шлифовался язык, здесь была древнейшая Отрарская библиотека. Номадическая цивилизация, как отмечают ученые, в том числе К.А. Акишев, начинает быстро развиваться за счет скотоводческого хозяйствования. Быстрые темпы роста экономического

благосостояния привели одних – к исключительному материальному благополучию, других, напротив, к экономической зависимости. В обществе номадов происходит отчуждение, что, согласно номадической концепции жизни является недопустимым

Происходит разделение труда, и хотя связующим все еще является родоплеменной контент, тем не менее, отчуждение проникает и сюда. Возможно потому произойдет относительно быстрый процесс вовлечения номадов в культурную религиозную традицию ислама.

Жизнь Древнего Казахстана была бурной, интенсивной – об этом рассказывают нам памятники древнейшей культуры – курганы, которых на территории Казахстана было огромное количество. В 1930 г. экспедицией Б.Н. Жданова в районе Боровое было найдено большое количество предметов, относящихся к скифской, или скифско-сарматской культуре: керамическая посуда, украшения из бронзы. Особый стиль керамики, использовавшийся при изготовлении посуды, позволил ученым сделать заключение о том, что этот период культуры – более древний, т. е. до-скифский. В истории Казахстана он назван карасукским периодом – на примере раскопок кургана Дандыбай в Карагандинской области. Таким образом, культура Казахстана существовала еще и до скифов, следовательно, ее «древность» не может быть оспорена, иное дело, что необходимо изучать данный период, поскольку ни один момент не должен быть исключен из тех культурно-исторических процессов, которые сегодня составляют культурную основу современного Казахстана.

Ученый М.П. Грязнов отмечает, что очень долго исследователи говорили о том, что материальная культура древнеказахского общества формировалась под влиянием монгольской культуры, но это не совсем так. При глубоком сопоставительном анализе видна абсолютная неотжественность как типов захоронения, так и производства бронзовых наконечников стрел. Древние племена Казахстана не нуждались в монгольском опыте, поскольку они уже давно владели техникой сооружения памятников и, более того, формы памятников разительно отличались от монгольских. Об этом нам говорят и памятник-могильник Бегазы, и другие, найденные в урочище Сарыколь. Культура карасукского времени была самостоятельной материально-духовной практикой казахских племен древности и не только в центральной ее части, но и в восточной, и в западной. Техника литья бронзы и изготовления втульчатых наконечников для стрел, орнамента бытовой и праздничной посуды – все говорит о высоком этапе материальной культуры.

Кстати, и известная история о лошадях Пазырыкских курганов является для нас также важной, поскольку в ней еще не поставлена

точка. Конские погребения из кургана Пазырык показали, что лошади разводились как порода уже в глубокой древности и на тех территориях, которые принадлежат современному Казахстану. О скифских конях нам повествует Геродот в своей «Истории», да и вскрытые ложные пирамиды, так называемые кенотафы, в Древнем Египте, особенно погребения – «мастаба».

Все это не только открывает нам перспективу дальнейших исследований культуры Казахстана, но и показывает колоссальные возможности культуры, которая, с одной стороны, является кочевой, с другой – удивительно хозяйственно-практической. Это единство материального и духовного позволило развиваться феномену казахской культуры в универсальности и уникальности.

Письменность тюрков имела древнее происхождение, об этом мы уже говорили: о скифско-сакском семиреченском письме и об орхоно-енисейском руническом письме. В известном труде Д.Д. Васильева «Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисей», в котором собраны древнетюркские тексты енисейского бассейна, отмечается, что тюркское письмо по своей графике и семантике – наиболее сложное из древних писем. Так, например, В.В. Бартольд отмечает: «Здесь мы имеем сложное письмо, которое приспособлено к тюркскому языку гораздо лучше, чем все другие алфавиты. Число гласных незначительно, но согласные разделены на две категории согласно закону звуковой гармонии, и, таким образом, получается алфавит, вполне соответствующий тюркскому языку. Благодаря большому количеству знаков употребляется довольно сложная орфография» [4].

Таласские, например, рунические памятники, или так называемая таласская руника, будучи сложной в интерпретации, тем не менее, благодаря ученым Э.Р. Тенишеву, А.С. Аманжолову и другим, которые ее дешифровали, становится основой для понимания кода казахской культуры.

Сегодня мы имеем представление о религиозном, этическом, духовном и правовом содержании древнетюркского письма, поэтому и скифско-сакское семиреченское письмо в будущем при расшифровке добавит нам представлений о материальном и духовном быте наших предков. Истории человечества почти не известны письмена, которые не будут расшифрованы. Так было с египетскими письменами, пока их «не прочел» французский исследователь Франсуа Шампольон. Сакско-семиреченское письмо ждет своего прочтения и того, кто это сделает. Ни один язык не может быть развернут вне духовной преемственности традиций и поколений, поскольку он аккумулирует

ет в себе опыт культурной жизни и практики человека, религиозной традиции.

Путь казахского классического, литературного языка – путь долгий – от сакско-семиреченского до современного. И, возможно, что именно в языке и, находятся те онтологические структуры, которые образовывали уникальность и событийность культуры Казахстана. Идея сопричастности к вечным смыслам в культуре любого народа является главной. Вечный смысл – сопричастность божественным и духовным истокам, традиции своих предков и традиции языка. Идея Президента нашей страны «Мәңгілік ел», возможно, и пафосна, но она очень емко выражает непреходящий вечный смысл казахской культуры, которая, пройдя многотысячелетние поликультурные круги, взаимодействуя и соприкаясь с другими культурами и традициями, не только сохранила свой идентификационный культурный код, но и развернула собственное бытие в многоликом полифоническом культурном пространстве мировой истории.

Сегодня Казахстан – уникальное поликонфессиональное государство, традицией его фундаментирующей является казахская культура и казахский язык. Казахстан – светское государство, но наличие религиозных и культурных традиций, причем, многих традиций – историческая реальность. Пересечение культур и традиций сказалось на культурном процессе, который сегодня происходит в Казахстане: это соединение традиций прошлого с современными, поскольку невозможно строительство культурной политики вне понимания современных динамичных процессов, происходящих в культуре, которую мы называем культурой постмодерна. Имея долгую историю, казахстанская культура стремится к инновациям, культурной адаптации своих ценностей, и, одновременно, стремится удержать собственное национальное содержание. Уникальность казахстанской культуры и заключается в ее одновременной традиционности и современности. В ней переплетаются реалии культуры – современной и прошлой великой культурной традиции, классика и попкультура, массовость и элитарность, религиозность и светскость, рациональность и мистицизм, открытость и потаенность, символизм и антисимволизм. Религиозная культура в современном Казахстане представлена всеми религиозными традициями, но для казахстанского общества исламская культура и исламская традиция являются доминирующими, так как он является частью исламского мира, а основное население Казахстана исповедует ислам ханафитского толка – умеренного традиционного суннитского направления. Это направление является наиболее либеральным и толерантным к другим религиям и культурам,

а также содержит в себе идею диалога, что очень важно в светских государствах при разработке культурной и религиозной политики.

Культурные процессы, происходившие на территории древнего Казахстана, были сложны и неоднозначны, в них происходило формирование религиозного опыта, религиозной идентичности и попытки синтеза религиозного и светского, научного и иррационального.

Дискурсы множества религиозных традиций создавало разные возможности для принятия той или иной религии, вовлечения в нее, обдумывания, насколько они приемлемы или насколько они родственныномадам. Но вряд ли в принятии религиозной традиции ислама тюрками в Казахстане определяющими стали выгода или практицизм. Доминирующим в данном выборе было соответствие установок на нравственное сознание, терпимость, диалог. Ведь другие религиозно-духовные традиции были весьма популярны и имели своих искусных проповедников, несших Слово в Казахскую Степь, однако ни одна из них не стала той традицией, которая изменила мировоззрение и мироотношение тюрка-номада. История религиозных традиций на земле Казахстана показывает, что буддизм, манихейство, зороастризм, христианство и другие имели широкое хождение, более того, имелись случаи, когда те или иные тюркские племена принимали ту или иную религиозную традицию в качестве определяющей их жизнь. Например, представители племени кереев принимали когда-то христианство. Но это были отдельные, частные случаи. Более важными являются те исторические факты, которые освещали историю принятия той или иной религиозной традиции для большей части населения, поскольку только в таком случае начинаются культурные изменения.

Религиозно-духовные традиции оказывали влияние на развитие культурных процессов в пространстве древнего и средневекового Казахстана.

Распространение и популяризация различных Священных Текстов буддизма, зороастризма, иудаизма, христианства приносило свои просветительские успехи. К ним создавались комментарии, поскольку необходимы были механизмы адаптации их не только в культурном пространстве, но необходимо было вовлечение в них новых людей, формирование религиозного сознания.

Буддизм, который проник на территории древнего, средневекового Казахстана, не оказал сколько-нибудь сильного воздействия на имевшиеся представления о духовной жизни, религиозной системе. Хотя, буддизм имел большое влияние, например, в доисламской истории Ирана. Известно, что самые знаменитые везири

Бармакиды при правлении династии Аббасидов не только исповедовали буддизм, но являлись буддийскими священнослужителями, пока не стали мусульманами [5]. К тому времени тенгрианство уже прочно вошло в жизнь номадического общества и конституировало его жизнь. Буддизм – учение Сиддхартхи Гаутамы – соединил в себе основные положения индуизма, но, в отличие от него, в буддизм вошло новое положение об универсальности учения, вне каст и сословий. Данное положение импонировалономадам, но, в целом, буддизм как учение о страдании и освобождении от страдания, призывающее к нирване – угасанию всех желаний и обретению покоя, был неприемлем для тюрков с их мировоззрением и мироотношением, основывающимся на принципе активного действия, не просто присутствия в мире, а соучастия, сотворчества в нем.

Буддийские тексты, «ходившие» от Мавераннахра до Семиречья и Алтая, были написаны тюркским языком (уйгурское, чагатайское письмо, таласская руника), но даже это не повлияло на повсеместное принятие буддизма в качестве религиозного вероисповедания.

Буддийские тексты, например, бытовали в виде так называемых «джатака» – жанре буддийских поучительных рассказов, связанных с перевоплощением бодхисатв, становящихся буддами, а также в виде сутр, которые объясняли основные постулаты буддизма. Они были переведены с санскрита и китайского языка на согдийский и уйгурский языки.

Кроме буддийских текстов, обширна была христианская литература. Манихейские проповедники широко использовали тюркский язык для популяризации манихейского учения. Манихейское учение в III–IV вв. имело большую популярность в Средней Азии. Манихейство получило свое название в честь основателя – Мани. Но это очень спорно, потому что, как считают ученые, слово «мани», скорее всего, титул или очень почетное название, возможно, что и слово «маник» означает вечный [6]. Манихейство было синкретическим учением, соединившим в себе буддизм, зороастризм и христианство, вот почему многие историки и религиоведы считают его либо зороастрийской сектой, либо христианской. Манихейство подвергалось гонению, а сам основатель его был казнен при династии Сасанидов в 276 г.

При правлении исламских династий манихейство не подвергалось особым гонениям, о чем сообщают нам знаменитые ученые ан-Надим и аль-Бируни. Например, Бируни даже отмечает влияние манихейства на восточных тюрков [6, с. 82].

Иудаизм и христианство на территории Казахстана имели большую популярность, особенно литературные жанры, имелись отдель-

ные случаи принятия этих религиозных традиций, но не более того. Повсеместной иудаизации и христианизации тюркского населения не произошло – как в силу особенностей самих религиозных традиций, так и в силу собственных тенгрианских идей. Тем не менее, культура данного региона, так или иначе, менялась под воздействием других культур и религиозных традиций, что сказалось на стилях архитектуры, лингвозаимствований в языках, музыке, кроме одного жанра – поэтического, который остался самобытным и исключительно собственным, состоящим из единства слова и музыки, вошедшим в сокровищницу мировой поэзии под названием «казахская поэзия».

Восстанавливая онтологию религиозных традиций прошлого в культуре Древнего Казахстана, мы приходим к выводу о том, что культурное пространство было многообразным, мультикультурным, но одновременно, целостным.

Языки, на которых дошла до нас литература духовно-религиозного, этического содержания: согдийском, сакском, бактрийском, хорезмийском, древнетюркском, тюркском, уйгурском, парфянском показывают, что на территории Казахстана сложилась коммуникативная практика толерантного диалогического сосуществования народов и племен, культурных и религиозных традиций, которые были связующими нитями многих поколений этой Вечной земли.

Тюркский язык, объединяющий культурное пространство Древнего Казахстана и, позднее, Средневекового, стал языком, на который переводилось множество текстов религиозного содержания. Известно, что в некоторых манихейских текстах имеются исключительно тюркские слова, например, «тенгри».

Полиязычность для тюркского мира тех времен, была, видимо, закономерным культурным явлением, позднее она вытесняется двуязычием: тюркским и арабским, но именно в этот период происходит постепенное развитие и становление казахского языка, позднее ставшего классическим литературным языком, которым «говорит» бытие казахской культуры. Ученые отмечают, что в процессе проникновения арабо-персидских слов во времена ислама в тюркском языке происходит удивительная вещь: эти слова приспосабливаются к законам тюркского языка и соответственно этому моделируются [7].

Зороастризм и, позднее, манихейство также были распространены на территории Древнего Казахстана, об этом свидетельствуют согдийские и скифские письма, орхоно-енисейское руническое письмо, в которых имелись повествования о культе добра и зла, света и тьмы, о культе солнца, воплощенного в божественном образе Митры. Однако, несмотря на хождение здесь текстов Авесты, зороастризм не

стал главным религиозно-духовным течением, поскольку, очевидно, уже существовала собственная религиозно-духовная система ценностей, фундаментирующая древнее пратюрское общество.

Из истории известно, что Дарий I раздраженно говорил о туранцах, которые были абсолютно равнодушными к божественности Ахурамазды [8].

Зороастризм – название религиозного течения происходит от имени человека Зороастра, ставшего пророком, который и основал данное учение. Зороастризм стал главной религией в Иране, в те времена еще называвшимся Парсом, или Персией. Основы зороастризма были изложены в священной книге, которая называется Авеста. Но, к сожалению, тексты Авесты до нас дошли лишь фрагментарно и большая часть из них является комментирующей, поэтому они названы «Зенд-Авеста». Смысл данного учения заключается в понимании мира дуальным, двойственным, светлым и темным, добрым и злым. Главный Бог – Ахура Мазда – источник света и добра, которому противостоит темная сила, сила зла во главе с Ангра Манью (Ахриман). Бертельс отмечает, что все злое, созданное Ахриманом, препятствовало жизни человека, в том числе и планеты, которые влияли очень плохо на судьбы не только людей, но и стран, с ними вступили в борьбу звезды, являющиеся, согласно зороастрийскому миропониманию, помощницами Ахура Мазды в борьбе со злом [6, с. 39]. Борьба добра и зла должна завершиться победой светлых сил и гибелью темных, что произойдет уже после смерти Зороастра. Верующий в это учение должен был следовать законам зороастризма, призывать и повторять молитвенную формулу: хумата – добрая мысль, хухта – доброе слово, хуваршта – доброе дело [6, с. 41], поклоняться огню, но почитать также землю и воду. Существует версия, что Александр Македонский, завоевав позднее эти территории, отдал приказ предать огню сводный текст Авесты, а имеющийся еще один – конфисковал и вывез в Грецию [6, с. 47].

В целом, тексты Авесты представляют собой различные законоположения, указания для совершения ритуалов. Хождение авестийских текстов на территории Древнего Казахстана связывалось с миссионерской деятельностью жрецов-зороастрийцев, но, поскольку сакские племена, а позднее, тюркские имели собственные духовно-религиозные доктрины, передававшиеся изустно, что считалось более сакральным и достоверным, они в целом не оказали влияния на религиозно-духовные воззрения пратюрских племен. К тому же язык, на котором передавались тексты, был слишком жреческим, официальным, что вряд ли могло вдохновить любителя и ценителя слова, каким был номад.

Бертельс отмечает, что, «если выделить из Авесты те немногие кусочки, которые, несмотря на все усилия зороастрийских схоластов сохранили свою первоначальную прелесть, то получится какой-нибудь десяток страниц, не более, да и они тонут в море нудных повторений унылых схоластических формул» [6, с. 65]. Конечно, для нас «Авеста» является историческим памятником культуры, «...это – самое важное, из него мы имеем представление о том, что существовали равноценные и равнозначные по своему уровню развития культуры: культура Ирана и культура Турана, к которой причисляется древняя тюркская культура. И более того, известно, что тексты Авесты были написаны на языке, входящем в группу согдийского и бактрийского языков [6, с. 49], близкого к языкам пространства Мавераннахра в древности (III в. до н. э.). Великий персидский (ирано-таджикский) поэт Фирдоуси использовал в своей «Шах-намэ» большое количество героических и божественных преданий из Авесты, фактически, Фирдоуси осуществил непревзойденную поэтическую интерпретацию Авесты. Необходимо отметить, что в Авесте туранская тема преподнесена эстетически героически.

Постепенно, сакские племена начинают играть большую роль в истории огромного пространства Востока, а именно Средней Азии, всего Турана, в который входили Туркестан (Восточный, Западный, Китайский со столицей Хан-Балык), Мавераннахр, Тохаристан, Бадхшан, Хорезм, Дешт-и-Кыпчак, т. е. все те земли, которые будут названы в истории землями тюрков [9]. После падения династии Сасанидов тюрки-номады основали Тюркский каганат, который имел важное значение для развития экономики, политики и культуры не только в локальном, но и мировом масштабе. Через него проходил Великий Шелковый путь, тюрки занимали ведущее место в торгово-экономическом и культурном обмене Востока и Запада. Когда в 651 г. произошла экспансия арабов на территории Ирана, то арабы с небольшими перерывами пытаются завоевать и земли Восточно-Тюркского и Западно-Тюркского каганата, позднее – Тюркешского каганата. Часть этих земель арабские историки назовут по-арабски – Мавераннахр – что в переводе означает «Заречье», то, что находится за рекой, севернее Амударьи. Известно, что тюрки долгое время противостояли арабским завоевателям.

Интересно, что территория и культура Двуречья, Междуречья в Передней Азии была названа греками Месопотамией, именно под таким названием она и вошла в историю мировой цивилизации, так же, и с подачи арабских историков, Заречье-Мавераннахр – вошел в историко-культурное мировое пространство.

Заречье, или Мавераннахр в этот период времени – а речь идет о 651–751 гг. н. э. – представлял собой военно-административное устройство, но, к сожалению, политически и территориально не целостное.

751 год стал для Тюркешского Каганата временем, изменившим историю. Во время битвы в Таласской долине, в районе современного нам города Тараза, войска Арабского Халифата одержали победу над китайскими завоевателями, карлуки перешли на сторону арабов. В 756 г. образовался Карлукский каганат. Фактически за помощь в борьбе с войсками императора Китая тюрки вошли в состав Арабского Халифата [8, с. 149]. Но говорить о том, что сразу же происходит исламизация тюркской культуры, неверно. Да и вообще, исламизация тюркской культуры – процесс так и незавершившийся. Иное дело, что культурное строительство тюрков происходит в двух традициях: собственно тюркской и исламской. Иначе и быть не могло, поскольку «вторжение» ислама произошло в реалиях высоко развитого культурно-традиционного пространства кочевников.

Как мы уже отмечали, в Мавераннахре и прилегающих к нему исторически территориям, принадлежавших тюркам, происходили процессы культурного вовлечения разных этнических групп людей и языков. Так, например, согдийский язык постепенно оказался вытесненным тюркским языком. По этому поводу тюркский ученый-лингвист – Махмуд Кашгари, написавший, правда, на арабском языке «Диван-лугат-ат-турк» – «Словарь тюркских наречий» заметил, что в Семиречье жили согдийцы, которые приняли одежду и нравы тюрков... жители же Баласагуна (Семиречья) говорят по-тюркски, а язык населения от Баласагуна до Испиджаба (современный Шымкент) – смешанный [8, с. 237]. Но уже к началу XII в. культурное пространство данного региона становится тюркоязычным, арабский же язык играл важную роль в научном и деловом мире. Однако, благодаря лингвистическому обмену, в языках Мавераннахра появились парсизмы, арабизмы и различные тюркско-иранские диалекты.

Приход арабского письма ознаменован принятием ислама и исламизацией населения. Но необходимо отметить, что арабская письменность моделировалась в соответствии со звуковыми особенностями тюркского языка, иногда даже вводились дополнения. В том, что тюркский язык стал доминировать, сыграла роль тюркская духовная традиция.

Стоит отметить, что тюркская религиозная традиция была основана на феномене народного кодекса жизни, кочевнического. Этот кодекс представлял собой доктрину, сформировавшуюся в процессе

жизнедеятельности тюркского общества, в нее были включены его ценности, принципы, даже распорядок повседневной жизни.

То, что иные религиозные традиции, за исключением ислама, не стали базовыми и не изменили тюркское мировоззрение, такие, например, как манихейство, зороастризм, буддизм, иудаизм, христианство и другие, объясняется несколькими причинами, прежде всего, тем, что во многих перечисленных традициях существовала привилегированность и классовость в форме каст, сообществ, кланов и т. д., тюркское же общество, по своей сути, являлось обществом равных, где свобода и справедливость считались главными принципами жизни. Вот почему ислам и стал той религиозной доктриной, которая была принята тюрками.

Однако, помимо этого, важным представляется и то, что исламское и тюркское миропонимание формировалось в кочевом обществе, и арабы и тюрки (в данном случае, казахи) являются представителями кочевой цивилизации. Номады и бедуины – кочевое общество, но не только с частичной оседлостью отдельных племен, но и с разработанной кочевой структурой жизни в горах и степях (пустынях).

Иудаизм – в отличие, например, от других религиозных традиций, исходил из понятия «богоизбранности», индуизм, зороастризм фундировал идею превосходства. Подтверждение этому мы находим в текстах Авесты (Зенд-Авесты). Ислам же, сразу провозгласил идею духовно-религиозной преемственности монотеистической традиции и этим самым продолжил историю нравственного устройства жизни человека. Для тюркской традиции такое понимание культурно-религиозных кругов было и понятно, и привлекательно, поскольку номад понимал мир в вечном круговороте и возвращении.

Вообще, когда речь заходит о религиозных и культурных традициях, то, так или иначе, речь идет о том, кому мы вообще обязаны ее получением. Понятно, что пророкам и их пророческим миссиям. Но кто они и кем были в простой обыденной жизни, чем занимались, к какому принадлежали сословию, и т. д. Известный ученый-философ, социолог Макс Вебер считал, что этические доктрины религии создавались в основном людьми, которые занимались торговлей [5, с. 42].

Но имеется и другая точка зрения, которая поддерживается такими учеными, как Риттер, Крачковский, Мец, основанная на том, что монотеистическая этическая доктрина появилась благодаря кочевому мироотношению, в котором и был открыт простор для Бога и божественного откровения.

Тюрки-номады и арабы-бедуины занимались в основном скотоводством и военным делом, которые были на высочайшем уровне развития. И в номадическом, и в бедуинском обществах действовали кодексы чести, разработанные на основе тюркской или арабской этической традиции.

Как и тюрки, арабы были гордыми, независимыми, как и тюрки, считали очень важным иметь родословную и быть причисленными к какому-либо племени. Жуз – основная характеристика социального обустройства номадов. Все эти онтологические параллели и послужили, возможно, причинами принятия тюрками исламской религии, поскольку ее «принесли» родственные по духу арабы-кочевники.

Культурное пространство средневекового Казахстана развивалось в реалиях исторического экономического и политического времени. Это был наисложнейший период становления первых государственных образований, таких, как Тюркский каганат (Первый и Второй), Тюркешский каганат, Карлукский, Кыпчакское ханство, государственное образование Каракитаев, Огузское. Наконец, Караханидское правление проводит религиозную реформу, в 960 году [10] устанавливается государственная религия – ислам. Соответственно, культурные изменения происходили не просто на фоне этих политических событий, они были встроены в эту жизнь, а материально-духовная практика тюрков изменялась и реализовывалась сообразно всем этим изменениям: в иные периоды превалировали образцы и идеи тех доктрин, которые проводились в общество, иногда даже насаждались. Но, что удивительно, несмотря на все военно-политические, социальные изменения, оставалось в культуре тюрков то, что называлось кодом и символами культуры, за которыми скрывалось смысловое содержание культуры, сохранившее себя, несмотря на исторические потрясения.

Когда Дешт-и-Кыпчак пал под монгольским нашествием, даже когда произошла гибель Отрара в 1220 г. тюркский контент культуры, закодированный в символах, сохранил культурно-духовную матрицу номадов.

Казахстан сегодня – государство с многотысячелетней историей, государство, в котором культурные традиции являются очень древними, и мы, современное поколение, являемся не просто наследниками великой культуры, но и, как говорят японцы, мы являемся ее должниками.

В культурной палитре традиций исламская традиция составляет одну из основных, в русле которой была сформирована исламская культура на территории Казахстана и которая сегодня играет важ-

ную роль в развитии духовного мира современного Казахстана, связывая его с исламским миром и исламской традицией культурной преемственности.

Ценность и значение религиозных традиций в том, что они не только формировали бытие человека, а в том, что в результате распрямления традиций человек становился духовно-нравственной личностью, мыслящей и воспроизводящей опыт духовности. Для казахстанской культуры, развивающейся сегодня в поликультурном дискурсе, попытка осмысления религиозной традиции как центра устойчивости, очень важна особенно в условиях религиозных трансформаций, конверсий, радикализации. Исторически религиозная традиция, основанная на духовно-религиозном опыте прошлого, осуществлявшемся в коммуникативном диалоге, является основой для мультикультурной консолидации современного общества. Исторический опыт взаимодействия религиозно-культурных традиций на основе паритетности и при условии сохранения религиозно-культурного суверенитета на территории Казахстана показывает перспективность и гуманизм религиозной традиции.

1.2 Тюркский компонент в формировании религиозной традиции казахов

Одной из самых сложных и противоречивых проблем в исследовании формирования духовных концептов казахской культуры является поиск базовых оснований становления и развития основных концептуальных схем развития мира духовного в истории казахов. Одной из них стала проблема формирования религиозной культуры казахов. Сложность заключается как в отсутствии, или малочисленности достоверных источников информации, так и наличии многокомпонентного состава религиозности казахов, формировавшегося в сложных исторических условиях существования казахского государства полного взаимосвязей и взаимовлияния множества различных культурных составляющих. Это дает возможность представлять разное видение данной проблемы. Так, известный исследователь М.С. Орынбеков полагает, что «основными учениями раннего Казахстана в религиозно-философском аспекте предстают концепции поколения Тенгри, Жер-Су, Умай, шаманизм и язычество, культ Митры, буддизм.... пестрота и многообразие религиозных верований позволяют предположить богатство и многовариантность культуры жителей Казахстана, различность в мировоззренческих ориентирах,

что находит свое выражение в разнообразных философских основаниях мироздания» [11, с. 168].

Хотя географически и исторически территория Казахстана и культура народов проживавших на ней относится к зоне наибольшего распространения и влияния ислама делать однозначный вывод, что религиозность казахов определяется именно и только исламской традицией было бы неверно. Видный исследователь данной проблемы С. Акатай утверждает, что ислам был самой поздней компонентой в формировании религиозности казахов, войдя составной, но не главной частью в сложную структуру мировоззрения казахов, отличающегося синкретичностью. Более того исследователь полагает, что формирование религиозных взглядов казахов не имеет под собой какой-то единой религиозной доктрины, а есть результат комбинированного воздействия разнообразных культурных включений, одной из которых является политеистическая, гилозоистская традиция, характерная для кочевого образа кочевников [12, с. 11]. Подобные выводы подводят нас к необходимости анализа тюркской традиции в формировании религии казахов, поскольку именно она содержала в себе полную палитру вышеназванных религиозных ориентаций, введя их в последующей истории в религию казахов.

Кочевая ментальность является результатом множества факторов. Синкретизм и многокомпонентность как главные атрибуты мировоззрения были обусловлены географическим месторасположением, особым образом жизни и многообразием этнокультурных общностей, существовавших на территории Казахстана. Среди разнообразия идейных, культурных субстратов, определивших содержательную наполненность, фундаментальные ценности и ориентиры кочевого сознания, наиболее ярко и полно репрезентируют существо и смысл кочевнического мировоззрения традиционные тюркские верования и представления. Это связано как с длительной историей тюркских племен и народов на территории Центральной Азии, так и способностью ассимилировать существовавшие мировоззренческие универсалии кочевников в рамках тюркского мировоззренческого синкретизма [13, с. 27–34].

Тюркский компонент является значимой составляющей религиозной традиции казахов, оказав значительное влияние на становление системы религиозных ценностей казахов. Именно тюркский период задает параметры, складывающиеся в последующее время в систему основных мировоззренческих универсалий определяющих духовный мир казахов, основное содержание системы Человек-Мир в кочевнической традиции. Несмотря на множество привнесенных

в культуру казахов элементов духовности других культур именно тюркский компонент был и остается фундаментальным основанием мировоззренческой ориентации казахов на долгий исторический период. И современное состояние духовной культуры казахов дает все основания утверждать, что это положение сохраняется и сейчас, поскольку ментальность современного казаха так же определяется данным положением, что оказывает большое влияние на решение множества социально-культурных проблем современного казахстанского общества.

Религиозная система казахов активно использовала предшествующий, наработанный в условиях специфической кочевой формы жизнедеятельности тюрков, духовно-ценностный капитал, преломив его через призму традиционных народных верований, культов, обрядов, обычаев, создав тем самым неповторимый сплав, который характеризуют структурная разноплановость и полисинкретичность.

Тюркская культура, ставшая базой духовности казахской культуры, так же как и другие, в процессе духовного творчества наработала значительный эмпирический опыт, приведший к выработке собственной уникальной мировоззренческой системы гармоничного ориентирования в мире, где полная зависимость от природных реалий привела к формированию первичных категорий и принципов бытия, демонстрирующих эту зависимость и необходимость слаженности и гармонии в отношении с мирозданием. Учитывая особенность тюркской культуры, заключающуюся в ее динамичности и открытости к миру, созданная ими картина мира включала в себя сложную систему взглядов на мир, пространство и время, способствуя в дальнейшем наработыванию системы ориентирования не только в природном мире, но и в социуме. Можно утверждать, что «отличительной чертой традиционного тюркского мировоззрения является мировоззренческий синкретизм, как совокупность стихийных воззрений, взглядов и представлений об окружающем мире и месте человека в нем, охватывающий все типы народного мышления и не принадлежащий ни к религиозной, ни к философской формам сознания, являющий собой изначальный компромисс между различными мировоззренческими установками и бытующий в сознании людей в виде здравого смысла, рассудка, народной мудрости. Этот синкретизм мысли держался на обрядовых комплексах, которыми была наполнена повседневная жизнь тюрков. Это способствовало взаимодействию различных точек зрения и постоянному духовному обновлению» [14, с. 70].

Цивилизационные особенности нomaдизма фиксируются в культуре, ее основаниях, формах, принципах и базовых функциях. Каче-

ственное своеобразие кочевой культуры прослеживается в структуре и содержании мифов тюрков, в основаниях их религиозных представлений. Можно выделить следующие специфические особенности тюркского мировоззрения, выраженных и в религиозной традиции:

- неразрывное единство с природой. Жизнь кочевника одухотворена органичной связью с миром, что способствует внутренней и внешней гармонии существования.

- синкретизм. Современные исследования показывают, как в тюркское мировоззрение проникали идеи манихейства, буддизма, зороастризма и других верований, ни в коем случае не заменяя основных ценностей, но дополняя их, придавая специфическое понимание.

- инерционность. Обыденная жизнь кочевника характерна монотонностью и однообразием, отсутствием явной активной составляющей. Это однообразие воспринимается как единственно правильный порядок вещей в мире, не нарушение целостности и гармонии мира.

- стереотипизированность. Традиция предписывала номаду не только жить в гармонии с природой, но и следовать раз и навсегда установленным правилам, соблюдая обычаи своего народа.

Эти особенности духовной культуры определили содержание всех форм общественно сознания тюрков, в том числе и религиозные представления. Исследование духовной составляющей любой культуры сложный процесс, в котором необходимо показать все взаимосвязи и отношения, приведшие к актуализации одних и отказу от других основоположений, особенностей этой культуры.

В гармоничном мировоззрении тюрков интегрирующим фактором формирования целостного взгляда на мир становится общность кочевой культуры, специфика которой приводит к необходимости выработки единой линии понимания пространства и времени, определяя границы и возможности встраивания в единый универсум.

Широта и бескрайность степи, в пределах которой протекает жизнь номада, не могла не выработать особого священного отношения к пространству и времени. Огромное пространство степи и циклический процесс жизни на ее просторах сформировали понимание пространства и времени как базовых координат определения номада в окружающем мире, организуя его, становясь определяющей ценностью не только практической жизнедеятельности, но и ценностными координатами духовного ориентирования, в том числе и религиозного. Идеи тюрков-кочевников о неизменности мира, времени и пространства легли в основу их миропонимания, определяя уклад жизни, мифологию, религию, традиции, в которых отражается своеобразная

позиция недеяния, отрицающая активное вмешательство в природный и исторический процесс, определяемый природными силами.

Время в кочевой культуре нелинейно, а циклично. Круговорот времени отражается как в материальном пространстве (последовательность годовых сезонов, сменяемость суток), так и в человеческом бытии, отражаясь в преемственности поколений. «Кругообразность, повторяемость различных событий, циклов природы интерпретируется как непрерывное поступательное восхождение по спирали, сопровождающееся приращением качественно нового жизненного содержания. Циклическое измерение прослеживается и в понимании пространства. Понятие времени у кочевников связано с конкретными, чувственными явлениями. Такие природные и стихийные катастрофы, как джут, голод, война, перекочевки, являлись точкой отчета, 12-месячный годовой цикл составил основу кочевого календаря. Только лишь с образованием тюркского каганата был осуществлен переход к линейному отчету времени, что было связано с расширением жизненного пространства, экспансией тюрков. У кочевников отсутствовало понятие «чистого времени» вне его чувственной содержательной наполненности, вне связи с конкретными природными и социальными процессами. Время неразрывно связано с переживающими его людьми. Преобладание чувственных восприятий приводит к ценностному осознанию мира и всех его свойств, в том числе, пространственно-временных.

В кочевой культуре время не просто чередование событий, а пространство не просто взаимоположение явлений и объектов. Время и пространство некие сакральные свойства одухотворенного мира, частью которого являются и люди. Эта проявляется во всех традиционных ритуалах, обрядах, в мифологических образах. Традиционные народные верования с многочисленными обрядами, обычаями, более поздними синкретичными формами – это целостная система мировоззренческих представлений, норм поведения в быту и обществе, ритуальных действий, которые сопровождали все события, происходившие в первичных социальных общностях людей, в их семейном, хозяйственном и общественном быту. Именно в традиционных обрядах сакрализованы основные устои жизни народа, его насущные интересы и ценностные установки. Циклическое измерение прослеживается и в понимании пространства. Понятие времени у кочевников связано с конкретными, чувственными явлениями. Такие природные и стихийные катастрофы, как джут, голод, война, перекочевки, являлись точкой отчета, 12-месячный годовой цикл составил основу кочевого календаря. Только лишь с образованием тюркского кагана-

та был осуществлен переход к линейному отчету времени, что было связано с расширением жизненного пространства, экспансией тюрок. У кочевников отсутствовало понятие «чистого времени» вне его чувственной содержательной наполненности, вне связи с конкретными природными и социальными процессами. Время неразрывно связано с переживающими его людьми. Преобладание чувственных восприятий приводит к ценностному осознанию мира и всех его свойств, в том числе, пространственно-временных. В казахском языке присутствуют разнообразные выражения пространственно-временных ориентиров, используемые иногда и в наше время. Так, например, бие сауым уакыт – время между двумя доениями кобылицы, сут писирим уакыт – время до кипения молока, шақырым – расстояние на котором слышан зов человека, козы кош жер – путь одного перехода козлят при перекочевке. Частые перекочевки, необходимость адаптации к суровым условиям степи способствовали выработке умений и навыков ориентации по положению небесных светил. Эти знания аккумулировались в форме пословиц, поговорок, мифов и легенд, характеризующих особенности кочевой ментальности. По положению созвездий на небе архаичный человек определял времена года. «Таразы туса тан суыр, Сумбин туса су суыр» (если восходит Ореон, утренняя заря начинает охлаждаться). Таким образом, приспособление кочевников к явлениям и изменениям, происходящим в природе, воспроизведение и повторение закономерностей природы в логике повседневной жизни, закрепившихся постепенно в основных формах и языке культуры, подтверждают фундаментальность положения о принципиальной гармонии, слитности человека и природы у кочевников [14, с. 27–34].

Исследователи отмечают в архитектуре и иерархии казахского аула тот же принцип цикличности, который прослеживается в понимании природы. Особо расположение юрт по строго организованным кругам подчеркивают социальный статус, занимаемое в социуме положение хозяина юрты, четко структурируя общественную иерархию. Человеческая жизнь также соотносится с принципом цикличности в идее «мушель», двенадцатилетнем цикловом отсчете кругов жизни, с идеей вечного перерождения, начала и конца нового жизненного круга, выразившегося в концепции раскручивающейся спирали. Элемент концентрической спирали олицетворяет тезис о том, что все главные рубежи человеческой жизни пронизаны универсальными принципами тождества, всеединства и, согласно закону эволюции, осуществляются в рамках единого Космоса. С этим связаны многочисленные охранительные ритуальные действия в традиционной культу-

ре кочевых народов, составляющие церемониал оберега человека от злых, карающих сил (кесир). Согласно древним поверьям, человек не защищен и особенно уязвим в состоянии перехода из одного мушеля (цикла) в другой» [14, с. 27–34]. Подобное закрепление в логике повседневной жизни кочевников закономерностей одухотворяемой природы, подчеркивают идею гармонии человека с природой, формируя своеобразное миропонимание кочевой ментальности.

Непосредственной заимствованной у тюрков религиозной идеей является Культ Неба-тенгри, вводящий четкую тройственную структуру вселенной: наверху голубое небо, внизу темная земля, а между небом и землей пространство людей. Как утверждает известный исследователь проблемы тенгризма Ауезхан Кодар «Бог Тенгри – бог неба, т. е. он и единый бог, и высший бог, к которому можно обратиться через других богов и духов. Так, по тюркской «Книге гаданий» кроме самого бога неба Тенгри есть Бог пути Тенгри на Пегом коне и Бог пути Тенгри на черном коне, кроме того есть еще божество Йер-Су, и богиня деторождения Умай. У каждого из этих богов свои функции, но Тенгри вбирает всех, ибо он – обладатель «кута», или благодатной, оживотворяющей силы. Чтобы у человека была удача и счастье надо, чтобы его осенила эта благодать, но когда с ним пребывает «кут», нет препятствий, которые бы он не преодолел. Насколько это отлично от мусульманской покорности судьбе, где муслим уповает только на волю Аллаха, полностью посвятив себя религиозному служению. У Тенгри нет такого себялюбия, он не требует от своих чад религиозного фанатизма. Наоборот, он требует от тюркского мужа, чтобы он, не смотря ни на что как можно полнее раскрыл себя» [15].

Эта же идея поддержана К.К. Бегалиновой, представляющей онтологический основания тенгрианства. «Тенгри – небытийствующий гарант бытия. Тенгрианский монотеизм – это трансцендентное и имманентное присутствие бога, при котором вещный предметный мир представляется существующим сам по себе и потому порождающий по мере необходимости самостоятельные культы. Согласно тенгрианскому духовному учению, мир по вертикали делится на верхний – трансцендентный, божественный и ангелический; средний – мир Человека и живых существ, мир феноменально-ноуменальный; нижний – подземный мир тьмы и по горизонтали – на четыре стороны Света. Среднему миру (уровню жизни) соответствует поклонение Йер-Суб (воде – земле). Нижнему миру (уровню смерти) соответствует поклонение Эрклиг (имеющему облик старика атлетического телосложения). И, наконец, Верхнему миру – уровню бессмертия – соответствует поклонение Тенгри» [16].

Тенгрианство демонстрирует космологичность мировоззрения кочевников, не отделяющих себя от мира в целом. Бог неба для них сотворен так же как мать земля, люди и все, что содержится в мире. Вопрос о том, кто или что сотворило все это не ставится. Принимается данность всего и вся и необходимость следовать установленному порядку вещей. Оно вообще функционирует в стратегии самоочевидностей. Поэтому все сущее для него – не творение, а самотворение [17].

Таким образом в мировоззрении тенгризма творец – создатель всего сущего, демонстрирующий равенство всего созданного, объединяющего в себе пространство, время, форму и их сложное взаимодействие и взаимозависимость.

Монотеистичность Тенгри раскрывается в принципе соотнесенности всего в едином начале. Согласно С. Акатаеву именно культ Тенгри как учение о божестве – космосе, божестве – мироздании оставил наибольший след в представлении кочевых народов. «Понятие Тенгри полисеманлично: это и небо, видимая часть мироздания; бог, божество; божественный; повелитель, господин. Тенгри есть продукт постепенного развития различных культов верований и воззрений, преимущественно культа природы, продукт олицетворения ее стихийных сил и искаженно отраженных явлений [11, 190].

От древних тюрков казахи унаследовали веру Жер-Су, Умай, одухотворение воды, звезд, воздуха, ветра и других природных сил и стихий, вершивших земные дела, определяющих рождение и смерть, сроки и смыслы жизни. В представлении древних тюрков рождение человека происходит тогда, когда с неба нисходит «кут» – благодать, а из Земли – благоволение матери Умай. Следовательно, любой человек представляет собой живое воплощение Неба и Земли, а момент разъединения этих компонентов означает прекращение жихни, когда душа возвращается на небо, а тело или останки предаются земле. Извещая о смерти, тюрки говорят: «ушты» – улетел, отлетел. Человек рождался и жил на земле. Земля – его среда обитания, после смерти она поглощала человека. Но Земля даровала человеку только материальную оболочку, а чтобы он созидал и этим отличался от других обитателей на Земле, Тенгри посылал на Землю к женщине, будущей матери, «кут», «сюр». Дыхание – «тын» как признак рождения ребенка, было началом периода пребывания человека на «лунно-солнечной земле» до самой смерти, пока оно не обрывалось – «тын бетте». Если «тын» являлся признаком всех живых существ, с «кутом», самой сутью жизни божественного происхождения, приходящего с Космоса, связывали жизненную силу человека от его зарождения до самой смерти. Вместе с «кутом» Тенгри даровал человеку «сагыш»

(«мын», «бэгер») и этим отличал его от всех живых существ. «Сюр» также даровался человеку вместе с кутом. Считалось, что в «сюр» заключен его внутренний психологический мир, который выросл вместе с ним. Кроме того, Тенгри даровал человеку «кунел», благодаря которому человек был способен предчувствовать многие события – «кунелем сизэ». После смерти, во время сожжения физического тела умершего, «кут», «тын», «сюр» – все одновременно испарялись в огне, и умерший «отлетал», переселяясь на Небо вместе с дымом погребального костра, где становился духом (духом предков) [18].

Еще одним божественным элементом является божество Жер-Су, распадающееся на Жер (Земля) и Су (Вода). Жер-Су же рассматривалась как горизонтальная Земля – Ене-матушка, в которой заложено плодоносящее начало. С ее порождающей силой были связаны надежды людей на безбедное житье, от нее зависели тучные пастбища и плодovitость скота. Земля сравнивалась с матерью именно потому, что она была плодоносящим началом, с ней были связаны Наурыз (начало года) и праздник плодородия осенью. С Жер-Су тюрки связывали сохранение рода, спасение людей. Возникновение культов Неба, Земли-Воды связано с извечным инстинктом благодарения человека, его стремлением отблагодарить добрых богов, покровительствующих существ, которые спасают в тяжелые времена от голода и бедствий, посылают им продукты пропитания.

В древнетюркском мифологии знаковое место рядом с Жер-Су принадлежало так же женскому божеству Умай. Умай считалась покровительницей домашнего очага, детей, а последующем и покровительницей искусств. Термин «Умай» означает «утроба», «детское место» по аналогии с материнским чревом, Словом «Умай» обозначали в древности душу ребенка до 3-х лет, выражая этим поверие о принадлежности души дитяти богине, оберегающей ее, Роль Умай связывалась с рождением человеческих сынов, способствуя размножению людей, усилению их рода и племени. Сохранились различные названия Умай как, например – «Киндигин кескен» (Перерезающая пуповину), «Кирпигин суйген бикеш» (Целующая ресницы). Древние тюрки представляли Умай как молодую женщину или девушку, очень красивую и добрую, улыбающуюся, с серебристыми волосами, приходящую из-под небес по солнечной радуге с золотым луком в руках для охраны детей. Как пишет С.М. Абрамзон, к Умай обращались при рождении ребенка, прося сохранить ее младенца. Также ее призывали в случае болезни детей. Известно устойчивое выражение употреблявшееся при прощании с детьми – «Умай – энеге тапшырдын» (поручаю матери Умай) [19, с. 27–34].

Еще один срез в религиозном сознании тюрков, унаследованный казахами – вера в аруахов. «Вся культура тенгрианства – это связь с потусторонним миром, выраженная в **культе мертвых**, или **аруахов**. По тенгрианским представлениям, душа человека рождается в небе, потом при содействии божественной пары Тенгри-Умай происходит зачатие ребенка, а после смерти человека его душа вновь возвращается в небо и там покровительствует своим потомкам. Поэтому память о мертвых, или о предках ушедших в мир иной – это главный нерв тенгрианства. Именно через своего предка-аруаха номад связан с Тенгри. Отсюда вся обрядность тенгрианства связана с деторождением и культом предка. И это создает вечный сакральный круговорот, в начале которого шильдехана – праздник по случаю рождения ребенка, в середине – сватовство и женитьба, а в конце – поминки по мертвому предку» [15].

Данный культ был укоренен в сознании тюрков, шедших в смертельную схватку с врагом именно с именем предков. Есть несколько версий, объясняющих смысл данного культа. Первая, что корни данного культа лежат в представлении кочевников о наличии у человека его индивидуального двойника, сопровождающего его всю жизнь, а после физической смерти остающегося приглядеть за родными и близкими. «Представление об индивидуальном двойнике отражало веру в своеобразный круговорот, устойчивый и последовательный, существования человека... Структура круговорота такова. Жизнь каждого человека начинается с небесной зоны Вселенной, где она еще не имеет антропоморфной формы. Отсюда она посылалась божеством на землю в материализованной форме, например, в виде падающей звезды... Теперь наступал утробный период жизни человека, во время которого возникала связь с женским небесным божеством Умай, образовывались кости, тело, кровь. С появлением на свет, первым признаком которого было «дыхание», наступал период пребывания человека на «лунно-солнечной земле» до самой его смерти, пока не «обрывалось дыхание». Вместе с ним рос и выросл его двойник, который до самой смерти человека был неразрывно связан с его телом. Во время смерти двойник... покидал тело и возвращался к божеству. В казахском языке жизнь обозначается так же словом «жан» – душа и об умершем казахи говорят «жаны ұшты» – душа ушла, что может свидетельствовать о верности такой концепции индивидуального двойника [20].

В культуре казахов понятие аруах особо почитаемое. Аруах – святой дух, помогающий живым. Ч. Валиханов формирует следующее понятие аруахов у народа: «Великие и сильные после смерти стано-

вятся святыми, аруахами. А обычные люди, прожившие свою жизнь в суеверии и после смерти остаются бездуховными. Например, Чингисхан и после смерти остался предметом поклонения. Почитание аруахов до сих пор в силе. При надвигающей опасности, они призывают на помощь аруахов, при удаче считают, что помогли аруахи. Почитание аруахов представляет определенную систему суеверий и ритуальных действий, как отличает С.Н. Акатаев: уважение, поклонение предкам – многоступенчатое явление, совокупность суеверий, ритуалов, священнодействий. закономерно включают различное идейное отражение как стихийных сил природы, так и существующей системы внутриродовой иерархической социальной организации патриархально-родового и раннефеодального обществ (почитание отцов патриархальных семейств, старейшин и вождей рода, старцев – хранителей социального опыта, мудрости народа, военачальников-предводителей племен и родоплеменных конференций, в последствии с возникновением раннефеодальных государств – каганов, ханов, императоров и т.п.) и подлинно религиозного культа предков» [21, 34 с.].

В устном народном творчестве идея аруахов выражается в различной форме. Так в эпосах герои-батыры соотносят свои деяния с силой и волей героических предков, отдавая им дань уважения. «Батыр как бы сливается с духом предка и, получив несокрушимую духовную мощь, одолевает врага. Но, даже одолев его, он приписывал заслугу победы не себе, а аруаху. Как видите, сакральное мироощущение очень отличается от религиозного в монотеистических религиях. В языческом мироощущении бог насколько возможно далеко отстоит от человека, он за пределами человеческого представления, это нечто таинственно-неведомое, но могучее и грозное. Поэтому его не пытались очеловечить, а, наоборот, старались в представимом найти непредставимое и говорить с ним иносказаниями. Та же эстетика вдохновляет поэзию жырау, являющуюся классическим выражением тенгрианского мироощущения» [19].

Традиция почитания духов предков у тюрков отразилась у тюрков в требовании знать свою родословную до седьмого поколения, помнить и чтить деяния дедов и прадедов. Помнить не только их достойные поклонения деяния, но и несправедливые поступки, отразившиеся на жизни рода. Каждый должен помнить, что их поступки так же найдут отражение в истории рода и будут оценены соответственно их значимости другими поколениями. Вера в аруахов и память поколений направляла тюрков на достойные дела и обязывала к нравственной чистоте. Нарушение данного слова и обязательства,

ложь воспринимались как оскорбление естественного порядка и заслуживали достойного наказания, иногда ценой в жизнь. «Казахская традиционная культура целиком порождена тенгрианством и особенно это касается института шежире или родословной, поскольку **Тенгри** не **бог-творец**, а **бог-прародитель**, отец всех тюрков и казахов. В связи с этим родословную полагалась блюсти в чистоте и неприкосновенности, ведь именно место в иерархии родов возвышало человека в кочевом обществе» [15].

«Представления древних тюрков о душе человека, Покидающей тело умершего со смертью, опирается на древние учения зороастризма, манихейства. Во всех ранних религиозно-философских системах душа понимается как слабое беспомощное существо, уязвимое место человека. Душа, согласно древним поверьям, обладает способностью входить и выходить из тела, в связи с чем имеет малые размеры, воздушность и упругость. Душа предсказывается в форме крошечной бабочки, птички, способной вылетать из тела и возвращаться в него. Часто душе приписывали телесные, человеческие черты.

В современном казахском языке высказывание «кайтыс болу», обозначающее смерть человека, содержит наиболее древнее представление о смерти, как уходе в иной мир. Представления о смерти, рассматривающие умершего как выбывшего из родового коллектива, отражаются в казахском сочетании «кайтыс болу». Душа, согласно архаичным воззрениям, может являться во сне и наяву в облике птицы, волка, верблюда, скакуна. Такие священные птицы, как лебедь и ласточка, считались носителями душ умерших и убийство этих птиц расценивалась как убийство человека [14, с. 27–34].

Среди тюркоязычных народов традиционно распространено отождествление души с дыханием. «Тын», «кут», «сор» представляют самостоятельные души, имеющие определенные качественные характеристики. «Тын» – «тыныс алу» – старый элемент народной демонологии, соответствует слову «дух» в его архаичном значении – «дышать». «Кут» – счастье, дух добра, а «сор» – несчастье, дух зла» [11, с. 26].

Сквозь многие временные наслоения проглядывают сохранившиеся представления о множественности души. В мировоззрении казахов *сакын* (не отлучающаяся душа). Душа *рауан* то выходит из тела, то входит. Если *рух* *рауан* выйдет из тела – люди спят, а если входит в тело, то люди просыпаются. *Рух* *сакын* распространяется по телу и остается там, образовав свою форму. *Рух* *сакын* не покидает тело, а если выйдет из тела, то обратно уже не входит, что означает смерть человека. Все что видит и делает *рух* *рауан*, составляет содержание снов. Интересным представляется вопрос о местонахождении

души. По древним поверьям, души людей могут находиться в различных частях человеческого организма – в области дыхательных и слуховых путей. Души могли находиться и вне человеческого организма. С проблемой человеческой души в тесной связи находится и вопрос о бессмертии души. В процессе духовной эволюции душа в поверьях кочевников наделяется способностью самостоятельной жизнедеятельности, что составляет основу учения о духах. Душа от духа отличается тем, что душа живого человека понимается обычным слабым, пассивным и боязливым существом, тогда как дух умершего – существо сильное, активное, когда надо – агрессивное. В имеющем глубокие исторические и социальные корни культе аруахов, распространенном среди тюркоязычных народов, содержится представление о превращении душ умерших предков в духов. Духи могут покровительствовать своим потомкам, оберегать и защищать от превратностей судьбы в случае их поминовения и почитания определенными обрядами и жертвоприношениями [14, с. 27–34].

Все вышеперечисленные элементы духовной культуры тюрков показывают, что традиционные верования складывались на базе шаманизма, главной идеей которого является великая гармония духа и природы, человека и мира. Фигура шамана является значимой составляющей культурной жизни тюрков, вера в шамана, способного отогнать опасности, предостеречь, помочь в общении с духами предков долгое время составляла важную часть жизни кочевников. Ауезхан Кодар пишет, что «особо следует остановиться на фигуре баксы-шамана. Его статус резко отличался от статуса жреца в оседлом обществе. Как известно, жрецы, так повелось еще с **Древне-го Египта**, всегда обладали огромным авторитетом и вследствие этого огромными богатствами, т. е. относились к господствующему классу. Что касается баксы, они сторонились людей, жили в глуши или пустыне и появлялись в обществе только в критическую минуту, когда были нужны людям. Это говорит об ином образе сакральности, характерном лишь для **тенгрианства**» [15]. Байтенова Нагима в своей статье «Верования древних тюрков» приводит следующие факты о шаманизме: «... Шаманы играли важную роль в социально-политической жизни родов и племен до распространения мусульманской религии. Их основная функция заключалась в предотвращении опасных для человека и общества явлений. Баксы, впадая в транс, нейтрализовывал накопившуюся в обществе негативную энергию, тем самым, гармонизируя жизнь общества. ...Шаманам приписывалась способность контактировать с силами потустороннего мира, предсказывать будущее, врачевать, ворожить, пророчить. Казахский

народ причислял к светлым силам — духа предка (аруак), ангела (періште), фею (перизат), а таких существ, как дьявол (шайтан), злой дух (жын), албасты (демоническое существо), жезтырнак (злое демоническое существо в облике красивой молодой женщины с орлиным носом и огромными медными когтями), опасались, от них старались уберечься. ...Во все времена народ верил в способность шамана предвидеть будущее, вершить человеческую судьбу, в то, что он способен распознавать мысли, открыто рассказывать о прошлом, вызывать природные изменения, изгонять духов.»

Кроме того шаман в какой-то мере олицетворяет в своем лице специалиста в психотерапевтической практике, а так же демонстрирует высокий уровень интеллектуального творчества. Основным символом шаманизма является «древо жизни», через ветви шаман в экстатическом состоянии осуществляет связь в космосом, с иными мирами. Причем все, вся информация, полученная посредством данного общения, остается личным опытом шамана, которым он ни с кем не делится. Шаман в племени не только самое уважаемое лицо, он объединяет в себе множество обязанностей — духовного пастыря, знахаря, провидца, советчика. То есть шаманы «... это специалисты очень широкого профиля, интегрирующие в своей личности и деятельности многообразные свойства и функции. Но сама по себе степень многообразия этих свойств и функций зависит главным образом от индивидуальных качеств и способностей этих людей, выделяющих их среди соплеменников, делающих их не только психотерапевтами, визионерами, магами, поэтами и актерами, но порой и общественными лидерами. Такой синкретизм является стадийной чертой раннего шаманизма, хотя в известной мере он свойствен и шаманам более развитых обществ. И все же, несмотря на столь синкретический характер деятельности самых первых шаманов, мы можем говорить о них именно как о шаманах по преимуществу, со всеми присущими для последних характерными особенностями личности и поведения. Видимо, шаманизм был одним из тех направлений, по которым канализировалась напряженная духовная активность, ищущая своего выражения. И люди, побуждаемые этой внутренней потребностью и идя навстречу общественной потребности, выражали себя в социальном институте, который мы называем шаманизмом. Ибо шаманизм, как и многие другие формы первобытной религии, — не только идеологическое явление, но и социальный институт» [22].

Люди верили, что шаман обладает способностью изменять мир вокруг себя. В состоянии транса, взаимодействуя с духами и силами природы, шаман приобретал силы и знания, дающие ему возмож-

ность использовать их во благо или зло, определяя судьбу отдельного человека или племени. Шаман делил мир на три части: верхний мир, или мир неба, где обитают духи, средний мир, мир человека и нижний мир, мир демонов – соединяя их древом жизни, выступающим как некая мировая ось, объединяющая миры.

Идея шаманизма не является отличительной особенностью только тюркской культуры. Множество культур зародили представление об особой личности, обладающей даром видения. «Особенность шаманизма не в этой вере самой по себе, но в убежденности и самих шаманов и их соплеменников в возможности и необходимости самостоятельной борьбы с одними духами в сотрудничестве с другими. Путь шамана требовал особого мужества и особых знаний, чрезвычайно нервного напряжения, а иногда был связан с риском для жизни. Шаман не играл в «избранника духов», не пользовался этим положением в личных целях. Мало того, он находился под постоянным и бдительным взором членов своего кровного коллектива, он принадлежал этому коллективу в миру, как все, но духовно он принадлежал этому коллективу – более чем любой рядовой его член, поскольку был накрепко связан (как никто другой) с родоплеменными духами. Древний шаман жил со своей избранностью, как с общественной (а не клановой) необходимостью. Уникальная особенность культуры шаманизма заключалась в том, что шаман оказывался в большей мере невольником мира духов – нежели мог свободно управлять их действиями и волей. В этом отношении его психика после посвящения и инициации становилась неотъемлемой частью сверхъестественного мира и приобретала возможность во время транса считывать информацию о прошлом (Нижний Мир), настоящем (Средний Мир), будущем (Верхний Мир). В то же время, община получала важнейшую управленческую информацию и на основе нее выбирала вариант действий» [23].

Шаманизм давал человеку веру в покровительство высших сил, помогая ему лучше обустроиться в мире и легче справляться с его тяготами. Через шамана простой кочевник удовлетворял свое желание быть в гармонии в внешним и внутренним миром. Шаман защищал и ограждал его от угроз мира, устанавливал внутренний порядок, осуществляя преемственность вещей в обществе, придавая упорядоченность, формируя нормы повседневного поведения, систематизируя ценности, осуществляя контроль за поведением и демонстрируя незыблемость мирового порядка, в которой кочевник так сильно нуждался. Именно такой значимостью шамана в жизни, когда его деятельность пронизывала практически все сферы жизнедеятель-

ности общества и объясняется присутствие элементов шаманизма в мировоззрении казахов уже тогда, когда определяющей составляющей в их синкретичном миропонимании становятся идеи ислама.

С шаманизмом очень тесно связан культ тотема. Одухотворение природы, характерное для тюрков привело к формированию тотемистического мировоззрения, в котором нашло отражение представление об одушевлении животного и растительного мира. Тотем представлял веру в кровнородственные связи человека с миром животных и растений, придающих ему силу, подпитывающих его, дающих знание и развивающих способности. Тотемным животным у тюрков считался волк, ставший своеобразным гарантом бессмертия тюрков.

Древние тюрки считали, что их предки спустились с Неба и с ними «небесный волк» — существо небесное, дух-предок, дух-покровитель. «Верования, связанные с Волком- Бозкуртом, в мифологических текстах тюрков делятся на три части: вера в Бозкурта как отца, основателя рода; вера в Бозкурта как вождя и вера в Бозкурта как спасителя. Предок-Бозкurt являлся не случайно в те исторические моменты, когда тюркский народ находился на грани вымирания, и всякий раз Он стоял у истоков его возрождения. Бозкurt — незаменимый воитель, вождь, выведивший тюрков на путь боевых побед в периоды, когда бурлила их национальная жизнь и совершались великие походы». «Золотая волчья голова красовалась на тюркских победоносных знаменах», вызывая страх перед ним у противника. Тюрки почитали волка как умного, самоотверженного, преданного другу, лидера среди зверей. Он смел и свободолюбив, не поддается дрессировке и этим отличается от служилых собак и подлых шакалов. Волк — санитар леса, когда Духу Неба и Земли становилось невмоготу и они нуждались в очищении, тогда среди тюрков рождались небесные люди и Бозкурты, которые своим поведением и примером направляли за собой тюркский мир» [24].

Идеи тенгризма, шаманизма, тотемизма и других религиозных представлений, сформировавшихся в опыте тюркской культуры, определяя основные духовные ценности, традиции были восприняты всеми тюрко-язычными народами, в том числе и казахами. Их основные положения, соединенные с элементами зороастризма, магией, несторианства вместе с языческими обычаями и традициями составили фундамент, на котором базируется мировоззрение казахов. В дальнейшем, под влиянием распространяющегося на территории Казахстана ислама, определенные идеи были либо трансформированы, либо утеряны. Но, тем не менее, влияние тенгризма

ощущается (например, культ святых, характерный для культуры казахов, чего нет в ортодоксальном исламе), что дает основания для исследователей утверждать, что ислам в Казахстане имеет специфические отличия и тенгрианство сохраняет определенные позиции в духовной сфере казахской культуры.

1.3 Духовно-нравственная парадигма тенгрианства как источник религиозной традиции в Казахстане

Двадцатипятилетняя история независимости Казахстана, решавшая на первых этапах сложного и трудного пути преобразования общества многие проблемы, как внутреннего, так и внешнего характера, в последние годы отмечена обостренным вниманием к вопросам религии. Предметом обсуждения научной общественности, религиозных организаций, государственных органов становятся вызовы современного мира, рожденные не только процессом углубляющейся глобализации, но и новыми геополитическими притязаниями. Эти вызовы проявляют себя по-разному, в том числе и в форме религиозного экстремизма и терроризма, прежде всего исламского характера, поскольку зоной и эпицентром современного конфликтного противостояния является территория исламского мира.

Казахстан, будучи зоной распространения ислама, не может оставаться нейтральным и безучастным к вопросам религии, тем более проявлениям религиозного экстремизма и терроризма, с чем казахстанскому обществу пришлось познакомиться не понаслышке. Возрождение религиозного сознания и усиление роли религии в обществе, будь то влияние религии на политический процесс, возрастающий интерес к ней в публичном пространстве или же роль религиозных организаций в решении глобальных вызовов современности, – все это происходит в особое для Казахстана время.

В чем же заключается особенность современного этапа развития Казахстана в отношении состояния религиозности в обществе и влиянии религии на общественное сознание, общественно-политическое и культурное развитие казахстанского общества? И почему в казахстанском социуме возрастает внимание к религиозной тематике?

Особенность времени, заставляющего активизировать внимание общества к религии, как и активизация самого религиозного фактора в обществе, заключается в том, что трансформация духовной жизни казахстанского общества происходит в условиях, сопряженных с двумя важными процессами. С одной стороны, казахстанское

общество вступило в постсекулярный период своего развития, пришедший на смену атеистическому мировоззрению, характерному для советской эпохи. С другой стороны, в нем все более укрепляются и развиваются демократические основы общественной жизни. И то, и другое повлияло на религиозное сознание и религию как форму мировоззрения и духовности в обществе.

Демократизация казахстанского общества проявила себя в духовной жизни и культуре освобождением от тотального давления атеизма и расширением мировоззренческого пространства общественно-го сознания, в котором активнее, чем это было ранее, реализует себя религиозное сознание. Это вызвало соответствующее обновление законодательства нашей страны, где на новом уровне оформились права верующих и свобода вероисповедания в Казахстане. А вслед за этим активизировалась религиозная жизнь и участие религиозных организаций в решении многих вопросов, в том числе глобального характера. Наступившая же постсекулярная эпоха на очередном витке человеческой истории показала, что секуляризм в тех странах, где он возник и культивировался, исчерпал себя, проявлением чего стал возврат к многовековой религиозной традиции. Встреча и совпадение этих двух процессов – внутреннего и внешнего характера – на современном этапе развития Казахстана актуализировали религиозную проблематику и, что особенно важно в контексте задач настоящего исследования, онтологический статус религиозности в целом и ее исторических корней в Казахстане.

В настоящее время в Казахстане наряду с существующими традиционными религиями имеют место новые нетрадиционные религиозные течения и учения, влияющие на религиозность общества. Вместе с тем и традиционные религии не остаются в стороне от современных вызовов, подвергаясь в постсекулярную эпоху, по выражению А. Кыржелева «искушению абсолютной свободой», когда религия не изгоняется из пространства мысли, а становится «одной из», и ей позволяют быть вместе и наряду со всеми» [25], нивелируя тем самым ее ценностное значение. Наряду с этим традиционный ислам в Казахстане подвергается влиянию извне, поскольку в настоящее время ислам приходит в Казахстан в новой для казахстанской ментальности и традиционной религиозности форме. Это порождает своего рода защитный механизм сохранения идентичности – требование культивировать традиционную для Казахстана форму исламской религиозности – ханафитский мазхаб, к чему призывают не только религиозные деятели, но и представители светской интеллигенции Казахстана. Одновременно с этим в казахстанском религиоз-

ном пространстве более настойчиво звучат голоса в пользу неоязычества и возрождения тенгрианства – исконной формы религиозности на территории современного Казахстана.

Обретение независимости вызвало огромный интерес к собственным истокам, возродило желание объективно представить историю и культуру казахского этноса и понять, кто мы есть? Без глубинного внутреннего осознания своей идентичности трудно самоопределяться в движении к будущему. Именно поэтому новая Стратегия развития Казахстана до 2050 года выделила в качестве одного из своих важнейших приоритетов – формирование нового казахстанского патриотизма, где вопросы исторического самосознания казахского этноса, сохранения его культурного кода и приумножения национального достояния органически увязываются с будущим развитием казахстанского общества. Это еще более усиливает интерес к истокам религиозности казахского народа. Вместе с этим актуализирует осмысление того, как и каким образом возникает и осуществляется в истории мировоззренческий переход к разным формам религиозности, какой была, есть и будет религиозность казахского народа.

В свете сказанного, особую теоретическую значимость на настоящем этапе культурно-исторического процесса имеет изучение тенгрианства не столько как исторического духовного явления, имевшего место на территории Казахстан, сколько как феномена философии религии, как феномена, философское раскрытие которого могло бы способствовать осмыслению религии как выразительницы онтологии духовного в обществе. В последние годы можно встретить неоднократно высказываемые суждения, включающие в себя политический контекст изучения тенгрианства. Однако речь в данном случае идет не столько о том, чтобы в какой-либо форме институализировать тенгрианство или сделать его новой религией Казахстана, но о том, чтобы через осмысление древнейшей формы религиозности постичь истоки «самости» казахского этноса и понять, в какой мере возможна будущая трансформация его религиозного сознания.

Тюркская духовность в Казахстане, ее ценностное содержание и исторический контекст были предметом изучения и в дореволюционное, и в советское, и постсоветское время. Но для каждого периода были характерны свои приоритеты и предпочтения, отличавшие характер и содержание исследовательских работ. В изучение тенгрианства внесли вклад многие выдающиеся ученые, в числе которых Ч.Ч. Валиханов, В.В. Бартольд, А.П. Бернштам, Н.Я. Бичурин, С.Е. Малов, Л.Н. Гумилев, С.Г. Кляшторный, Н.В. Абаев, М. Аджи, Р.Н. Безертинов и др.; казахстанские исследователи А. Маргу-

лан, А.И. Искаков, К. Муканов, С.А. Аманжолов, Д.К. Кшибеков, К.Ш. Шулембаев, С.Н. Акатай, Н.Г. Аюпов, М.С. Орынбеков, Х.А. Аргымбаев, А.Т. Толеубаев, Г. Есим, А. Кодар, Н. Оспанулы и др. Эти работы открыли исследовательский путь тенгрианства в тюркологии, заложили научные основы большой исследовательской программы «Тенгрианство» и изучения его как духовно-гуманитарного проекта, имеющего принципиальное значение для судеб центрально-азиатского региона, а также мировой истории и культуры.

В эпоху независимости тенгрианство становится предметом нового философского осмысления, так как в советское время оно рассматривалось в большей степени в историческом познавательном ключе. Философское рассмотрение его, как и в целом религиозного мировоззрения, в большинстве случаев сводилось к исключительно критической рефлексии, как к изжитому историей шаманистскому мировоззрению. Эпоха независимости сменила вектор, характер и глубину изучения тенгрианства, прежде всего, потому, что она сменила вектор, характер и глубину изучения собственной истории, и изменила отношение к культурному наследию прошлого. Прошлое стало рассматриваться не как то, что тормозит движение настоящего, а как опора настоящего в его движении к будущему. Независимость показала, что изучение древнейшей формы религиозности настолько актуально для современности, насколько прочно она связывает себя с прошлым.

Задаваясь вопросом о смысловом значении духовной традиции, мы отвечаем на вопрос о том, что делает человека человеком. И если признать, что подлинной формой духовности и хранилищем ее содержания является религия, то мы должны в полной мере согласиться с М. Элиаде, высказавшем следующее суждение: «Трудно представить, как бы мог действовать человеческий разум без убеждения, что в мире есть нечто бесспорно настоящее; и нельзя представить, как могло возникнуть сознание, если бы человек не придавал смысл своим импульсам и переживаниям. Осознание же настоящего и полного смысла мира тесно связано с открытием священного. Через опыт священного человеческий разум постиг разницу между тем, что проявляется как настоящее, мощное, обильное и имеющее смысл, и тем, что лишено этих качеств... <...> На самых архаических уровнях культуры жить, как подобает человеку, - само по себе есть религиозное действо, потому что принятие пищи, половые отношения и труд имеют сакраментальную ценность. Другими словами, быть – а еще вернее, стать – человеком означает быть «религиозным»» [26, с. 6].

Однако данная точка зрения, безусловно, принимаемая религиозной частью общества, в том числе и представляющими ее в научном сообществе, оспаривается другой точкой зрения, согласно которой быть духовным человеком еще не означает быть религиозным человеком. Ее приверженцы полагают, что высшие смыслы бытия человека откристаллизовываются в ходе человеческой преобразующей деятельности в содержании культуры, и сама культура становится носителем духовного. «Культура, – пишет И.Е. Ергалиев, – есть особая материально-духовная ценность, в которой определяющей и ведущей всегда является духовность, ибо культура всегда есть творение рук человеческих, а человек не может творить иначе, как опираясь на свой дух, на разум, на совокупность всех своих проявлений. Культура и есть остановленный на миг, опредмеченный, воплощенный дух. <...> Духовность и есть цель культуросоиздания» [27, с. 87]. И в продолжении: «Духовность есть постоянное смыслообразующее пространство человеческой субъективности как культуротворческого акта. Человек в данном случае рассматривается как шанс универсума, который посредством своей духовной включенности в нем снимает железный навес необходимости, открывая новые возможности смыслопорождениям, создающимися человеческой свободной творческой деятельностью в сообразии со смысловыми стихиями Космоса. Человек, включаясь в этот процесс, одухотворяет объекты, входящие в его измерение» [28, с. 91].

Эти две концептуальные позиции, имевшие место на предшествующих этапах развития философии в Казахстане, и, оппонируя друг другу, рождали как своих приверженцев, так и противников. Разнясь между собой в том, что является источником духовности, вместе с тем они подчеркивают то, что именно духовность есть соразмерность человеческому в человеке и именно она культивирует человечность, формируя подлинно человеческие отношения. А, значит, те формы, которые культивируют духовность, непременно входят в исследовательское пространство философии. Поэтому древнейшая форма религиозности на территории Казахстана – тенгрианство это не только наша история, но и начало той формы духовности, которая автохтонна ментальности насельников степной цивилизации и которая воспроизводит себя в структурах коллективного бессознательного.

Как известно, наиболее показательной в процессе исторического развития той или иной этносоциальной, этнокультурной общности, свидетельствующей о ней именно как об общности, является господствующее в нем мировоззрение, его онтологическая картина мира, представленная в мифологическом или философском понимании и

видении мира и человека. На том историческом отрезке времени, о котором идет речь, преобладающим мировоззрением было тенгрианство – мифо-религиозное мировоззрение, выражающее, как отмечал в свое время Ч.Ч. Валиханов, удивление, восхищение и обожание человеком природой. Он писал: «Природа и человек, жизнь и смерть были предметами высочайшего удивления и были всегда преисполнены неисследимой тайны» [29, с. 50].

Именно религия как наиболее древняя и ранняя форма мировоззрения человека, вырабатывающая принципы охраны и сохранения священного для человека, содержит в себе определенную матрицу поведения, мироощущения и миропонимания, консолидируя ее приверженцев в социокультурную общность, позволяющую отличать себя от других. Поэтому тенгрианство – это та артикуляция смысловых и жизненно-поведенческих ценностей, которая является матрицей и устойчивой характеристикой тюркской ментальности, религиозности, культуры.

Вместе с тем в казахстанской литературе, особенно последнего времени появились работы, в которых тенгрианство рассматривается не столько в качестве религии, сколько в качестве мировоззрения, содержащего в себе религиозную идею. Так, известный казахстанский ученый Н.Г. Аюпов, характеризуя тенгрианство, подчеркивает: «Тенгрианство необходимо рассматривать как открытое универсальное мировоззрение, как реализацию антропосоциального преломления бытия» [30, с. 14]; «Тенгрианство в привычном понимании не является религией, а религиозной идеей, которая никогда не стремилась к собственному институированию, что диктовалось особенностями тюркского мировоззрения» [30, с. 15].

Раскрывая тенгрианство в качестве открытого мировоззрения, Н.Г. Аюпов выделяет такие его черты, как принятие Тенгри в качестве Трансцендентального Сущего Начала, вбирающего в себя Пространство и Время, Жизнь и Человеческое; вера в Тенгри как Бога, присутствующего во всем; Поклонение Природе как всеобщему, источнику жизни, Тенгри как гармонично единому «Человек-Дуние». Это мировоззрение характеризуется также верой в жизненную силу как активное начало; поклонением душе умершего и духам предков; следованием категорическому императиву «адамгершілік»; почитанием родителей и старших, культом детей; приоритетом межличностных отношений, следованием традициям и обычаям и др. [30, с. 42].

Н.В. Абаев же характеризует тенгрианство как «Путь Тенгри». Он пишет: «Путь Тэнгри – это странствие в беспредельном, вольное «кочевничество» в безграничном Космосе, ничем не ограниченная

свобода духа, спонтанность мышления и интуитивная мудрость, но, вместе с тем, четкое и ясное осознание своих истоков» [31, с. 20].

Однако в большинстве своем исследователи все же рассматривают тэнгрианство в качестве древнейшей религии, распространенной на большой территории Центральной и Северной Азии. Так, например, Р.Н. Безертинов отмечает, что еще до принятия буддизма, христианства и ислама тюрки имели свою самобытную религию, основанную на культе космического божества Тэнгри, и представления о нем восходят к V–IV тысячелетиям [32, с. 6]. При этом они нередко подчеркивают влияние различных религиозных верований на исконно распространенное традиционное верование, которое, тем не менее, существенным образом не изменило его, на что еще указывал Ч.Ч. Валиханов. Он писал: «Мусульманство среди народа неграмотного без мулл не могло укорениться, но оставалось звуком, фразой, под которыми скрывались шаманские понятия. Оттого изменению подверглись имя, слова, а не мысль. ... Все шаманские обряды, понятия, легенды, столь тесно соединенные сбытом кочевым, сохранились у киргиз в совершенной целостности и представляют богатый материал для исследования среднеазиатских древностей» [29, с. 49].

М. Элиаде же, констатируя влияние религиозных идей месопотамского, иранского, китайского, индийского, тибетского, христианского и исламского происхождения на традиционные религии Евразии, также говорит о том, что «все эти заимствования не всегда могли радикально преобразить давно сформировавшиеся религиозные системы» [33, с. 10]. И это говорит об их устойчивости. Но, тем не менее, он подчеркивает, что «религии Центральной и Северной Азии представляют интерес именно из-за их синкретической структуры» [33, с. 10]. Для нас же в контексте настоящего исследования важны не столько синкретизм религиозных воззрений и их преемственная природа, продемонстрированные историей кочевого общества на территории современного Казахстана, сколько исторически первичная форма духовности в ее «первозданной чистоте», которая предопределила своей духовно-нравственной парадигмой будущие проекции развития религиозности.

«В отличие от религий, созданных пророками и их последователями, – пишет Р.Н. Безертинов, – тэнгрианство (тэнгри янг, ан) возникло естественным, историческим путем на основании народного мировоззрения, воплотившего и ранние религиозные и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе и ее стихийным силам» [32, с. 7]. Оно освящало повседневную жизнь тюрков, придавая ей глубинный метафизический и экзистенциальный смысл. Как первичное открытие сакрального

в виде, прежде всего, Тенгри, оно показало, что мир профанного – преходящ и зыбок и что он должен быть ориентирован на мир высший, который обожествлялся человеком. Ключевые константы культуры, запечатленные в Тенгри, Кок, Жер-Су, Умай, Жол и других, в которых выразилось понимание жизни как творения, понимание священной соположенности макро и микромира, заложили основы тенгрианской сакрализации сущего как воплощенного и опредмеченного бытия духовного.

Широкое и длительное пространственно-временное распространение тенгрианства, зафиксированное, в отличие от Р.Н. Безертино-ва, М. Элиаде, «III–II тысячелетием до н.э. – в ареале от Китая до юга России и от Мраморного моря до Камчатки» [8, с.11], свидетельствует о внутренней устойчивости тенгрианской традиции. Синее Вечное Небо в истории Степи, равно как и Путь, символизирующий восхождение духа, олицетворением которого был Млечный Путь (в казахской культуре – Құс Жолы – Путь Птицы), были выражением Великой Духовной родины человека. С другой стороны, тенгрианство с его сакрализацией природного мира, рождающей глубинное экологическое отношение к природе, оказывается исторически мобильным, обладающим способностью адаптивного возрождения в иных условиях. М. Элиаде пишет о том, что тенгрианство «сохранилось во всех крупных мировых религиях (христианство, манихейство, ислам и т. д.), с которыми тюрки и монголы последовательно соприкасались в ходе истории» [33, с. 11].

Тенгрианство транслировало идею уважительного и почтительного сосуществования человека и окружающего его природного мира. «Человек шаманский, – писал Ч.Ч. Валиханов, – удивлялся солнцу и поклонялся ему; увидел луну – и ей поклонялся; он поклонялся всему в природе, где замечал присутствие этой необъяснимой силы, вечной, как время, которую он назвал синим небом, кок-тангри. Происхождение шаманства – это обожание природы вообще и в частности» [29, с. 50]. Тенгрианство рождалось из одухотворения природы, сакральный смысл которой распредмечивался в сказаниях и легендах, передаваемых от поколения к поколению.

Почитаемое отношение к природе рождалось не только и даже не столько из страха перед силами природы, перед которыми человек был нередко бессилён, сколько из культивируемого тенгрианством нравственного императива обожания природы и сакральным отношением к ней как одушевленному живому существу. «Весь мир в тенгрианстве, – подчеркивает М.С. Орынбеков, – предстает одухотворенным. Кочевники и земледельцы, охотники и рыбаки, ремеслен-

ники и собиратели на протяжении веков приносили жертвы своим духам-покровителям, задабривали их, отмечали благословенные для них места, горы и холмы, реки и урочища, леса и стойбища» [34, с. 24].

Человек в тенгрианской системе мироздания был органической и неотъемлемой ее частью. Он не был отчужден от мира и наделял его человеческими качествами [35, с. 131]. Как утверждал Ч.Ч. Валиханов, он был другим чудом, где его душа свидетельствовала о присутствии «неисследимой вечной силы» [29, с. 50]. Он был наделен мыслящим и пытливым духом, свидетельствовавшим о божественном. Человек учился жить в гармонии с природным миром, подчиняясь ее естественному и закономерному циклическому ходу, воспринимая его как изначально и объективно заданный естественный ход событий, времени, жизни. Поэтому, испытывая сильное влияние на него неведомой ему силы, человек был вынужден посредством обрядовой и культовой практики вырабатывать соответствующую систему отношений с ней. Вся система выработанных нравственных регулятивов, которая была закреплена в обычаях и культах «живой веры», способствовала гармонизации отношений человека с природой.

Человек в течение своей жизни – от рождения до смерти – испытывал влияние Неба, всего природного мира, одухотворяемого им, но после смерти он сам становился духом. Поэтому благополучие в том мире для него зависело от правильного соблюдения поминального обряда, который открывал путь в мир духов. Тенгрианство исповедовало почитание духовного мира. Человек, проникнутый этой формой духовности, почитал духов предков, не менее чем он почитал божеств природного мира. Через почитание духов предков и поклонение им осуществлялась онтологическая связь индивидов в социальном пространстве бытия.

Тенгрианство высоко чтит память о своих предках, вознося их и требуя воздаяния в виде жертвоприношений, а также поклоняясь их могилам. Из уст в уста, от поколения к поколению на протяжении веков передавались рассказы о благородных и храбрых поступках предков, их смелости, отваге, изобретательности ума и многом другом, что отличало обыденную жизнь кочевников от возвышенной, делая ее ценностно значимой. Отважные и добрые деяния, смелые и ответственные поступки отпечатывались в памяти, становились легендами, преданиями и сказаниями, в которых репрезентировал себя неписанный нравственный закон и ценностные установки тенгрианства в отношении социальной жизни.

Тенгрианство имело законченную концепцию единого божества, космологию, представленную иерархией трех миров – нижнего, сре-

динного и верхнего. Особое место в этой иерархии занимал верхний мир – Небо, возвышавшее над людьми своих избранных, делая их предводителями – каганами и даруя им власть управления. «Небо, – отмечается в надписи на памятнике Кюль Тегину, – руководя со своих (небесных) высот отцом моим Ильтеришем-каганом и матерью моей, Ильбилгыя-катун, возвысило их (над народом)». И далее: «Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа» [36]. «Вокабула тэнгри, имеющая значение «бог» и «небо», – отмечает М. Элиаде, – является тюрко-монгольской словарной единицей; известное «еще в доисторической Азии, это слово имело необычную судьбу. ... употреблялось по всему азиатскому континенту... Слово тэнгри служит для обозначения божественного» [33, с. 11].

Вместе с тем понимание кочевниками Тенгри как божественного несло на себе отпечаток практической жизнедеятельности, когда потребности кочевого образа жизни в условиях естественного природного ландшафта и сурового климата вырабатывалось на основе непосредственного созерцания природного мира. Пути кочевания, выбор наиболее оптимальных маршрутов следования к местам кочевья и пастбищам обуславливал постоянное наблюдение за небосводом и движением небесных светил. Поэтому это знание было включено в процесс непосредственного бытия кочевого общества, было его практической необходимостью, а, значит, требовало вырабатывать соответствующее отношение к Небу. «Небо-Тенгри, – подчеркивает М.С. Орынбеков, – не только божество, но и обычное голубое небо, воздушное пространство, где летают небесные птицы. Тенгри – оно и божество, и голубое небо одновременно, природное явление, бытие и символ; оно двойственно. Небо – оно и реальность, и духовность» [34, с. 11].

Нижний мир ассоциировался у древних тюрков с божеством по имени Эрлик, который по описаниям шаманов имел устрашающий вид, полностью совпадавший с тем миром, в котором он пребывал – миром мертвых, миром подземелья. С его именем тюрки связывали болезни и эпидемии, падеж скота, тяжелые бедствия. Мир, которым правил Эрлик, был похож на верхний мир тем, что в нем были горы, леса и степи, текли реки. Но он был предназначен для душ людей старых и дряхлых.

Срединный мир (мир человека) предстает в тенгрианстве связующим звеном между верхним и нижним мирами, так как и в верхнем, и в нижнем мирах пребывают души людей. Но в одном - души хороших людей, помогающих человеку в его земной жизни, а в дру-

гом – души людей, погибших насильственной смертью, злых людей, не погребенных и т.п. «Кроме того, – пишет Е.Д. Турсунов, – души неродившихся людей также находятся в мире мертвых, ибо живые – это воплощение ранее умерших, совершающих извечный круговорот, рождаясь, умирая и возвращаясь к живым. В то же самое время души неродившихся людей обитают и в верхнем мире, откуда они по ветвям мирового дерева спускаются и входят в утробы женщин, беременных после этого» [37, с. 32].

И если рассмотреть данное членение мира на три уровня в контексте тотемистического, шаманистского и тенгрического уровней религии, то, как пишет М.С. Орынбеков, тенгрианство знаменует собой переход от тотемных представлений к шаманизму [34, с. 14]. И если в древнетюркский период человек и природа имело место бинарная целостность – мир человека и мир природных стихий, то теперь мир человека и верхний мир противостоят нижнему миру, с одной стороны, а с другой срединный мир имеет отношение к двум противоположным мирам. Тем самым, первобытная идея бинарной цельности мира претерпевает значительную трансформацию, превращаясь в идею троичного единства мироздания. Как подчеркивает Е.Д. Турсунов: «Именно единства, а не цельности, ибо каждая из трех составляющих мира обладает известной внутренней автономией, а система межмировых взаимоотношений меняет свою внутреннюю структуру» [37, с. 33].

Эти уровни объединяются центральной осью, проходящей через «дыру», «отверстие», посредством которых осуществляется переход из верхнего мира в срединный, из срединного – в нижний, как это было видно из вышеприведенного примера. Вертикальная структура мира наиболее полно выражалась в образе мирового дерева (мировой горы), структуры которого (крона, корни, ствол) соотносились с природными и социальными явлениями. «Небесное дерево», «дерево жизни» трактовалось в тенгрианстве многозначно, и как источник жизни, рождение души, благополучие, и как место пребывания после смерти, и как «ветвистое дерево», олицетворяющее род, племя, когда «выдернуть дерево», означало разорвать родоплеменные связи и обречь человека на смерть.

На уровне микрокосмоса эта космологическая картина представлялась вертикальными столбами, поддерживающими жилище, функция поддержания которых передалась отверстию для дыма в верхней части юрты, что соответствовало «дыре» в небесном своде – Полярной Звезде. М. Элиаде говорит: «Это повсеместно распространенная космогоническая символика. Ее изначальная идея была на-

веяна верой в возможность непосредственного общения с Небом. На макроскопическом плане это сообщение осуществляется с помощью Оси (Столба, Горы, Древа), на микроскопическом – с помощью несущего столба жилища или отверстия в войлоке юрты. Иначе говоря, всякое человеческое жилище проецируется в Центр Мира; устройство любого алтаря, шатра или дома делает возможным переход на другой уровень общения с богами, а в случае шаманов – для восхождения на Небо» [33, с. 15].

Таким образом, древняя религия тюрков основывалась на духовно-нравственной парадигме, утверждавшей единство существования человека и природы как постоянное соизмерение и корреляцию трех миров. Тенгрианство освящало непрекращающееся движение жизни, ее постоянное возрождение и культивировало веру человека в жизненное возрождение. Этот особо подчеркивается Р. Жангожей. Он пишет: «Возникает главный вопрос: что отличает главную идею Тенгрианства от идей позднейших религий? Вера в буквальное восхождение, в продолжение жизни на земле в том же образе человеческом. «Пройдешь через сон и очнешься: 1) как сурок и трава (если ты Сын Земли), 2) как солнце (если ты Сын Неба)» [38, с. 49].

Неписанный нравственный кодекс тенгрианства основывался на онтологической связи человека с родом, стремлением, не нанося вреда природе, не вредить себе и своим сородичам, почитать старших и уважать достоинство рода, помня своих предков и быть достойным их великой памяти. Метафизика тенгрианства, заключенная в концепте светлого, чистого, нравственного жизненного пути, выдвигала на первый план праведность, чистоту человеческих отношений, преданное, патриотичное, основанное на чести и долге служение отечеству [39, с. 37; 30, с. 195–196].

В тюркской духовной культуре, в тенгрианстве были заложены ценности нетленного значения. Откристаллизованные в ходе исторического развития, они обладают непреходящим онтологическим статусом. Поэтому, укореняясь, эти ценности могут участвовать в процессах воспитания, обучения и образования, влиять на отношения внутри общества, передаваться из поколения в поколение. И когда мы, обращаясь к стратегическому документу, излагающему новое видение нашего будущего, находим утверждение о том, что «мы сделали ценности единства и согласия фундаментом общества, основой нашей особой казахстанской толерантности» [40, с. 89], то, осмысливая его, обнаруживаем глубинную онтологическую связь с тюркской духовностью.

Ценности тенгрианства, вырабатывая у общества обожествляющее отношение к природе, к естественным условиям среды обита-

ния кочевников, обуславливали и соответствующую парадигму уважительного отношения к душам ушедших, в особенности великих и достойных людей. Тюркская духовность онтологизировала взаимосвязанность и взаимозависимость природного мира и человека, укоренила их единство, заложив основы бережного, говоря современным языком, экологического отношения к природному миру. Оно впоследствии развилось внутри традиционного казахского общества в универсальную, согласно исследованиям казахстанского ученого К.Ш. Нурлановой, геронтологическую концепцию [39, с. 40–45].

Ценностное содержание духовного мира тюрков основывалось на приоритете нравственности, стержневым концептом которой, согласно А.Г. Аюпову, был концепт «адамгершілік» [30, с. 192], на особой значимости общения индивидов, глубинной внутренней интенцией которого было общение на «потаенном душевно-духовном уровне» [39, с. 5–6]. Передаваемый от поколения к поколению, от старших к младшим, этот нравственный кодекс закреплял в традициях и обычаях духовно-нравственную парадигму тенгрианства, становясь определенным кодом культуры, по которому маркировалось тюркское сообщество. Этот генетический код культуры в дальнейшем способствовал сохранению приверженности тюркскому миру. Картина мира тюрков, духовно-нравственная парадигма, репрезентированная в системе этических, эстетических, когнитивных, политико-правовых ценностях, позволила представить тюркский мир в качестве целостного образования, а тенгрианство в качестве воспроизводимого идентификационного истока.

Одним из важных аспектов изучения тенгрианства как онтологической формы духовности на территории Казахстана является практический контекст его включенности в современную проекцию геополитических и геостратегических проблем глобализирующегося мира. Многие вопросы сущности, содержания и значения тюркского освоения мира, способа бытия человека в мире, а также связанные с ними, находятся в центре внимания ученых. Среди них вопросы региональной интеграции, вновь поднимающие дискуссии вокруг тюркской идентичности, геостратегической ориентации центрально-азиатских государств в постсоветский период и перспективы их партнерского вхождения в мировое сообщество в условиях, как одно-, биполярного, так и многополярного мира.

Новым аккордом в исследовательских программах по тюркской культуре и истории звучит тезис о том, что вся история тюркских народов огромного евразийского суперконтинента представляет собою метаморфозу тюркской духовности и путь, который прошел

тюркский дух в его историческом развитии. Этот новый исследовательский ракурс заставляет по-новому переосмыслить тенгрианство, подойти к нему с обновленных мировоззренческих и методологических позиций. Для нас в этом процессе важно то, что тюркская духовно-нравственная парадигма актуализирует изучение тюркского мировоззрения в его целостности, так как в его лоне родились жизнеутверждающие идеи, ставшие кодом культуры и повлиявшие тем самым на дальнейшую духовную жизнь тюрков.

Артикулированные в политике, закрепленные в традициях, устном народном творчестве, практике повседневной жизни, эти идеи сформировали не только духовный мир тюрков, а впоследствии казахов, но оказали также влияние на духовную культуру сопредельных народов. Это ценностно значимое явление все еще остается не полностью раскрытым и представляет интерес для дальнейших научных поисков и теоретических находок тех, кто изучает феномен тенгрианства.

Поскольку тенгрианство признается исследователями первичным истоком духовной жизни и духовной культуры на территории современного Казахстана, постольку закономерно возникает вопрос, что определило устойчивость этой формы религиозности в Казахстане, ее столь малую подверженность влиянию со стороны монотеистических религий?

В поисках ответов на поставленные вопросы изучающие тенгрианство находят разные ответы. Наиболее выразительный из них заключается в том, что тенгрианство рассматривается в качестве проторелигии, своего рода прообраза, «праматери» последующих религиозных монотеистических мировоззрений. Оно трактуется как своеобразное начало и целое, развертывание которого породило из себя свои части, развившиеся из внутреннего единства, целого, что стало в последующей истории важным условием принятия тюркоязычными народами, исповадовавшими тенгрианство, других мировых религий. Так, например, О.О. Сулейменов пишет: «Самая древняя религия на планете, оформившаяся как философское учение уже в 4 тысячелетии до рождения христианского бога, ставшая матерью семитских и индоиранских религий, заметно повлиявшая на древнеегипетские культы...» [41, с. 271], а Р. Жангожа: «В противоположность институциональным мировым религиям, Тенгрианство выступает по отношению к ним как целое по отношению к части» [38, с. 51].

В работах Л.В. Федоровой также звучит утверждение о том, что тенгрианство является праматерью таких религиозных верований, как зороастризм, индуизм, буддизм, христианство и ислам. И оно

должно быть признано в качестве основы духовного наследства человечества во имя спасения самого человечества. В силу своего особого статуса праматери тенгрианство призвано своей духовной чистотой сберечь человечество и сохранить нашу планету в чистоте. Задача же и долг ученых фундировать данное утверждение.

Таким образом, разворачивая из себя последующие в истории человечества формы религиозности, тенгрианство выступило в качестве их начала, содержащего свои части в свернутом виде. Поэтому утверждает Р. Жангожа: «Не углубляясь в особенности гносеологии и онтологии Тенгрианства, ... этики межперсональных отношений, а также эстетики ... можно говорить о том, что по своей глубине и универсальности религиозная концепция устройства Вселенной, этические и эстетические категории, производные от нее, вполне органично воспринимали основные постулаты Иудаизма, Христианства, Ислама и Буддизма как свои фрагменты. Именно по этой причине Тюркский Эль легко воспринял проповеди миссионеров этих религий, посчитав их составной частью Тенгрианства, не противоречащие его сути и системообразующим доктринам. И не только принял, но и органично растворил основные позиции Иудаизма, Христианства, Ислама и буддизма как институализированные фрагменты своих основных постулатов» [42, с. 35–36].

Поиск ответов на поставленные вопросы продолжается, и они все еще остаются предметом исследовательского интереса и ждут своего раскрытия во всей своей полноте.

Изучение тюркского периода исторического развития, равно как и изучение тенгрианства как духовной опоры общества, является важным и значительным условием для понимания культуры, менталитета, мышления казахов. «Уникальность тюркской культуры, - полагает Т.Х. Габитов, – заключается в органическом сочетании традиции и открытости к инновациям, номадического и оседлого опытов освоения мира, сакрального, профанного и хтонического, она характеризуется толерантностью, свободолобием, изначальностью слова и оптимизмом» [43, с. 130]. В тюркской культуре складываются основные понятия, мировоззренческие универсалии, характеризующие специфику отношений номада к миру. Мировоззренческое ядро, сформировавшееся в тюркский период, сохранилось в составе ментальности казахов, несмотря на более поздние, привнесенные исторические и культурные наслоения. Духовно-нравственная парадигма тенгрианства, оставаясь устойчивым культурным кодом, способствует сохранению тюркского наследия в памяти народа, в традициях и обычаях как исток духовного возвышения нации и человека.

Литература

1. *Авеста*. Священные тексты зороастризма // Оранский И.М. Иранские языки. – М., 1963 и Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. – М.: Из-во восточной литературы, 1960. – С. 83–85.
2. Акишев К.А. Курган Иссык. – М.: Искусство, 1978. – С. 32.
3. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. – М., 1998. – С. 193.
4. Васильев Д.Д. Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисей. – Ленинград: Наука, 1983. – С. 6.
5. Ходжсон М. История ислама. Исламская цивилизации от рождения до наших дней. – М., 2013. – С. 419.
6. Бертельс Е.Э. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. – М.: Восточная литература, 1960. – С. 80.
7. Языки народов СССР. Том 2. Тюркские языки. – М.: Наука, 1966. – С. 36.
8. Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. – М.: Из-во восточной литературы, 1960. – С. 93.
9. www.e-history.kz
10. Где начинается история тюрков? // <http://e-history.kz/ru/publications/view/1294>
11. Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы: Ғылым, 1996. – 168 с.
12. Акатай С. Мировоззренческий синкретизм казахов. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. – Алматы, 1995. – С. 11.
13. Коянбаева Г.Р., Заурбекова Л.Р. Тюрские основания философии Аль-Фараби // Материалы III Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» 1-3 июля 2011 г. – Тува, Кызыл. – С. 70–75.
14. См. Коянбаева Г.Р., Заурбекова Л.Р. Мировоззренческие универсалии казахов: опыт кочевой культуры Известия НАН РК, №6, 2011. – С. 27–33.
15. Аuezхан Кодар. Тенгри как стержень казахского самосознания // <http://articlekz.com/article/8271>.
16. Бегалинова К.К. Тенгрианство как феномен духовности // Материалы III Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность», 1–3 июля 2011., Тува, Кызыл.
17. Тенгрианство в номадологии // <http://www.automan.kz/360871-tengrianstvo-v-nomadologii.html>
18. Тенгрианство – древняя религия т?????/ <https://ethnicskazakhstan.wordpress>.
19. Ел аузынан. – Алматы: Ана тілі, 1996. – С. 36.
20. Уәлиханов Ш. Қазақтардағы шамандықтың қалдығы // Қазақ бақсы балгерлері / Құрастырған Ж. Дәуренбеков, Е. Тұрсынов. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 8–36 бб.

21. См.: *Акатаев С.Н.* Великий Коркут и его учение // *Философия элеме.* – 2000. – № 1. – С. 26.

22. *Владимир Кабо.* Шаманизм как форма религии раннепервобытного общества <http://e-history.kz/ru/publications/view/1258/>

23. Шаманизм, как выражение первобытной культуры// http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Polikar/03.php

24. Тенгрианство религия тюрков http://shamanism.mypressonline.com/ru/article/7-2-40_tengrianstvo-religiya-tjurkov.html

25. *Кыржелев А.* Постсекулярная эпоха. <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>

26. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий / Пер. с фр. Н.Н. Кулаковой, В.Р. Рокитянского, Ю.Н. Стефанова. – М.: Академический Проект, 2008. – 622 с.

27. *Ергалиев И.Е.* Философия как духовная деятельность / Под общ. ред. А.С. Серикбаева. – Астана, 2003. – 283 с.

28. *Валиханов Ч.Ч.* Следы шаманства у киргизов // *Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 4.* – С. 48–70.

29. *Аюпов Н.Г.* Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. – Алматы: КазНПУ им. Абая: Издательство «КИЕ», 2012. – 264 с.

30. *Абаев Н.А.* Тэнгрианство как открытое мировоззрение в трудах профессора Аюпова Н.Г. // *Қазіргі заман: Философия альманах – Философский альманах. Современность: мир мнений.* – №1. – 2011. – С. 15–21.

31. *Безертинов Р.Н.* Тэнгранство – религия тюрков и монголов; Научно-популярное издан., 2-е изд., доп. – Н. Челны. Аяз, 2000, Казань, Слово, 2004. – 448 с.

32. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: от Магомета до Реформации / Пер. с фр. Н.Б. Абалаковой, С.Г. Кулаковой, А.А. Старостиной. – М.: Академический Проект, 2008. – 463 с.

33. *Орынбеков М.С.* Генезис религиозности в Казахстане. – 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 204 с.

34. *Габитов Т.Х.* Поиск идентичности и тюркские корни казахской культуры // *Духовная жизнь Казахстана: история и современность = Қазақстанның рухани өмірі: тарих және қазіргі заман. Сборник межд. науч.-теорет. конф.* / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. – С. 127–137.

35. Большая надпись в честь Кюль Тегина // <http://greylib.align.ru/540/bolshaya-nadpis-v-chest-kyul-tegina.html>

36. *Турсунов Е.Д.* Истоки тюркского фольклора. Қорқыт. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 168 с.

37. *Жангожа (Джангужин) Р.* Императивы общетюркской идентичности // *Жангожа (Джангужин) Р.* Туркестан – Туран: силуэты геостратегии (иллюзия реальности или... реальность иллюзии?). – Киев: Институт литературы им. Т.Г. Шевченко, 2014. – С. 40–57.

38. *Нурланова К.* Человек и мир: казахская национальная идея. – Алматы: Қаржы-қаражат, 1994. – 48 с.

39. Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан – 2050»: новый политический курс состоявшегося государства» (Астана, 14 декабря 2012 г.): Материалы мероприятий, посвященных обсуждению Послания Главы государства /Отв. ред. Б.К. Султанов. – Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан, 2013. – С. 5–96.

40. Сулейменов О.О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. – Алма-Ата: Жазушы, 1975. – 304 с.

41. Жангожа (Джангужин) Р. Общeturкская идентичность: миф или реальность?... // Жангожа (Джангужин) Р. Туркестан – Туран: силуэты геостратегии (иллюзия реальности или... реальность иллюзии?). – Киев: Институт литературы им. Т.Г. Шевченко, 2014. – С. 22–39.

42. Габитов Т.Х. Поиск идентичности и тюркские корни казахской культуры // Духовная жизнь Казахстана: история и современность – қазақстанның рухани өмірі: тарих және қазіргі заман. Сборник межд. научн.-теорет. конф. / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 127–137.

2 ДӘСТҮРЛІ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ИСЛАМНЫҢ ҚАЗІРГІ ТҮСІНДІРМЕСІ

Біздің зерттеу жұмысымыздың нысанына айналған «дәстүрлі қазақ қоғамындағы исламның қазіргі түсіндірмесі» деген атаудың өзі негіздеуді сұрап тұрғандай көрінеді. Дәстүрлі қазақ қоғамындағы исламның қазіргіден айырмашылығы бар ма? Оның қазіргі түсіндірмесі бұрынғыдан басқа ма? Исламды дұрыс түсіндіру деген не? Дәстүрлі ислам деген бола ма? Доктриналды (теориялық) ислам мен қазақтардың дәстүрлі діни ұстанымында (практикалық) айырмашылық бар ма? Қазіргі елімізде қалыптасқан діни ахуалға орай дәстүрлі діни ілім ретінде ханафилік-матуридилік бағдарды қайта бағалауға бола ма? Осы және өзге де сұрақтар дін тақырыбының бүгінгі күнгі өзектілігінен туындайды және бұл мәселелер біздің зерттеуіміздің мазмұнын құрайды. Зерттеу дәстүрлі ислам мен ұлттық мәдениеттің өзара әрекеттестігі деңгейін, оның өткен ұлттық идеяларын қалыптастырудағы рөлін, рухани қайраткерлердің идеологиялық бағдарларының мемлекеттілікпен өзара байланысын, олардың дәстүрлі қазақстандық мұсылмандық қауымды топтастырудағы орнын белгілеу мақсатын көздейді.

Бұрынғы коммунистік жүйенің құлауы барысында посткеңестік кеңістікте, оның ішінде біздің елімізде діннің жаңғыру үдерісі мен қоғам өміріндегі дін рөлінің күшею үрдісі байқалады. Қазақстанда діннің қайта түлеуі бұрынғы тоталитарлық жүйенің жоюға шақ қалдырған қазақ халқының дәстүрлі ұлттық құндылықтарын қайта жаңғыртуымен байланыстырылады, бір сөзбен айтқанда, Қазақстандағы діннің қайта жаңғыруы «қазақшылықты» қайта жаңғыртумен сипатталады. Матуриди түсіндірмесіндегі Ханафилік мәзһабтағы сүннилік ислам «қазақшылықтың» ажырамас элементі болып табылады. Өйткені ислам ерте орта ғасырлардың өзінде-ақ қазақ (түркі) даласындағы тәңірішілдік пен шамандық сияқты көне діни жүйелер мен дәстүрлі мәдениетті өз құндылықтарымен жымдастырып, сүннет қазақы салт-санаға сіңіп кетті. Оны қазақтың арғы-бергі діни ойшылдары мен ақын-жырауларынан бастап, халық арасында кең таралған ырым-тыйымдар мен әдет-ғұрыптардан (қазақ бісмілләсіз ештеңе бастамайды) аңғару қиын емес.

Алайда кеңестік идеологияның күйреуі барысында қалыптасқан дүниетанымдық вакуумның орнын дәстүрлі дүниетаныммен толтыру жағдайында жетпіс жылғы атеизмнің үстемдігі салдарынан болған тамырдан ажыраушылық айқын сезілді. Мемлекеттік идеологиялық құрылымның жоқтығының әсерінен діни ағымдар мен наным-сенімдерге сұраныс жоғарылады. Дін идеологиялық дағдарыстың орнын өтеуші ретінде болды. Діни аппараттың әлсіздігінің әсерінен ресми рухани институттар үдеп келе жатқан халықтың рухани және діни талаптарын қанағаттандыруда дәрменсіз болды. Діни білім беру стратегиясы, діни ағарту жұмыстары қажетті деңгейде жүргізілген жоқ. Бұл рухани дәстүр, тіл, салт сияқты ұлттық мәдениет құндылықтарына қауіп төндірді. Жастар өздерінің рухани ізденісі мен мұқтаждығын шетелдік діни оқу орындарынан табуға тырысты. Нәтижесінде дінге бет бұрушылықтың жағымды үдерісімен қабат оның жағымсыз үрдісі де орын алды.

Әсіресе, соңғы онжылдықтарда посткеңестік елдердегі исламның радикалды, экстремистік түсіндірмесі бастапқыда Солтүстік Кавказда, кейін Орталық Азияда, оның ішінде ақырында Қазақстанда да таралды. Тәуелсіздік алғалы бері жиырма шақты жыл бойы дінаралық төзімділік мен рухани келісім саясаты насихатталып келген Қазақстанның өзінде де аяқ астынан өздерін ислам өкілдеріне жатқызатын күмәнділер бірнеше терактілер жасап үлгерді. Соның салдарынан біздің қоғам да осыған дейін таңсық көрінген «ислам үрейі» немесе «ислам фобиясы» құбылысымен бетпе бет келді. Яғни, 2011 жылы біздің еліміздің батысы мен оңтүстігінде орын алған терактілер тізбегінен кейін исламофобияның едәуір ұлғайғаны аңғарылады.

Діннің атын жамылған ат төбеліндей аз ғана топ «бір қарын майды шірітуге» үлкен «үлес» қосуда. Лаңкестердің тапсырыспен жасаған осындай зұлым әрекеттері баспасөз беттерінде мұсылман құндылықтары мен ұстындары ретінде жарияланып, исламды құбыжық қылып көрсету белең алды. Қоғамдық пікірді қамтыған бұл «паранойаның» астарында геосаясат, мұнай долларлары мен ықпал ету аймақтарын бөлісудің заманауи тәсілдері жатқанын бүгінде аңғару қиын емес. Кейде білместікпен, көбіне әдейі жасалатын исламды кемсітушіліктің салдарынан мейірімділік пен қайырымдылықтың діні ретіндегі исламның жағымды бейнесі, шынайы мұсылман құндылықтары көлеңкеде қалып жатқан жағдайы бар. Исламофобияның шығу тегі мен түп-төркіні тек экстремизм мен лаңкестік әрекеттермен ғана шектелмейді, оның тамыры анағұрлым тереңде, тіпті ғасырлар қойнауындағы діни түбірдегі сетероитптерде жатыр десек қателеспейміз.

Исламның өзі пайда болған кезден бастап «адамзат тегінің көп келбеттілігін» ашық мойындап, плюрализмді қолдаған, бейбіт күні тұрмақ, соғыстың өзінде жаралы немесе аяугершілік сұраған қарсыласты өлтіруге қатаң тыйым салатын, қинау мен азаптаудың кез келген түріне тыйым салатын дін екендігі бәсенеден белгілі. Мұсылмандар сол ортағасырлық өркениетте барынша аралас, плюралистік қоғамдардың негізін қалайды. Ал XX ғасырдың соңында құпия метаморфозаны бастан кешіріп, терроризмді қолдайтын дінге айналып шыға келуі астарын ашып талдауды қажет ететін жағдайға айналды. 1400 жылдық тарихында өзін «бейбітшілік пен бағыныштылықтың діні» ретінде көрсетіп келген ілімнің соңғы 20-30 жылда зорлық-зомбылықтың, төзімсіздік пен терроризмнің дініне айналғаны қалай болды?!

Қазақ халқының ғасырлар бойы ұстанып келген дәстүрлі исламы – Матуриди ақидасымен сипатталатын Ханафилік мәзһабтағы сүннет жолындағы ислам. «Әлімсақтан бері мұсылманбыз» дейтін қазақ арасына ислам діні пайда болысымен, көп ұзамай-ақ тараған. Оны аңыз-әңгімелер де, тарихи айғақтар да қуаттайды. Қазақ исламды жалпы рухымен қабылдаған және ұстанған, оны тар шарттар мен әріпке байламаған. Әсіре діншілдіктен аулақ болған, қасарысып, өз дінінен басқаны мойындамау деген болмаған. Дінде шектен шығушылық пен немқұрайдылықты сипаттайтын «тафрит» және «ифраттың» екеуінен де алыс болған. «Дінді ауырлатпай», «орта жолды ұстанып», дұрыс бағыттың «көпшілік жағында» екенін білген. Дәстүрге қарсы шықпаған. «Факих талдамаған хадистің адастыратынын» да біліп, оның орнына Пайғамбар мен сахабалардың өмірін көбірек әңгіме еткен. Қазіргі кейбір ағымдардың өкілдері сияқты ахлақты аттап өтіп, ақидалық алауыздықты көтермеген. Сондықтан шығар, жүректерінде мейірім мен иман болған.

Бүгінгі таңда көптеген мемлекеттер өздерін зайырлы мемлекет ретінде жариялағанымен, оның жүзеге асырылуы біржақты жүргізілмейді. Себебі, әр елдің өз өркениеттік, менталдық, ұлттық, мәдени-тарихи ерекшеліктері, қалыптасқан дәстүрлі ұлттық құндылықтық жүйелері болады. Қазақстан халқының басым бөлігі, дәлірек айтқанда тұрғындарының 70 пайыздан астамы ислам дінін ұстанады. Біздің мемлекетіміз зайырлы ел ретінде діннің ішкі істеріне араласпағанымен, қоғамның дінге деген сұранысы мен қызығушылығын ескере отырып, қауіпсіздік мақсатында діни үдерісті бақылауға алуға мәжбүр.

Қазір халықтың аузында мынадай бір сөз бар: «Дін: ұстана білсең қасиетің, ұстана білмесең қасіретің». Ал қазір енді «зайырлы қоғам –

қайырлы қоғам» деген тіркес те айтылып жүр. Бұл мәселеге қатысты Елбасы Жолдауда былай деп жөн сілтейді: «Біз мұсылман үмбетінің бір бөлігі екенімізді мақтан тұтамыз. Ол – біздің дәстүріміз. Бірақ бізде зайырлы қоғамның дәстүрлері де бар екенін, Қазақстан зайырлы мемлекет екенін ұмытпауымыз керек. Біз елдің дәстүрлері мен мәдени нормаларына сәйкес келетін діни сана қалыптастыруымыз керек. Біз өзін өзі ұстаудың ерекше үлгілерін алуға тиіспіз. Мен жария етіп отырған стратегия біздің халқымызды орта ғасырларға емес, ХХІ ғасырда өмір сүруге дайындайды» [1].

Иә қазақ халқының діни санасы ислам-қайнаркөздерінен бастау алады. Ол «Кәфирун» сүресінде айтылғандай, әркімнің дініне төзімділік танытумен сипатталады (Құран Кәрім, Кәфирун сүресі, 1–3 аяттар). Ханафийа-матуридийа дүниетанымы халқымыздың дәстүрлі құндылықтар жүйесінен берік орын алған толеранттылық ұстынын ұстанатын, буквализм мен фанатизмге жол бермейтін исламның бірыңғай бағыты саналады. Біздің дәстүрлі дінімізде Исламның осы үлгісі қабылданған. Елбасы Н.Ә. Назарбаев атап өткендей: «Соқыр фанатизм біздің бейбітсүйгіш халқымыздың психологиясы мен діліне мүлде жат. Ол Қазақстанның мұсылмандары ұстанатын ханафи мәзһабына қарама-қайшы».

Дінге бет бұрудың жағымды үдерісінің астынан жатжерлік діни ағымдардың теріс пиғылды таратуы салдарынан болған жағымсыз үрдіс те бой көрсетіп отыр. Жаңа жиырма бірінші ғасырдың басында біз тап келген діни ахуалға ұқсас жағдайды Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы сипаттап жазып кеткен өткен ғасырдың басынан кездестіруге болады: «Қазақ мақалында бұрынғы әулие өткен ата-бабалары айтып кеткен: «Қойды шартық бүлдіреді, елді қортық бүлдіреді» – деп. Сол мақалдың хақиқатын, міне, біздер көзімізбен көріп, қолымызбен ұстағандай болып нандық. Қазақ ішіне кім келеді? Онан қашқан, мұнан қашқан, жамандықпен көзін ашқан келеді». Сөйтіп, «қара қазақтың көңілін жақсы ниеттен, ізгі пиғылдан айыруға көп себеп болды» [2, 347 б.].

Экстремистік белгілері бар теріс пиғылды діни идеологияларға қарсы тұру үшін заңнамалық-құқықтық тыйым салумен қатар, мектептер мен орта арнайы және жоғары оқу орындарында дінтанулық білім берумен қатар, ханафилік-матуридилік мәзһабты уағыздау жолымен діни ағартушылық жұмыстарын жүргізу керек. Қазақстан мұсылмандар діни басқармасы діни секталарға қарсы мешіттерде халыққа, әсіресе жастарға ақ пен қараны ажыратып, діни секталардың шынайы бет-пердесін ашып беруі, жұма намаздағы уағыз айту барысында «өзге бағыттағы исламның» жеке адамға да, мемлекетке де қауіп

төндіретінін, жалған уағызшылардың Қазақстанға қайдан келгенін, кімнің өкілдері, мақсаттары не екендігін айтып, ағарту жұмыстарын жүргізу қажет. Бірінші кезекте жастардың діни ықпалға тез дұшар болатынын ескере отырып, оның алдын алу шараларын жедел қарастырған жөн. Қазақстан жастарының басым көпшілігі қазіргі таңда рухани ізденіске, діни сауат ашуға ден қоюда, осы айғақты ескере отырып, жастарға үгіт насихат шараларын, діннің ішіндегі тура, әрі бейбіт бағытын таңдауға ықпал жасайтын орта тудыру керек. Дін саласында интеллектуалдар мен рухани лидерлер қажет.

Зайырлы мемлекеттің сұхбаттық стратегиясын құру жолында қазіргі Қазақстанның әлеуметтік-мәдени, құқықтық және діни саясаты үшін ханафи мәзһабы мен матуридилік әдіснаманы талдау өзекті әрі маңызды болып табылады. Дәстүрлі діннің өзегін құрайтын ханафилік-матуридилік эпистемологияға деген қызығушылық Қазақстандағы діни экстремизмнің өршуі мен саяси элиталардың прагматикалық мақсаттарының ұштасуы себебінен артып отыр. Себебі «ханафийа-матуридийада» демократиялық қоғамдағы ой-сананың моральды және толерантты ұстанымдарын қалыптастыратын мүмкіндік бар.

Дәстүрлі қазақ қоғамында қызмет еткен исламды ретроспективалық тұрғыда, бірақ қазіргі парадигмада зерттеу үшін терең теориялық негіз ретінде иснадпен, кейін ханафиттік мәтіндермен бекітілген ханафилік-матуридилік ілімінің теориялық-құқықтық (ақидалық-фикһтық) доктриналық корпусын қалыптастыратын ортағасырдағы исламның тарихи мұрасы алынады. Сондай-ақ, XX ғасырдың басында Абаймен қатар, қазақ қоғамындағы діни ағартушылық көзқарастарымен анағұрлым көзге түскен Мәшһүр-Жүсіп Көпеев, Шәкәрім Құдайбердіұлы, Ғұмар Қарашығармашылықтарында исламдық рухани негіздер, оның ішінде ханафилік матуридилік рухтағы суннилік көзқарастар біздің зерттеуімізге қолданбалы сипат береді.

Қазақстанның тәуелсіздік алуы барысында рухани ахуалдың өзгеруі қазақтың діни ғұламалары мұрасының сарқылмас кенін ұғынуға және мүлдем жаңа түсініктер мен парадигмаларды ашу мүмкіндігіне көмек береді. Дүниетанымдық бағдарлар мен қондырғылардың өзгеруі, маркстік догмалар мен стереотиптермен қоштасу мұсылман мәдениеті феноменінің өзін қайта бағалауға, дәстүрлі мәдениеттің жаны мен жүрегі – ислам екендігін бекітетін айғақты түсінуге итермелейді. Кеңес дәуірінде біз қыңырлықпен теріске шығарған қазақ руханиятының көрнекті өкілдері дәл осы ислам мәдениеті мен руханилығы идеяларын жақтады, ақыл мен ғылым адам үшін Жаратушыны ұғынуға жол ашады деп есептеді.

Қазіргі құбылмалы әлемде ислам мәдениеті мен философиясының негіздерін терең теориялық зерттеу, әлемдік діндердің бірінен саналатын исламның рухани-адамгершілік қуаты мен гуманистік бағытын айқындау ерекше маңызды мәселе екендігі анық. Тек осы арқылы ғана рухани жаңғыру, халықтардың өзара түсіністігі мен өзара келісімділігі басты нәрсе болып саналатын исламның ұстындарына надандық пен ластықтың, зұлымдық пен зорлықтың қайшы келетінін дәлелдеуге болады. Бүгінгі күні қазақстандық ғалымдарға бұрынғы идеологиялық таңбалардан арылып, қазақ ойшылдарының шығармаларына және оның мәдениетке қосқан үлесіне жаңаша көзқараспен қараудың мүмкіндігі туды.

2.1 Дін және дәстүр: дәстүрлі ислам түсінігінің кейбір мәселелері

Адамзат баласына ақиқат пен тура жол сілтеген асыл дін – исламның қазақ даласына енуінің өзіндік алғышарттары бар мен тарихы бар. Қазақтың арғы ата-бабалары – ерте және орта ғасырлық тарихтың сахнасында басты рөлдердің бірін ойнаған түркі тайпаларының діни дүниетанымы бір Тәңіріге табынумен сипатталды. Яғни монотеистік діни жүйеге тән бір Жаратушыға деген сеніммен түсіндірілетін тәухидтік сана-сезім түркі халықтарында әуелден болған. Кейбір зерттеушілер Орталық Азия көшпенділерінің бұл сенімін ханифтік (дұрыс) дін болуы да мүмкін деп болжайды.

Ал кейбір ғалымдар болса, араб жұрты мен түркі елінің шаруашылық жүргізу дәстүріндегі ұқсастықтарды алға тартады: түркілік номадтар құрғақ құрылықтық аймақта көшпелі және жартылай көшпелі мал шаруашылығымен айналысып, өзен аңғарларындағы отырықшы өркениетпен тығыз байланыста болса, араб бәдәуилері де шөлді және шөлейтті аймақта мал асырап, оазистердегі қала мәдениетімен тығыз қарым-қатынаста болды. Осыған сәйкес бұл халықтардың жалпы мәдениеті мен әдебиетіндегі (ауызша дәстүрдің, ақындықтың басымдығы), әдет-ғұрыптары мен менталдық бітім-болмысындағы ортақ тұстарды аңғаруға болады. Тіпті «түріктермен соғыспау», «Константинопольді алатын керемет әскер» туралы айтылған хадистердің өзінен жауынгерлік рухтың ұқсастығын байқаймыз.

Осы және басқа да алғышарттар (мысалы, жетілген этикалық және эстетикалық жүйелердің болуы) ислам дінінің қазақ даласына соғыспен, зорлықпен емес, бейбіт жолмен таралуына сеп болуы

мүмкін. Түркі халықтары дінді рухымен, иманның шарттары мен исламның парыздарын еш қиындықсыз қабылдаған. Яғни рухани ізденіс барысындағы баланың сенімге білім арқылы келуінің маңызды болғаны секілді, түркі халықтары да, оның ішінде қазақ халқы жаңа дінді соған дейінгі білім мен тәжірибеден өткізіп барып қабылдаған.

Арабия түбегінің бәдәуи көшпенді мәдениеті мен оазистік қала мәдениет ортасында дүниеге келген Ислам діні еуразиялық Ұлы Дала өркениетінің өкілі – қазақ халқының дүниетанымы мен тыныс-тіршілігіне кеңінен тарады. Тарих парақшаларына көз салар болсақ, Шығыс пен Батысты байланыстырып тұрған Ұлы Жібек жолының бойындағы қазақ даласында көнеден келе жатқан тәңіршілдік, иудаизм мен христиандық, буддизм мен зороастризмдік діндердің әсерімен сіңген әдет-ғұрыптар ислам діні әкелген ұлы өркениет ағысына тоғытылып, өз ықпалдарын жоғалтты. Қазақ халқының рухани дүниетанымы, мақал-мәтелдері, этикалық және эстетикалық құндылықтарының негізі Құран және сүннет тағылымын бойына әбден сіңірді деуге болады.

Ортағасырлық мұсылман қоғамдарында басым болған ислам шарифатында үкім шығаруда әдет-ғұрыпқа назар аудару мәселесіне ерекше мән берілді. Маңызды мәселелерге пәтуа беруде ең алдымен ислам қайнаркөздеріне (Құран мен Сүннет) сүйенсе, одан кейінгі орындар ислам ғұламаларының қияс және истихсан әдістеріне сүйене отырып шығарған бірауызды пікірі иджамаға және салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпқа берілді. Мұсылман құқықтанушылары *әдет* және *ғұрып* сөздерін тілдік және шарифаттағы 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 ирроционалды 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 [3, 52 б.].

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 [3, 52 б.].

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жүргізген «Қазақстандағы дәстүрлі дін: ханафи мәзһабындағы сүннизмнің мәні мен ерекшелігі» деген тақырыптағы ғылыми-

зерттеу жұмыстары біздің қоғамдағы діндарлықтың көрсеткіші артып келе жатқандығын байқатып отыр. Дегенмен бұл діни сана мен діни бірегейліктің артқандығын білдіріп отырған жоқ. Қазақстандықтардың ислам туралы түсінігін реконструкциялауды мақсат еткен дәстүрлі исламды қалай ұғынатындығына қатысты қойылған сұрақтың нәтижесінде дәстүршілдік – ұрпақтарды мұсылман қауымдастығымен байланыстыратын рухани көпір, ата-бабаларымыздан бері келе жатқан ислам екендігі анықталды.

Әлеуметтанулық зерттеулерге сәйкес, сарапшылар дәстүрлі ислам түсінігіне мынадай анықтамалар береді:

1) Дәстүрлі ислам – мұсылмандық үмбеттің көмегімен бірнеше ұрпақтар бойы сақталып, бізге дейін жеткен ислам; тарихтар бойы бұл жолды ислам әлемінің көптеген бөлігі, әсіресе исламдық ғалымдар мен билеушілер ұстанып келген;

2) «Дәстүрлі ислам» түсінігі – жалған ислам және өзге де ағымдар, сонымен қатар «таза» исламмен шатастырып алмау мақсатында жасанды түрде қалыптастырылған болатын; «дәстүрлі ислам» түсінігінің терең діни мәнісі жоқ;

3) Дәстүрлі ислам – мұсылман әлемінің тарихи-мәдени аймақтарының бірінде қалыптасып, таралған исламның түрі. Ол исламның діни жүйе ретінде даму жолында мәдениеттің жалпы исламдық және жергілікті компоненттерінің өзара түйісу торабында қалыптасты.

Сарапшыларға жүргізілген сауалнама нәтижесінде олардың «дәстүрлі ислам» түсінігі туралы терең хабардар екендіктері анықталды. Олардың жауаптары дәстүрлі исламның пайда болуының алғышарттары, тарихи және әлеуметтік-мәдени себептері жайлы білімдеріне негізделген.

Жауаптар көрсеткендей, сарапшылардың басым бөлігі дәстүрлі ислам түсінігін дәстүр түсінігімен байланыстырады, бұл белгілі бір діннің дәстүршілдігін әмбебап түсінуге қарсы келмейді. Бірақ сарапшылар мен респонденттердің жауаптарын салыстырғанда, қалың бұқара санасында дәстүрлі ислам ұрпақтар тәжірибесінің арқасында ғана жалғасып келеді деген ұғым қалыптасқандығы байқалады. Бір қызығы, сарапшылардың 3,3%-ы аталған түсінікті жасанды әрі күшпен енген деп санайды. Жалпы алғанда, мәдени-тарихи дәстүрге негізделген исламды ұстануға деген толерантты қатынас үрдісі қалыптасып келе жатыр. Дәстүрлі исламның шынайы құндылықтары діннің атын жамылған экстремизм мен терроризмге қарсы күресте қуатты құрал бола алады, сондықтан азаматтардың діндарлығымен немесе исламофобиямен күрес жүргізгенше,

әлемдегі бейбіт діндердің бірінен саналатын исламның өзін дұрыс түсіне білу керек [4, 52 б.].

Түйіндей айтқанда, қазақстандық қоғамда сұхбаттық ойлауды қалыптастыруда заманауи дискурстағы дәстүрлі исламды зерттеу қазақстандық қоғамның топтасуы үшін дәстүрлі конфессиялардың мұралары мен ілімдерінің түп-төркіні мәселесін шешуде маңызды мәнге ие болады. Саясат, билік, экономика және мәдениет мәселелерінде зайырлылық пен діншілдіктің, дін мен ғылымның, сенім мен білімнің байланысы туралы оңтайлы шешім шығаратын ханафилік-матуридилік эпистемология мен методология әдісін зерттеуге ерекше мән беріледі. Бұл қазіргі Қазақстанның әлеуметтік-мәдени үдерісіндегі исламдық фактор рөлінен келіп шығады. Ханафиттік мазхабтың басқа төрт сүннеттік мәзһабтан ерекшелігі, ол классикалық ислам дәстүрін «урф» (ғұрып) дәстүрімен, яғни белгілі бір аймақтарға тән жергілікті салттармен байланыстырып, сонымен бірге қазіргі мәселелерге әсер етудің епті диалектикалық ерекшелігін, қазіргі дискурста тарту қабілетін біріктіретін сұхбаттық исламдық доктрина болып табылады.

2.2 Ханафилік мәзһабтың түсінігі ауқымында сүннилік исламның негіз құраушы ұстындары

Дәстүрлі ислам дегенде біз қазақ халқының ғасырлар бойы ұстанған ханафилік мәзһабты ұғынамыз. Бүгінгі қалыптасқан діни ахуалға орай, ханафилік мәзһабтың түсіндірмесі ауқымындағы сүннилік бағыттағы исламның идеялық негіздері мен негізқұраушы қағидаттарын осы заманғы парадигмаға сай қайта бағалаудың қажеттілігі туындап отыр.

Орталық Азия аймағының тарихи тұрғыда байырғы көшпенді халқы болып саналатын қазақтардың исламшылдығы («иджтиһад» (ыждәһат) негізінде қалыптасқан доктриналық және теориялық ислам) және мұсылманшылдығы (доктриналық исламның немесе исламшылдықтың практикалық өмірде, бірегейліктегі (идентичность) көрінісі) жайлы біршама тұрпайы және стереотиптік көзқарастар бар. Өз зерттеуімізде біз, біріншіден, қазақтардың діни бірегейлігі мен діни дүниетанымы әдеттер руханилыққа, ксенофилияға, әрі саясаттан тыс болуға негізделген Исламның сүннеттік доктринасына сәйкес келетінін көрсетуге тырысамыз. Екіншіден, қазақ мұсылманшылдығының инклюзивтілігі (бауырмалдығы) мен қазақшылдықтың тарихи және өркениеттік негіздерімен арасындағы

байланысты бекітуге ұмтыламыз. Бұрынғы Кеңес Одағының құрамында болған басқа этностық топтар сияқты қазақ ұлтының да мұсылманшылдығында кеңестік кезеңнің ізі қалғанымен, олардың тарихи және өркениеттік ислами мұрасы толығымен жойылып немесе оңі өзгеріп кеткен жоқ. Біз Қазақстанның тәуелсіздік алғаннан кейінгі ұстанған ресми саясатының инклюзивті ұлттық және инклюзивті діни бірегейлікті қайта түлетуге, сонымен қатар негізгі, әсіресе, білім беру мен мәдениет саласында либералды құндылықтарды оңтайлы қабылдауға жағдай жасағанын тұжырымдаймыз. Қазақтың дәстүрлі діни бірегейлігі жаңғыртыла түскен жағдайда, бұл келешекте бой көрсету қаупі бар этноцентризмге сүйенген ұлтшылдықтың үстемдігінің және Қазақстанның мұсылмандар үмбеті арасында Исламның жат жерден келген эксклюзивтік түсіндірмесінің өсуінің алдын алады. Белгілі бір ережеге сай сұрақтарға ақыл таразысына салынған ұтымды жауап беретін, «қиясты» қабылдайтын «ханафилік мектеп» әдіснамасы әдетте исламның радикалдық қырынан көзге түсіп жүрген «литералистік» (қатаң әріптік) түсіндірмесіне діни-интеллектуалдық тұрғыда кедергі бола алады.

Сонымен қатар, «ханафилік» мектеп әдіснамасына сай түсіндірілетін суннилік мәндегі исламның атап көрсететін тағы бір маңызды нәрсесі, ол исламның қайнаркөздерін (Құран мен Сүннетті) «дүниетанымдық» немесе «ахуалдық» (қандай да бір күтпеген жағдайлардың болуымен шартталған) деп жіктеу қажеттілігі өте маңызды. Ескерте кетейік, бейбіт қатар өмір сүру қағидаты «дүниетанымдық» ретінде сипатталатын Құранның аяттарымен бекітілген. Сондықтан «ханафилік мектептің» түсіндіру әдіснамасына сай соғыс, соғыс әрекеттері – қашанда уақытша қимылдар және ислам қайнаркөздері мұсылмандарға тек кейбір мәжбүр болған жағдайларда ғана күш күш қолдануға рұқсат береді, ал әр түрлі дін өкілдерімен бейбіт қатар өмір сүру жалпы қабылданған ереже болып табылады. Ханафилік мектепке сай, мұсылмандар әскери күшті тек оларға қарсы басқыншылық немесе соғыс жарияланған кезде ғана жауап ретінде қолдана алады, алайда дінсіздіктің өзі немесе исламды ұстанбау әскери күш көрсетудің себебі болуы мүмкін емес. Оның үстіне, ханафилік ғалымдар күш қолдану құзіретіне тек заңды мемлекеттік орган ғана ие бола алады деп ескертеді. Сонымен қатар, ислам қайнаркөздеріне сәйкес, мұсылмандар соғыстың қандай кезеңінде тұрса да, егер қарсылас бейбітшілікті қаласа, онда мұсылмандар қалайда бейбітшілікке келісуі керек. Құранда егер қарсылас бейбіт қатар өмір сүруге ұмтылатын болса, онда мұсылмандар олармен соғыспауы тиіс екендігі қадап айтыла-

ды; яғни, егер ол соғыспай, бейбітшілікті қаласа, онда Жаратушы мұсылмандарға қарсы шығуға рұқсат бермейді: «Егер олар соғыстан бас тартып, татулықты қаласа, онда татулыққа сен де икемдел (себебі Құдайға иман еткендер үшін соғыстың мақсат емес екендігі түсінікті). Татулыққа келіс те, қалғанын Аллаға тапсыр. Одан ештеңе жасыра алмайсың! Ақиқатында, Алла – Бәрін естуші және Бәрін білуші!» (Құран Кәрім, «әл-Әнфал», 61-аят).

Ханафилік мектеп бейбітшілік немесе «амандық бәрінен артық» деп жариялаған және басқа елдермен бейбіт, тату көршілік қатынасты доктриналық тұрғыда бекіткен «Худайбиялық үлгіні» халықаралық қатынастардың үлгісі ретінде таниды. Ханафилік мектеп ғалымдарының пікіріне сәйкес, мұсылмандарға әскери күшті тек басқыншылық немесе соғыс жариялаған кезде жауап ретінде ғана қолдану керек, бірақ дінсіздіктің өзі немесе исламды ұстанбау соғыс қимылының себебі бола алмайды.

Киелі Құранда Жаратушы: «...Келісім – игілік» (Құран Кәрім, «ән-Ниса», 128-аят) деген. Исламдық ғалым-ханафилер түсіндіріп кеткендей, бұл аят нақты бір жағдайға байланысты түсірілгенмен, аятта қарастырылған қағида шектеулі емес, керісінше, бұл «дүниетанымдық» қағида болып табылады. Бір сөзбен айтқанда, «Бейбітшілік – игілік» тұжырымы мейлінше кең мағынаны білдіреді, ол адам мен қоғамның өзара қатынастарының барлық саласына қатысты.

Дегенмен, ислам әскери қимылдар жүргізу ережесін де реттеді, оған «гуманитарлық құқықтық» сипат берді (өйткені ислам адам өмірін ұлы құндылықтардың бірі ретінде қарастырады емес пе – адам Жаратушының сипаттарын анағұрлым толық бейнелейтін Алла тағаланың жаратылысы болып табылады). Ислам құқығының нормаларына сәйкес ашық соғыс әрекеттеріне қатыспаған адамдарды айтпағанда, қарусыз, жараланған, бірақ айқын жауды да өлтіруге болмайды.

Исламды жалпы түсінуде мынадай әдіснамалық қателіктердің стереотип ретінде өмір сүретіндігіне көз жеткізуге болады: 1) Ислам қайнаркөздерінен дін ілімі мен жалпы рухының тұтастығынан айырып, фикхті бұзып, аят-хадистерді үзіп-жұлып, іріктеп буквалистік тұрғыда түсіндіру, нәтижесінде табиғин-ғалым Имам Суфиян ибн Уяйна айтқандай, «хадистер ғалым немесе факих емес-тер үшін адасушылықтың көзі болып табылады; 2) Ахлю-Сунна ғалымдарының айтуынша, адам иманға тек Жаратушының еркі мен сыйы арқылы ғана келеді, Алладан басқа ешкім адамдардың жүрегіне иман нұрын ұялата алмайды, зорлық та, мәжбүрлік те, үгіт-насихат

та көмектеспейді, тек адамгершіліктің жоғары үлгісі болмаса; 3) Ислам құндылықтарын дұрыс түсіну. Шариғат бойынша қорғалатын исламның негізгі құндылықтары мыналар: дін, өмір, ақыл, бала тудырумен ұрпақ жалғастыру, меншік. Дін кәлима-шахадат айту, намаз, ораза, зекет, қажылық тәрізді бес парызды қамтиды. Құндылықтар сатысында дін алдыңғы орында тұрса, оның ең маңыздысы – кәлима келтіріп, Алладан басқа құдай жоқ екеніне, Мұхамедтің Оның құлы әрі елшісі екендігіне куәлік ету. Келесі құндылықтар – өмір (біреуді өлтіруге, өзіңе қол салуға тыйым салынады, өлімге әрқашан дайын болып, толыққанды өмір сүру құпталады) және ақыл (амал ақылға сай саналы, таза әрі әділ болуы тиіс, ал ақылды қашыратын ашу-ыза, сананы улап, мас қылатын нәрселер құпталмайды) Жаратқанның адамға берген ең құнды сыйы әрі аманаты. Исламда әлеуметтік прогрес пен экономикалық дамудың негізі ретінде меншік пен адал еңбек барынша қорғалады, оған қол сұғу жазаланады, бос қиял мен лақпа сөзбен қатар әрекетсіздік те, тілену де жағымсыз қылық болып табылады. Бала тудырып ұрпақ өсіруге ислам үлкен мән береді, отбасылық-тұрмыстық қарым-қатынастарды шариғат бүге-шүгесіне дейін мұқият зерделейді, ерлі-зайыптылардың құқықтарын нақты анықтап береді. «Үйленген адам өз дінінің жүктегенінің жартысын орындаған болады». Баланы алдырып тастауды, монах болып оңашалану мен бойдақшылық өмір салтын ислам құптамайды, белсенді өмір сүруге үндейді; 4) Өкінішке орай, Мұхаммед (с.а.у.) пайғамбардың өмірін «әскери жорықтардың тарихы мен өмірбаяны («сира-и мағазин») ретінде баяндауға ұмтылатын таптуырын бар, пайғамбардың бүкіл өмірі соғыс пен жорыққа дайындықпен өткен сияқты. Бұл өткен ғасырдағы соғыстар заманында өмір сүрген классикалық авторларға тән сияқты. Шындығына келсек, 40 жасынан 63 жасына дейінгі пайғамбарлық миссиясын орындаған сегіз (8000) мың күннің бәрін қосқандағы үш күні ғана соғыстар мен жорықтарда өткізілген. Және бұл соғыстар тек басқа амалы жоқ мәжбүр жағдайлар мен қорғаныс мақсатында ғана болған. Бұл соғыстар мен жорықтарда бар болғаны 200-дей сахаба және 300-дей олардың қарсыластары қайтыс болған, ал кейінірек, хазіреті али заманында мұсылмандар «хариджиттер» қолынан мыңдап қырылды. Бұл айғақ исламның күшпен таралмағандығының жарқын мысалы, тек ориенталистер ғана оны бұрмалап түсіндірудің шебері болды

Демек, әдетте еуропацентристік ориентализм тұрғысынан «біз және басқалар» деп бөлетін дуалистік детерминизм исламға, оның интеллектуалдық дәстүріне тән емес. Исламның жоғарыда аталған қондырғыларын, оның ілімінің иекмділігі мен динамизмін түсіне

білсек, қазіргі қоғамдардағы шынайы руханилықтың тапшылығы мен құлдырау мәселесін түбірімен шешуге болады. Дұрыс пайымдалған сенім «реакциялық бола алмайды, яғни Жаратушының мейірімі мен қайырымынан нұрланған «тахкик иманның», ықылас» пен «ихсанның» иелері олардан қашатын немесе қорқатын адамдар бола алмайды. Дұрыс сенімге ие діндарлар өз қоғамының органикалық бір бөлігі болуы тиіс. Сенім мен ахлақ (жоғарғы адамгершілік) осыны талап етеді [5].

Адамзат баласының тарихына көз салсақ, ол бірыңғай бейбіт заманнан тұрған жоқ, керісінше өзара қырқыс пен қақтығысқа толы болды. Әсіресе, XX ғасырда екі дүниежүзілік және көптеген жергілікті соғыстармен сипатталатын қарулы қақтығыстар орын алып, олар қиратушылық күші жағынан алдыңғы кезеңдегілердің әлдеқайда асып түсті: соғыстың жиілігі адамзаттың бүкіл тарихындағы орташа соғыс жиілігінен 1,5 есе артып кетті, 150 млн. адам опат болды. Соғыстардың жиілігінің өсуі әлемнің кескін-келбетінің түбірлі өзгеруімен сипатталады, соғыс теориясының белгілі германиялық маманы Клаузевицтің пікірінше, «дәуірді түсінбей, соғысты ұғынуға болмайды». XX ғасырға дейінгі соғыстар, И. Хейзинганың танымал тұжырымдамасына сәйкес, белгілі бір «ережеге» бағынатын адами ойындардың, «ойындық мәдениеттің» бір бөлігі болса, өткен ғасырдың әскери ұрыстары адамзатты жоюмен сипатталатын мағынасыз зұлматты білдірді. Қазіргі әлемдік тәртіптегі қақтығыстардың түбірін саяси немесе экономикалық, әлеуметтік немесе діни қайшылықтар құрайтыны айқын болмай отыр. Кеңестік империя ыдырағаннан кейін 1989 жылы Ф.Фукуяма «Тарихтың ақыры?» еңбегінде либералдық негіздегі баламасыз дамуды болжаса, келесі бір американдық профессор С. Хантингтон 1993 жылы «Өркениеттердің қақтығысы» мақаласында алдағы қарама-қайшылықтар капитализм мен социализмнің арасында емес, діни түбірдегі (христиан мен ислам) өркениеттердің арасында өрбиді деп көрегенсиді. Алайда, ажыратушылықтан гөрі біріктірушілікке қарай үндеудің («жақсы сөздің жарымы ырыс» дейді қазақ мақалы) анағұрлым жағымды екеніне жоғарыда көз жеткізгендей болдық. Ал пікірлердің плюрализмін мойындамаудың салдары қарулы қақтығыстар мен рухани дағдарысқа әкеледі. Біз «дүниетанымдық дискурс» деп жұмсартып айтып отырған айғақтың бар екенін, бүгінгі күні Украинаның батысы мен шығысы арасындағы дүниетанымдық қақтығыстан, Сирия мен Таяу Шығыстағы алпауыт елдердің геосаяси ойындардан көріп отырмыз.

Ислам тарихында жазықсыз адамдарға жекелеген озбыр билеушілер мен «хариджиттер» және Хасан Саббахтың жолын

қуушылар («ассасиндер») сияқты маргиналдық топтардың тарапынан күш қолдану жағдайлары болғанымен, мұсылман ғалымдарының бірауызды пікірі бойынша, бұл секталар ислам аясынан шыққандар деп есептелді [6]. Қазіргі замандағы қоғамды ыдыратуға бағытталған исламшыл, жихадтық, тәкфіршіл, ультрасәләфиттік идеяларды таратып, діни алауыздықты қоздыратын «нео-хариджиттер» жайлы да осыны айтуға болады.

Терроризм, саяси күш көрсету, діни төзімсіздік мәселелері мұсылман қоғамдары бастан өткізген модерндеу ықпалынан болған рухани, зияткерлік және материалдық дағдарыстан туындаған мәселелер болып табылады. Соңғы екі ғасыр мұсылман қауымы, қоғамы мен халқы үшін дағдарыс ғасырлары болды. Исламның қайнаркөздерін «тар», «эксклюзивистік», бір жақты түсіндіру үрдісінен көрінген интеллектуалдық-рухани дағдарысты ерекше атап өтуге болады, ол болса, өз кезегінде «плюрализмнің», ғылым мен техниканың ішкі дағдарысына әкелді. Нәтижесінде белгілі бір құндылықтар шайылып, кері қарай кетті.

Терроризм шынайы діни санадан ауытқушылықты білдіреді, өйткені терроризм өз түбінде діни парадигмаға түбегейлі қайшы келетін модернизм мен макиавеллизмнің туындысы болып табылады.

Діни сана дағдарысы тек мұсылмандар арасында ғана емес, жаппай бұқаралық сипатта білінді. Бірақ исламофобияның кесірінен мұсылмандық қоғамның зорлық-зомбылығы алдыңғы орынға шығарылып көрсетіледі. Терроризм мен жалпы зорлық-зомбылық мәселесі тек мұсылман қоғамына ғана тән емес екендігі белгілі. Бұл, оған қоса, діни парадигманың нәтижесі де бола алмайды.

Сонымен қатар, Қазақстанда исламды дұрыс түсінудің маңыздылығы мынадай бір парадоксалды жағдаймен күресуші үшін де мейлінше маңызды: қандай да бір жалған діни идеялар қылмысқа қатысы бар адамдарға (өмірлік бағдары жоқ немесе оны жоғалтқандықтан қылмыстық жолға түскен адамдарға) «жасанды» (суррогат) өмірлік бағдарлар береді және діни ұрандармен, қимылдармен «бүркемеленген»/«жасырылған» құқықбұзушылық әрекеттерін іске асыру үшін психологиялық тұрғыда өзін-өзі ақтаушылық сезіміне негіз болады.

Жалпы сүннилік мәндегі исламның негізінде әмбебап адамзаттық құндылықтар жатыр. Бұл түсіндірменің идеялық негізі – «Жоғары Идеалға» қызмет ету өсиеті, діндарлар үшін бұл нәсіліне, шығу тегі мен дүниетанымына қарамай адамдардың өмірін ізгілендіру үшін жақсы амал ету жолымен Құдайдың ризашылығына қол жеткізу болып табылады.

Мәселені тарқатып айтар болсақ, бұл мақсатқа жетуге жетелейтін сүннеттік мәндегі исламның өз негізінде үш негізқұраушы қағидаты бар: 1) «табиғи тұрғыда біртіндеп іске асыру ұстанымы»; 2) «жағымды әрекет әдісі»; 3) «өзгелерді кері итермей, керісінше ішке баурап қабылдайтын» «жағымды» бірегейлік қалыптастыруға сүйену.

«Табиғи тұрғыда біртіндеп іске асыру ұстанымы» алдымен ислам дініндегі «хикметтің» (мәнді, рухты түсіну), содан кейін ғана «хукумнің» (әріптің, жағдайдың) жүретінін білдіреді. Яғни, басында белгілі бір ұстынның қажеттілігін/рухты игеру (оны сіңіре білу) керек, содан кейін ғана осы ұстынды қалып/заң ретінде қабылдау қажет. Мысалы, ақырында ішімдікке түпкілікті тыйым салу біртіндеп пісіп-жетіліп, сахабалар арасында барлығы да дайын болған еді, бірақ Жаратушы Пайғамбар арқылы бұған сахабаларды ақырындап әзірледі, көбісі Жаратушының ішімдікке толық тыйым салатын кезін тағатсыздана күтті. Тыйым салынған кезде барлығы бірден ішуді қойып кетті, кейбіреулері ғана бұл құмарлықты кейінірек түпкілікті жеңе білді.

«Жағымды әрекет әдісі» мынаны білдіреді: «тек заң жүзінде әрекет ету» және «игі мақсаттарға тек ізгі жолдар арқылы ғана қол жеткізуге болады» деген ұстаным бойынша амал ету. Яғни, сүннеттік мәндегі ислам «мақсат амалды ақтайды» дейтін ұстанымдағы макиавеллизммен түбегейлі келіспейді.

Исламның суннилік мәніне, әсіресе ханафилік мәзһабқа тән «жағымды бірегейлік» пен «жағымды әрекет әдісі» ислам тарихынан баршаға белгілі мынадай екі үлгіден айқын көрінеді: біріншісі, плюралистік қоғамның үлгісін білдіретін «Мединалық үлгіден» және екіншісі, бейбіт әрі тату көршіліктің халықаралық қатынасының үлгісі ретіндегі «Худайбиялық үлгіден» анық аңғарылады [7, 110 б.].

«Мединалық үлгі» – ханафилік мәзһабқа тән қоғам үлгісі. «Мединалық үлгі» мәні жағынан, әркімді өз болмысында қалай болса, сол қалпында қабылдайтын, идеялық, дүниетанымдық және өмірлік-дағдылық тұрғыда плюралистік қоғамды байқатады. Яғни, ол ислам шеңберінде «параллельді ақиқаттардың» және пендешілік өмірде «өмір сүрудің параллель тәртіптерінің» болатынын қабылдайды.

Исламның сүннеттік бағдары, өз мәнінде, исламның ауқымындағы «параллельді шындықтардың» (бұл «шындықтар» немесе «ақиқаттар» абсолюттік мағынада емес, әрине, шартты мағынада) да, «өмірдің параллель тәртіптерінің» (өзге конфессиялар мен басқа дүниетанымдар, соның ішінде дінсіздік те осыны білдіреді) де болатынын дер кезінде мойындай біледі. Бұл болса, Жаратушы қолдап, исламда негізге алып, қабылданған қалып болып табылады.

Исламның пендешілік өмірдегі «параллельді тәртіптер мен жолдарды» Жаратушының «хикметі» ретінде мойындауының айқын дәлелі дүниетанымдық аяттар мен хадистерде адамзаттың әр алуан дін ұстанатындығын Қасиетті кітап пен Суннаның алдын-ала («априорлы») мойындауы болып табылады. Исламның тәжірибесі де мұны дәлелдейді. Ең алдымен, мұның үлгі-өнегесі мұсылмандардың әділ де турашыл алдыңғы буынының өмірінен көрінеді. Мысалы, Алланың елшісі бастаған мұсылмандар құрастырған «Медина конституциясы» (Сахиф) бойынша Мединаның барлық тұрғындары діні мен шығу тегіне қарамастан, тең құқықтар мен еркіндіктерге ие болды; Наджран христиандарымен келісімшарт орнатып, адамдардың белгілі бір категориясына «Әһли Кітаб» (Кітап халқы, яғни христиандар мен яһудилер, ал екінші тақуа Халиф Омардың түсіндіруі бойынша, зәрдештер де осыған кіреді) мәртебесін берді.

Исламның өз ауқымында «параллель ақиқаттардың» болатынын исламның мойындауының жарқын дәлелі, әртүрлі «иджтиһадтардың» (дұрыс әдіснама басшылығымен жасалған білікті түсіндірмелердің) және осы «иджтиһадтардың» негізінде сәйкесінше әртүрлі мазхабтардың («мектептердің») болуын мойындау болып табылады. Бұл қандай да бір жаңылысу немесе «жоғарыдан жазалау» ретінде «форс-мажорлы жағдайдан» туған нәрсе емес. Бұл бейнелеп айтқанда, біріншіден, өз бойына Жасағанның мейірімін, даналығын және ұлылығын жинаған «Жаратушының хикметі». Екіншіден, бұл Мұхаммед пайғамбардың (Алланың сәлемі болсын!) мұсылмандарға мұхит секілді бай да, байтақ мұра қалдыруының көрсеткіші.

Бір сөзбен айтқанда, Исламда тек адамзаттың әралуандығы, өмірлік-дағдылық, конфессионалдық, идеялық плюрализм ғана мойындалмайды, оған қоса, Құран мен Сүннеттің ауқымында, бейнелеп айтқанда, «параллель-баламалы» пікірлерді, көзқарастарды, түсіндірмелерді іздестіруге қолдау көрсетіледі.

Ислам ауқымында «параллель ақиқаттардың» болуын мойындау тақуа діндарды адам болмысы мен әлеуметтік өмірінің мейлінше күрделі екендігін саналы түрде түсінуге әкеледі. Бұл болса, ойлаудың икемділігін қалыптастыруға қажетті шартты және білім іздеуге деген ынтаны туғызады, сондай-ақ, исламнан тым алыс адамдар мен қоғамдардың өзінде «ақиқаттың қандай да бір қыры немесе жаңғырығы» болатынын түсінуге жетеледі, сондықтан мұсылмандардың бастапқы буындары көне, әсіресе «кітаби» өркениет өкілдерінен өнер үйренуден жиренбеді.

Исламдағы «параллель ақиқаттардың» болуын мойындау діндарды балама пікірдің және, ақыры соңында, басқа, тіпті исламға

қайшы келетін дүниетанымдардың болатынын мойындауға, яғни әркімді «қандай болса, сол болмысына сай» қалпында мойындауға дайындайды. Кейбір пікірлерге келіспеу ол пікірдің өмір сүруге құқығын теріске шығаруды білдірмеуі тиіс. Мұсылман әлемінде қоғамның конфессиялық, идеялық, мәдени және этностық тұрғыда әр алуан болғаны кездейсоқ емес, оның үстіне дәл сол кезеңде мұсылмандар әлемдегі ең басым күш болатын.

Сүннеттік пайымдағы негізқұраушы ұстындардың бірі – исламның дүние қабылдауының «жалпыны қамтушылығы» немесе «инклюзивтілігі». Біз «баурап алушылық» деп те атаған «жалпыны қамтушылық» немесе «инклюзивтілік», инклюзивті дүниетаным, ең алдымен, «басқаларды қабылдайтын және жатсынбайтын, оған қоса, басқалармен ортақ тұстарды іздейтін» менталитет пен плюралистік дүниеқабылдауды білдіреді.

Ханафилік мектеп әдіснамасына сәйкес түсіндірілген суннилік пайымдағы исламның дүниеқабылдауының «жалпыны қамтушылығы» немесе «инклюзивтілігі» ислам дүниетанымына өзін басқа «бөтенге» қарсы қою арқылы өзіндік бірегейлену тән емес екендігіне сүйенеді. Өзін өзгеге қарсы қою антигезасы жоқ. Әдетте Батыстың классикалық философиясында қарама-қарсылықтар ретінде қарастырылатын антиномиялар исламда «жұптар» ретінде сипатталатынын ескеру керек. Мұндай дүниетанымға сәйкес, «бөтенмен» күресу және жеңу керек болса, ол иудейлер мен христиандарды айтпағанда, тіпті мүлдем пұтқа табынушылар мен құдайға сенбейтіндер де емес, ол – «шайтан» (ібіліс) және оның адам тәніндегі жетекшісі «нафс-ул аммара», немесе нәпсісі.

Исламның жалпыны қамтушылығы Әһлү Сунна түсіндіруінде ерекше айқын көрінеді, сонымен бірге ислам іліміне сай, Мұхаммед Пайғамбар жаңа дінді жасаған жоқ, ол ең алғашқы адам мен пайғамбар – Адам атадан бастау алатын монотеистік дәстүрдің жалғастырушысы екендігімен де түсіндіріледі. Сондықтан, «Исламның тарихы бір құдайға табынушылықтың тарихы және ол «хижрадан» басталмайды, ең алғашқы адам және пайғамбар Адам атаның жаратылуынан басталады» деген тұжырым бар. Оған қоса, Мұхаммед пайғамбардың өзі серіктестеріне «мені Мұса (Моисей) және Жүніс (Ион) пайғамбарлардан артық көрмеңдер» деген.

Оның үстіне, осындай инклюзивтілік тұрғысынан қарағанда және «дүниетанымның діни мәтіндерін мейіріммен оқудың ілігін іздеушілер үшін «фатр» кезеңі тұжырымдамасын қолдану қажеттілігі аңғарылады. «Фатр» кезеңі адамдардың ақиқат жолын таба алмауымен, яғни «ақиқатты» анықтай алмауымен сипатта-

лады. Біздің кезеңдегі көптеген адамдарды «фатр» дәуірінде өмір сүретіндер ретінде сипауға болады. Сондықтан «фатр» кезеңіндегі адамдар ешқашан «дінсіздер», «тозаққа лайықты күнәһарлар» деп сипаттала алмайды. Мұның үстіне, егер осы адамдардың ақиқатты ұғынуға мүмкіндігі болмаса, онда Алла тағала оларды кешіреді (бұл бір түсіндірме). Немесе мұндай адамдар Алланың кешіргенін қаласа, ең болмағанда, бір Жаратушының бар екендігін жүрегінде қабылдап, сенуі тиіс (екінші түсіндірме).

Осы инклюзивті дүниетанымға сай, барлық адамдар шартты түрде «иман келтіргендер» және «әлеуетті иман келтірушілер» деп екі категорияға бөлінеді. Исламға сәйкес, ешкім – адам Құдайға сене ме, сенбей ме деп қорытынды шығаруға құқы жоқ – бұл Құдайдың өзінің құзырындағы нәрсе. Бұл әл-Ашғари, Әбу Ханифа, әл-Матуриди және басқа да ұлы ғалымдардың бірауызды пікірі. Олардың исламды, біздің санасы идеологияланған және діни тұрғыда сауатсыз кейбір замандастарымызға қарағанда, анағұрлым артық білгені күмән туғызбаса керек.

Сүннетті ұстанатын «ханафи»-мұсылмандар басым күшке ие болған мұсылман елдерінде мейлінше алуантүрлі және көпкелбетті қауымдардың болғандығы бізге тарихтан белгілі. Әркім сенімінде, дүниетанымында, киген киімі мен ішіп-жеген тағамында қандай болса, сол күйінде мойындалған. Бұл Исламның түпнұсқаларынан туындаған діни императив болатын. Сондықтан барлық көне шіркеулер, яһудилік әртүрлі ағымдар, заратуштрашылар, сикхтар, тіпті шығыс әзәзілдері – барлығы да суннилік ислам әлемінен өздеріне орын таба алды. Бірақ бұл құндылықтар сунниттік ислам әлеміне «модернистік партикуляризмнің» (ұлтшылдықтың, шовинизмнің, конфессиялық төзімсіздіктің) келуімен өзгеріске түсіп, шайқатыла бастады.

2.3 Қазақтың дәстүрлі қоғамындағы ислам: жалпыны қамтушылық және инклюзивтілік

Қазақтардың дәстүрлі қоғамы отаршылдық пен тоталитаризм барысында құндылықтардың трансформациялану үдерісін бастан кешірді. XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың алғашқы ширегінде өмір сүрген қазақтың абыз ойшылы Мәшһүр Жүсіп қазақтың шаруасының оңалмай, мал басының кеміп бара жатуына қынжыла отырып, бейқамдықтан болған нәрсені қазақтардың кінәні өзінен емес, басқадан іздеуінің дұрыс еместігін алға тартады. «Қыс

алды, боран алды» – дейсіз, қыс пен боран алатұғын болса, қоян неге өлмейді, торғай неге өлмейді? Бораннан ығып, суықтан үсініп бір қоянның, бір торғайдың өлгенін көрген жан жоқ. Қазақта бір мақал бар: «Жаман Құдайшыл келеді» – дейді. Ол сөздің мағынасы құдай, құдайдың жазуымен болды десеңіз, бұл сөздің тұрғаны теріс. Өзі жаратқан мүлкін, өзі бар қылған мақұлығын құдай неге қырады? Кім болса, ол болсын, өзі жасаған нәрсесін өзі бұзбайды. Құдай тәбарак тағаланың мұнша жаратқан мақұлығын жоқ қылуға мөлшер қылған болжалды мезгілі бар» [2, 343 б.].

Бұдан ары қарай «Осыншама кемшілік, осынша қорлық қайдан келіп жатыр? Нығмет не екенін білмегендеріңнен. Ол нығметтің қадіріне жетіп, шүкірана қылмағандарыңнан. Құдайдың сендерге берген сансыз, есепсіз нығметінің қайсы бірін айтып шаршайын. Сонда да шүкіранасы өте тиісті болған зор нығметтердің біреуін айтайын», деп Мәшһүр Жүсіп бүгінгі күннің өзекті деген тағы бір маңызды мәселесінің ұшығын көрсетеді.

«Әй... көзбен қарап, ынсапты құлақпен тыңдайтұғын, ағайындар! Бұл дүниеде үстіңнен қарап тұрған патша ағзам Хазіреттерінің барлығын басыңда болған нығметтерден артық нығмет деп білуге керек. Не үшін десеңіз, патша ағзам Хазіреттерінің тахт тасырыпында, сая-дәулетінде болумен әркімнің басы, малы есендікте тұрады. Осы нығмет бір-біріне үстін қарап тұрған патшасына шын көңілмен тілеулес болу ең зор шүкіршіліктен саналады. Ол сұлтан болушының кім болмағанымен жұмысыңыз болмасын. Алла тағала оттағала кәләм хадимінде... бұйырды мағынасы айтқыл, ей Мұхаммед, Мәліктердің мәлігі, Алла тағала оттағала кімді тілесе, өзінің мүлкіне соны ие қылады деп. Олай болса, құдіреті күшті құдай өзі қалап бірсыпыра мүлкіне ие қылып қойған соң, біздер сол патша ағзам хазіреттерінің қазған жолында, шашылған топырағында болып, кеше, күндіз әулеттерінің артылмағанына дұғада болсақ керек» [2, 344 б.].

Әрине, бұл тұста біз патша өкіметінің отаршылдық қанауын ақтап тұрғанымыз жоқ. Дегенмен, бұл биліктің сыртқы жаудан қазақтың шекарасын қорғап, ішкі әлеуметтік қарым-қатынастарды өз заңымен жаманды-жақсылы реттеп отырғаны белгілі. Бұл заңдардың қаншалықты тиімді болғаны туралы да басқа әңгіме. Сондықтан және қазақтың діни дүниетанымының инклюзивтілігінен болар, дәстүрлі қазақ қоғамында орыс патшасын ұлтының, нәсілінің, дінінің басқа болуына қарамастан «ақ патша», «патша ағзам» деп айта беретін.

Мәшһүр Жүсіп XVIII ғасырда қазақтың ислам елі саналатын Қоқан уалаятына қараған замандағы мұсылман билеушілері мен

атқамінерлерінің бұқара халыққа ойына келгенін істегенін мысалға алады, «Ақжалау барда малым бар деме» деген мәтелді еске түсіреді. Ақжалау дегені Қоқан хандарының ел шабатын қосыны. Ел ара-лайтын жаудан, дау-жанжалдан, аузы қанды бөріден, қолы қанды ұрыдан аман тұрудың патша ағзам жәмиясында болғандықтан деп түсіндіріп, ақ патшаға ғәділетті, мархабатты, тілектес болсаң, заман да, адам да түзеледі деп үндейді. Тіпті дұға қылудың нұсқасын да үйретеді: «Ярып! (Я раббым дегені, Б.С.) Саған ғана ғибадат қыламыз...Ғазиз патшамыз біз құлдарына ғәділ, шапағатты болып, өзінің ғақыл, нұрын бүкіл мемлекеттің пайдасына сарып етсе еді!» [8, 104 б.].

Шындығында әрбір маңызды оқиға халықтың өзіндік тарихи санасынан берік орын алады, ол жырланады, мадақталады, мақта-нылады. Мысалы, қазақтардың қызылбастармен, жоңғарлармен, қалмақтармен соғысы, сондай-ақ ұлт-азаттық қозғалыстары және т. б. іргелі түрде жырланып, тарихи санадан мәңгіге орын алады.

Ал бектері белден басып, алым-салықты күшейтіп, елді езгіге салған Қоқан заманы қазақ халқының тарихи санасында жағымсыз күйінде сақталып қалған. Қазақтардың ауызекі әңгімесіндегі «қоқан-лоққы», «қоқаңдау» деген сөздер әділетсіз әрі негізсіз қорқытып-үркітуді, қоқиланып, әпербақандыққа салынуды, шәуілдеп доң-айбат көрсетуді білдіреді. Қазақы жадыдағы бұл сөздер сол дәуірдің жаңғырығын байқатса керек. Алайда қоқандықтар жай доң-айбат шегіп қана қоймай, жазықсыз елді талай мәрте қанға бөктіріп, аяусыз жазалағаны тарихтан белгілі.

Қоқандықтарға қарсы халық наразылығының бір себебі олардың «қыз зекетін» енгізгенінде болды. Мәшһүр Жүсіпке қайта құлақ түрсек: «Сонда сарт патшалары өзіне қараған қазаққа жүз, екі жүз зекетші аттандырады екен. Қазақтың малын шұбыртып санап, зекет алады екен. «Қазақ қызы мал есебінде, Қырық жеті қалың малы», – деп, қыздан да зекет алады екен. Зекетші шықты дегенде, бір нәрсені бермес жағына қазақ қандай тырысады. Зекет бермес үшін, қыздарға жаулық салындырып, қатын киімін кигізетұғын болыпты. Сарт ол қулыққа түсіне қойып, емшегін ұстап, қатын екенін, қыз екенін – сонан айыратұғын болыпты» [9]. «Қыз – өріс», «қыз – қонақ» деп қашанда оң жақтан, төрден орын беріп, қызды қадірлеген қазақтар үшін бұл ұлттық намысты қозғаған арсыздық болды. Қоқандықтардың да осындай ессіз есерлігіне намысы жігерін жаныған батырлар қарсы бас көтеріп, бұл қарсылық кейде жаппай көтеріліске, кейде жекелеген батырлардың кек алуынан көрініс беріп отырды.

Бастапқыда қоқандықтардың жымысқы саясаты қазақтарды орыс кәпірлердің құлдығынан құтқарамыз деген желеумен жүрген. Жорыққа шығар алдында Әлім хан былай деген екен: «Қазақтың баяғыдай айбынды хандары, бізге төтеп беретін қарулы жасағы, топтанған ғаскері жоқ. Хәр ауылын бір би, хәр шаһарын бір төре билеп, малдарына ұқсап шашырап жатқан Дешті-Қыпшақтағы қазақтар біздің шеріктердің бір шапқанынан-ақ жел қуған қаңбақтай күйге түседі. Жабайы ғұмыр кешіп, намаз бен шарифатсыз күн кешетін надан қазақтарды адам етуді, оларға бас ие болуды Алла сары кәпірлерге де емес, Бұқар мен Хиуаның дүниеқоңыз әмір-ханына да емес, маған бұйыртпақ» [10]. Дегенмен, олардың мұндай «қамқорлығы», «мұсылман» мемлекетінің төменде сөз болатын сорақы анайылығы кәпір орыстардың түсіне де кірмейтіндей еді.

Дегенмен, бұл кезеңде қазақ даласына метрополиядан енген батыстық жаңашылдықтар дәстүрлі құндылықтарды шайқалта бастаған кезең еді. Зар-заман ақындары да, Абай, Мәшһүр-Жүсіп сынды қазақ ойшылдары да өңі айналып кеткен дәстүрлердің пайда болғанына қынжылыс білдіреді. Бұл «өңі айналған» (вырожденный) дәстүрлер қазіргі қазақ қоғамында да белең алып отыр. Қазақстанда «қайта түсіндірілген дәстүрлілік тәуелділігі» деп аталатын мәселенің бар екендігін мойындау керек. Яғни, адамдар кейінгі қоғамдық стереотиптер мен аймақтық «сән» әсерінің желігіне сай өз дәстүрінің құлына айналатын тұрмыстық материализмге, бәсеке мен ысырапқа, өрескел түрде айтсақ, «жасандылыққа» сүйенген (мысалы, бірнеше жүз адамға арналған той жасау немесе ас беру, құдаларға, жас жұбайларға қымбат сыйлық беру т.б.) үрдіс өріс алып барады. Бір сөзбен айтқанда, астарында үлкен мән мағына жатқан дәстүр шынайы мазмұнынан айырылып, формасына басты назар аударыла бастады, яғни «өңі теріс айналды». Адамдар енді «Аллаға азаныңмен, пендеге қазаныңмен жағасың» деген деген мәтелдің астарындағы «әлеуметтік ұйымшылдық немесе альтруизм» императивін басшылыққа ала қоймайды, «аймақтық қораштанудың» белгілі бір деңгейіне жете алмай, абыройынан айырылып қалмауды» көздейді. Ал бұл сананың теңгешілдігіне, әсіресе жастар арасында қандай жолмен болса да ақша табу ынтызарлығына әкеледі. Бұл мәселе тұрмыстық материализмнің ысырапшылдығына әкеледі. Сондықтан бұл мәселе ислам ілімінің рухы мен қарпіне қайшы келгендіктен, ұлттық дәстүрге қарсы шығатын діни литералистердің мүддесіне сай келіп, «ханафилік» дәстүршілерді сынаудағы олардың позициясын күшейтуге септігін тигізеді.

Шет жерден келген кейбір ислам атын жамылған ағымдардың қазақы дәстүрге қатысты теріс пікірлер айтып жүргенін құлақ

естіп, көз көріп жүр. Мұның шындыққа қаншалықты жанасып/жанаспайтынын ханафилік мектептің жоғары мораль мен иләһи адамгершілікке негізделген әдіснамасы мен «имандылықтың» қазақша түсінігін салыстыру арқылы көз жеткізуге болады.

Сүннеттік пайымдағы исламның биік мораль мен иләһи адамгершілікке негізделген ұстыны өз мағынасында «адамшылықты, ар-ұят, моральдық тазалық пен асқақты» білдіретін «имандылықтың» қазақы түсінігімен ұқсас. Алла тағала Қасиетті Құранда Өз Елшісіне былай деген: «Ақиқатында сен керемет мінездің иесісің» (Кәлам сүресі (68), 4-аят). Қазақтарда «ұяты жоқтың иманы жоқ» деген мәтел бар. Мұхаммед пайғамбар (Оған Алланың берекесі мен сәлемі болсын!) ар-ұятқа үлкен мән берген. Ол «ар-ұят – иманнан» (Бухари, Иман, 3; Муслим, Иман, 57, 58; Абу Дауд, Адаб, 6.), «ар-ұят – сенімнің тамырының бірі» (Абу Дауд, Сунна, 14; Насаи, Иман, 16.) және «ар-ұят тек игілік әкеледі» (Бухари (мухтасар), игілікті тәрбиелілік кітабы, хадис № 1950) деп үйреткен. Алланың елшісі: «... Ислам өнегесі – ар-ұятта» (Муватта, Хуснуль-Хулк, 9; Ибн Маджа, Зухд, 17 (4181, 4182)), «ар-ұят – асылдандырады (әдемі қылады)» (Ибн Маджа, Зухд, 17 (4185); Тирмизи, Бирр, 47 (1975), «кімнің ар-ұяты болмаса – иманы да жоқ» (Али аль Муттаки, КанзульУммаль, 3/119) дейді.

Мұхаммед Пайғамбардың сахих хадистерінде айтылған: Ақиқатында, менің пайғамбарлық міндетімнің негізгі бөлігі мен мақсаты көркем мінездерді толықтыру және кемеліне жеткізу» (ас-Суюты, Аль-джамі' ас-сагир, с. 155, хадис № 2584, Бухари, Хакима, Байхаки хадистерінің жинағы). Алла тағала елшісі тағы да: «Шындығында, Қиямет күні сіздердің ішіңіздегі маған ең сүйіктісі де ең жақын болатындарың керемет мінезге, моральдық және адамгершілік қырынан ең үздіктерің» (Тирмизи, Бирр, 77 (2019)) деген. Қайда болсаң да, құдайдан қорық! Егер сен қателік жіберсең, артынан оны жуып-шайтын жақсы амал ет. Адамдарға (олардың шығу тегі мен сеніміне қарамастан) жақсы ниетпен қара» (Аль-Баға, Мухтасарсунанат-тирмизи, с. 276, хадис № 2019; Тирмизи, Бирр, 55). «Қиямет күні жақсы істердің ішінде ең ауыр тартатыны: тақуалық пен көркем мінез, ибалы әдептілік болады» (ас-Суюты, Аль-джамі' ас-сагир, с. 155, № 2583, № 2584, № 2585 хадистері.).

Мұхаммед Пайғамбар ерекше қайырымды және кішіпейіл болды. Ол: «Егер ол өзі үшін нені ұнатса, өз бауыры (сенімі бойынша) үшін де соны ұнатқанша сіздердің біреуіңізге деген сенім толық (жетілген) болмайды» (Бухари, Иман, 7; Муслим, Иман, 71.) дейді; «...Егер иманға келіп иланбасаңыз, сіздер Жұмаққа лайық болмайсыздар, бірақ бір-біріңзді жақсы көрмесеңіздер, сенімге де келмейсіздер!..» (Муслим, Иман, 93; Тирмизи, Сифатуль-Кияма, 56).

Қазақтың дәстүрлі қоғамындағы исламды заманауи тұрғыда қайта оқып, түсіндіру үшін ондағы әйелдердің жағдайына көңіл бөліп, оны «ханафилік» мектеп әдіснамасына сәйкес түсіндірілген сүннеттік пайымдағы исламға ерекше тоқталу керек. Қазақтар өмірінің көшпелі тұрмысымен түйіндес ханафилік-матуридилік мектеп Мұхаммед пайғамбардың (Алланың қайырымы мен сәлемі болсын!) әйелдерге қарсы бағытталған барлық жағымсыз құбылыстар мен жалған түсініктерді теріске шығарған идеяларының барлығын нақты іске асырды. Бұл түсіндірмеге сәйкес, ислам әйелді мейірбан және асыл текті адам деңгейіне көтеріп, оны құқықтық қатынасында еркін және тәуелсіз тұлға етті. Мұхаммед Пайғамбар әкелген жаңалық пен оның өмірлік тәлімі әйел онтологиялық және құндылықтық тұрғыда еркектен еш төмен емес екендігін дәлелдеді! Ол еркектер мен әйелдерге ең алдымен ерекше өсиет берілген Алла тағаланың ең жоғарғы жаратылысы – адам ретінде қарады (Қараңыз. мысалы, Құран, Нахл сүресі (16), 97 аят; Худжурат сүресі (49), 13 аят.). Оның үндеуі әйелге де, еркекке де бірдей тең дәрежеде бағытталды. Оның көрегендігіне сенген және оған рухани және материалдық көмек көрсеткен алғашқы адам әйел болды!

«Зат» деңгейіне дейін төмендетілген әйел, аяғының астында Жұмақ жатқан Ана атанды (Ибн Маджа, Джихад, 12 (2781); Насаи, Джихад, 6 (3104); Аджлуни, Кашфуль-Хафа, 1/335.)14]; ал қыздарына жоғары адамгершіліктік тәрбие берген ата-аналар Жұмаққа баратын болды! (Абу Давуд 165/49, Тирмизи.). Әйелдердің белсенді және нәтижелі түрде мұсылмандар қоғамының өміріне қатысуы туралы мысалдар өте көп. Мысалы, Елшінің әйелі Айша (оған Алла разы болсын!) хадистану, тарих, астрономия, медицина саласында беделді болды, Пайғамбардың ең ірі серіктестерінің өзіне «пәтуа» (діни-құқықтық шешім) бере алды, көптеген шәкірттер өсіріп, тіпті армияны басқарды.

Мұхаммед Пайғамбар өз отбасына мейірімді, кішіпейіл және адал болғаны соншалықты, дәл мұндай отағасыны және жанұяның әкесін басқа ешқайдан таппайтындай еді. Алланың елшісі бір де бір рет отбасы мүшелерінің біріне қол көтеріп, ұрысқан емес. Көптеген жылдар Пайғамбарға көмектескен және қасында болған Анас бин Мәлік былай деген: «Мен Мұхаммед Пайғамбардай өз отбасына мейірімді болған ешкімді көрген емеспін» (Муслим, Фазаиль, 63; Муснад, 3/112). Хазіреті Айшаның өзі Алланың елшісінен мына хадисті жеткізеді: «Араларыңызда кім әйеліне (отбасына) жақсы (арақатынаста) болса, сол ең жақсысы» (Тирмизи, Рада, 11; Ибн Маджа, Никах 50).

Алла елшісінің әйелдері оны ең жарқын жүзді және ілтипатты күйеу ретінде сипаттайды. Мұхаммед Пайғамбар әйелдерімен әртүрлі мәселелерді талқылап, олармен кеңескен. Мысалы Алла елшісі өзінің әйелі Умма Саямамен Пайғамбардың серіктестері қатты күйзелген өте маңызды мәселемен – пұтқа табынушылармен Худайбилік келісім жасап болғаннан кейін ары қарай не істеу керек екенін талқылаған (Бухари, Шурут, 15.). Қасиетті Құран «Біз адамға ата-анасына жақсы қарасын деп үгіттедік. Анасы баласын құрсағында бейнетпен көтеріп, бейнетпен өмірге әкеледі, ал баланың бітуі мен емшектен шыққанға дейін отыз ай өтеді... О Алла! Сен маған және менің ата-анама жасаған мейірбандығың үшін маған алғыс сезімін оят. Мен Саған лайықты жақсылық жасайтындай етіп оят...» (Қасиетті Құран, 46 сүре, 15 аят) десе, сүйікті пайғамбар «өз әкелерің мен аналарыңа жақсы қараңдар», «Әйелдерің мен отбасы мүшелеріңе мейіріммен қараңдар (Муслим, Фазаиль, 63; Муснад, 3/112), «Жоғары өнегелі болған адам ең мықты діндар, ал жоғары өнегелі адам әйелдерге жақсы қарайды» (Тирмизи, Рада, 11) деп өсиет айтып кеткен.

Жоғарыда сипатталған сүннеттік пайымдағы исламның дүние қабылдауының «жалпыны қамтушылығының» немесе «инклюзивтілігінің» көріністерін қазақ халқының дәстүрі мен ұлттық құндылықтарынан табуға болады. Мысалы:

– жалпыны қамтушылық пен инклюзивтілік мұсылман-қазақтардың рухани мұрасы мен зияткерлік дәстүрлеріне де, күнделікті тұрмыс-тіршілігіне де тән болып келеді. Сондықтан қазақтар бейбіт кезеңде буддист-жоңғарлармен де, христиандармен де, мысалы, орыстармен, казактармен (қазақтардың көбісінің орыстар арасында «тамыры» болған, қазақтар жоңғарлармен «анда» болып сауда жасаған, кейбірі тіпті отбасын құрған) тығыз қарым-қатынаста болған.

– Қазақтардың «рушылдығы» мәні жағынан «инклюзившіл»/инклюзивті болды. «Қарға тамырлы қазақ», «қазақтар жөн сұраса кетсе туыс болып шығады» деген мәтелдер басқа руды, басқа жүзді бөтенсімей, іш тартуынан келіп шығады. Тіпті қазақтардың үш жүзге бөлінуінің өзінен ешқандай ажыратушылық (әдетте, туыстық-генетикалық, әлеуметтік, саяси, шаруашылық-экономикалық ықпалдар айтылады) негіз емес, керісінше, біріктірушілік, бауырластық, араластық негіздер көрініс тапқан.

– «Құдалықты» биік тұтқан дәстүрлер (құда мың жылдық, күйеу жүз жылдық) және тұтастай рулар мен тайпаларды туысқа айналдырып жіберу үрдісі қазақтардың «инклюзивтілігін» дәлелдейді.

Қазақтардың бұл менталитеті жұбайы мысырлық болған соң Египет тұрғындарына «Пайғамбардың туыстары» ретінде ілтипатпен қарауын мұсылмандарға өсиет еткен Мұхаммед пайғамбардың терең мәнді хадисімен үндес. Демек, Мұхаммед пайғамбар Мысырдың барлық тұрғындарына өз туыстарындай қараған (қазақтың тұтас рудың өкілдерін «құдалар» дейтіні сияқты).

– Жеті атаға дейін үйленуге рұқсат бермей, керісінше, алыс рулар мен тайпалармен некеге тұрғандарды көтермелеу де осы жалпыны қамтушылықты аңғартады. Нәтижесінде, қазақ тілінде соншалықты айрықшаланатындай диалектілер жоқ, тек аздаған жергілікті сөйлеу ерекшеліктері бар.

– Қазақтардың «рушылдығы» басқа рулар мен тайпалар арасынан «жау» тауып, қақтығысуға емес, туыстардың бірнеше ұрпағына дейін жететін «тарамдалған туыстық байланыстар орнатуға» және өзара «ынтымақтастық-қа» бағытталған. Өткеннен аракідік, ал қазір жиі байқауға болатын трайбализм бұл – осы «инклюзивистік тамырлық («рушылдық» деген дұрыстау) менталитеттің» өңінің теріс айналуы. Астарында мән-мағынасы бар дәстүрдің бәсекеге, ысырапқа айналуы осыны көрсетеді.

– Қазақтардың жалпыны қамтушылығы мен инклюзивтілігі қуғын-сүргінге ұшыраған халықтармен қарым-қатынасында да анық көрінген, 1920-жылдардың аяғы мен 1930-жылдардың басында қазақтар өздері аштан қырылып жатса да, Қазақстанға айдалған репрессияға ұшыраған әртекті халықтарды (кәрістер, немістер, түріктер, шешендер, күрдтер және т.б.) өз жеріне қабылдап паналатқан. Тіпті АЛЖИР, КарЛаг тәрізді қамауда жүргендерге аштан өлмесін деп, айдауылдардың көзіне тас лақтырғандай көрінетіндей етіп, құрт лақтырған.

Пайғамбардан сүннет болып қалған бұл өсиеттер жалпыны қабылдайтын инклюзивтілік ұстынының өзегінде жатыр және бұл рух қазақтардың ғасырлар бойы ұстанып келген дәстүрлі ханафилік мәзһабтағы суннилік исламның да негізін құрайды. Және осы тұста исламның құндылықтарының қазақтың дәстүрлі құндылықтар жүйесіне, сүннеттің қазақы салт-санаға, хадистің ғұрыпқа сіңіп кеткенін атап айту қажет.

2.4 Дәстүрлі діннің өзегі – ханафилік-матуридилік доктрина- ның негізгі ерекшеліктері

Соңғы жылдары әл-Матуридидің зияткерлік және рухани мұрасының маңыздылығы туралы көп айтылып та, жазылып та жүр. Алайда бұл жарияланымдардың көпшілігінде үстірт сипаттау немесе, керісінше, белгілі бір теологиялық мәселелерге тар бағдар ұстану байқалады.

Шын мәніне келгенде әл-Матуридидің ілімі «ислами теңдестірілген расионализмді», Исламның плюралистік түсіндірмесін ұйғарады, оны «алу-андылықтың теологиясы» немесе «плюрализмнің метафизикасы» деп айқындап, ондағы сыншыл ой мен әділдікке деген бағдарды атап көрсетуге болады.

Смарақанд маңында туып-өскен әл-Матуриди заңгерлік (фых) салада Әбу Ханифаның ізбасары болды және Әбу Ханифаның интеллектуалдық мұрасын жүйелік эпистемология арқылы алғаш рет тұжырымдап жүйелей білді. Әл-Матуриди сенім қырларының негізін құраған жекелеген «білімдер жүйесі» – «Матуриди ақидасын» жасап шығара алды [11].

Әл-Матуридидің кәлам мектебі IX–XI ғасырларда Мәуреннахрда (Трансоксанияда) кеңінен таралып, Хорасанда, Орталық Азияда және бүкіл Орталық Еуразияда, сондай-ақ Осман империясының иеліктерінде үстем болды. Алайда әл-Матуриди мектебі суннилік исламдағы ең маңызды кәламдық мектептердің бірі (дәлірек айтқанда, екеуінің бірі) бола отырып, өзінің мәртебесінен біртіндеп айырылып, екінші мектеп – Ашғариіліктің (өзінің негізін қалаушы Имам Ашғаридің құрметіне солай аталған) көлеңкесінде қалып қоюы [12] және, тіпті, соңғы мыңжылдық бойына «Ахль аль-Хадис», «Асари» (асариттер) деген атпен белгілі «қатаң дәстүршілдер» тарапынан да, кейінірек протосалафиттер мен салафиттер тарапынан да біршама әділетсіз кемсітілуі ислам тарихындағы күрмеуі шешілмеген құбылыстардың бірі болды.

Екінші жағынан, басым бөлігінде мұсылман-ханафилер орналасқан жерлерде билік құрған мұсылман әулеттерінің өздері кей жағдайларда Матуридизм ілімінің мәнін құрайтын теңдестірілген рационализмі үшін, әділдікке деген бейімділігі (келісімге келмейтін) үшін және монархизмнен бойын аулақ ұстайтыны үшін оны маргиналдандырып, тықсырып тастады. Мысалы, Осман әулетінің биліктегі ақсүйектері османлылықтардың өздері фых бойынша ханафи (ислам заңы – шарият тұрғысында ханафи) болып қалғандарына қарамастан, Осман әулеті монархиясы институтының орнығуы бары-

сында әл-Матуриди доктринасын ақырындап маргиналдандырып, оны Ашғариліктің ығыстыруына мүмкіндік берді [13] (Ugur, 2006: 301).

Дегенмен, біздің пікірімізше, матуридилік кәламның (теологиялық дәстүрдің) ең алдымен осы мектептің өз отаны – Мәуреннаһрда белгілі дәрежеде ұмытылып, күйреуге түсуінің негізгі себептерінің бірі ханафилік мәзһабтың (аймақтағы ғалым-ханафилердің) шкі интеллектуалдық-теологиялық динамизмін жоғалтуында болып отыр. Біріншіден, әл-Матуриди мен оның тікелей шәкірттерінің бірнеше буынынан кейін-ақ ғалым-ханафилер кәлам ғылымының дамуынан кейін шегініп, фықһ мәселелеріне, яғни теологиялық сұрақтардан басым көпшілігінде нормативті болып табылатын мәселелерге сүңгіп кетті [14]¹. Екіншіден, белгілі бір себептерге байланысты Мәуреннаһрдың ханафи-ғалымдары карамиттермен (карматтармен) және исмаилиттермен күресте интеллектуалды тәсілдің орнына әлеуметтік-саяси тәсілді таңдады [14]. Бұл тұста, ерекше атап өтетін тағы бір нәрсе, әл-Матуридидің өзі «гегемондық» Исламды құруға, яғни Исламды басқарушы элитаның құралына айналатындай етіп түсіндіруге қарсы тұрудың идеялық негіздерін салды. Бұл туралы кейінірек сөз болады. Алайда ханафилік ғалымдардың бір кезеңде өздерінің теологиялық оппоненттерімен күрестің әлеуметтік-саяси тәсілін таңдауы өздеріне таяқ (бумеранг) болып тиді. Өз оппоненттерінен құтылған ханафилер өздерінің матуридилік кәламының дамуына үлкен зиян тигізді, өйткені кәламмен айналысу «ханафи дұшпандарына» бүйрегі бұрды деген кәналаушылықтың қаупі салдарынан аймақтың ғалымдары үшін қатерлі болып қалды. Оның үстіне, кей жағдайларда фақиһ-ханафилер кәламды дамытуға тыйым сала алатын еді. Соның салдарынан әл-Матуриди кәламына тән бірқатар анағұрлым біріктіруші (интеграцияландырушы) элементтердің Матуриди мектебінің одан арғы дамуынан алынып тасталғаны туралы деректер де кездеседі [15]. Осылайша, ханафилік мәзһабтың екі келбетінің бірі – матуридилік кәлам стагнацияға ұшырады.

¹ Ислам ғалымдары мутакаллимдер үшін идеялық плюрализм мәселесі жалпы игілік ретіндегі Ақиқат идеясы мен рационалдылық тұрғысынан маңызды болды деп атап көрсетеді. Олар толеранттылық ұстынын үш тұрғыдан жариялады: а) «мүмкін, мен қателесемін, ал сенікі дұрыс»; ә) «өзара түсіністіктің көмегімен зерденің негізінде біз бір-біріміздің қатемізді түзей аламыз»; б) егер біз зерденің негізінде өзара түсіністікке келе алсақ, біз нәрселердің дұрыс, объективті түсінігіне бірге жақындаймыз». Мутакаллимнің мақсаты ешқашанда «қарсыласыңды жеңіп, оның жеңілісіне масаттану» болмауы тиіс» [Аль-Джувайни, 1978: 532–3].

Суннилік исламда кәламның екі мектебі бар екендігі белгілі: біріншісі әл-Матуридидің идеяларынан, екіншісі әл-Ашғаридің идеяларынан бастау алады. Екі ғалым да Құранды тәпсірлеу барысында ақылдың (зерденің) дәлелдерін қолдануға болады деп есептеді. Алайда әл-Матуриди аяттарды түсіндіруде әл-Ашғаримен салыстырғанда, ақылға үлкен рөл берді. Бір қызығы, әл-Матуриди адамға қатысты «ақылды жануар» тұжырымдамасын пайдаланады. Оның бұл философиялық формуланы аристотельдік логикаға сай түсіндірмесіз қолданғаны көрініп тұр, бірақ ақида бойынша екінші суннилік мектептің негізін қалаушы Ашғари бұл анықтаманы ашық теріске шығарады. «Суннилік кәламның екі мектебі де – ашғарилік және матуридилік мектептер – рационалдық танымды, пайымды (назарды) мұсылманның бастапқы міндеттерінің біріне жатқызады» [16]. Бірақ матуридилік мектеп «құдайды тануды (жаратушының елшілері әкелген) релятивті Заң келгенге дейін және одан тыс ақылдың өзінің мақсаты» [16] деп одан да ары кеткен.

Жалпылай айтқанда, Әбу Ханифа да, әл-Матуриди де ислам қайнарларын түсіндіруде ақылды асыра пайдаланатын мұғтазила өкілдерінің де, ислам бастауларын түсінуде ақылдың рөлін төмендететін сәләфизм мен «Әһл әл-Хадис» өкілдерінің де экстрим (бұра тартатын) ұстанымдарымен салыстырғанда, аят (нақл) мен зерде (ақл) арасындағы корреляция мәселесінде «орта жолды» ұстанды. Матуридилік мектептің эпистемологиясы мен методологиясын, яғни әл-Матуридидің кәлам мектебіне тән таным теориясын «тендестірілген теологиялық рационализм» ретінде сипаттауға болады. Бұл ұғымды біз ислам қайнаркөздерін түсіндіру барысында рационалдық әдісті шектен тыс қолданған мұғтазила ілімінен әл-Матуриди доктринасын айыру үшін қолданып отырмыз.

Сонымен қатар, ислам ғұламалары дін ұстанудың (ақиданың) негізгі тақырыптары мен мәселелеріне қатысты әл-Матуриди мен әл-Ашғари мектептері арасында қандай да болмасын қомақты айырмашылық деп қайталағанымен, жаһанданушы әлемнің қазіргі шарттарын ескерсек, бұл айырмашылықтарды жай ғана елеусіздік деп қабылдауға болмайды. Қазіргі әлемдегі белгілі бір негізқұраушы теологиялық, әлеуметтік, саяси және психологиялық салдарлар таным теориясының (әсіресе «жақсылық» пен «жамандықты» танудың) дәл осы елеусіздіктерінің астарында жасырынуы мүмкін.

Біріншіден, адам ақылы жақсылық пен жамандықты анықтай алмайды деп тұжырымдайтын Әшғари ілімімен және, әсіресе, «Әһл әл-Хадис» мектебімен (өйткені бұл мектептер «жақсы немесе жаман болып табылатын барлық нәрселер аяттарда айқындалып қойған» деп

үйретеді) әл-Матуриди доктринасы келіспейді. Матуридизм адам интеллекті жақсылық пен жамандықты тануға қабілетті деп санайды, – әрине, бұл тұста әңгіме ақылдың абсолютті қабілеттілігі туралы болып отырған жоқ, қайырымдылық пен зұлымдықты танудағы ақылдың белгілі бір шектегі қабілеті туралы сөз қозғалып отыр [17]. Бірақ, дегенмен де, қайырымдылық пен зұлымдықты танудағы адам ақылының салыстырмалы мүмкіндігі туралы матуридилік бұл түсінік өз ұғымында мейлінше маңызды болып отыр.

Матуриди ізбасарлары ақылдың пікірлері терең әрі әмбебап және адамзат өмірінің басты онтологиялық қабаттары туралы жалпы түсінік бере алады деп есептейді. Адамның өзі аят-хадистің көмегінсіз Жаратушының бар екендігі айғағын тани алады. Ақылдың қаншалықты құдіреттілігі де осында. Алайда Құдайдың Атрибуттары мен құлшылық мәселесіне қатысты сұрақтар адамның ақылынан тыс жатыр, сондықтан да ол Құдайдың Атрибуттарына қатысты қате түсініктері мен орындалмаған құлшылықтары үшін жазықты болмайды. Дұрыс түсінікке тек аяттар арқылы келуге болады. Яғни адамның өз бетімен келуге мүмкіндігі бар діни практика мен жалпы сенім постулаттарды аят-хадистер «жіліктеп түсіндіреді», оларға нақты және кейде түбегейлі мазмұн береді.

Егер белгілі бір іргелі әлеуметтік мәселелерге келер болсақ, онда мынадай мысалдар келтіруге болады.

Мысалы, құлдыққа аят-хадис ашық тыйым салмаса да, құлдық пен құл саудасының зияндылығы ислам қайнаркөздерінің жалпы мағынасы мен контексінен туындап тұр. Сол сияқты біздің заманымызда да құлдықтың зияндығын кез келген салауатты ақыл иесі ұғынатыны сөзсіз. Әйелдерді кемсіту мен кәмелетке толмағандарға үйленуге қатысты да осылай деуге болады. Басқаша айтқанда, құқықтық мәдениеттің және, тұтастай алғанда, жалпыадамзаттық құндылықтардың қазіргі дамуы кезеңінде балиғатқа толмағандармен некелесу және ерлер мен әйелдердің заңдастырылған теңсіздігі ақыл мен жалпыадамзаттық моральға қайшы келеді деп есептеледі. Сондықтан да әл-Матуриди іліміне сәйкес, Исламды түсіну мен түсіндіру біздің заманымызда жоғарыда айтылғандармен сай болуы тиіс.

Алайда, суннилік келесі (екінші) мектеп – Ашаризм доктринасына сүйенер болсақ (ақылды қолдануды толығымен теріске шығарып, литерализмімен (әріпке таңылушылық) ерекшеленетін сәләфилік әдіснама мен эпистемологияны айтпағанда), онда, жоғарыда аталып көрсетілгендей, құлдыққа тыйым салатын, заңнамалық тұрғыда гендерлік теңсіздікке жол беруді және кәмелетке толмағандармен

некелесуді теріске шығаратын (бұл туралы Құранда да, Сүннетте де ашық айтылмайды, бірақ осы қайнаркөздердің тұтастай түсінігіне жүгінсек, мұның барлығын ұғынуға болады) жалпыадамазаттық құндылықтар мен құқықтық мәдениет дамуының бүгінгі деңгейіне сай ислам қайнаркөздерін жаңаша түсіндіру қажеттілігі туралы сөз қозғаудың өзі мейлінше қиын болып қалады.

Жалпы айтқанда, әл-Матуриди доктринасының ұстанымы тұрғысынан Жаратушы қандай да бір жиіркенішті және анық зиянды нәрсені жасауды немесе ақылға сыймайтын жаман, дұрыс емес нәрсені ізгі деп мойындауды бұйырады деп тұжырымдау еш қисынға келмейді [17, 458-468]. Осылайша, әл-Матуриди мектебі жақсылық пен жамандықты танудағы ақылдың қабілеті мәселесіне келгенде «Әһл әл-Хадис» пен сәләфизм тұрмақ, Ашаризмнен де мүлдем басқа ұстанымды ұстанады [18].

Бір сөзбен айтқанда, әл-Матуриди доктринасының осы эпистемологиясы мен методологиясына сай, ортағасырлар жағдайында енгізіліп, қазіргі құқықтық және этикалық қалыптарға сай келе алмайтын (мысалы, дүре соғу мен таспен ату сияқты тәнмен жаза-лау сияқты қылмыстық құқықтың белгілі бір нормалары немесе өзге конфессия өкілдері мен әйелдерді кемсіту сынды нормалар) шарият нормалары қайта пайымдалып, жаңаша түсіндірілуі тиіс. Бірақ қатаңдығымен сипатталатын сәләфизм мен «Әһл әл-Хадис» мектебінің өзін айтпағанда, исламның суннилік бағдарындағы Ашаризм мектебі де исламның осындай жаңа, анағұрлым гуманды және адамға қарай бұрылған түсіндірмесінің салмақты эпистемологиялық негіздерін бере алмайды (!) Осы айғақтың өзі әл-Ашғари мен әл-Матуриди мектептерінің арасында қомақты айырмашылықтың бар екендігін көрсетеді [19].

Ислам ауқымында плюрализмді қалыптастырудағы тағы бір өте маңызды нәрсе, бұл – әл-Матуриди ілімінің «сенім субъективтілігі» туралы тұжырымдайтын түсіндірмені ұстануы болып табылады. Ақылмен ойлауға шақырған құранның үндеуінің рухына сүйене отырып, әл-Матуриди сенім ұстындарына қатысты «тақлидті» (эпигондықты, соқыр сенімді) сыни тұрғыда теріске шығарды [20]. Әл-Матуридидің «тақлидті», яғни соқыр сенімді мойындамай, терең толғаныстан кейін ғана келуге болатын саналы сенімге шақыру айғағы плюралистік діни сана қалыптастыру үшін мейлінше үлкен мәнге ие болады. Өйткені «сенімнің субъективтілігі» әркімнің өз ішінде толғанысы мен терең индивидуалдығын (даралығын) білдіретін феномен екендігін де аңғартады.

Тауфиқ Ибрагим діннің (дін ұстындарының) теориялық саласына қатысты мәселеде саналы тәсіл мен сыни ойлаудың қажеттілігіне

байланысты әл-Матуридидің көзқарастарын түсіндіре келе, былай деп жазады: «әл-Матуридидің байқауынша, әртүрлі діндердің, сондай-ақ бір діннің ішіндегі әртүрлі бағыттардың әрқайсысының өкілдері өздерінің сенім жорамалдарын шынайы, ал басқаларынікін жалған деп есептейді және оның барысында өз діндерін алдыңғы буын өкілдерінің (сәлаф) тақлиді арқылы ұстанады. Бұл қисынсыздықтан шығудың жолы әркімнің өз ұстанатын ілімінің шынайылығына зерде арқылы көз жеткізгенде ғана мүмкін болады. Бұл жолда «көпшіліктің пікірі» бағдар бола алмайды, өйткені көбісінікі дұрыс болмай, біреуінікі ғана дұрыс болып шығуы мүмкін» [20].

Сенімнің субъективтілігі идеясының мұсылмандардың, матуридилік мектепті ұстанушылардың санасына терең енгені соншалық, тіпті османлы ойшылы Ибраһим Наққы Эрзуруми (1780-жылы қайтыс болған), осы идеяның ықпалымен болуы әбден мүмкін, «адамдардың арасында алуан түрлі діни наным-сенімнің болу айғағы Жаратушының құдіретінің дәлелі, өйткені Ол Өзінің құлдарына Өзін әртүрлі көрсететеді (елестетеді)» деп түйіндеді [21].

Сондай-ақ, Әбу Ханифа мен әл-Матуридидің амал иманның бөлігі емес деген пікірді ұстанғаны мәлім. Бірақ «сенімнің субъективтілігі» туралы доктринаны барынша айқын қабылдағандықтан, әл-Матуриди иманның негізі тек жүректе ғана бекітіледі деген түсінікке келсе [22], ал Әбу Ханифаның сенімге келу жүрекпен және тілмен бекіту арқылы болады деп есептегені белгілі.

Түйіндей айтқанда, сәләфилік доктринаның үйретіп жүргеніндей, күнә, әсіресе, үлкен күнә жасаған мұсылман иманынан айрылады немесе діннен шығады... деп айтуға ханафилік-матуридилік мектепте болмайды. Мұндай түсіндірме зайырлы қоғам мен зайырлы мемлекет шеңберінде және, жалпы алғанда, Ислам ауқымында өмірге бейім плюралистік қоғам қалыптастыру үшін мейлінше өзекті, өйткені бұл түсіндірме қарапайым мұсылмандарға Ислам санатында болғандықтан, басқа өмір тәртібін ұстанатын немесе діннен безгендер, екіжүзділер және дін дұшпандары туралы басқа түсініктегі адамдар туралы олай ойлауға негіз бермейді.

Тұтастай алғанда, әл-Матуриди доктринасы, егер біз қазіргі заманның ірі мұсылман ғалымдарының бірі Әбд әл-Хаким Мұрадтың (Тимоти Винтердің) терминологиясын қолданар болсақ, «әралуандылық теологиясын» немесе «плюрализм метафизикасын» құп көреді, бұл болса, әр алуандылықты немесе адамзат өмірінің идеялық плюрализмін тек қабылдап қояды ғана емес, осы әралуандылықты метафизика деңгейіне дейін жеткізіп, бұл әралуандылық пен плюрализмге рухани құндылық теліп, иләһи хик-

мет ретінде қабылдауды да білдіреді [23]. Тағы бір ескеретін нәрсе, осы сипатталған феноменді теологиялық рационализм мен сенім субъективтілігінің логикалық нәтижесі деп қарастыруға да болады.

Өз кезегінде, матуридилік мектептің кейбір үлемдерінің Ислам өзінің өзегінде адами мәннің мұсылмандық бірегейліктен бұрын тұратынын мойындайды деп тұжырымдауы адам мәнінің қазіргі гуманистік түсінігімен мейлінше үндес келеді. Десек те, мұсылман зияткерлік ойының арнасы (мәйнстримі) Исламдағы теоцентризмнен гуманизмнің басымдығын құптай қоймайды. Бұған қарамастан, заманауи мұсылман ойшылдары мен ғалымдары арасында, әсіресе дамыған елдерде гуманизмді де, теоцентризмді де анағұрлым инклюзивті рухта түсіндіру үрдісі байқалады (мысалы, Халед Абу Аль-Фадл, Абдуллахи ан-Наим, Амина Вадуд және басқалары).

Жоғарыда аталған қырларынан өзге, ханафилік-матуридилік ілім өзіндік бір «теңдестірілген индивидуализмді» де алға тартады. Мысалы, жамағатпен намаз оқу сүннет деп қана есептеледі, яғни діндарлар өздерінің қолайлы сезінуіне қарай жалғыз да намаз оқи алады.

2.5 Ханафилік-матуридилік рухтағы дәстүрлі ислам және Абай мен Мәшһүр Жүсіптің прогрессивті идеялары

Қазақтың ұлы ойшылы Абай Құнанбаевтың еңбектеріне жүгінер болсақ, оның әл-Матуриди ілімінің рухын бойына сіңіргенін, сенімнің саналылығына, ғылым мен білімді үнемі игеруге шақырғанын аңғарамыз. Абай дін ұстанудағы соқыр сенімді, санасыздық пен формализмді жүйелі түрде сынға алды. «Әуелі адамның адамдығы ақыл, ғылым деген нәрселермен» деген Абай өзінің 38-сөзінде ақылмен бекітілген сенімнің жақсы екендігін айтып, дін мәселесіндегі ақылдың орнын тәптіштеп түсіндіреді [24]. Яғни Абай сеніп қана қоймайды, өзінің сенімін ғылыми дәлелдермен дәлелдейді, оны «догма» категориясынан «негізделген ғылыми білім» категориясына аударады. Ислам мәдениетінің ғақлияға зор маңыз беретін айғағын Абай рационалды ойлай алмайтындарға, яғни балаларға, ақылы ауысқандарға және жануарларға Құдайға сену міндетін исламның жүктемейтіні арқылы дәйектейді. Адамның табиғаттан артықшылығы – оның талабы, ақыл-ойы және білімі бар [24]. Абай бойынша, «толық адам» өзінің әралуандылыққа деген сүйіспеншілігін Жаратушының көркем есімдері мен сипаттарын нақлия дәлел ретінде, ары қарай ақылды инсанды сүйіспеншілікпен жаратқанын ғақлия дәлелмен сипаттап жазады.

Бір сөзбен айтқанда, Абай да әл-Матуриди сияқты «тақлидті» теріске шығарады. Абайдың пікіріне сай, сенімнің бастаулары (ары қарай «жақсылық» пен «жамандықты» түсінудің бастаулары) ақыл, терең ой, әділет пен махаббат, бұл да адамзат ақылының маңызы туралы әл-Матуридидің түсіндірмелерімен үндес келеді. Екінші жағынан, Абай жақсылықты жамандықтан, шынайылықты жалғаннан, күмәндіні дәйектіліктен айыра білудегі адамның қабілетін, ал мұның ғылымды игеру арқылы болатынын ашық айтып отыр. Бұл қасиетті кітапта ашық көрсетілмеген «жақсылық» пен «жамандықты» таба білудегі ақылдың қабілеті туралы матуридилік түсініктен тікелей туындайды.

Абай Исламның гуманистік түсінігін ұстанды. Абайдың айтуынша, нағыз иман дін тазалығын сақтаумен сипатталатын құр ораза тұту, намаз оқумен ғана жетпейді, құр иланмақтық пайда бермейді, мәселе түпкі мәндерді ұғынуда болып отыр. Абай сенімді және жалпы діндарлықты адамгершілікпен байланыстырады, ол үшін сенім әділет пен мәрдеметтен, яғни жоғары ар-ожданнан бөлек бола алмайды [25]. Абай адамзаттың барлығын бауырым деп сүюге шақырды [26, 12–13]. Өзінің «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» деп аталатын әйгілі өлеңінде Абай былай дейді:

*Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп
Және хақ жолы осы деп әділетті.*

«Құдай тәбәраканың затына пендесінің ақылы жетпесе, дәл сондай ғашықпын демек те орынсыз» дей отырып, Абай «Алла тағаланың пендесін махаббат уа мархамат бірлән жаратқанын біліп, махаббатына махаббатпенен ғана елжіремекті құдайға ғашық болды дейміз. Олай болғанда хикмет құдайға пенде өз ақылы жетерлік қадірін ғана білсем деген әрбір істің себебін іздеушілерге хакім ат қойды» [24], деп көрсетеді. Ғалымдарының нақлиясынан келген иманның тақлиди, ал хакімдердің ғақлиятынан жеткен иманды яқини деп ажырата отырып, «бұл заманның молдалары хакім атына дұшпан болатынын, бұларының білімсіздік, бәлки, бұзық фиғылдан» **екенін**, «біраз ғарап-парсыдан тіл үйренсе, бірлі-жарым болымсыз сөз бахас үйренсе, соған мәз болып, өзіне өзгешелік беремін деп әуре болып, жұртқа пайдасы тимек түгіл, түрлі-түрлі зарарлар хасил қылатынын» [24] атап көрсетеді.

Абайдың қара сөздері мен өлеңдерінде діни мәселелерге байланысты замана талаптарына жауап беретін жаңа шешімдерді

шығарудағы, оны түсіндірудегі ғылымның маңыздылығы айтылады. Мұның да бір дәлелін Абай Пайғамбардың хадистерін келтіре отырып, 38-сөзінде жазады: «... пайғамбарымыз салаллаһу ғалайһи уәссәлләм «ақыр заманда бір жылдық бір күн болар» дегенде сахаба-и кәрәмлар «бұл бір жылдық бір күнде намаз нешеу болар» деп сұрағанда: оның патуасын сол заманның ғалымдары білер деген сөзінен ғибратланып қарасаң, замана өзгеруімен қағидалар өзгерілмегін білдіргені мағлұм болады» [24]. Осылайша Абай өзінің қысқаша ғана трактатында Жаратушының бір сипаты Ғылым екендігін, дінді түсіну мен түсіндірудегі рационалдық әдісті қолдануға болатындығын, діннің «жаңашылдыққа» қабілеттілігін көрсетіп беріп отыр.

Абай өзінің 38-қарасөзінде дәстүрлі исламның сенім негіздерін қазақ ұғымына сай тамаша әрі дәл түсіндіреді: «... Алланың сөзі – қаріпсіз, дауыссыз. Енді олай болса, айтқандай қылып білдіретұғын құдіреті және басар, самиғ, яғни, көруші, естуші деген. Алла тағаланың көрмегі, естімегі біз секілді көзбенен, құлақпен емес, көргендей, естігендей білетұғын ғылымның бір сипаты» [24]. Және де Абай шумақтары:

*Халиқ қылған, мекен берген Ол (Алла) лә мәкән.
Түп иесін көксемей бола ма екен,
Және оған қайтпақсың Оны ойламай,
Басқа ақыл көңілге тола ма екен.*

Енді қазақтың тағы бір көрнекті діни ойшылы Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының шумақтарына құлақ түрсек:

*Ол Алла жисм жауһар ғариз емес,
Боларға басқа-басқа бөлектенбес.
Алланы еш нәрсеге ұқсатуға
Еш нәрсе Оған ұқсап, жөні келмес.*

*Бар Құдай көкте де емес, жерде де емес,
Мекенін бір Алланың ешкім білмес.
Иаусыма аусы – төрт жақтан пәк дүр Алла,
Муминнің Алла деген көңілінде емес.*

*Сипаты сегіз болған бірі – кәләм,
Сөйлейді құдіретімен Алла тағалам.
Сөйлеуі біздей тілмен, жақпен емес,
Тіл, жаққа мұқтаж емес секілді адам.*

*Алды, арты, асты, үсті, оң, солы жоқ.
Ауыз, мұрын, аяқ, бас, көз, қолы жоқ.
Еш нәрсе ұқсамайды, Ол еш нәрсеге
Кітаптың айтқанынан ойлама көп [27].*

Бұл тұста лә мәкән – мекені жоқ, жисм – физикалық дене, жауһар – бөлінбейтін бөлшек (кварк яки преон), ғариз – акциденция – заттың кездейсоқ, көлденең, ауысқыш, елеусіз қасиеттері екендігін ескеру қажет және бұл ұғымдар алғаш рет Аристотельдің «Метафизикасында» кездеседі [28].

Абай Құнанбайұлы мен Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының келтірілген шумақтарын Құран, Хадис тәрізді ислам қайнар көздерімен қатар, ат-Тахауидың «Әһлі сунна уәль жамағә ақидасы», Әбу Ханифаның «Фиқһ уль Акбар», X ғасырда Самарқанд шаһарының жанында өмір сүрген тегіміз түріктен шыққан Әбу Мансұр әль Матрудидің «Таухид кітабы» кітаптарына негізделеді.

Абайдың 38-қарасөзіндегі тұжырымдар «Фиқһ уль Акбардың» негізінде жазылса, өлең шумақтарындағы «лә мәкән» ұғымы Тахауидың «Әһлі сунна уәль жамағәт ақидасы» кітабының 38-өсиетінен табылады. Сондай-ақ, Мәшһүр Жүсіп шумақтарындағы тұжырымдар да осы кітаптардың ішінен табылады. Демек, келтірілген шумақтарды жазуға, Абай мен Мәшһүрдің, Ислам дінінің ақидасы тұрғысынан қарағанда дәлелі мен негізі жеткілікті болды.

Мәшһүр Жүсіп Көпеев ағартушы ретінде дүмшелікке, догматизм мен буквализмге қарсы болды. Абыз атасының мұрасын зерттеумен айналысушы ғалым Қуандық Мәшһүр Жүсіп өзінің «Дін және Мәшһүр Жүсіп» деген мақаласында мынадай мәлімет келтіреді: «Ал енді 1914 жылғы Мәшһүр-Жүсіп жазбасына үңілсек, Абайдың «мен», «менікі» дегенінің мәнісін сол кездің өзінде Мәшһүр-Жүсіптің дұрыс байқағанын көруге болады: «Үшбу 1914-жылының февраль ішінде «Қазақ» газетасының номерінде Ыбырай марқұмның бір өлеңі бар екен. «Ғақыл- мен, жан- мен өзім, тән- менікі» деген. Нөгербектің Әміресі – Күйеу молдадан оқып жүрген шәкірттерден сұраса, білмейді. «Ендеше, осының мәнісін молдаларыңнан сұрап, үйреніңдер!» деп, сол номерді шәкірттерге беріпті. Шәкірттері барып молдасынан сұраған екен. Онда молдасы айтыпты: «Сендер мұндай газет-журналдағы сөзге жолаушы болмаңдар! Мұндай сөз сендерді бұзады. Өздерің оқу оқып жүрсіңдер ғой! Өздеріңдікінен басқа жаққа бұрылмаңдар!» депті. Кәне, Ыбырай сөзінде кісіні түземесе, бұзатұғын сөзді мен көре алмадым. Міне, молдалардың

наданшылығы. Олардың ығына Ыбырай марқұмлардың сөзі – бір құрылған тез. Әркім өзін өзі сол тезге салса, түзелсе керек» [29]. «Шала игерілген білім нағыз надандықтан да жаман» деп антикалық заманның алыбы Платон айтпақшы, ағартушы Мәшһүр Жүсіп те дүмшелікке барынша қарсы болды.

Ағартушы Мәшһүр Жүсіп өзінің 1890 жылы «Дала уәләятының газетінің» алтыншы және жетінші сандарында жарияланған «Баянауылдан» атты мақаласында дін мен ғылымның кереғарлығы туралы, ислам дінінің білім алуды, әсіресе әйелдердің білім алуын шектейтіндігі жөніндегі әр алуан стереотиптер мен штамдарды теріске шығарады. Мал жиюдан басқа өнерге құлықсыздық таныта бастаған қазақты мұсылманша болсын, орысша болсын, ғылым үйренуге шақырып, аталмыш мақалада былай деп жазады: «Мал жиып бай болуды ойлама. Ғылым үйреніп, білгіш болуды талап қыл. Неге десең, ғылым – пайғамбардан қалған мұра. Мал қарау – байдан қалған мұра. Малды кісінің дұшпаны көп болады, ғылымды кісінің досы көп болады. Мал жұмсай бастасаң, таусыла бастайды, ғылым жұмсай бастасаң, артылып, үсті-үстіне көбейе береді... Мал біткен кісі мұрнын көтеріп, тәкаппарлық қыла бастайды. Ғылымды болған кісілер өзін өзі төменшікке алып, кішік көңіл болады» [30, 329 б.].

Еуропацентристік көзқарастағы кітаптарда исламда әйелдің рөлі төмен деген айыптау жиі кездеседі. Батыс әйелдері білім алу, еңбек ету, меншіктену құқықтары мен сөз бостандығы, іс-әрекет бостандығы үшін күрес жүргізді. Феминизм нәтижесінде Еуропа жыныстық төңкеріске келді. Исламда болса, әйелдердің білім алуға деген құқығы ерлермен бірдей. Ислам мұсылмандарды білім алуға ұмтылуға міндеттегенде, оларды ер мен әйел деп бөлмейді. Он төрт ғасыр бұрын Мұхаммед білім іздеу еркек болсын, әйел болсын, әрбір мұсылманның міндеті деп жариялады. Мұны мұсылмандар ғасырлар бойы ұстанып та келді және білімді әйелдердің даңқы да шығып отырды.

Еркектер сияқты әйелдердің де сөз бостандығына деген құқы бар. Ол әйел болғандықтан ғана оның салауатты пікірлерін теріске шығаруға болмайды. Құранда әйелдердің тек өз пікірін еркін айттып қана қоймай, Пайғамбардың өзімен де, мұсылмандардың өзге жетекшілерімен де күрделі мәселелерді талқылауға қатысып, пікірталасқа түскенінің мысалдары кездеседі. Мұсылман әйелдерінің қоғамдық маңызы бар кейбір заңнамалық мәселелер бойынша ұсыныс айтқандары, тіпті кей жағдайда халифтермен оппозицияда болып, ақырында халифтердің олардың ақылды дәлелдерімен келіскен жағдайлары да тарихтан белгілі.

Әйел тіршілікті өмірге әкелуші ана, отбасының күре тамыры, шаңырақтың тірегі, ұрпақтың тәрбиешісі, қамқоршысы, жарық дүниенің жақсылықтарын жасаушысы адам баласына тек ізгілік, жақсылық тілеуші тұлға болғадықтан қазақ қоғамында қатты құрметтелді. Ол сәбидің шыр етіп дүниеге келген сәтінен бастап («туғанда дүние есігін ашады өлең» деп дана Абай айтқандай), дүниеден өтердегі жерлеу дәстүріне дейінгі салт-санадан айқын аңғарылады. Әрбір салттың тұтқасында әйел заты жүреді және соның барысынан-ақ қазақы әйелдің болмысы аңғарылады.

Әрине, «дәстүрдің озығы бар, тозығы бар». Бірақ заманға лайық болудың жөні осы екен деп, тойды жаппай ішкілікпен өткізу, қазаны естіртуді тас төбеден ұрғандай телеграммамен жіберу, мәйітті музыкалатып шығарып салу, тіпті бейіттің басында мылтық ату сияқты жөн-жосықта не мән-мағына бар? 1920 жылы Семей қаласында «Абай» журналында Мұхтар Әуезов пен Жүсіпбек Аймауытовтың қазақ әйелінің бүгінгі хәліне арналған мақаласы шығады. Сол мақалада ұлтының қамын жеген екі кемеңгер «Ел боламын десең, бесігіңді түзе» деп қалың қазаққа ұран тастайды. Мұның мәнісі: қазақ әйелінің жағдайын түзе, қазақ әйелі надан болып қалмасын, оқыт, тәрбиеле, өйткені бала кімді жақсы көрсе соған ұқсап кетеді деген даналық ой айтады. Алайда, бұл Еуропаға елпеңдеп еліктеуді білдірмесе керек, біздің асыл қазынамыз ата-бабаларымыз қалдырған үлгі-өнегеде емес пе!?

Мәшһүр Жүсіптің «Баянауылдан» аталған мақаласында осы мәселе де көтеріледі. «Ғылым еркекке, ұрғашыға бірдей керекті нәрсе. Еркекке бір есе керек болса, ұрғашыға он есе керек. Еркек өзі оқып білмесе, бір жерден барып естісе де, бір сөз үйренеді. Ұрғашы бейшара өзі оқып білмеген соң, ол ешқайда бара алмайды. Сонан соң қайдан естіп үйренеді?! Сол үшін көбінесе ұрғашы оқыса керек. Біздің қазақ ойлайды: «Қатын молда болып, бала оқыта ала ма? Ұрғашыны оқытып не керек?» – дейді. Жоқ, олай емес. Ойлап тұрсаң, еркектің оқығанынан да ұрғашының оқығаны пайдалы. Неге десең, ғылым еркекке, ұрғашыға бірдей парыз. Оның бер жағында ұрғашы оқып ғылымды болса, алған ерін жақсы сыйлап, күтіп, оған таза қызмет қылудың мәнісін біледі. Һәм өз бойына керекті зәрулі болған табиғат ғибраттарының ғылымын біледі. Һәм балалы болған уақытта сол балаларын жақсы әдеппен үйретеді» [30, 329–330 бб.].

Мәшһүр Жүсіп қазақтың атастыру салтына қарсы пікірі айтады. «Еркек балаға жасынан қыз айттыру бір лайықсыз нәрсе. Неге десеңіз әркімнің өзінің көңілі сүйгені болады. Құда жақсы, құда жаман болсын, жасында біреуге құда болып, өскен соң жақсы-

жаманына қарамай, қазақ мал кетпесін деп алып бере қояды. Сонан соң бір біріне муафық қылмай, көбінесе ұрыс-талас, жанжал, дау осыдан болады. Не еркек ұрғашыны жаратпайды. Тастаймын деп әуре болады. Не ұрғашы еркекті жаратпайды. Осыдан құтылсам екен, бір жақсы байға тисем екен деп әуре болады. Қыз баланы һәм әбден ер жеткен соң, өзінен ризалық сұрап, ықтияр қылған жеріне берсе керек. Ер бала болсын, қыз бала болсын, өзді-өзі ықтиярласып қосылған соң, бұлардан жанжал, ұрыс, талас анда-санда болмаса шықпайды және бір-біріне махаббатты болып, бұлардан туған бала һәм жақсы туады» [30, 330–331 бб.].

Ұстаз Мәшһүр Жүсіп бала тәрбиесіне үлкен көңіл бөледі. «Сүтпен берген мінез сол бағытымен кетеді», – деген сөз бар. Баланың табиғаты үйінде ішпек-жемекте болады. Осыларды әдетпен өлшеумен жас күнінен қалып алдырса, өскенде көп пайдасы болады. Алты-жеті жасқа жеткен соң молдаға оқытуға берсе керек. Ол молданың өзі әдеп көрген, ғұламалардан, ишандардан, бұрынғы өткен жақсылардан баһза алған һәм ұстазынан рұхсат алған, сыналып өткерілген молда болсын! Жарамайды – бір ноғайға еріп хатшы болған, бір сартқа еріп қосшы болған, шала хат таныған, бұзылған, жаман жерлерде оқыған, өзі бұзылған адам баланы бұзып жібереді. Сонан соң бала өмірінде түзелмей кетеді» [30, 331 б.].

Ғалымның аңғарған тағы бір маңызды мәселесі Мәшһүр Жүсіптің алдыңғы қатарлы Батыс Еуропа және орыс мәдениетін мойындай отырып, олардың озың ойларының түп-төркінінің ислам қайнаркөздерімен үндес келетіндігін тап көрсетуінде. «Иауропа (Еуропа) жұртының үлгі-өнеге алып, ғылым-білім алып жатқан үлгілері – осылардың сөзі. Біздің мұсылманды қорлықта қалдырып тұрған – Қал ғылымында жүрген, қалғандардың сөзі. Тоқсан ауыз сөздің түймедей түйінін ұстап, күллі Еуропа адамдыққа жетті. Онан біздің мұсылмандардың ғылым-білімге жетілгендері переводтап алып, бізге тәркі-тәржіме қылып түсіндіреді. Молда аттарына қанық болған: Лермонтов, Салтыков, Толстойлар біздің мұсылманнан шыққан, жұрттан озған ала аяқ жүйріктердің сөзінен үлгі-өнеге алып сөйлеген. Онысын өздері сөйлеген сөзінен білдіріп кеткен. Мұнан келіп біздің мұсылманның жүйріктері переводтап алып, бізге сөйлеп жатыр. Біздің бұған жылдам түсінетініміз: «Құраннан алған жерін – Құраннан көр!», – деп біліп тұрмыз. Хадис Шарифтен алған жерін Хадис шарифтен көріп, біліп тұрмыз. Қай кітаптан алған болса, сол кітаптардың сөзі біздің қолымызда даяр. Сондықтан сөзге сөзі үйлес келген соң, олардың сөзіне: «Қылша мойыным-мұнша!» – дейміз» [30].

2.6 Ханафилік-матуриидилік бағдардағы ислам дүниетанымы және «саяси ислам» мен діни литерализмнің арасындағы негізгі айырмашылықтар

Саяси исламның модернистік идеологиясымен (яғни, исламизмен), сонымен бірге, ирандық шиизм доктринасы мен «хариджиттердің» маргиналдық сектасының идеологиясымен салыстырғанда, суннилік ханафилік доктрина үшін билік мәселесі немесе «исламдық басқаруды» құру арқылы билік басына келу мәселесі ешқашанда діни императив ретінде, Құран мен Пайғамбар қойған мұрат пен мақсат ретінде тұрған емес. Діни өнегедегі мінсіз тұлға тәрбиелеу, осы арқылы мінсіз қоғам қалыптастыру саясат пен басқару жүйесіне қарағанда, алдыңғы орындағы аса маңызды мәнге ие болады. Исламда, әсіресе суннилік доктринада діни истеблишмент жоқ, папа мен епископ қауымы да, «шіркеу» сияқты ұғым да, теократияның идеялық негіздері де жоқ.

Исламды қарсылық доктринасы, ұлт-азаттық немесе авторитаризммен күрес және әлеуметтік әділетсіздікті еңсеру санатында «құралдандыру» исламды түсінудің дұрыс құрандық және пайғамбарлық рухын түсінуден ауытқушылық болып табылады. Исламның сүннеттік-ханафиттік мектебі үшін құқықтық мемлекет пен күшті азаматтық қоғамның болуы ғана маңызды.

Исламды ханафилік мәзһабпен түсіндіру әдіснамасы «антидот» болып табылады, яғни исламды литеральды түсіндіру (барлық радикалдық-экстремистік түсіндірулердің негізінде осы жатыр) мен «саяси ислам» (яғни исламизм, исламшылдық) алдындағы ең үлкен тосқауыл болып табылады. Сондықтан проирандық элементтер және пролитералистік мұсылмандық топтар суннилік мәндегі исламға, әсіресе ханафиттік мазһабқа деген өзінің жеккөрушілігін жасырма алмайды.

Литералистік (мысалы, «хариджиттік», «радикалды салафиттік») түсіндірмелер де, сол сияқты исламшылдық түсіндірмелер де діни бірегейліктің басқаларды кері ығыстыратын эксклюзивистік түсіндірмесін беріп, «қамалған халық» психологиясын қалыптастырады.

Ханафиттік доктринаның түсіндірмесі ханафиттік ғалымдар Құрандық және Пайғамбардың жолы мен өнегесінен өте қатаң девиация ретінде қарастыратын саяси исламның (исламизмшылдықтың) антиподы болғандықтан үлкен мәнге ие болады. Саяси исламды жақтаушылар (исламшылдар), біріншіден, «инклюзивті» діни дискурсты қабылдамайды, керісінше, «басқаларды жатсынатын

эксклюзивистік» саяси және діни дискурсты басшылыққа алады. Саяси ислам (исламизм) басқа барлық модернистік идеологиялар сияқты дінге деген мемлекеттік-орталықтық көзқарасты ұстанып, әлеуметтік инженерияның «жоғарыдан төмен» іске асырылуын насихаттайды. Ал мұның бәрі, түптеп келгенде, қоғамдағы плюрализм принципінен ауытқу нәтижесін береді.

Егер «ханафилік мәндегі дәстүрлі исламның» дүниетанымдық негізі – барлық адамдармен жалпы ортақ тұстарды іздеуші «инклюзивистік» дискурс болса, онда «саяси исламның» да, либералис-түсіндірушілердің де дүниетанымдық негізі – «басқаларды жатсынатын эксклюзивистік дискурс» болады. Исламшылдықтың, яғни «саяси исламның» дүниетанымы, бұл – діни атрибутика мен модернизмнің синтезі (қойыртпағы), ал кейде діни менталитет, бірақ ең бастысы әлемді «модернистік» қабылдау болып табылады.

Ханафилік дәстүрді эпистемологиялық тұрғыда бір жүйеге келдірген әл-Матуридидің доктринасында мемлекет пен билікті сакрализациялаудың (киелілендірудің) жоқ екендігіне ерекше тоқталудың жөні бар, басқаша айтқанда, матуридилік мектеп «халиф» болсын, «әмір» болсын билеушінің билігіне ерекше қасиет беріп, оны «күдіреттендірмейді» және «ислам мемлекеті» деген сияқты діни режимнің бекітілуін насихаттамайды. Қазіргі заманғы кейбір мұсылман ғалымдары саяси исламизмнің таралуына жауап қата отырып, ханафилік-матуридилік ілімнің ислам мемлекетін құру, мемлекеттік билікті басып алу мақсатын көздемейтінін, тек көптеген идеялық доктриналардың бірі ретінде азаматтық қоғамның құрамында болуға мүдделі екендігін атап көрсетеді [31].

Тұтастай алғанда, әл-Матуриди мектебі «қоғам-өзектілігімен» сипатталады, яғни қоғамды деспоттық (озбыр) биліктен қорғауға басымдылық беруімен және әділдікке сүйенуімен ерекшеленеді. Ал әл-Ашғари мектебі болса, ислам тарихында монархиялық режимдерді қолдағаны үшін, «режим-өзектілігі» мен билік құлдығы үшін сынға ұшырағаны белгілі [32].

Матуридизм әуел бастан антигегемондық және «қоғам-негізді» ұстанымды ұстанды. Тіпті әл-Матуриди «гегемондық» ислам деп аталатынды құруға оппозицияда болудың идеялық негіздерін қалады десек те болады. Бұл феномен, яғни «гегемондық» ислам ұғымы мемлекет түзуші идеология қалыптастыруда Исламды (дәлірек айтқанда, белгілі бір түсіндірмені, мәзһабты, бағытты) қатыстырып, оны құралға айналдыруды білдіреді [33, 275]. Мысалы, бұл Сауд Арабиясында немесе Иранда белгілі бір мәзһабтың немесе бағыттың үстем болуынан немесе түрік «Дианетінің» кемсітуші

және саясиланған қызметінен немесе басқа діндерді жүйелі түрде кемсіту мақсатында мемлекеттік органдар қызметіне алудағы діни түбірдегі кемсітушіліктен (Таяу Шығыстың көптеген мұсылман мемлекеттері, Пәкістан, Малайзия, Түркия) және т.б. көрініс береді. «Гегемондық» ислам феномені көптеген мұсылман мемлекеттерінің, ең алдымен, Иран, Сауд Арабиясы, Мысыр, Пәкістан тәрізді елдердің жүйеқұраушы мәселесі болып табылады.

Сондықтан, жоғарыда айтылып өткендей, басым көпшілігінде мұсылман-ханафилер қоныстанған жерлерде үстемдік еткен мұсылман әулеттері, кей жағдайларда Матуридизмді өздері маргиналдандырды (шет қақпайлады), өйткені белгілі бір билік етуші монархияны күзетіп тұруы үшін «гегемондық» ислам құруға бұл мектеп «кедергі» болды [13]. Сол себепті де матуридилік кәламның құлдырауының басты себептерінің бірі Мәуреннаһрдың ханафи-ғалымдары өздерінің теологиялық оппоненттерімен (қарсыластарымен) күресте өз мәзһабын дәлірек айтқан өз түсіндірмелерін «гегемондық» ислам деп аталатынға ауыстырып алды.

Осы айтылғанның аясында ең алғашқы матуридилік үлемдердің билікпен, үстем элитамен тығыз ынтымақтастықтың кез келген түріне қарсы болғаны [34], тіпті Самарқандтағы әл-Матуридидің шәкірттері өздерін өлгеннен кейін де билік ұстаушылардан қашық болу үшін билеушілер сарайынан барынша алыстағы қарапайым молаларда жерлеуді өсиет еткені қызығушылық тудырады. Егер ислам тарихында кейбір әулеттердің ислам ұрандарының атын жамылып және кейде, тіпті кейбір діни қайраткерлердің пәтуасымен кінәсіз адамдардың қанын төккен мысалдарын ескерсек, ал қазіргі әлемде бұл мәселенің Мәуреннаһрда және әлемнің өзге де бөліктеріндегі матуридилік кәламның ғана емес, жалпы исламның интеллектуалды ойының дамуына орасан зор нұқсан келтірген жоғарыда аталған «гегемондық» ислам феноменіне көшкенін ескерсек, матуридишілдердің бұған қарсы ұстанымы үлкен мән мен маңызға ие болады.

Сондай-ақ, билік тізгінін ұстаушылардың жүргізген әртүрлі қысымдарына, қуғындауы мен әділетсіздіктеріне әл-Матуридидің кесімді түрде қарсы болғаны белгілі. Бұл әдетте қарсыластары тарапынан ханафилік мектепті көнбіс болды деген сынның орынсыздығын түсіну үшін де маңызды. Әл-Матуридидің бұл ұстанымы белгілі бір пәтуалармен қатар, оған тиесілі деп есептелетін «гүлденуі үшін мемлекет дінге де, дінсіздікке де мұқтаж емес, ол әділдікке мұқтаж» деген тұжырымына да сіңген сыңайлы [35]. Әл-Матуридидің бұл посту-

латтары мен ұстындары зайырлы өмір тәртібін ұстанғанымен, әділ әрі заңға бағынатын билеушілер бар кезде зайырлы мемлекет құру мен зайырлы саясат жүргізудің пайдасын білдіретін исламдық дискурс ретінде қарастырыла алады. Екінші жағынан, мұның барлығы өкіметтің (биліктің) жауапкершілігі мен әділдігін, сондай-ақ меритократияны ұйғарады.

Соңғы онжылдықтардың барысында мұсылман елдері мен қоғамдарында көптеген әділетсіздіктер мен озбырлықтар орын алды және тұтастай алғанда, идеялық плюрализмнің жүйелі эрозиясы (шіруі) бөтен ойлайтындармен күрес немесе «ислам мемлекеті» деп аталатынды құру, не болмаса «ислам басқаруын» билікке әкелу ұрандарының астында өтті. Сондықтан бүгінгі күні мұсылмандар үшін жаһандық ауқымда заманның алға тартқан сұрақтары мен міндеттеріне жауап табу және Исламның плюралистік түсіндірмелерін жаңадан ашу мақсатында Ислам қайнаркөздерін қайта пайымдаудың кезек күттірмейтін міндеті тұр. Әл-Матуридидің кәлам мектебі, әсіресе ақыл (әрине, абсолюттік мағынада емес) «жақсы» мен «жаманды» тани алады және «Жаратушы қандай да бір жиіркенішті және анық зиянды нәрсені істеуді (немесе ақылға мүлдем қисынсыз немесе дұрыс еместі игілік деп мойындауды) бұйырмайды» деген матуридилік түсіндірме Исламды түсіну мен оны қазіргі мұсылмандардың өмірде тұтынуын реформалаудың тәп-тәуір ішкі діни тетігі бола алады. «Теңдестірілген теологиялық рационализм» өз табиғатында догматты емес, керісінше идеялық плюрализмді мойындауға жетелейді. Ал бұл болса әл-Матуридидің эпистемологиясының, сондай-ақ Абай тәрізді матуридишіл-ойшылдардың интеллектуалдық мұрасының негізінде жатыр.

Қорыта айтқанда, әл-Матуриди ілімінің «теңдестірілген теологиялық рационализм», әралуандылық метафизикасы, сенімнің субъективтілігі, «әділдік пен қоғам-өзектілікке ықыласты болу» сынды ерекшеліктері Исламның плюралистік түсінілуі мен түсіндірілуінің ұстындары ғана емес, сонымен қатар мұсылманшылық аясында әділетті және адам-өзекті қоғам орнатудың іргесі қызметін де атқара алады. Сондай-ақ, діни төзімсіздіктің белең алған қазіргі жағдайында матуридилік доктринаны бойларына сіңірген Абай, Шәкәрім, Мәшһүр-Жүсіп тәрізді ойшылар мен діни қайраткерлердің прогрессивті идеяларын қарастыру мейлінше маңызды. Бұл идеялар қайта пайымдалып, қазіргі буынның дүниетанымына сіңсе, діни плюрализмді қалыптастыру мен қорғауға, біздің еліміздегі ұлттық және діни салаларда жүргізіліп отырған тағаттылықты (толеранттылықты) қалыптастыру саясатына үлкен серпін берер еді.

Иә, қазіргі заман адамның өзін өзі пайымдауы үшін, өз мүмкіндіктері мен өмірлік стратегиясының мақсаттарын айқындау үшін, моральдық және құндылықтық бағдарларын бекіту үшін көп нәрсе береді. Коммуникациялық технологиялардың қарқынды дамуы қоршаған әлем туралы ақпарат алудың жолдарын, әлеуметтік-мәдени жүйелерді өзгертудің жолдарын жетілдірді. Еркіндік пен либерализм шекарасының кеңеюі, демократиялық шаралар мен азаматтық қоғам институттарының көптеп құрылуы қазіргі адамның дүниетанымдық ізденісі мен шығармашылығын оятты. Сонымен қатар, әлемдік дүниетанымдық кешендер бүгінгі адамның өз дүниетанымдық картасының идеялық қондырғысын іздестіруінің негізгі «мейнстриміне» айналып отыр. «Батыстық» және «шығыстық», «оңтүстіктік» немесе «солтүстіктік» құндылықтардың тайталасын ғаламтордың әр алуан торабындағы ақпараттық «соғыстан» айқын аңғаруға болады.

Қазақ халқының ғасырлар бойы ұстанған дәстүрлі исламын заманауи тұрғыда түсіндіргенде, алдымен оны «ханафилік-матуридилік таным» әдіснамасына сай талдау қажет. Соған сәйкес, адамзаттың әртүрлілігі бір-біріне қарсы тұрып қана қоймайтынын түсіну өте маңызды. Сонымен бірге, Исламда ислам деңгейіндегі «тепе-тең ақиқаттарды» алдын-ала мойындау және алғыр ойлауды қалыптастыру мақсатында әртүрліліктің бірлігін мойындайтын (біртұтас рамкахумма) және өзіңе ұқсамайтын менталитет пен жоғары адамгершілік доктринасы деңгейіндегі жатсынбайтын бейбіт өмірдегі «тепе-тең өмір бейнелерін» қалыптастыру маңызды орын алады.

Ислам тудырған, әсіресе ханафилік-матуридилік мектеп әдіснамасына сай талданған сунниттік мәндегі өркениет барлық «исламофобиялық және ориенталистік соқтығысқа» жауап береді. Барлық көне өркениеттердің бәрі, барлық діни табынушылар мен конфессиялар осы өркениеттен орын алады.

Исламның инклюзивистік сунниттік-ханафиттік доктрина ғылымы мен оны жаңаша пайымдау Қазақстанда және барлық Орталық Азия аймағында инклюзивистік қазақ мұсылмандығы идеялық жағынан ханафилік-матуридилік іліммен тұжырымдалғандығын мойындау керек.

Соңғы ғасырларда мұсылман әлемінде орын алған дағдарыстық жағдайлардан қалай шығуға болады, плюралистік (әралуанды) және өзегін адам құрайтын қоғамды (бұл дамыған қоғамды білдіреді) қалай құруға болады? Бұл сұрақтар кейінгі кеңестік қоғамдар мен елдер үшін мейлінше өзектілікке ие болып отыр, ал бұрынғы

қуатын, дамуы мен плюрализмін жоғалтқан мұсылмандар үшін соңғы бірнеше ғасырлар бойы бұл барынша көкейтесті күйінде қалып отыр.

Біздің пікірімізше, плюралистік және адамға бүйрегі бұратын қоғам біріншіден, идеялық және дүниетанымдық плюрализмге (әркімді болмысына сай қабылдауға), екіншіден, заңның үстемдігі мен барлығының заң алдындағы теңдігіне және үшіншіден, әлеуметтік әділдік пен адам капиталын дамыту басымдылығына тамыр байлайды. Мұның барлығы кез-келген дүниетанымдық доктриналардың – мейлі ол зайырлы немесе діни доктрина болсын – басқа көзқарастар мен түсіндірмелерді қабылдау және «өзгелермен» қатар өмір сүру қабілетін білдіріп қана қоймайды, сонымен қатар, замана талабына сай іштей дамуы (эволюциясы) үшін де өз бойынан әлеует (потенциал) таба білуін де байқатады. Мысалы, ол жалпы адамзат пен жекелеген қоғам дамуының интеллектуалдық (зияткерлік), құқықтық және моральдық-этикалық деңгейіне сай тиесілі түсіндірмелерді бере алуы керек.

Әдебиеттер

1. Қазақстан Республикасының Президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың «Қазақстан-2050» стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына Жолдауы. – Астана, 2013 жылғы. – 52–53 бб.
2. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Туысқан бауырыма бір хат. / Шығармалары. 13 том. – Павлодар: «Эко» ҒӨФ, 2008. – 385 б.
3. Қараңыз: Әділбаев А.Ш. Әдет-ғұрыптың шариғат нормаларын белгілеудегі мән-маңызы / Бейбітшілік пен ізгіліктің кепілі. Ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2014. – 51–58 бб.
4. Сатершинов Б., Сейтахметова Н., Шаукенова З. Исламофобия как вызов толерантности // «Адам әлемі – Мир человека». Философиялық және қоғамдық-гуманитарлық журнал. – № 3(57). – 2013. – С. 100.
5. Жусипбек Г. Ислам и плюрализм: признание «параллельных истин» в рамках Ислама и параллельных образов жизни // <http://www.islamsng.com/sng/news/8446>
6. Жусипбек Г. Терроризм: взгляд через призму религии // <https://www.proza.ru/2012/06/17/394>
7. Жусипбек Г., Нагаева Ж. Мусульманский мир и принципы плюрализма. Уроки из ранней истории // журнал «аль-Фараби». – № 3 (51). – 2015. – С. 109–119.
8. Мәшһүр Жүсіп Көпеев / Құрастырушылар: С.Е. Нұрмұратов, Б.М. Сатершинов, А.Д. Шағырбаев. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. – 359 б.

-
9. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы / http://ikitap.kz/book/m_kopeiuli_kazak_tarihi_birinshi_kitap/files/assets/basic-html/page162.html
10. Әбдіжімұлы М. Қоқаннан көрген қорлық аз ба екен? / Түркістан газеті. 7 қараша 2013 ж.
11. Abdallah, Al-Omar Farouq. 1974. The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to As-Sawad Al-A'zam of Al-Hakim As-Samarqandi, PhD Dissertation, University of Edinburgh.
12. Isik, K. 1980. Maturidi Kelam Sisteminde Iman, Allah ve Peygamberlik Anlayisi, Ankara: Futuuvvet.
13. Ugur, E. 2004. Intellectual Roots of Turkish Islam and Approaches to the Turkish Model, Journal of Muslim Minority Affairs, no 24.
14. Kalayici, M. 2012. Imam Maturidi ve Maturidi Kelamciliginin Yeniden Kesfedilmesinde Esariligin Rolu, Eskiyei Ilkbahar, no 25.
15. Dorroll, P. 2016. The Universe in Flux: Reconsidering Abu Mansur Al-Maturidi's Metaphysics and Epistemology, Journal of Islamic Studies.
16. Ибрагим, Т. 2009. Родоначальник интеллектуализма и либерализма в мусульманском богословии // http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/21/taufik.htm
17. Al-Maturidi, Kitab al Tauhid, Manuscript Cambridge, // <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-03651/1>
18. Ali, Ayyub, A. 1963. Maturidism, in: Sharif, M.M. (Ed.), A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden, <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/16.htm>
19. Deen, A. 2016. «A Response to Claims of Unorthodoxy of My Theological claims», Quilliam Foundation, // <http://www.quilliamfoundation.org/blog/a-response-to-claims-of-unorthodoxy-of-my-theological-claims-within-my-reasons-for-joining-the-quilliam-foundation-piece/>
20. Ибрагим Т. 2012. Между разумом и верой: рационалистическая интенция классической исламской эпистемологии, // <http://www.idmedina.ru/books/theology/?4949>
21. Basaran, Y. 2011. The Idea Of Subjective Faith In al-Maturidi's Theology, Journal of Islamic Research, Islamic University Europe
22. Ibis, Fatih. 2015. Maturidi'de Iman-Ahlak Iliskisi, Kelam Arastirmalari Dergisi, V.13, No
23. Murad, Abdal Hakim, Mercy of Diversity, Cambridge Khutbas, Reminders 2012 Islamic Equality// <https://www.youtube.com/watch?v=2Nyi9IUspWo>
24. Абай, Қапа сөздер, 38-сөз // https://www.zharar.com/kz/2147-kunanbaev_sozderi_38.html
25. Uyama, T. 2013, The Changing Religious Orientation of Qazaq Intellectuals in the Tsarist Period: Shari'a, Secularism and Ethics, Wien
26. Есим Г. Философский трактат об Аббае. – Алматы: Қазақ университеті, 2006.
27. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Бір жаратқан Алланың сегіз сипаты (бір-лан) танымақ. / Шығармалары. 2-том. Павлодар қ.: «ЭКО» ҒӨФ, 2003. – 384 бет.

28. Философский словарь. Под ред. И.Т. Фролова. – 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – 445 с.

29. Мәшһүр Жүсіп Қуандық. «Дін және Мәшһүр Жүсіп» / <http://abai.kz/node/2911>

30. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Баянауылдан. / Шығармалары. 13 том. – Павлодар: «Эко» ҒӨФ, 2008. – 385 б.

31. Yilmaz, I. 2012. Towards a Muslim Secularism? An Islamic “Twin Tolerations” Understanding of Religion in the Public Sphere. Turk. J. Polit.

32. Koca O. 2016. Some Thoughts on New Muslim Political Philosophy, <http://www.maviyorum.com/yeni-bir-islam-siyaset-felsefesi-uzerine-dusunceler-ezeli-muhalefet-ozgur-koca/>

33. Cesari, J. 2014. The Awakening of Muslim Democracy, NY: Cambridge University Press.

34. Kuegelgen, A.; Muminov, A. 2003. Maturidi Doneminde Semerkantd Ilahiyatcilari, Imam Maturidi ve Maturidilik, S.Kutlu (ed.), Ankara: Kitabiyat.

35. Cami, 1970. Baharistan, Muallim Kilisli Rifat, Istanbul: Bilge.

3 ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В КАЗАХСТАНЕ

3.1 Начальный этап распространения православия на территории Центральной Азии и современного Казахстана

На территории современного Казахстана исторически всегда существовали практически все религии, оказывающие влияние в тот или иной исторический период, что связано с географическим положением региона. Христианство уже в III веке приходит в Центральную Азию, в том числе и на территорию современного Казахстана. Следует, однако, подчеркнуть, что христианство было представлено в III-IV веках в регионе, в основном, еретическими течениями: манихейством, арианством, несторианством. В собственно догматически чистом виде христианство стало закрепляться в регионе только в V веке, после первых трех Вселенских соборов. В.В. Бартольд, подробно исследовавший духовную составляющую истории Центральной Азии и территории современного Казахстана, так пишет о христианстве в этом регионе: «В IV в. начинается массовое движение христиан на восток (отдельные миссионеры, вероятно, проникали туда и раньше); в 334 г. мы видим христианского епископа в Мерве.... Для распространения христианства среди среднеазиатских народов, не подчиненных арабам, больше всего, по-видимому, было сделано при патриархе Тимофее (780 - 819). Миссионер Субхальешу, посланный им в прикаспийские области, отправился оттуда вглубь Средней Азии и дошел до Китая. Как известно, в Китае уже с 636 г. была несторианская община, основанная Ало-бэнем. Если верить сирийцам, патриарх Тимофей получал письма от тюркского хакана и других царей, обращенных им в христианство» [1, сс. 271–272, 275].

Историки религий в Центральной Азии и на территории современного Казахстана также отмечают раннее распространение христианства в регионе. «Широкое распространение христианства в тюркской кочевой среде на территории современного Казахстана было тесно связано с активными контактами тюркских каганов с Византией и новыми трассами взаимосвязей с ними по Великому шелковому пути, северное направление которого переместилось в VI–VII вв. на территорию Южного Казахстана и Семиречья, где нахо-

дились центры Западно-Тюркской империи и происходило бурное формирование и развитие городов Отрара, Испиджаба, Тараза, Навакета, Суяба. По этим путям шли на Восток, в Китай целые общины христиан, особенно принявшие еретические учения несториан и монофизитов (яковитов), и выселявшиеся в период вытеснения с Переднего Востока и Ирана. В VII–VIII веках во многих городах, расположенных на территории современного Южного Казахстана и Семиречья, имелись христианские несторианские церкви.... Новый период в истории христианства на востоке начался с XI века. Возрождение несторианской церкви в Восточном Туркестане было вызвано расцветом сирийской христианской культуры на западе и притоком ближневосточных миссионеров и торговцев в Центральную Азию. В XII веке христианство принимают найманы (казахский род). Примерно в это же время христианство проникает в государство тангутов – потомков воинственных тюрков (последнего осколка хуннов). Основатель сельджукской династии Сельджук до своего обращения в ислам (около половины X века) находился на службе у тюркского хана в киргизской степи и одного своего сына назвал христианским именем Михаил....Многочисленные древнейшие несторианские могилы встречаются местами в Семиречье, особенно вблизи Пишпека и Токмака. На этих могилах имеются надгробные камни, на которых высечены изображения Креста с сирско-тюркскими надписями....Подобные памятники найдены в развалинах Алмалыка, резиденции джагитайских ханов, вблизи селения Мазар в пределах Китая, верстах в 8-10 от китайской границы, против поселка Николаевского нынешнего Джаркентского района, Алматинской области» [2].

А вот из исследования В.В. Бартольда: «С X по XIII век христианство стало существовать лишь в отдельных областях региона в довольно зависимом положении.... С XI в. христианство в Восточном Туркестане занимало только подчиненное положение сравнительно с исламом, – пишет В.В. Бартольд, ссылаясь на Вамбери, – что только в стране к северу от Тянь-Шаня христиане менее страдали от религиозных войн Богра-хана и его преемников. Но, по-видимому, христиане во владениях Караханидов не подвергались притеснениям; по крайней мере, христианские писатели ничего не говорят об этом. В Самарканде *продолжала существовать* несторианская митрополия» [1, 290]. Важным для понимания характера взаимоотношений ислама и христианства в регионе является и следующее замечание В.В. Бартольда: «...кочевники, принимая новую религию, всегда сохраняют большую часть своих прежних шаманских обрядов и верований» [1, 285].

В XIII веке «завоевание страны монголами существенно изменило положение христиан. Мусульмане лишились своего господствующего положения; как известно, монголы, подобно всем шаманистам, относились с одинаковым уважением ко всем религиям и одинаково освободили мусульманское, христианское и буддийское духовенство от всяких податей и повинностей. В самой Монголии христианство было распространено еще до Чингиз-хана; христианской веры, как известно, придерживалось сильное племя кераитов, из которого взяли себе жен некоторые потомки Чингиз-хана; кроме того, некоторые царевицы имели христианских воспитателей. Все это по временам давало христианству перевес над всеми другими религиями.... Наиболее благоприятным было положение христиан в кратковременное царствование великого хана Гуюка (1246–1248), получившего христианское воспитание» [1, с. 316].

Ислам, с VIII века доминировавший в регионе, как правило, не столько вытеснял христианство, сколько занимал господствующее положение, позволяя христианству функционировать в «лакунах» общественного бытия. Но имело место и прямое вытеснение исламом различных христианских вероисповеданий, особенно в более поздний период своего первого прихода в регион. По обычной практике того времени перемена в вероисповедании целых крупных областей являлась следствием завоеваний и перезавоеваний. «И в самом Таласе были христиане. Когда эмир Исмаил в 280/893–94 г. взял город, главная церковь была обращена в соборную мечеть; таласский эмир со многими дихканами принял ислам. Соборная мечеть города Мирки (Мерке) прежде была церковью» [1, с. 287].

В самые непростые для христианства времена жители центрально-азиатского региона все же вслед за арабами считали христиан «людьми писания» и не поступали (в массе) как с врагами. Приведем важное свидетельство на эту тему. «В окружении основателя Ислама Мухаммеда христиан было немало. Христианином был Варака ибн Науфал, его близкий друг и брат его первой жены Хадиджи. Мусульмане очень почитают Хадиджу, называя ее матерью верующих. Варака занимался переводом Библии на арабский язык (начал он с Ветхого Завета и, к сожалению, успел перевести только Пятикнижие Моисеево). О нем сам Мухаммед заявлял, что Варака «не нуждается в обращении в Ислам, поскольку стоит на правильном пути». Когда на Мухаммеда ополчились язычники, его укрыл от гонений христианин – император Эфиопии. Впоследствии Мухаммед держал при себе врачей-христиан (в Арабском халифате медицина сделалась одним из основных занятий христианских ученых и создавала им по-

чет и известность.) Личным секретарем Мухаммеда и первым переписчиком Корана был монах-несторианин Сергей. Христианских правителей основатель Ислама заверял в близости их убеждений: «Свидетельствую, что Иса (Иисус), Сын Мариам (Девы Марии), есть Дух Бога и Его Слово». Все это хорошо знали и помнили арабские мусульмане и конечно же относились к христианам не хуже, чем основоположник их религии. В халифате христианство заняло положение хотя и не государственной, но признанной и уважаемой религии» [3].

Неоднократно цитируемый ранее В.В.Бартольд, говоря об отношениях ислама к христианству в период IX-XIII веков, подчеркивал: «Христиане пользовались под властью ислама гораздо большей религиозной свободой, чем под властью византийского императора; преследуемые в Византии еретические иерархи находили убежище в городах халифата. Только под властью ислама было возможно торжество принципа терпимости среди самих христиан; в XII в. произошло примирение между противоположными сирийскими вероучениями, хотя каждое осталось при своих догматах; в XIII в. римской нетерпимости был противопоставлен принцип равенства всех вероучений на Востоке (*omnes sunt unum apud nos*). Даже христианские паломники из Европы находили в мусульманском мире больше безопасности для своей жизни и имущества, чем у себя на родине» [4, с. 184].

Таково было положение православия в регионе вплоть до XIV века. С XIV по XVII век православное присутствие заметно сокращается, католические миссии были активны здесь в XII-XIV веках, но проблемы в Европе, а позднее протестантизм, отвлекли католиков от выполнения миссии в центрально-азиатском регионе.

3.2 Краткая история взаимоотношений православия с иными религиями, существовавшими в центрально-азиатском регионе и на территории современного Казахстана

Итак, мы видим, что история православия в Центральной Азии и на территории современного Казахстана изобилует этапами и активного его распространения и почти полного упадка, что и не удивительно при такой бурной истории региона в целом. Но можно с уверенностью сказать, что присутствие православия в этом регионе, начиная с III века и по настоящее время весьма заметно. Христианство в разные периоды вступало в различные формы отношений с иными религиями в регионе. Коротко отобразим присутствие этих

религий в Центральной Азии и на территории современного Казахстана.

В отношении взаимодействия православия и католицизма в регионе следует подчеркнуть, что местное население эти две христианские конфессии различали слабо, и предпочтений им не отдавалось. Собственно история католицизма в регионе такова. «Первые свидетельства о появлении католических миссионеров на территории современного Казахстана относятся к XIII веку. В 1245–1247 гг. было совершено путешествие в Монгольскую империю францисканских монахов: легата Папы Римского Иннокентия IV, итальянца Джованни дель Плано Карпини и его польского собрата, Бенедикта. Следствием контактов между королём Франции Людовиком IX Святым и монгольскими ханами явилась миссия францисканца Гильома де Рубрука к хану Мунке в 1253–1255 гг. Эта миссия привела к расширению знаний европейцев о Средней Азии и началу миссионерской деятельности, ведущая роль в которой принадлежала францисканцам. Папа Николай III в 1278 году вверил францисканскому ордену миссию на современной территории Казахстана и Средней Азии. Францисканцы, проживавшие на территории Дешт-и-Кыпчака (исторического региона включавшего также современный Казахстан, за исключением Семиречья), получили от хана Монке-Тимура, наследника Берке, обширные привилегии, которые впоследствии подтверждались ханами Токтаем и Узбеком и состояли в освобождении от воинской службы, от барщинного извоза и от всех налогов. Одним из крупнейших католических миссионеров XIII–XIV вв. был францисканец Джованни Монтекорвино, посланный в Азию Папой Николаем IV в 1289 г. С его деятельностью связано создание монгольского перевода Нового Завета и Псалтыря, основание католической архиепархии-митрополии в Ханбалыке (современный Пекин). На prelome XIII–XIV вв. францисканцами был создан латино-персидско-тюркский словарь под названием «Codex Cumanicus». В начале XIV века в рамках Ханбалыкской митрополии была основана католическая епархия в одной из столиц Чагатайского улуса — Алмалыке (руины которого находятся примерно в 300 км к востоку от современной Алматы). Первым епископом епархии был Карлино де Грассис. Около середины 30-х годов XIV века в Алмалыке был основан францисканский монастырь. В это время Папа Иоанн XXII направил письмо «Laetanter de vobis» неким «Карасмону и Йоханану — приближенным великого князя Ханси», которые приняли христианскую веру. Папа вверил их заботам францисканского епископа Ришара Бургундского, представленного как «мужа превосходного» и назна-

ченного епископом в Алмалыке, где «во славу Имени Божия воздвигнута довольно красивая церковь». Алмалыкская епархия процветала до смерти благосклонного к ней хана. Позднее начались гонения на христиан, в ходе которых в Алмалыке около 1340 года был убит епископ Ришар Бургундский и 6 францисканских монахов (в том числе 3 священника). Позднее войны, эпидемия чумы, а более всего раскол в Западной церкви не позволили продолжить эти начинания Католической церкви» [5].

Переизложенная здесь история католицизма на территории современного Казахстана интересна тем, что в отдельные периоды именно католицизм представлял христианство как таковое в регионе. И надо подчеркнуть, что православие не вступало с католическими миссиями в сложные, а тем более в конфронтационные отношения.

Кратко коснемся двух других, исторически значимых для истории православия на территории современного Казахстана религий – буддизма и иудаизма, очень распространенных в регионе в древности.

Проникновение буддизма из Индии в Китай шло через Среднюю Азию и Казахстан. Начался этот процесс с середины I в. до н. э. В распространении буддизма в Средней Азии, Восточном Туркестане и Китае важная роль принадлежала среднеазиатским богословам и миссионерам, в частности, парфянам, юэчжи, кангюйцам, согдийцам, которые особенно активно начали проповедовать учение Будды во II–III вв. н. э., что было связано, по-видимому, с определенными политическими целями Кушанского государства на Востоке.

В раннем средневековье главными подвижниками в распространении буддизма в Центральной Азии стали согдийцы. Буддийские памятники обнаружены в ряде историко-культурных районов и городов на трассе Великого Шелкового пути. Это буддийский монастырь Кара-тепе II–III вв. в Термезе; культовое сооружение в долине Санзара в Согде; буддийские памятники в Мерве; буддийский монастырь VII–VIII вв. Аджина-тепе в Тохаристане; буддийский храм в Куве (Фергана), храмы Ак-Бешима и Красной Речки в Семиречье – Жетысу. «По словам ан-Недима, буддисты здесь были предшественниками манихеев (Flugel, *Mani*, S. 105); в другом месте *Фихриста* сказано: «Этой веры (буддийской) придерживалось большинство жителей Мавераннахра до ислама и в древности (***) (Фихрист, I, 345)» [1, 299]. О влиянии буддизма, который испытывали тюрки с VI в., свидетельствует Сюаньцзан, он пишет о благожелательном отношении к этой религии кагана западных тюрок. В первой половине VII в. некоторые правители западных тюрок становятся буддистами

или покровителями буддизма, причем тюрколог А. Габэн связывает это с переходом тюрков к оседлости и городской жизни.

В Семиречье — домене западных тюрков, тюркешей и карлуков, этот процесс был достаточно интенсивным, о чём убедительно говорят открытые в разные годы на городищах Чуйской долины (Ак-Бешиме, Красной Речке, Новопокровском) храмы, монастыри, часовни, а также статуэтки и стелы с изображениями буддийских персонажей и сцен....По мнению ряда исследователей, распространение буддизма шло по Великому Шелковому пути с Запада на Восток через Фергану и Семиречье. Основными миссионерами буддизма были согдийцы, основавшие свои колонии в Семиречье. Б.А. Литвинский полагает, что архитектурный облик семиреченских буддийских храмов свидетельствует об их индийской и среднеазиатской традиции, так же, как и храмовая скульптура [6].

В раннем средневековье буддизм распространяется в Согде, Маргиане, Фергане, Семиречьи. Даже правители пришедших в VI веке тюрков со временем становятся буддистами или покровительствуют их общинам. Пришедшие арабы отеснили буддийские общины из Тохаристана. Буддийские центры переместились в Чуйскую долину, в район современного Бишкека, а в VII–IX веках родственный Семиречью Восточный Туркестан превратился в цитадель буддизма. Поздние буддийские памятники связаны с нашествием *ойратов* в XVII веке. Изображение Будды на огромном камне в ущелье Иссык-Ата (75 км от г. Бишкека) высечено рядом с термальными и минеральными источниками. Такие же изображения оставили после себя ойратские завоеватели в урочище Тамгалы на берегу реки Или (Казахстан). Буддийские эпиграфические памятники сосредоточены и вокруг Иссык-Куля с мантрой «*ом мани падме хум*». В целом же можно проследить обычай сменяющих друг друга культов в конкретных локальных объектах (святых местах). Так места почитания языческих святынь в дальнейшем становятся мусульманскими или буддийскими. Буддизм оказал заметное влияние на мусульманскую культуру. (История буддизма на территории современного Казахстана изложена нами по многочисленным источникам — А.К.).

Иудаизм фрагментарно присутствует в регионе с IV века. В Иране в первые века н.э. еврейские общины были довольно многочисленны. Видимо, именно из Ирана евреи в IV–V в.в. н.э. мигрировали в Среднюю Азию, образовав значительную по величине общину яхуди (бухарских евреев), а также в Индию и даже Китай (община Кай-Фын-Фу). Частично осели они и на Юге Казахстана. Несколько позже, к X в. евреи приходили в степи Дешт-и-Кипчака с Северо-За-

пада из Хазарского Каганата. Иудаизм был в Хазарии государственной религией, а в столице державы – городе Итиль – в низовьях Волги стояли дворцы и склады еврейских купцов-рахдонитов («знающих пути»), которые контролировали караванную торговлю от Желтого до Средиземного моря. Их пути, несомненно, пролегали через Казахстан. Так или иначе, письменные источники указывают на присутствие еврейского населения в Таразе (Таласской долине) уже в X в. н.э. Появление в Казахстане европейских евреев – *ашкенази* – произошло девятью веками позже. Тяжелые условия жизни в европейской части России, где для евреев существовала масса ограничений, заставляли их переселяться на окраины империи – в Сибирь, на Кавказ, в Казахстан. Хотя право на жительство в Степном Крае получить было непросто, постепенно количество евреев здесь увеличивалось. Одни оставались в Казахстане после завершения армейской службы, другие приезжали в числе крестьян-переселенцев.

Первое из письменных упоминаний о еврейской общине Казахстана в новое время относится к XIX в. В нем говорится, что на 1825г. в Семипалатинском округе насчитывалось 12 человек «иудейского вероисповедания». Данные же Всероссийской переписи 1897г. рассказывают уже о пяти областях дореволюционного Казахстана (Уральской, Тургайской, Акмолинской, Семипалатинской и Семиреченской), где проживало 2566 евреев. В 1911 г. число иудейского населения края увеличилось до 5074 человек. В новые места проживания евреи принесли не только свои знания в производственной и торговой сферах, но и свое вероисповедание. Первая синагога (модельный храм) в г. Верный (Алматы) появилась 31 мая 1884 г. Это было маленькое деревянное здание, благодаря которому община смогла оказывать помощь нуждающимся единоверцам и, наконец, начать регистрировать основные события в жизни евреев г. Верного – рождение, вступление в брак, смерть. Примечательно, что более чем через 100 лет, именно на месте первой верненской синагоги, начала работу одна из первых благотворительных еврейских организаций независимого Казахстана – Хэсэд» [7].

Иудаизм оказал очень большое влияние на функционирование основных религий региона – ислама и христианства. Во-первых, иудаизм – самая ранняя из авраамических религий. И в христианстве, и в исламе можно проследить генетическую связь с иудаизмом. Иудаизм сохранялся как контекст уже тогда, когда эти две религии стали играть большую роль на территории современного Казахстана: и в качестве духовного, и в качестве социально-политического и экономического фона.

Будет не лишним коротко коснуться ряда верований, которые сегодня не играют заметной роли в Казахстане, но в свое время (с древности до XIV века) оказывали огромное влияние на распространение и функционирование религий в регионе. Например, зороастризм был очень заметен в регионе Центральной Азии и на территории современного Казахстана в течение длительного времени. В III веке н.э. зороастризм доминировал на обширных пространствах, сохраняя статус государственной религии в Персии, очень мощной державе того времени. III век стал переломным для зороастризма. Зороастризм усилил свое влияние в первой половине этого века, в середине жестко преследовал все иные верования, к концу века гонения усилились, но в самом начале VI века стал толерантным, и к началу IV века превратился в одну из многих религий, существующих в регионе. Все эти метаморфозы зороастризма были связаны как с изменениями внутри Персии (известно, например, что «шах Арташир I, пришедший к власти в 226 году хотел объявить христианство государственной религией, что ему не позволила армия, строго придерживающаяся зороастризма» [8, 84]), так и значения Персии в регионе.

Не менее значительна история манихейства в регионе. «Потеряв власть над Западным каганатом, Китайская империя вскоре утратила свое владычество и на востоке Центральной Азии. Уже в конце VII века каганы из династии Ашина восстановили Восточный каганат. Это государство пало в 744 году вследствие междоусобицы, под объединенным натиском карлуков и уйгуров. На его месте возник Уйгурский каганат, столь могучий, что сам Китай выплачивал ему дань.

Религией не просто государственной, а тотально-господствующей в Уйгурском каганате сделалось манихейство. Незадолго до этого китайский император Сюань-цзун за участие в темных интригах изгнал манихеев из Китая. Уйгурами они были приняты и, мгновенно сориентировавшись в местной политической ситуации, поддержали хана Моянчура в его борьбе за престол. А уйгурские несториане выступили на стороне противников хана. Хан Моянчур, благодарный манихеям за помощь, дал им такую власть, что они вскоре оттеснили его самого от правления. В Уйгурском каганате установилась диктатура манихейской жреческой касты. Некоторые наши современники склонны смешивать манихейство с христианством. На самом деле трудно представить себе более антихристианское явление, чем мрачный культ Мани с его ненавистью к миру Божию, отрицанием семьи, умерщвлением плоти при помощи гнуснейших оргий. Захватив власть в каганате, манихеи начали методичные гонения против

всех инакомыслящих: сначала несториан, а потом и буддистов, и мусульман, и шаманистов. Тоталитарный манихейский режим вызвал негодование и среди подчинявшихся каганату степняков, и среди самих уйгуров» [9]. В 840 году вследствие междоусобицы в Уйгурском каганате победу одержали противники манихейства, большинство лидеров-манихеев были перебиты, население приняло несторианство. Таковы, вкратце, взаимоотношения православия с основными религиями, функционирующими в регионе.

3.3 Общие характеристики положения Русской православной церкви (РПЦ) в Туркестанском крае во второй половине XIX – начале XX вв.

История православия в Центральной Азии и в Казахстане в качестве специального предмета исследования осуществлялась и в XIX, и в XX веках. В трудах историков Туркестанского края и русских путешественников последней трети XIX века присутствуют описания положения русской православной церкви в крае. Из имеющейся, не очень обширной литературы, отметим следующие работы. Л.Ф. Костенко в «Очерках семиреченского края (Путевые письма)» описывает состояние православия в степном крае, приводя данные по количеству храмов и числу православных христиан в городе Верном [10].

«Количество зданий в Верном в 1871 году следующее:

Наименование зданий.	Каменных	Деревянных
Церквей	1	1
Мечетей	—	1
Домов	234	972
Нежилых зданий	4	9
Лавок	—	226
Ларей и балаганов	—	164
Харчевен и пельменниц	—	21
Мельниц	—	62
Всего построек	239	1,456

Количество различных вероисповеданий при общем количестве жителей в 12 637 человек распределяется следующим образом:

Наименование вероисповеданий.	Мужчин.	Женщин.	Всего.
Римско-католического	131	1	132
Протестантского	22	2	24
Магометанского	550	152	702
Буддийского	136	87	223
Еврейского	14	—	14
Раскольников	15	13	28
Все остальное население православного вероисповедания» [10].			

Л.Ф. Костенко в работе «Средняя Азия и водворение в ней русской государственности» рассматривает вопросы проведения политики царской администрации в крае [11]. Известнейший дореволюционный исследователь проблем развития православия в крае в XIX веке Н.П. Остроумов в монографии «Исторический очерк взаимных отношений между христианством и мусульманством» детально анализирует процессы взаимных отношений этих двух религий [12]. В. Яковлев дает впечатляющие картины православного быта в регионе в небольшой по объему, но содержательной книге «Из церковной жизни Туркестана» [13]. Особенности исповедания православия переселенцами в Семиречье из внутренней России в контексте политики царской администрации детально анализирует И.В. Волков в работе «Религиозные аспекты переселенческой политики царизма в Туркестанском крае: 1867–1917» [14]. Интересной является монография А. Табышалиевой «Вера в Туркестане. (Очерк истории религий Средней Азии и Казахстана)» [15], в которой история православия в Центральной Азии рассмотрена в его взаимодействии с другими, значимыми для региона религиями. По рассматриваемой теме имеются и диссертационные работы, из которых отметим кандидатскую диссертацию Е.А. Мазуренко «Эволюция русского православия в условиях Средней Азии» [16].

Историю православия в Казахстане в различных контекстах и в разные периоды исследуют и представители Русской православной церкви Казахстана. Так, Петропавловская епархия Русской православной церкви в Казахстане подготовила обзорную статью «Православные приходы Петропавловска на рубеже XIX–XX вв.» [17]. Ие-

ромонахом Иустином опубликованы две историко-краеведческие статьи «Из истории православного Семипалатинска в 20-х – 30-х годах XX века. Обновленческий раскол» [18] и «Из истории Согринской православной общины г.Усть-Каменогорска», в которых на большом фактологическом материале раскрыты заявленные в названии темы [19]. Лидеры Русской православной церкви в Казахстане (глава РПЦ в Казахстане – митрополит Александр и епархиальные архиереи Казахстана) посвящают истории православия в Казахстане статьи, доклады и интервью [20].

В согласии с указанными и иными источниками, приходы Русской православной церкви начали создаваться на территории современного Казахстана с 1847 года, когда русскими войсками было основано укрепление Раим Сыр-Дарьинской области, где была возведена первая в Средней Азии стационарная православная церковь. В 1850 году в Капальской казачьей станице сооружен первый молитвенный дом, куда в 1852 году назначен первый священник, в 1852 году в Аягузский приказ также был назначен священник с причетником. В 1853 году были открыты приходы в фортах Казалинск и Перов Сыр-Дарьинской области. В 1867 году в Туркестане насчитывалось 26 церквей. «Туркестанскую паству составляли преимущественно люди военные и их семейства, казаки Семиреченского войска, чиновничество и частью крестьяне, переселенцы из российских губерний... Духовная жизнь в Туркестанском крае, ко времени прибытия туда правящего епископа представляла настоящий хаос, в котором нелегко было разобраться и создать порядок» [21].

В 1868 году Туркестанский генерал-губернатор К.П. фон Кауфман стал ходатайствовать перед Святейшим Синодом об учреждении в крае особой епархии и назначении епархиального архиерея. Решение Государственного совета об учреждении в Туркестанском крае архиерейской кафедры с центром в городе Верном было утверждено в мае 1871 года. «Туркестанская епархия была открыта в 1871 г. с центром в городе Верном (современный Алматы) и включала в свой состав огромный Туркестанский край, лишь незадолго до того вошедший в состав Российской империи.... Территория Туркестанской епархии охватывала огромное пространство площадью около 1 млн. 200 тыс. кв. верст. Немногочисленное русское православное население края было разбросано по отдельным станицам и военным городкам, практически никак не связанным между собой и окруженным чуждой иноверческой средой, в основном мусульманской. Проблема духовного окормления русских переселенцев в Туркестане стояла крайне остро. Православные приходы и священники имелись лишь в

небольшой части русских поселений. К 1871 г. В Туркестанском крае насчитывалось лишь 26 приходов (из них 16 – в военных гарнизонах и 10 – в станицах)» [22, с. 141].

Руководство епархии и рядовое священство Туркестанского края в целом понимали сложность и ответственность задач, стоящих перед РПЦ в регионе. Условия служения в крае были одними из самых сложных в России. Православное священство окружала иноверческая среда: ислам в Туркестанском крае соседствовал с языческими обрядами, был распространен буддизм, широко присутствовало маловерие самих православных переселенцев, нередко людей достаточно авантюрного склада. Туркестанский край, в качестве места архиерейского служения, рассматривался как один из самых незавидных: удаленность от центра, отсутствие традиций православия, скудость денежных средств, богоборческие движения. Помимо этого, в Туркестан, как и на другие окраины Российской империи, ссылали сектантов и раскольников, политически неблагонадежных и т.д. Это ставило перед главами Туркестанской епархии множество задач, как вероисповедального характера, так и самого обыденного.

За период с 1871 г. по 1917 г. Туркестанскую кафедру возглавляли поочередно 11 правящих архиереев. Понятно, что по уровню образованности, организаторских способностей, результативности работы эти епископы различались. Синод РПЦ тщательно подбирал епископов и архиепископов для направления их в качестве глав Туркестанской епархии. Имелись в виду и задачи, стоящие перед епископами: миссионерство, строительство храмов, повышение общей и богословской грамотности рядовых священников епархии, налаживание отношений с чиновниками и, особенно, с генерал-губернаторами и т.д. Поэтому Синод посылал в Туркестан образованных, опытных, обладающих дипломатическими способностями епископов, прошедших хорошую «школу» церковного служения. Нередко направляемые епископы длительное время служили за границей Российской империи, знали как вести миссию в иноверческой среде. Краткие очерки деятельности правящих архиереев Туркестанского края изложим по целому ряду источников, как архивных, так и публицистических.

Первым Туркестанскую кафедру возглавил епископ *Софония (Сокольский)*, который правил епархией с 1871 г. по 1877 г. Еп. Софония служил в центрально-российских епархиях, в Константинополе, в Риме. Был широко образован, знал несколько языков. Хороший проповедник. Им издано четыре тома сочинений, включающих богословские работы, статьи, воспоминания. К моменту назначения на

кафедру еп. Софония имел богатейший опыт церковного служения. В одно время он был, к примеру, настоятелем посольского храма в Риме, что при католическом окружении требовало духовной мудрости и дипломатических умений. В 1871 году преосвященный Софония назначен на вновь открытую с 1 января 1872 года Туркестанскую кафедру Русской православной церкви. Резиденцией его избран был г. Верный. Преосвященный Софония, которому в это время было уже 70 лет, продемонстрировал необычайную энергию в обустройстве новой епархии. Им был сформирован штат кафедрального собора и консистории, архиерейского дома. Он сам подготавливал все деловые документы, так как его сотрудники на первых порах были абсолютно неопытны. Ко времени вступления еп. Софонии в управление епархией в ней было всего 26 храмов и молитвенных зданий. Еп. Софония учил священников правильно совершать богослужения, сам дирижировал церковным хором (среди современников он был известен как знаток церковного пения). Паства его состояла из разных иноверных племен, которые требовали со стороны преосвященного высоких трудов миссионера. Вместе с тем он столкнулся в образованном светском обществе с равнодушием к вере, потрясением семейных основ и другими недостатками в нравственной жизни, и Софония старался делать все, что только был в силах, для поднятия религиозности и нравственности в окружавшем его обществе. Он был очень любим православными Туркестана. В 1877 году был возведен в сан архиепископа. Архиепископ Софония умер в 1877 году и похоронен в Алматы [23].

С 1878 по 1883 год Туркестанскую епархию возглавлял преосвященный *Александр (Кульчицкий)*. Епископ Александр совершил несколько поездок по епархии, посетил приходы Семиречья, Ферганской и Самаркандской областей. В Самарканде им был освящен построенный каменный храм в честь Святого великомученика и Победоносца Георгия. При преосвященном Александре был сооружен Свято-Никольский храм в Нарыне, храм во имя святого великомученика Димитрия Солунского в Пишкеке (ныне Бишкек), начато строительство Покровского собора в Верном. Были открыты православные приходы в Коканде, Новом Маргелане (Фергана), Андижане, Намангане, Нукусе, поселке Карабулак Копальского уезда, селах Зайцевское Верненского уезда и Преображенское Пржевальского уезда.

Преосвященный Александр мечтал об основании в Туркестанском крае мужского монастыря. В 1881 году еп. Александр направил докладную записку генерал-губернатору туркестанского края Г.А. Колпаковскому, в которой обосновывал необходимость соз-

дания в крае православной миссии и миссионерского монастыря. Г.А. Колпаковский идею поддержал и обещал всяческое содействие в ее осуществлении. Осенью этого же года Преосвященный Александр обратился также в Священный Синод Русской православной церкви с ходатайством об учреждении монастыря. В начале 1882 года Синод такое разрешение дал. Финансовую помощь оказало Православное Миссионерское общество – было выделено 20 тыс. рублей (достаточно крупная по тем временам сумма). Место расположения было выбрано на берегу озера Иссык-Куль. В мае 1882 года было начато строительство этого монастыря, однако оно встретило множество трудностей и было приостановлено [24, с. 161–162].

В 1883–1892 годах епископом Туркестанским являлся преосвященный *Неофит (Неводчиков)*, окончивший Екатеринославскую Духовную семинарию. Современники говорили о нем: «Это был воистину смиреннейший раб Христов, скромнейший труженик на ниве Господней и не замеченный в свое время никем тайный молитвенник и подвижник».

Епископ Неофит поддержал дело создания обители на Иссык-Куле, начатое преосвященным Александром. И по его молитвам, а также многочисленными архиерейскими посещениями благое начинание основания обители сдвинулось «с мертвой точки». В 1886 году монастырская братия пополняется 11 иноками Свято-Михайловской Афонской Закубанской пустыни, прибывшими в Туркестан вместе с игуменом Михаилом.

С 1885 по 1889 год различные области нынешнего Казахстана и Кыргызстана, тогда входившие в состав Туркестанского края, подверглись сильнейшим землетрясениям. Преосвященный Неофит среди ужасов разбушевавшейся стихии подал пример твердости духа и покорности Божественной воле, призвал вверенную ему паству к молитве, возлагая веру и надежду на милосердие Божие.

Именно владыка Неофит издал указ о сооружении храмов епархии только из жженого кирпича или дерева, по утвержденным архитектурным проектам, с ведома и по благословению правящего архиерея. Это решение внесло благоприятные коррективы в дальнейшее церковное строительство Туркестанского края. В 1892 году преосвященный Неофит был возведен в сан архиепископа и переведен на Кишиневскую кафедру.

В конце 1892 года на кафедру Туркестанской епархии был назначен епископ *Григорий (Полетаев)*, прибывший с группой молодых выпускников российских семинарий, желающих со всей ревностью поработать в отдаленном крае. Прибыв в епархию, епископ Григорий

начал вступление в должность с объезда приходов. Архиерей проводил многочисленные беседы с паствой, побуждал людей к скорейшему восстановлению святынь. Им был инициирован перенос кафедры из Верного в Ташкент. Однако перенос кафедры тогда так и не состоялся. Генерал-губернатор барон Вревский воспротивился пребыванию архиерея в Ташкенте. Епископ Григорий не захотел терпеть вмешательства генерал-губернатора в церковные дела, в назначение настоятелей. Между архиереем и гражданскими властями возник непрекращающийся, довольно затянувшийся конфликт.

Нужно отметить, что во время преосвященного Григория выдвинулась очень яркая плеяда духовных пастырей, достойно понесших свой нелегкий крест в Туркестанском крае. На призыв архипастыря отзывались многие горячие православные сердца. «Григорьевцы» стали благочинными важнейших округов, укрепляли приходскую жизнь, занимались просвещением, возглавляли благотворительные начинания, противостояли различным церковным нарушениям. Они всегда были там, где особенно трудно, куда призывала их церковь, не думая об условиях бытия, о возникающих трудностях и испытаниях.

Усилиями преосвященного Григория в 1893 году на Иссык-Куль прибыли девять иноков с острова Валаам. А в России был организован сбор пожертвований для укрепления монастыря. Известно, что самые крупные суммы были присланы обер-прокурором Святейшего Синода К.П. Победоносцевым – 2 тысячи рублей и протоиереем Иоанном Кронштадтским (впоследствии канонизированным РПЦ), который также подарил обители образ Феодоровской иконы Божией Матери. В 1895 году пресвященный Григорий (Полетаев) был перемещен на открывшуюся Омскую кафедру [25].

В 1895 году Туркестанскую кафедру возглавил епископ *Никон (Богоявленский)*. В первом слове своем к Туркестанской пастве новый архиерей призывал хранить мир между пастырями и пасомыми, начальствующими и подчиненными, мужьями и женами, родителями и детьми. Правящий архиерей столкнулся с проблемой нехватки священнослужителей, так как чисто приходов епархии неизменно росло, а пастырей явно не хватало. К началу XX столетия в Туркестане дополнительно образовалось более 120 русских селений с населением в 70 тысяч человек. Все эти люди были православными и нуждались в духовном окормлении. Преосвященный Никон ходатайствует об открытии в епархии Духовной семинарии, но благодатная идея в те далекие времена так и не была практически осуществлена. Преосвященный Никон часто посещал учебные заведения, разговаривал

с гимназистами, призывал их овладевать не только мирскими, но и духовными знаниями.

Владыка Никон открыл новый благочинный округ, Ауелиеатинский. К тому времени Туркестанская епархия включала в себя благочиннические округа: Верненский, Ташкентский – городской, Ташкентский, Самаркандский, Ферганский, Пишпекский, Копальский, Саркандский, Аулиеатинский, а также благочиние железнодорожных церквей и Закаспийский округ. В 1897 году владыка скоропостижно скончался. Похоронен в Алматы на территории современного Иверско-Серафимовского женского монастыря.

С 1898 по 1902 год Туркестанскую епархию возглавлял епископ *Аркадий (Карпинский)*. Во время служения в Туркестане преосвященного Аркадия продолжилось строительство храмов в Ферганской долине. Так, например, в Новом Маргелане (Фергане) в 1899 году был воздвигнут собор, освященный в честь святого благоверного князя Александра Невского. В 1900 году в городе Ош возводился Михайло-Архангельский собор, строятся также храмы в Коканде – в честь святителя и чудотворца Николая и в Самарканде – в честь святого благоверного князя Александра Невского.

Много попечения владыка Аркадий оказывал небольшим сельским храмам, заботился о малых приходах. К 1900 году в епархии имелось 4 протоиерея, 62 священника, один протодиакон, 17 диаконов и 57 псаломщиков. Православная же паства Туркестанской епархии в то время насчитывала около 300 тысяч человек. В 1902 году епископ Аркадий (Карпинский) получил назначение на Рязанскую и Зарайскую кафедру.

В 1906 году получил назначение на Туркестанскую кафедру талантливейший и истинно достойный архипастырь – преосвященный *Димитрий (Абашидзе)*. У молодого архиерея в изобилии наличествовали многочисленные дарования: замечательная энергия, эрудиция, дар проповеднического слова, разнообразные способности и личное обаяние.

С первых же шагов своего архипастырского служения в Туркестане епископ Димитрий завоевывает симпатии различных слоев населения. Под его руководством воспрянуло духовенство. Благодаря обширным познаниям новый епископ сумел близко сойтись с интеллектуальной элитой. Посещая сельские приходы, владыка Димитрий говорил просто, но вдохновенно, доступно для всех слоев населения.

Владыка Димитрий постоянно находился в разъездах по епархии, посещая различные приходы, беседуя с православными, принимая священнослужителей, решая множество текущих вопросов.

Он сумел посетить все города и поселки края, все благотворительные округа. Правящий архиерей лично курировал строительство новых храмов епархии. Известно, что за шесть лет, когда преосвященный Димитрий окормлял Туркестанскую епархию, число храмов в Туркестане увеличилось более чем вдвое (с 78 до 161). Кроме того, правящий архиерей основал первый в Туркестане духовный печатный орган – журнал «Туркестанские епархиальные ведомости», который не ограничивался публикацией церковных объявлений и перепечаткой петербургских материалов, но размещал живые очерки приходской жизни, статьи богословского, исторического, философского и краеведческого характера, отклики на различные церковные и политические события, обсуждение духовно-нравственного состояния общества. Он начал проводить общепархиальные съезды, которые явились мощным средством единения духовенства Туркестанской епархии. Еп. Димитрий образовал несколько православных братств, которые оказывали значительное влияние на состояние православия в Туркестане. Из своих поездок в центральную Россию еп. Димитрий привозил пожертвования российских благотворителей на нужды «самой дальней и самой бедной епархии». Еще одним даром владыки Димитрия пастве края были привозимые им из паломничеств святыни: частицы мощей великих угодников Божиих, святые иконы. Вообще надо отметить, что в «дар Туркестанской епархии из Российских пределов, со святой горы Афон жертвовались списки наиболее чтимых образов Богоматери и святых, были привезены частицы мощей особо почитаемых святых» [2].

Брожение и шатание умов, сопутствующие революции 1905 года, давали пищу для развития сектантства. Тогда еще не было такого множества «конфессий и деноминаций», основной ударной силой сектантства являлись баптисты (которых называли «штундой» за их западное происхождение). Штундистские «пресвитеры» направлялись в Туркестан из Одессы, где действовал один из баптистских центров, и поначалу имели определенный успех в Ташкенте, Ашхабаде, Красноводске и ряде селений. Активная борьба еп. Димитрия за чистоту православия вызывала злобу. Дважды в карету Преосвященного Димитрия подкладывали бомбы – оба раза так и не взорвавшиеся, но архипастырь оставался неустрашим.

Архипастырю удалось установить прекрасные отношения с мусульманами Туркестана. Так, в 1907 году при освящении Верненского Софийского кафедрального собора еп. Димитрий говорил: «Наши добрые друзья – мусульмане Туркестана – своею искренней любовью к народу русскому оказались настоящими братьями нашими, гораз-

до более близкими к нам, чем некоторые изменники, будто исповедующие православную веру, но исподтишка заколебавшие устои русской жизни» [26, с. 80–96].

К 1912 году (окончание срока руководства еп. Димитрия Туркестанской епархией) в епархии служили 18 протоиереев, 176 иереев, 48 диаконов, 65 псаломщиков: попечением епископа Димитрия все причтовые вакансии в Туркестане были заполнены. Весной 1912 года императорским указом преосвященный Димитрий (Абашидзе) переводится на Симферопольскую и Таврическую кафедру.

Приемником владыки Димитрия на Туркестанской кафедре стал преосвященный *Иннокентий (Пустынский)*, прибывший по месту архиерейского служения в августе 1912 года. Человек очень начитанный, образованный, автор ряда трудов по истории Церкви, создатель учебника «Пастырское богословие». Еп. Иннокентий славился своими проповедями и аскетической жизнью. По прибытии новый владыка две недели провел в Ташкенте: совершал Богослужения, посетил Свято-Никольский женский монастырь, выступал в учебных заведениях. В Ташкенте преосвященный Иннокентий снарядил поезд, в который входили церковь-вагон и три вагона для архиерея, причта и певчих. На этом поезде владыка объезжал приходы.

В дальнейшем епископ Иннокентий занимается упорядочением епархиальных дел. При нем число округов в епархии стало насчитываться до 21. Еп. Иннокентий сумел окружить себя высокообразованным духовенством, владыка интересовался историей научного и культурного развития Туркестанского края.

Преосвященный Иннокентий сделал много невозможного в годы богоборчества, когда в Туркестане постановлением ЦК начался «красный террор». Указом Святейшего Патриарха Тихона на Пасху 1918 года владыка Иннокентий был возведен в сан архиепископа. В июне того же года был созван съезд представителей Туркестанской епархии в расширенном составе. В это же время был возобновлен выпуск в Ташкенте епархиального печатного органа под новым названием – «Туркестанский церковный вестник».

В 1922 году, с согласия советских органов, образовалось обновленческое высшее церковное управление (ВЦУ), которое стало диктовать условия православным епархиям. Архиепископ Иннокентий, видя антицерковную сущность этой организации, объявил епархию самоуправляемой. Созванный вскоре съезд духовенства и мирян отверг все притязания ВЦУ. Но местные власти начали жестокую травлю владыки Иннокентия, в результате которой он вынужден был покинуть епархию, получив предписание от чекистов о немедленном выезде из Ташкента.

Священномученик Пимен – первый епископ, расстрелянный советской властью в Казахстане, первый мученик РПЦ в Семиречье. Он был викарным епископом Семиреченским и Верненским (в составе Ташкентской и Среднеазиатской епархии). В 1900 году по окончании Новгородской Духовной семинарии, продолжил обучение в Киевской Духовной Академии, которую закончил в числе лучших в 1904 году. В его дипломном сочинении «Отношение Вселенских Соборов к творениям Церковных Писателей» исследовался догматический вклад святоотеческой литературы в деятельности семи Вселенских Соборов. Ещё студентом 7 августа 1903 года он принял монашеский постриг с именем Пимен. Затем он служил в Урмийской Православной Духовной миссии на Северо-Западе Персии (в городе Урмия).

В 1911 году игумен Пимен назначается на должность ректора Ардонской Духовной семинарии Владикавказской епархии с возведением по должности в сан архимандрита. В Ардоне в течении года он трудился над духовным просвещением осетин. Однако сожаление об уходе из С 1914 года отец Пимен служит в Перми в должности ректора Пермской Духовной семинарии. 6 августа 1916 года в Петрограде состоялась его епископская хиротония с назначением на приграничную Салмасскую кафедру в Персии.

Через год Владыку по его просьбе отозвали из Персии. В 1917 году последовало его назначение викарием Туркестанским в город Верный (ныне Алма-Ата) на вновь созданную кафедру Семиреченскую и Верненскую.

Тридцативосьмилетний епископ (один из самых молодых в РПЦ) возобновил народные чтения и беседы, объясняя присутствующим на них современное положение в России. Владыка давал весьма сдержанные оценки Февральской революции, а с приходом к власти большевиков деятельный, умный, промонархически настроенный архипастырь был обречён на гибель. По воспоминаниям самих большевиков народ шёл к нему с утра до вечера. Его авторитет был так велик, что советская власть серьёзно опасалась «двоевластия» в Семиреченске. Миротворческими усилиями он мешал политике разжигания классовой розни между казачеством и крестьянством, осудил декрет о гражданском браке, добивался сохранения преподавания в школах Закона Божия. Часто он занимался в своём доме с детьми, организовал детский духовный кружок. Летом 1918 года Владыка воспрепятствовал изъятию церковных ценностей из кафедрального собора.

Вечером, 3 (16н.ст.) сентября 1918 года, в его покои ворвались красноармейцы из карательного отряда Мамонтова, отозванного с

Семиреченского фронта специально для ареста владыки. Епископа Пимена вывели в рощу Баума и расстреляли.

Священномученик Пимен канонизован как местночтимый святой Алма-Атинской епархии Русской Православной Церкви 12 октября 1997 года. Причислен к лику святых новомучеников и исповедников Российских на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 года для общецерковного почитания [27, с. 114–123].

3.4 Отношение царской администрации и РПЦ к исламу в Туркестане во второй половине XIX – начале XX вв.

К началу XX века в Казахстане общее количество православных верующих уже составляло более 390 тыс. человек. Социальный состав верующих был очень пестрым. Основу паствы составляли переселенцы из центральной России, чиновники, торговцы. Православных из коренных народов было мало. Десятилетние усилия православных миссионеров, несмотря на их самоотверженную работу и немалые средства, выделенные правительством Российской империи, не привели к заметному успеху. Причиной этого кочевой образ жизни казахов и двойственная политика царской России в религиозном отношении. С одной стороны, задача православной миссии в степи как бы присутствовала, а с другой – генерал-губернаторы всячески препятствовали ее осуществлению, поощряя, скорее, развитие исламского исповедания казахов, опасаясь протестов со стороны коренного населения. Поэтому труды православных миссионеров не поддерживались местной царской администрацией.

Такая позиция руководства края зачастую вызывала недовольство епископата и священников епархии. Чаще всего спорные вопросы решались в пользу мусульманской общины края. Так, например, «попытка епископа Григория (Полетаева) в 1893 году организовать миссию среди... язычников была пресечена указом генерал-губернатора Вревского о передаче религиозных дел кара-киргизов в ведение сартского (то есть узбекского) мусульманского духовенства. И это далеко не единичный случай того, как русские чиновники в Туркестане в подобных ситуациях отдавали предпочтение Исламу. Православные ревнители могут как угодно оценивать подобные факты, но, несомненно, такая позиция имперской власти способствовала и межрелигиозному, и межнациональному согласию в крае» [3, с. 34].

Вместе с тем, местная царская администрация в Степном крае, хотя и не на постоянной основе, но все же поддерживала миссионер-

скую деятельность Русской православной церкви. В Центральном Государственном архиве Республики Казахстан хранится характерное в этом отношении дело «О заслугах и миссионерских трудах среди киргизов священника Филарета Синьковского», в котором Генерал-губернатор Туркестанского края Г.А. Колпаковский «высоко оценивает деятельность о. Филарета и ходатайствует о награждении его орденом» (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 312).

Новокрещенные казахи Указом Императора № 28 от 10.04. 1896 года наделялись землей и пожизненно освобождались от воинской службы (ф.294, оп.1, д.1, л. 10–11). Практически каждый случай принятия казахами христианства был зафиксирован в особых личных делах новокрещенных. В ЦГА РК имеются многостраничные (по 110 и более страниц) дела, в которых изложены обстоятельства принятия казахами православия, перипетии их дальнейшей жизни, их побег из мест проживания после крещения или похищение их соплеменниками. В качестве примера приведем «Дело о принятии христианской веры казашкой Айсарой Уразбаевой», в котором говорится о принятии ею православия, затем об ее отказе от христианской веры (на сделанном по этому поводу допросе она не подтвердила факт принятия православия), отсылке ее по ее просьбе к отцу, ее побеге с дороги, безрезультатном поиске ее. Дело тянулось несколько лет, и, несмотря на просьбы местной администрации закрыть дело, следствие длилось и длилось (ЦГА РК, ф.4, оп.1, д.4606). Подчеркнем, что этот случай высвечивает очевидный бюрократизм местной царской администрации в Степной крае, обзор многих дел этого периода подтверждает «махровый» бюрократизм российских чиновников вплоть до революции 1917 года.

Некоторые представления о конкретных условиях миссии Русской православной церкви среди коренного населения Туркестанского края можно составить из анализа деятельности созданной в 1881 году так называемой Киргизской духовной миссии. Вот, что пишет специально исследующая этот вопрос казахстанская исследовательница З.Т. Садвокасова. «До 1890 года Киргизская духовная миссия состояла из одного миссионерского причта, который занимался подготовительными работами к предполагавшейся в недалеком будущем, ответственной деятельности по христианизации коренного населения. Постепенно миссия стала приобретать самостоятельный характер и с образованием Омской епархии она полностью отделяется от Алтайской миссии. У нее появляется свой начальник в сане архимандрита, 4 стана и 11 служителей, за год присоединивших к православию до 70 инородцев. В дальнейшем деятельность Киргиз-

ской духовной миссии не отличалась высокими показателями в увеличении численности крещеных киргизов. В 1906 году члены миссии окрестили всего 19 человек, в том числе только 8 казахов. ...По этому поводу в печати появлялись критические заметки. Газета «Речь» писала, что каждый крещеный в одной только Киргизской миссии «стоил более 700 рублей» [28, с. 95].

Генерал-губернатор Г.А. Колпаковский не просто разрешал, но приказывал военнослужащим-мусульманам исполнять исламские нормы: «По случаю наступающего праздника у мусульман Ураза-айт, я имею честь покорнейше просить господ начальников частей чинов мусульманского вероисповедания освободить от служебных обязанностей и приказать для совершения намаза ходить в мечеть». Подобные приказы он издавал и по случаю праздника у мусульман Курбан-байрам» [8, с. 273–274]. В этом же русле можно упомянуть и Императорский Указ, объявленный главнокомандующему действующей армией военным министром еще 7 марта 1849 г. «О экзаменировании нижних чинов иноверческих исповеданий в правилах религии», направленный на повышение религиозной грамотности военнослужащих.

Мусульманам Туркестана оставили привилегии, добавив к ним выплаты из государственной казны. Царская администрация выплачивала служителям мечетей жалование. «В 1846 году по Указу Его Императорского Величества из Оренбургского уездного казначейства записано на жалование Мечетным служителям 110 руб. 30 коп., из которых мулле выплачено 55 руб., а маудзину – 12 руб. и 50 коп.» (ЦГА РК, ф.4, оп.1, д.4988).

«Доходы мусульманского духовенства в Туркестане не облагались налогами, были полностью сохранены принадлежавшие ему вакуфы – обширные земли, которые безвозмездно и добровольно обрабатывали верующие-мусульмане. А мусульманские духовные училища, мектебы и медресе, не только сохранили свои вакуфы, но стали получать еще дополнительные средства из правительственного фонда. Мусульманам оставлен был суд по шариату, вершившийся местными судьями-казиями, юрисдикции русских властей подлежали только самые тяжелые уголовные преступления. Узбекские муллы-миссионеры свободно продолжали свои поездки к кочевникам Киргизии и Казахстана, поддерживая среди них мусульманство и обращая в Ислам еще имевшихся там язычников. Российская администрация всячески подчеркивала свое почтение к мусульманскому духовенству и как огня боялась вмешательства в его дела. Неоднократно российское правительство выделяло крупные средства на

удовлетворение религиозных нужд мусульманского края, восстановление старинных мечетей и медресе. В Казани за счет казны был массовым тиражом издан Коран, большая часть тиража была отправлена в Туркестан и роздана местным имамам. В 1888 году на личные пожертвования Императора Александра III была восстановлена из развалин знаменитая соборная мечеть Джамии – это вызвало восторженную реакцию мусульман. Саму мечеть еще долго после этого называли царской. В благодарственной речи по поводу возрождения мечети казий Мухаммед Мухитдин-ходжа говорил: «Хвала Аллаху! При белом царе ничто не мешает нам следовать адату и шариату. Во всех краях у всех народов наиболее почитаются два предмета – религия и знание. И правитель, оказывающий покровительство этим двум предметам, большей милости оказать не может» [9, с. 151].

Мусульмане края в свою очередь часто помогали православным строить храмы и молитвенные дома. «Три сельских храма в Туркестане были полностью построены на средства мусульманских благотворителей. Деньги на строительство сохранившегося поныне и ставшего монастырским Свято-Георгиевского храма в Чирчике пожертвовал местный мулла. В списке главных вкладчиков строительства самаркандского Свято-Алексиевского собора указаны «купцы из мусульман Алимбековы». Вместе мусульмане и христиане осуществляли дела благотворительности, создавали приюты для детей-сирот. Помимо средств православных братств, большую роль в этом сыграла помощь, которую оказал эмир Сайд Алимхан, приславший десять тысяч червонцев «на доброе дело» [3, с. 33–34].

Вопреки существующему мнению о том, что администрация Степного края препятствовала совершению хаджа мусульманам в Мекку, Медину и Иерусалим, многочисленные материалы ЦГА РК показывают обратное. Приведем характерное для этого вопроса дело «Об отпуске казахов в Мекку и Медину». Дело педантично и скрупулезно начинается с просьбы казаха Чуйтасова и муллы Джаныбекова отпустить их в хадж в Мекку и Иерусалим сроком на один год. Временный Совет по управлению внутреннею киргизскою Ордою на своем заседании от 7 сентября 1862 года эту просьбу поддержал. 19 сентября 1862 года о хадже просят Сулейманов и Наурызбаев. Совет дает разрешение. То же и в отношении ИсеKENOVA, Кианиязова и Тильгарина (здесь, как и всюду, написание фамилий приводятся по оригинальным документам ЦГА РК – А.К.). Генерал-губернатор В.А.Перовский дал распоряжение Пограничному Комитету пропустить указанных мусульман к местам хаджа, но не через Турцию, с которой в то время ухудшились отношения, и с условием «не бро-

дять по среднеазиатским областям, а идти сразу в Мекку и Медину». В 1864 году был утвержден обширный список мусульман, желающих осуществить хадж в Мекку и Медину. (ЦГА РК, ф.4, оп.1, д.6123).

Конечно же, не все и не всегда в отношениях властей Туркестанского края к исламу было безоблачным. З.Т. Садвокасова в своей монографии «Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии» (Алматы, 2005 г.) приводит довольно многочисленные примеры противоположного свойства [28, с. 126–171]. Но в целом политика властей края и Русской православной церкви в отношении ислама была взвешенной и даже дружеской.

3.5 Отношение царизма и РПЦ к протестантским течениям в Туркестанском крае во второй половине XIX – начале XX вв.

Заметно более настороженными были отношения Русской православной церкви к евангелизму, баптизму и иным христианским конфессиям, которые в России этого времени именовали «сектантскими». Евангелизм проникает в Казахстан в XIX веке. «В 1813 году император России Александр I разрешил деятельность европейских миссионерских обществ среди нехристианских народов России и содействовал созданию Российского библейского общества. С целью евангелизации Российской Азии Эдинбургское (Шотландское) миссионерское общество, основанное в 1796 году, в 1802 году создало первую миссионерскую станцию в России (на Кавказе). В 1815 году миссионеры основали в Астрахани и Оренбурге новые станции этого общества на границе западно-казахстанских степей и пустынь» [29, с. 30–31]. С тех пор протестантские течения развиваются на территории современного Казахстана, сначала латентно, затем открыто.

В соответствии с Манифестом 1905 года гражданам России предоставлялось право исповедовать ту или иную религию по своему усмотрению. Однако миссионерская деятельность практически всех конфессий (за исключением православия и ислама) была запрещена. Вместе с тем, «секты» в Туркестане действовали намного свободнее и успешнее, чем во внутренних губерниях России. В 1912 году в Степном крае насчитывалось свыше 8 тыс. баптистов. Это была слаженная организация, располагавшая штатом миссионеров [30, с. 228].

Заметим, что специальным повелением Российского императора еще в 80-х годах XIX века в Туркестанском крае литургии и проповеди не православных христианских конфессий разрешались только на языках этнических общин, составляющих эти конфессии (или же

на латыни). Строжайшие меры принимались по отношению к учащимся духовных и духовно-учебных заведений. Учащимся запрещалось состоять в разного рода сообществах, кружках, демонстрациях, митингах; читать «сомнительную» литературу; иметь оружие. (ЦГА РК, ф.706, оп.1, д.131, лл.2,4,26). На поддержание нравственного уровня священников были направлены указы протопресвитера военного ведомства «О недопущении посещения священниками увеселительных заведений» (ЦГА РК, ф.174, оп.1, д.113, л.5), его же рекомендации «по патриотическому воспитанию в воинских частях» (ЦГА РК, ф.174, д.106, л.4), указ духовного управления при протоспесвитере «О надобности оказания треб православным, отпавшим от церкви» (ЦГА РК, ф.174, д.119, л.36).

От местных властей Туркестанского края требовались отчеты и рапорты самого разного свойства в отношении религиозного состояния регионов. В ЦГА РК имеются рапорты уездных начальников об отсутствии частных пожертвований в течение 1916 года в пользу молитвенных домов старообрядцев, сектантских общин и еврейских синагог (ЦГА РК, ф.15, оп.2, 417, л.8). Также много рапортов об отсутствии в 1916 году случаев отпадения от православия в иноверческие и инославные исповедания (ЦГА РК, ф.15, оп.2, д.417, л.27).

Во время Первой мировой войны в Туркестан ссылали большое число пленных венгров, поляков, чехов, австрийцев, многие из которых относились к евангелистам и лютеранам. «Духовную жизнь военнопленных разных христианских течений с 1914 по 1917 годы обслуживали священнослужители тоже из числа военнопленных. Так, среди пяти тысяч военнопленных, находившихся в Туркестане на 1 ноября 1914 года, было 53 священнослужителя славянского происхождения» [31, с. 21].

В то же время местных священнослужителей (традиционных для России верований) не хватало. Так, в Усть-Каменогорском уезде в феврале 1917 года из не православных религий имеются только 16 мулл и 7 мечетей (ЦГА РК, ф.15, оп.2, д.417, л.37). В Семипалатинском уезде в марте 1917 года: православный монастырь – 1, церквей – 19, священников – 14, молитвенных домов – 14, мечетей – 6, мулл – 9 (там же, л. 41).

К 1917 году религиозная ситуация в Туркестанском крае стала чрезвычайно сложной и напряженной. Предельно неоднородный состав населения края, которое при доминировании местного коренного, было сформировано политикой царской России, особенно столыпинскими реформами, неуправляемой миграцией из центральных областей России, массовой пересылкой в край военнопленных Пер-

вой мировой войны. Все это привело к пестрой конфессиональной палитре в Туркестане. Власть слабела, политические предпочтения населения дифференцировались, что в совокупности с мощным влиянием на регион самых разнообразных сил извне сделало ситуацию с религией в крае практически неподдающейся управлению.

3.6 Православие в Казахстане в XX веке (по материалам Центрального Государственного архива Республики Казахстан)

В этой части работы мы обратимся к истории православия в Казахстане по материалам наиболее полного архива республики, содержащего многочисленные данные относительно реально-исторического функционирования православия в Казахстане. Практически все приведенные здесь архивные материалы вводятся в научный оборот впервые. Это касается и политики государства по закрытию храмов в Казахстане, и деятельности союза безбожников и работы антирелигиозного музея, и многочисленных фактах выражения благодарности И.Сталина за денежную помощь храмов Красной Армии во время Великой Отечественной войны, и постоянным усилиям власти не допускать молодых людей на учебу в семинарии, и деятельности Уполномоченного по делам религий на территории Казахстана.

Условия, в которых действовала православная церковь в Казахстане с 1917 по 1991 год, почти не отличаются от тех, какие были созданы для Русской православной церкви в период советской власти на всей территории СССР. Жесткое законодательство, массовые репрессии священнослужителей и рядовых верующих, закрытие церквей и молитвенных домов, регистрация священнослужителей и церковного актива, мелочная регламентация любой деятельности церковных общин – все это характерно для отношения государства к православной церкви в пределах всего СССР. Специфика функционирования православия в Казахстане состояла в том, что здесь православие соседствовало с исламом, в том, что все законы в отношении религии здесь исполнялись педантичнее и жестче. Зависимость местной государственной власти от Москвы сказывалась на условиях функционирования православия – никаких положительных для православия инициатив руководство Казахстана не выдвигало. И еще один момент следует отметить в отношении специфики деятельности православной церкви в Казахстане – в Казахстан был депортирован целый ряд этносов, народов и народностей. Все они имели свои религиозные предпочтения. И хотя религиозная деятельность им была

запрещена, на бытовом уровне она все же осуществлялась. Поэтому православие функционировало в условиях значительной поликонфессиональности.

Общее положение Русской православной церкви в СССР в период 1917–1991 гг. подробно анализируется в монографиях Н.С. Гордиенко [32], Д.В. Поспеловского [33], М.В. Шкаровского [34], в сборнике «Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы» [35], в журнале «Вестник русского студенческого христианского движения», регулярно выходившего в Париже с 1926 года (архив журнала с 1924 по 2004 гг.) [36], «Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью» [37] и в ряде других работ. Анализ архивных материалов Центрального Государственного архива Республики Казахстан мы осуществляли в контексте указанных источников.

В январе 1918 года был принят Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», который лег в основу отношений государства и религии на долгие десятилетия. Русская православная церковь (РПЦ) сразу же после революции подверглась преследованиям, еще более ужесточившимся в 1921–1922 годах, в связи с так называемым изъятием церковных ценностей в помощь голодающим. Лидеры религий, активные верующие и просто рядовые верующие были в массовом порядке репрессированы. Казахстанская земля приняла огромное количество сосланных иерархов Русской православной церкви. Большинство из них были тут же и расстреляны. Репрессировали во множестве и местных священников. Ни один из православных епископов, возглавлявших казахстанскую кафедру, не избежал репрессий, большинство – погибли [27].

Общее число репрессированных священнослужителей и простых верующих по СССР превысило 400 000 человек, около 75 000 были расстреляны или погибли в лагерях. Многие погибли именно на казахстанской земле. Так что земля эта святая, освященная кровью мучеников за веру. Русская православная церковь в Казахстане сегодня отдает дань памяти репрессированным священникам. Так, в поселке Жаналык Алма-Атинской области, месте расстрела политзаключенных и репрессированных в 1930–1950 годы, открыт мемориал. «18 ноября 2014 года митрополит Астанайский и Казахстанский Александр посетил поселок. Среди расстрелянных большое количество священнослужителей Русской Православной Церкви, в том числе архиепископ Тихон (Шарапов), архиепископ Иннокентий

(Пустынский) и архимандрит Павлин (Гончар). У мемориала погибшим глава Митрополичьего округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан совершил заупокойную литию по всем «архипастырям, пастырям, монашествующим и мирянам, в земле Казахской в годину лютых гонений за правду Божию, Церковь нашу пострадавшим и в месте сем убиенным» [38]. Большое число священников расстреляно и в Чимкентской области (юг Казахстана), где также создан мемориал.

Начиная с 1929 года в Казахстане реализуется политика закрытия церквей и молитвенных домов. На общих собраниях коллективов трудящихся и учебных заведений принимаются резолюции о закрытии храмов и мечетей, о превращении их в «очаги культуры», о переплавке колоколов и т. д. (ЦГА РК, ф.789, оп.1, д.21, лл. 15, 23, 26, 27 и др.). В качестве примера приведем следующий документ: «Протокол №...общего собрания коллектива рабочих и служащих Кокчетавского спиртоводочного завода от 23 января 1931 года. На собрании присутствовало 67 человек. Председатель собрания Иванова. Повестка дня: 1. О передаче церкви под культурное учреждение и колоколов в фонд индустриализации. 2. Разное. Слушали: Информацию товарища Белорусова о передаче церкви под культурное учреждение и колоколов в фонд индустриализации. Постановили: Заслушав информацию тов. Белорусова общее собрание коллектива рабочих и служащих спиртоводочного завода считает религиозный дурман является большим тормозом в деле социалистического строительства, а потому просит Райсовет «Безбожников» возбудить ходатайство о закрытии церкви в гор. Кокчетаве и передачи последней под культурное учреждение, а колоколов в фонд индустриализации. Председатель собрания Иванова» (ЦГА РК, ф.789, оп.1, д.21, л.7).

Дела по изъятию молитвенных домов рассматривались десятками на каждом заседании комиссии при КазЦИКе. Следует отметить, что при гигантских объемах изъятия молитвенных домов, не все представленные к изъятию здания изымались. Педантично соблюдались формальные процедуры. На комиссию по культам по каждой церкви и мечети требовались документы: «а) доклад члена комиссии по существу дела с указанием расстояния до ближайшего молитвенного здания того же культа, размер и состояние последнего, б) копия областного или районного постановления, в) план использования здания, г) проект переустройства, д) сведения о необходимых и имеющихся в распоряжении суммах на переустройство» (ЦГА РК, ф.789, оп.1, д.34, л.14). Часто к этим документам прилагались: «сведения о количестве верующих, систематически посещающих данную цер-

ковь или мечеть, сведения об общем количестве церквей и мечетей в населенном пункте» (ЦГА РК, ф.789, оп.1, д.34, л.15).

И хотя церкви и мечети закрывались во множестве, Постоянно действующая комиссия при Президиуме КазЦИКа в 1929 – 1935 годы сталкивалась с тем, что ее указания по скорейшему рассмотрению вопросов по закрытию молитвенных домов не выполнялись. Причем невыполнение это затягивалось на годы. Причина была банальной – только в двух областях Казахстана были региональные комиссии по делам культов. С 1929 по 1933 было начато 198 дел о ликвидации молитвенных домов, из них 40 окончились ликвидацией, 28 дел закончились в пользу верующих (молитвенные дома были сохранены за верующими), еще 154 дела потребовали сбора дополнительной документации в пользу ликвидации (ЦГА РК, ф.789, оп.1, д.27, лл.18-21).

Закрытие молитвенных домов шло такими темпами, что комиссия не успевала заседать и утверждать областные и районные постановления об изъятии церквей и мечетей. Так, к 1934 году накопились дела по изъятию еще за 1929-1932 годы, и принимались внутренние постановления о необходимости ускорения рассмотрения дел» (ЦГА РК, ф. 789, оп.1, д. 34, л. 17).

Рассматривались и дела по жалобам верующих на изъятие церквей и мечетей. Например, 26.12.1934 года на заседании комиссии стояли вопросы по ходатайствам верующих о возврате церквей. «По г. Туркестану – уточнить количество православных верующих. Направить уполномоченного для уточнения причин разрушения второй церкви». «По Акбулакской общине верующих (Актюбинская область) – принять постановление: В виду временной засыпки зерна в церковь по договоренности администрации с верующими пос. Акбулак, предложить Акбулацкому РИКу немедленно освободить здание церкви и передать таковую верующим, о чем телеграфно сообщить РИКу, группе верующих и Облисполкому» (ЦГА РК, ф. 789, оп.1, д. 34, л.27).

В Средней Азии и Казахстане очень сильно было «обновленчество». Так, в Алма-Ате с середины 20-х годов и до Великой Отечественной войны все храмы принадлежали обновленцам. В Алма-Ате (как и по всему Казахстану) велась борьба за храмы. Большинство храмов в 30-е годы принадлежали «обновленцам», меньшее число – «тихоновцам» (традиционная РПЦ), единицы – «григорианам». Так, например, в марте 1934 года община Введенской церкви г. Алма-Ата подала заявление председателю КазЦИКа, в котором просила оставить за общиной эту церковь. При Введенской церкви существовала кафедра Казахстанского епископата и епархиальное управление

ориентации Высшего Церковного Совета, но в 1934 году эта церковь была передана обновленцам (ЦГА РК, ф.789, оп.1, д.36, лл.1,10–13). «В Семипалатинском уезде «тихоновских» приходов было 11, «обновленческих» – 27, в Усть-Каменогорском – «обновленческих» 25, «тихоновских» – 10. (Из письма в Сибирский областной Церковный Совет одного из глав «обновленцев») (ЦГА РК, ф.492, оп.1, д.39).

В 30-е годы религиозные общества обращались в КазЦИК о разрешении на служение на приходах священников, давали им характеристики и просили их зарегистрировать (эта практика сохранялась и после войны – вплоть до 80-х годов, только регистрировал священников разных конфессий теперь не КазЦИК, а Уполномоченные по делам религиозных культов).

В 1936 году в Казахстане был создан «Антирелигиозный музей», который просуществовал до 1941 года. В 1937 году в музее имелось 258 православных икон (ЦГА РК, ф.2051, оп.1, д.2, лл.13–15). Музей вел серьезную работу, в том числе научную (по темам: происхождение Земли, эволюция, основное содержание религий, история России и Казахстана). В Казахстане во многих организациях действовали местные ячейки Союза воинствующих безбожников, активистов союза награждали почетными грамотами и денежными премиями (ЦГА РК, ф. 1648, оп.1 д.46).

Религиозная политика государства заметным образом меняется в 1943 году. Причин тому несколько. Во-первых, основные религии СССР во время Великой отечественной войны заняли ярко выраженную патриотическую позицию. Во-вторых, на оккупированных территориях молитвенные дома сознательно открывались оккупантами с целью демонстрации той свободы, в частности свободы совести, которую они, якобы, несут, и этой политике советскому государству надо было противостоять.

С самого начала войны руководство православных и мусульманских общин СССР выступило с обращениями к народам СССР активно включиться в борьбу с фашизмом. И на фронтах, и в тылу верующие советские граждане проявляли героизм. Получило большое распространение патриотическое движение сбора средств для фронта. Религиозные объединения были в первых рядах этого движения. Казахстан собирал миллионы рублей на эти цели. Председатель Государственного Комитета Оборона СССР (чрезвычайный орган управления, обладавший всей полнотой военной, политической и хозяйственной власти в СССР в период Великой Отечественной войны 1941-1945 года) И.Сталин присылал благодарственные телеграммы в адрес храмов, собравших деньги для фронта. «Прошу

передать духовенству и верующим Кладбищенской церкви города Петропавловск, собравшим дополнительно двадцать пять тысяч рублей деньгами и пятьдесят тысяч облигациями Госзайма в фонд обороны Союза ССР и двадцать пять тысяч рублей в фонд помощи сиротам детям фронтовиков мой привет и благодарность Красной Армии. И. Сталин. 5 февраля 1945 года» (ЦГА РК, ф.1709, оп.1, д.3, л.105). Аналогичная благодарность была направлена И.Сталиным в «Преображенскую церковь города Уральска за более, чем 100 тысячный взнос за танковую колонну им. Дмитрия Донского» (ЦГА РК, ф.1709, оп.1, д.3, л.13).

После войны правительство СССР, имея в виду большую патристическую работу ведущих религиозных объединений страны в годы войны, в значительной мере улучшило отношение к ним. Так, из Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР в адрес Совета Министров Казахской ССР в 1950 году пришло директивное письмо, в котором предлагалось относиться положительно к просьбам верующих об открытии церквей, критиковался порядок затягивания этого вопроса и устанавливался месячный срок рассмотрения подобных просьб (ЦГА РК, ф.1709, оп.1, д.15, л.49).

Однако политика некоторой поддержки религиозных объединений государством в этот период была непоследовательной. К концу 40-х годов замедлились темпы регистрации религиозных общин и открытия новых молитвенных домов. Более того, вновь начались репрессии и аресты священнослужителей. «В 1948 г. органы государственной безопасности арестовали по религиозным делам 3296 человек, в том числе 357 служителей культа, в в 1949 г. – соответственно 6456 и 571, в 1950 г. – 6072 и 455, в 1951 г. - 5477 и 273, а в 1952 и 1953 гг. – еще 5187, в том числе 130 служителей культа (подавляющее большинство из них составляли православные верующие)» [34, с.349].

В связи с увеличением числа действующих церквей и приходов Совет по делам РПЦ рассмотрел вопрос об учреждении в Казахстане самостоятельной епархии и обратился в Патриархию по этому вопросу. В 1945 году была учреждена Алматинская и Казахстанская епархия, первым правящим архиереем которой стал архиепископ (впоследствии – митрополит) Николай (Могилевский) (ЦГА РК, ф.1709, оп.1, д.3), ныне причисленный к лику святых (священноисповедник - канонизирован на Архиерейском Соборе РПЦ в 2000 году). Известно, что митрополит Николай отбывал ссылку в Актюбинской области, на железнодорожной станции Челкар, и его, в будущем митрополита Алматинского и Казахстанского, спас от смерти мусульманин-татарин и затем приютил в своем доме. Также и митрополит

Алматинский и Казахстанский Иосиф (Чернов) – глава епархии с 1960 по 1975 год, исповедник, очень почитаемый православными казахстанцами, находясь с 1954 по 1956 гг. в ссылке в Кокшетау, был принят в многодетную мусульманскую казахскую семью, где жил как уважаемый член этой семьи.

Следует отметить, что в тяжелые военные и послевоенные годы Казахстан продолжал принимать ссыльных священников, многие из которых нашли приют у местных жителей, в том числе и мусульман. Сохраняется благодарная память об этом, и в этих добрых отношениях лежит один из самых значимых и сильных истоков межрелигиозного согласия ислама и православия.

В 1955 году имелось намерение ликвидировать Казахстанскую епархию; клир, верующие и даже Уполномоченный по делам РПЦ по Казахской ССР отстояли епархию. С 1955 года Казахстанскую епархию поочередно возглавляли: архиепископ Ермоген (дважды: в 1955–1956 и 1958 гг.), архиепископ Иоанн (Лавриненко) (1956–1957 гг.), архиепископ Алексей (Сергеев) (1957–1958 гг.), архиепископ Иннокентий (Леоферов) (1958–1960 гг.), митрополит Иосиф (Чернов) (1960–1975 гг.), епископ Серафим (Гачковский) (1975–1982 гг.), архиепископ Ириней (Середний) (1982–1984 гг.), епископ Евсевий (Саввин) (1984–1990 гг.), архиепископ Алексей (Кутепов) (1990–2002 гг.), митрополит Мефодий (Немцов) (2003–2010 гг.), в настоящее время Митрополичий округ РПЦ в Республике Казахстан возглавляет митрополит Александр (Могилев) (2010 г. – по настоящее время).

После Великой Отечественной войны посещаемость церквей и мечетей значительно возросла. Так, согласно спецсообщению Уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров КазССР па праздник пасхи (апрель 1950 года) в Никольской церкви города Алма-Ата на службе присутствовало около 15 тысяч человек, в то время, как двумя годами ранее на богослужении в этот же праздник было 5–6 тыс. человек. В Казанской церкви соответственно 4 000 и 2 000, в Воскресенской церкви Семипалатинска были более 12 тыс. человек, хотя ранее – 6 тыс. человек, в Никольской церкви Чимкента в 1950 году было 10 тыс. человек, а ранее – 5 тыс. человек. Вывод, который делает Уполномоченный, – «пасхальная служба 1950 года характеризуется наибольшим религиозным подъемом, чем это было в предыдущие годы» (ЦГА РК, ф.1709, оп.1, д.15, л.48).

Под контролем Уполномоченных и их аппаратов проходили все значимые религиозные праздники. Причем религиозные общины отмечали праздники вне зависимости от того, зарегистрированы они официально или нет. Уполномоченные Совета по делам рели-

гий при Совете Министров СССР по Казахской ССР предоставляли в Совет данные по количеству верующих, принявших участие в праздниках («Ураза-Байрам», «Курбан-Байрам», «Пасха»), по объему пожертвований в эти дни и т. д. (ЦГА РК, ф.1711, оп.2, дд.75, 81).

Вместе с тем, всячески поощрялась «деятельность религиозных объединений СССР по развитию международных связей в целях борьбы за мир и запрещение ядерного оружия» (ЦГА РК, ф.1711, оп.1, д.91, л.17), привлечение представителей духовенства для работы в международных организациях и советских организациях, имеющих международный характер (Всемирный совет мира, Советский комитет защиты мира, Советский комитет солидарности со странами Азии и Африки, Советские общества дружбы и культурных связей с зарубежными странами» (там же, л.19).

В 1960–1961 годы политика Совета по делам Русской православной церкви ужесточилась. Регулярно заслушивались доклады региональных Уполномоченных Советов при Совете Министров СССР с жесткой критикой недостатков в их работе, вырабатывались меры, направленные на «совершенствование работы» (снижение религиозности и «обрядовости» населения, недопустимости «украшательства и благолепия церквей», ликвидация паломничества к традиционным местам религиозного поклонения, изучался состав хоров и обслуживающего персонала храмов, усилился контроль за проповеднической деятельностью духовенства). Все это осуществлялось в свете Постановления ЦК КПСС и Правительства от 13 января 1960 года «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах». Реальная власть в приходах вновь передавалась от священников активистам приходских общин. В марте 1961 г. было принято еще одно Постановление Правительства «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах». В рамках выполнения данных постановлений Правительство ставило задачи сокращения числа приходов и монастырей РПЦ, ужесточалось отношение к незарегистрированным религиозным объединениям. По РПЦ, например, был разработан даже план на 1961 год: «сократить 9 монастырей РПЦ» (ЦГА РК, ф.1709, оп.1, д.46, л.60).

Проводилась постоянная работа по недопущению поступления в духовные академии и семинарии. Ежегодно по 4–6 человек из Казахской ССР подавали заявления о намерении поступить в эти религиозные учебные заведения. Информация об этих намерениях тотчас же передавалась по месту жительства желающих стать студентами духовных учебных заведений. На местах партийные, советские и иные органы проводили работу с лицами, подавшими заяв-

ления, и, как правило, почти все отказывались от своих намерений. Такими мерами не допускалось пополнение рядов священнослужителей. Приведем примеры. «В июле-августе 1963 года было выявлено 6 человек, желающих поступить в духовные семинарии, проживающих в разных городах республики». Один из них имел «слабое здоровье, в связи с чем, управляющему епархии было рекомендовано временно воздержаться от выдачи ему рекомендации» (такая рекомендация была обязательной для поступления в семинарию). Другой желающий (студент 3 курса института иностранных языков в Алма-Ате) после беседы в ЦК ЛКСМ отказался от намерения поступать в семинарию. Еще «два члена ВЛКСМ, рабочие из Целинограда, подавшие заявления о поступлении в семинарию, после принятия соответствующих мер изменили свое решение и отказались от подачи заявления в семинарию. В результате, все 6 от поступления отказались» (ЦГА РК, ф.1709, оп.1, д.120, л.17–18).

Во всех областях Казахстана были созданы и работали комиссии по содействию за соблюдением законодательства о религиозных культах, причем деятельность этих комиссий была очень активной. Но, несмотря на все эти меры, количество религиозных обрядов не сокращалось, наоборот возрастало. Совет по делам религий при совете Министров СССР констатировал в 1968 году, что «несмотря на снижение сети религиозных объединений, духовных учебных заведений и монастырей в православной, армянской, лютеранской и некоторых других церквях, острой нехватки кадров духовенства, в церквях всех исповеданий в 1967 году было совершено более миллиона крещений; всего окрещено 25,2% общего числа родившихся детей» (ЦГА РК, ф.2079, оп.1, д.28, лл.11–12).

Наряду с некоторым послаблением в государственной политике в сфере религии в 70 и 80-е годы XX века, контроль за деятельностью религиозных объединений был постоянным и всеобъемлющим. Уполномоченный Совета детально входил в обстоятельства дел. Обладал прекрасным знанием текущей ситуации в связи с религией. Входил во все сложности и проблемы функционирования приходов в республике. Во многих отношениях осуществлял реальное руководство религиозными общинами (ЦГА РК, ф.2079, оп.1, д.44 – «Отчет Уполномоченного Совета за 1969 год»). Регулярно составлялись сведения о количестве церквей, мечетей, молитвенных домов, числе священнослужителей, доходах религиозных общин и т. д.

Уполномоченные Совета по делам религий отслеживали все стороны деятельности религиозных объединений: контроль за соблюдением законодательства о культах, состояние религиозности

населения, анкеты, характеристики и данные на служителей культа и на религиозный актив, оценка работы комиссий по содействию за соблюдением законодательства о культах, деятельности как зарегистрированных, так и не зарегистрированных религиозных объединений, отслеживались доходы служителей культа, собирались сведения о коммунистах, принимающих участие в религиозных обрядах, анализировался состав церковных хоров, состояние хранения культового имущества и т. д. (ЦГА РК, ф.2079, оп.1, д.139).

Рассматривалось огромное число жалоб и заявлений в связи с религиозной деятельностью, поступающих от религиозных объединений и отдельных верующих в аппарат Уполномоченного совета по Казахской ССР (ЦГА РК, ф.2079, оп.1, д.139, лл.43–49). Так, только в 1 полугодии 1982 года поступило 156 заявлений и жалоб (ЦГА РК, ф.2079, оп.1, д.238, л.110), а «в первой половине 1986 года в аппарат Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Казахской ССР поступило 119 жалоб и заявлений от религиозных объединений и отдельных верующих (от РПЦ поступило 46 жалоб, от исламских объединений – 33, от ЕХБ – 18)» (ЦГА РК, ф.2079, оп.1, д.272, лл.97–99). На все эти жалобы педантично, хотя нередко и формально, аппарат Уполномоченного давал ответы.

Стремясь произвести благоприятное впечатление на зарубежную общественность и особенно на руководство зарубежных религиозных структур, государственные органы разрешают, сначала в ограниченных объемах, а затем все шире и шире, визиты зарубежных делегаций глав религиозных организаций. В апреле 1986 года Алма-Ату посетила группа пасторов Всемирного Союза баптистов из США. Имели место беседы с верующими, Уполномоченным Советом, задавались многочисленные вопросы, посещались молитвенные собрания (ЦГА РК, ф.2079, оп.1, д. 272, л.36). Председатель Союза адвентистов седьмого дня Польской Народной Республики С. Дабровский посетил в мае 1986 года Алма-Ату. Председатель Генеральной конференции АСД П.Вильсон посетил Алма-Ату в мае-июне 1986 года (там же).

Перестройка, демократия, гласность, как послы от власти в конце 80-х годов, проникли и в религиозную среду, что позволило религиозным объединениям ставить перед руководством Казахстана вопросы, актуальные для религиозных объединений. Так, РПЦ поняла вопросы: а) о передаче территории бывшего Софийского собора для строительства епархиального управления РПЦ и восстановления разрушенного храма за счет церковных средств, б) о возвращении верующим Кафедрального собора в парке им. 28-гвардейцев-панфи-

ловцев, в) об узаконении действующей монашеской общины в г. Целинограде (ЦГА РК, ф.2079, оп.1, д.299, лл.126,127). С 1989 года намного быстрее стали регистрировать новые религиозные общины и принимать решения об открытии новых молитвенных домов. Если ранее убежденность в вере священнослужителей разных конфессий ставилась им в вину и считалась едва ли не религиозным фанатизмом – таких священнослужителей старались снять с учета, т.е., запретить их в служении – то теперь эта же убежденность, наряду с духовной и светской образованностью, стала считаться положительной характеристикой священнослужителей (ЦГА РК, ф.2079, оп.1, д.307).

С этого времени заметно изменяется политика государства в отношении религиозных объединений. В 1990 году был принят новый Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях». Менялись институты государственного управления государственно-конфессиональными отношениями. В 1990 году был ликвидирован Совет по делам религий при Совете Министров СССР и аппарат его Уполномоченных в республиках и на местах (ЦГА РК, ф.2079, оп.1, д.310, лл.43–45).

* * * * *

В настоящее время структурой Русской православной церкви в Казахстане является Митрополичий округ РПЦ в Республике Казахстан (другое наименование – Русская православная церковь Казахстана), который был образован решением Синода РПЦ в 2003 году и реорганизован в 2010 году. Глава Митрополичьего округа в РК – митрополит Александр. Митрополичий округ Казахстана состоит из девяти епархий: Астанайская и Алматинская епархия, Уральская и Актюбинская епархия, Чимкентская и Таразская епархия, Костанайская и Рудненская епархия, Павлодарская и Экибастузская епархия, Карагандинская и Шахтинская епархия, Петропавловская и Булаевская епархия, Усть-Каменогорская и Семипалатинская епархия, Кокшетауская и Акмолинская епархия. Имеется 329 приходов, 9 монастырей, Алматинская духовная семинария, несколько религиозных образовательных учреждений среднего звена. Есть периодические издания.

Для возможности религий играть позитивную роль в казахстанском обществе предельно важно, чтобы в нашем поликонфессиональном обществе религии демонстрировали взаимную веротерпимость, необходимо понимание специфики функционирования различных религий, потребны партнерские или, еще лучше, сотруди́ческие от-

ношения между лидерами основных конфессий Казахстана. Лидеры РПЦ в Казахстане традиционно дружелюбно относятся к лидерам ислама, католицизма, иудаизма, выстраивают деловые связи с главами других религиозных объединений. Наиболее близкие отношения у православных лидеров с Духовным управлением мусульман Казахстана. И архиепископ Алексей, и митрополит Мефодий, и митрополит Александр – все они находились и находятся в прекрасных отношениях с верховными муфтиями РК и с ДУМК. Партнерские и плодотворные отношения у глав РПЦ в РК установились и с лидерами Римско-католической церкви в Казахстане. Не так благостно складываются отношения глав РПЦ в РК с лидерами новых религиозных движений, религиозный статус которых для РПЦ неубедителен.

Православные церкви традиционно требовательны к своим лидерам. Так как от глав РПЦ многое зависит и внутри самих православных церквей и в их взаимодействии с другими конфессиями и главами этих конфессий, то требования к лидерам РПЦ со стороны паствы и церковной иерархии очень важны для понимания практически всех аспектов функционирования РПЦ в Казахстане. Обратимся к этой стороне деятельности РПЦ в РК.

Чем выше религиозность общества, тем значительнее роль религиозного лидера. Современный Казахстан (как и другие страны Центральной Азии), длительное время вынужден был «исповедовать» атеизм. Сегодня, когда религиозная ситуация в РК вполне оправданно характеризуется в терминах религиозного ренессанса, и когда объемы и глубина веры возрастают, религиозный лидер становится чем-то вроде нравственного мерила общества. Не все лидеры религиозных объединений отвечают высоким духовно-нравственным требованиям, предъявляемым к ним. Но многие из религиозных лидеров демонстрируют достойные качества, уровень их духовности высок, они притягательны для верующих.

Религиозный лидер должен воплощать в себе высокие качества и соответствовать очень многим требованиям самого разного свойства. Так, он должен быть духовно развитым, т. е., служить Богу, как следует, выполняя все Божьи заповеди. Он должен быть учителем верующих, т.е., должен знать все учение и уметь это учение доносить до сознания учеников. Он должен уметь выстраивать отношение с властью, быть компромиссным, но не изменять ни букве, ни духу религиозного учения, т.е., хранить в чистоте само религиозное учение. Он должен заботиться о своем внешнем виде, но не быть рабом одежды. Он должен быть материально обеспечен, но не стяжатеlem. Его нравственность не должна носить внешнего характера (знает как себя

вести, но поступает иначе), но должна быть практической (поступаю, как велит вера). Он должен быть образован в высшей степени (образован не только в религиозном смысле, но и в светском).

Высокие нравственные установки религии требуют от религиозного лидера скромности, осознания своей греховности. Во всех мировых религиях (и особенно в религиях авраамических) ценится осознание своих недостатков, исправления их. Поэтому речь идет не о каком-то чересчур высоком значении религиозного лидера, о роли его личности, но об его обязанности соответствовать своему высокому статусу.

К обязательным качествам в сфере собственно профессиональных обязанностей религиозного лидера следует отнести умение: консолидировать религиозную общину, представлять ее интересы перед властью, проводить эффективную кадровую политику, воспитывать и образовывать молодежь

Религиозный лидер обязан быть миротворцем. От него не должно исходить никакой агрессии, он не должен призывать верующих на протест, он не может смущать людей требованием непослушания власти – все эти требования к религиозному лидеру вытекают из основ религии. Послушание, в том числе послушание власти, – обязанность верующего. Государство и властные структуры не всегда имеют возможность создавать наилучшие условия для функционирования религии. Религиозный лидер, на которого ориентируются верующие, должен пытаться отстаивать, в случае необходимости, интересы верующих перед властными структурами, но делать он это обязан мягко, убеждением, компромиссно. В мировых религиях существует ясное понятие того, что власть не бывает случайной и что «всякая власть – от Бога». Поэтому власть надо признавать и сотрудничать с ней. Что не препятствует религиозному лидеру давать нравственные советы властным структурам, а также оценивать политические решения с духовных и нравственных позиций.

Если у религиозного лидера и есть политические предпочтения, он не должен делать эти предпочтения руководством к действию для своей паствы. Именно поэтому обычной правовой нормой в светском государстве является запрет на создание партий на религиозной основе. Также верующим не рекомендуется проявлять повышенную политическую активность. Опыт показывает, что политизация религии чаще всего приводит к экстремизму.

Отдельно необходимо отметить обязательное умение религиозного лидера осуществлять связи и отношения с зарубежными религиозными центрами с учетом национальных интересов Казахстана.

Нередко эти интересы вступают в ощутимые противоречия с интересами зарубежных центров, и потребно достаточно высокое искусство дипломатии для соответствия этим непростым отношениям.

Надо отметить, что православие в Казахстане не занимается прозелитизмом в иноверческой среде, особенно в исламской. Хотя задача миссионерства, поставленная еще в евангелии, остается приоритетной для православия, по негласному договору ни ислам, ни православие в Казахстане не ведут миссионерской деятельности в отношении друг друга. Напротив, партнерские, даже дружеские отношения ислама и православия в Казахстане позволяют говорить о возможной духовной консолидации казахстанского общества на их основе [39],[40].

Литература

1. *Бартольд В.В.* Сочинения. Том II. Часть 2. Работы по отдельным проблемам истории Центральной Азии. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1964. – 661 с.
2. *Королева В.* Краткий очерк истории христианства в Казахстане и Средней Азии URL: // <http://rusk.ru/st.php?idar=112380> (доступ: 03.05.2016).
3. Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский. ... А друзей искать на востоке (Православие и Ислам: противостояние или содружество?) – Ташкент, 2000. – 56 с.
4. *Бартольд В.В.* Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир / Вступ. ст. Е.Кузнецца. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2012. – 352 с.
5. Католицизм в Казахстане // <http://www.quickiwiki.com/ru/>.
6. *Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И.* Аджина-Тепа. Архитектура. Живопись. Скульптура // М.: «Искусство», 1971.- 260 с.
7. Еврейская община Казахстана: Время возрождения <http://www.kazakh.ru/news/articles/?a=1496> (доступ: 09.01.2016).
8. Владимир (Иким), митрополит. По стопам апостола Фомы: Христианство в Центральной Азии. // Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир (Иким). – М.: М-Сканрус, 2011. – 752 с.
9. Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир (Иким). Земля потомков патриарха Тюрка. М.: Издательство Московской Патриархии, – 2002. – 348 с.
10. *Костенко Л.Ф.* Очерки Семиреченского края. (Путевые письма) // Военный сборник, № 11. 1872 (репринтное издание 2003 г.)
11. *Костенко Л.Ф.* Средняя Азия и водворение в ней русской государственности. СПб., 1870.
12. *Остроумов Н.П.* Исторический очерк взаимных отношений между христианством и мусульманством. СПб., 1888;
13. *Яковлев В.* Из церковной жизни Туркестана. Верный, 1902.

14. Волков И.В. Религиозные аспекты переселенческой политики царизма в Туркестанском крае: 1867–1917. Бишкек, 2007.

15. Табышалиева А. Вера в Туркестане. (Очерк истории религий Средней Азии и Казахстана). Бишкек, 1993.

16. Мазуренко Е.А. Эволюция русского православия в условиях Средней Азии. Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. Ташкент, 1990.

17. Православные приходы Петропавловска на рубеже XIX-XX вв.» // URL: <http://www.pbe.kz/pravoslavnye-prihody-petropavlovsk-na-rubezhe-xix-hh-vv> (доступ: 11.12.2015 г.).

18. Иеромонах Иустин (Ларионов), заведующий сектором истории религии отдела редкой книги и иконописи Восточно-Казахстанского областного этнографического музея. Из истории православного Семипалатинска в 20-х – 30-х годах XX века. Обновленческий раскол // URL: <http://vko-eparhia.kz/eparhiya/history/150-from-the-history-of-the-orthodox-semipalatinsk-in-the-20-30-years-of-the-twentieth-century-renovationist-split.html> (доступ 05.08.2016 г.)

19. Он же. Из истории Согринской православной общины г.Усть-Каменогорска // URL: <http://vko-eparhia.kz/eparhiya/history/152-iz-istorii-sogrinskoi-pravoslavnoi-obshchiny-g-ust-kamenogorska.html> (доступ: 14.05.2016 г.).

20. Доклад Главы Митрополичьего Округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан митрополита Астанайского и Казахстанского Александра (Могилева) на Всеказахстанском православном Съезде в 2013 году // URL: <http://mitropolia.kz/ru/arhipastyr/poslaniya/2409-2013-06-11-07-42-59.html> (доступ: 08.11.2015 г.); интервью митрополита Пермского и Соликамского (бывшего Астанайского и Казахстанского) Мефодия (Немцова) «Православие и ислам в Казахстане – всегда вместе» // Казахстанская правда. Общенациональная ежедневная газета Казахстана. 02. 12. 2004; Анатолий, епископ Костанайский и Рудненский (Аксенов Владимир Александрович) История Епархии // URL: <http://www.kst-eparhiya.kz/eparkhiya/istoriya-eparkhii#.VivPfuzuOos> (доступ: 19.09. 2016 г.).

21. История православия в Туркестанском Крае // Orthodoxy-in-Turkestan-History // URL: <http://www.pravoslavie.us/RU/> (доступ: 08.12.2015).

22. Митрополит Астанайский и Казахстанский Александр (Могилев). Преосвященный Александр Кульчицкий, православный миссионер (1826-1888). Жизнеописание. М.: 2012. – 304 с.

23. Свет православия в Казахстане. Периодическое издание Астанайской и Алматинской епархии. Алматы: 2005. - №№ 10-12.

24. Митрополит Астанайский и Казахстанский Александр (Могилев). Преосвященный Александр Кульчицкий, православный миссионер (1826-1888). Жизнеописание. М.: 2012. – 304 с.

25. Преосвященный Григорий (Полетаев), 1892-1895 г. // <http://www.pravoslavie.uz/archdiocese/bishops/George/>

26. Журнал Московской патриархии. – М.: 2003. – №11.

27. Святые Новомученики и Исповедники в земле Казахстанской просиявшие. Книга-альбом. – М.: Издательство «Лето». 2008, – 568 с.
28. Садвокасова З.Т. Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (II половина XIX – начало XX веков). – Алматы: 2005. – 277 с.
29. Дик В. Свет Евангелия в Казахстане. История возведения Евангелия и распространения общин баптистов и меннонитов в Казахстане. – Штайнхаген, «Samenkorn», 2003. – 384 с.
30. Клибанов А.И. История религиозного сектанства в России (60 - годы XIX в. – 1917 г.). – М.: Издательство «Наука», 1965. – 344 с.
31. Буряков Ю.Ф., Жукова Л.И., Проскурин В.Н. К истории христианства в Средней Азии // К истории христианства в Средней Азии (XIX–XX вв.). – Ташкент: «Узбекистон», 1998. – 271 с.
32. Гордиенко Н.С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – 304 с., ил.
33. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – 511 с.
34. Шкаровский М.В. Русская православная церковь в XX веке / М.В. Шкаровский. – М.: Вече, Лепта, 2010. – 480 с.: ил.
35. Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы. – М.: Издательство Библийско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. – 352 с.
36. Журнал «Вестник русского студенческого христианского движения», регулярно выходящий в Париже с 1926 год (архив журнала с 1924 по 2004 гг.)
37. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Составитель Г. Штриккер. – М.: «Пропилеи», 1995. – 400 с.
38. Митрополит Астанайский и Казахстанский Александр совершил литию на месте расстрела политзаключенных и репрессированных в Алмаатинской области // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3844172.html> (доступ: 11.08.2016)
39. Косиченко А.Г. Возможности религии в снижении уровня вызовов и угроз современности: философско-политологический анализ. Монография / Под. общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 200 с.
40. Ислам и христианство в истории Казахстана и их влияние на духовную консолидацию в Казахстане // Косиченко А.Г., Нысанбаев А.Н., Кенисарин Д.А., Мельник Е.В. Ислам и христианство: возможности духовной консолидации народов Казахстана. / Отв. ред.: д.ф.н., проф. Косиченко А.Г. 2001. – 195 с.

4 ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СУВЕРЕННОМ КАЗАХСТАНЕ: ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОЙ КОНВЕРСИИ

Религиозность в постсовременную эпоху рассматривается как фундаментальная характеристика общественной ментальности, и новизна социальной ситуации фокусирует научный интерес к исследованию этого феномена, его практическом воспроизводстве и функционировании. Состояние религиозности населения становится важным индикатором, который учитывается при выработке политических стратегий. В свою очередь, оценка религиозности экспертами и презентация общественными институтами имеют значимое идеологическое воздействие для формирования гражданской ментальности, способствуют в определенных условиях либо нарастанию, либо снижению конфликтного потенциала. Фактор религиозности в современных исследованиях изучается с позиций вопрошания о том, каким социальным потребностям отвечает этот феномен, каковы его связи с кризисом идентичности, переживаемым современностью?

Не стал исключением и Казахстан: в нашей стране религиозность населения проявляется как один динамичных социетальных факторов, который существенным образом меняет ценностно-смысловой контекст жизнедеятельности граждан и при определенных условиях может оказать существенное влияние на цели развития общества.

Религиозное сознание невозможно выделить в качестве «чистого», «дистиллированного» феномена, потому что оно всегда сопрягается с другими компонентами сознания, имеющими светский характер: этническими, возрастными, гендерными, политическими, культурно-историческими. Религия, религиозность, религиозная идентичность существенным образом влияют на выбор образа жизни все большего числа казахстанцев, что следует учитывать при разработке эффективной культурной политики. Поэтому исследование состояния и тенденций религиозного сознания становится одним из приоритетных направлений социогуманитарной науки.

Религиозное сознание предстает существенным индикатором изменений, так как связано с ценностно-нормативной системой, имеет институциональную организацию и может существенным образом влиять на личностную, групповую и общественную идентичность. За

время суверенного развития изменилась мировоззренческая атмосфера общества, в том числе по таким демаркационным линиям, как «светскость/религиозность», «традиционная религиозность/новая религиозность», «истинная религиозность/квазирелигиозность».

Как известно, одним из ключевых приоритетов стратегического развития в Казахстане является интеллектуальный потенциал. Этот приоритет оказывается связанным с разработкой механизмов удержания и приумножения уникальной казахстанской идентичности, воспроизводством условий развития интеллектуальной нации, достижением атмосферы согласия и единства, которые крайне необходимы для поликонфессионального и многоэтничного Казахстана. Поскольку от качества общественного сознания зависит конкурентоспособность Казахстана, то именно поэтому интеллектуальное состояние и потенциал общества становятся социальным капиталом, требующим эффективного управления. Последнее, в свою очередь, невозможно без развернутого познания ментальности в целом – ее содержания, структуры, динамики (и религиозной ментальности – конкретно), которая находится в состоянии флуктуационных изменений и развивается в многомерных проекциях.

Курс Казахстана на инновации, модернизацию порождает спрос на высокую культуру: интеллектуальную, нравственную, гражданскую. Только при достаточно развитом состоянии общественного сознания может состояться интеллектуальная нация. В условиях, когда религиозная ментальность (сознание, поведение и образ жизни) существенным образом начинают определять политические контексты общественного развития, становится очевидной потребность в знании особенностей генезиса и функционирования общественного сознания, в выявлении и взаимосвязи его компонентов и уровней, определении функциональных воздействий. В условиях развития в Казахстане светского государства и развивающегося гражданского общества важно изучить и объективно представить статус религиозной ментальности в структуре общественного сознания, зафиксировать масштабы ее воспроизводства и особенности влияния как на социокультурный контекст жизни различных слоев и групп в целом, так и на процесс гражданской идентичности – в особенности.

Религия как существенный фактор жизни казахстанского общества оказывает определенное воздействие на развитие в контексте адаптации и социализации определенных групп граждан. В условиях недостаточной разработанности государственной идеологии религиозное мировоззрение становится альтернативой светскому, в том числе – в формировании представлений о соответствующем образе жизни, системе ценностей. Формирование духовно-нрав-

ственных ценностей, способствующих адаптации и социализации в контексте религиозных парадигм восприятия мира, не выступает для казахстанцев значимым. Глобализационные влияния оказывают определенное воздействие на формирование гражданской идентичности казахстанцев через вовлечение в нетрадиционные для этноконфессиональной субкультуры сообщества.

Поэтому важно найти системные средства изучения религиозности и ее репрезентации, в том числе – в контексте модельной реконструкции религиозного сознания. Многоэтничность и поликонфессиональность казахстанского общества актуализируют вопрос о поиске универсальных характеристик религиозного сознания, не зависящих от конфессиональной принадлежности носителей и при этом доступных сравнению по степени выраженности. Решение этого вопроса оказалось возможным на основе понимания религии как предельной мировоззренческой перспективы, апеллирующей к трансцендентному, и, соответственно, широкую трактовку трансцендентного – как самодостаточной и самодействующей реальности.

В социологическом контексте религия понимается как явление, которое можно представить в виде единства необходимых и не сводимых друг к другу аспектов, или измерений: религиозных представлений (выражающих трансцендентную идею религии), религиозной деятельности (реализующей принципы и приемы осуществления идеи), религиозных институтов (организующих последователей идеи в сообщество). Каждый из аспектов характеризуется определенными параметрами, которые отображаются в сознании.

Исследовательским коллективом были выделены базовые критерии, которые предполагали:

1 – выявление маркеров религиозной самоидентификации (понимание религии, трактовка источника веры, выбор авторитета в вопросах веры, отношение к религиозной традиции, самоидентификация с религиозностью в целом и др.),

2 – культовое (молитвенная практика, посещение храма, участие в богослужбной практике, соблюдение религиозных предписаний) и внекультовое (чтение религиозных книг, поддержка религиозных организаций, социальное служение и др.), то есть поведенческое измерение религиозности,

3 – анализ факторов религиозного выбора и религиозных миграций (перемещений),

4 – влияние процессов религиозности на нравственно-духовную атмосферу общества, ценности.

Эти и другие критерии необходимы для разработки типологии религиозности, воспроизводства ее модели, которая может быть обна-

ружена только через конкретные проявления приверженности индивидов определенным проекциям религии как культурной парадигмы, представленной в единстве религиозного сознания, деятельности и института. Модель религиозности предполагает выявление структуры и динамики общественного сознания с фокусом на религиозную ментальность. В функциональной характеристике модели станет возможным выяснение механизмов влияния религиозной/нерелигиозной ментальности на казахстанскую идентичность. Таким образом, реконструкция модели религиозности будет не только способствовать воспроизводству структуры современного мировоззрения казахстанцев, но и определит тенденции влияния религиозной составляющей на гражданский контекст жизни. Воссозданная модель религиозности поможет в разработке принципов формирования светской модели государства в Казахстане, с определением в ней назначения институтов гражданского общества, включая религиозные организации.

Процесс изменения ментальности (включая ее религиозную компоненту) имеет латентный характер, который возможно выявить посредством повторяющихся процедур научного измерения. Массивы эмпирических замеров требуют всесторонней интерпретации, визуализации и репрезентации средствами современных социогуманитарных методов. Объективно возрастает значение мониторинга общественной ментальности, как на уровне массового, так и специализированного фокусов, как количественными, так и качественными методами социологии. Практика мониторинга религиозности показывает, что он должен быть систематическим, углубленным и детализированным. Изучение религиозного сознания предполагает введение в мониторинг специфического ряда измерительных параметров, в том числе – установок мировоззренческого восприятия мира, религиозную самоидентификацию, включенность в религиозный образ или контексты жизни, отношение к государственной политике в области религии, оценку деятельности религиозных институтов и др.

В силу того, что измерения религиозной идентификации, их анализ с обнаружением тенденций предполагают разные виды мониторинговых исследований, рассредоточенных во времени, но объединенных единым методологическим подходом, то в представленном исследовании авторы опираются на собственные социологические измерения процессов религиозности населения.

Полевые исследования проводились профессиональными социологами с учетом поселенческой, поло-возрастной, этнической стратификации казахстанского общества во всех регионах страны, а также в Астане и в Алматы, что делает их валидными.

4.1 Особенности религиозной самоидентификации в современном Казахстане

Маркеры религиозной самоидентификации – ключевые для оценки религиозного сознания, потому что принадлежность к религии – традиции или движению – проявляется в религиозности, под которой понимается вовлеченность (индивида, группы) в религиозную систему или религиозное движение. Религиозность при таком измерении выступает как интегральная величина, которая складывается из сочетания степеней вовлеченности индивида в каждое из измерений религии. Определяющим среди них выступает самоидентификация с религиозностью в целом, позиционирование себя по отношению к религиозной вере. Затем следуют распрямеченные смыслы восприятия веры, понимание ее воздействия на личность верующего и др. проекции религиозности. Не менее важным выступает и отношение к религии, восприятие ее роли в жизни общества.

Население неоднозначно и амбивалентно воспринимает меняющуюся роль религии в казахстанском обществе. Каждый пятый (21,7%) респондент затрудняется дать ответ. Позитивную оценку дают в целом 44,1% респондентов (среди них 9% отмечают модальность «влияние религии падает и это плохо», и 35,1% полагает, что «влияние религии возрастает и это хорошо»). В то же время 34,2% респондентов выбирают модальности негативного оценивания роли религии, в том числе: 7,3% отмечают значение «влияние религии падает и это хорошо» и 26% респондентов отметили, что «влияние религии возрастает и это плохо» (рисунок 1).



Рисунок 1. Распределение ответов на вопрос «Как Вы оцениваете изменение роли религии в современном казахстанском обществе?»

В фокус-группах обсуждалась проекция этого вопроса, мы просили участников дать оценку влияния религии их жизнь, на жизнь знакомых. Из уст государственных служащих, преподавателей вузов прозвучали такие утверждения:

- «Положительную, скорее всего. Более положительную нежели отрицательную на мою жизнь лично. А вот на жизнь знакомых...я даже не могу что-то категорически ответить, четко сформулировать. Где-то да, положительно, а где-то может быть – нет, отрицательно. В жизни же всякое бывает».

- «Я себя считаю не религиозным человеком, но придерживаюсь традиции, поскольку по этническому признаку я родился казахом. И моя традиция связана с исламом, поэтому я принадлежу к исламу. Я считаю, что для меня положительно. Я думаю, любая религия положительна, если воздержаться от фанатизма».

- «Вы знаете, если поделить по 10 бальной шкале, это, наверное, будет 7-ка. Потому что в последнее время у нас среди знакомых и родственников очень много людей, которые переходят в новые религии и религия очень влияет на жизнь людей. Если взять мою личную жизнь, религия не оказала особого влияния, я как пять лет назад жила, так и живу сегодня».

- «С уважением отношусь к ценностям исламской религии, но не полностью соблюдаю каноны религии».

- «В целом религия оказывает на меня умеренное влияние, в основном это связано с родом деятельности (государственный служащий), с кругом общения (многие не являются глубоко верующими)».

- «На мою жизнь религия особо не влияет, но в трудные минуты иногда, закрыв глаза, допускаю мысль, что было бы неплохо на кого-то положиться».

- «Здесь, думаю, идет речь о существовании Бога, я верю в существование Бога, но я не могу назвать себя религиозным человеком, в плане я не посещаю мечеть так часто, как это делают более религиозные люди, соблюдаю мусульманские традиции. Для людей необходимо верить, религия помогает быть человечным, соблюдать традиции, быть добрым и честным. Не вижу ничего плохого во влиянии религии на меня лично и моих близких, вера в Бога помогает нам пережить трудные минуты».

- «Пока религия никак не влияет на мою жизнь. Среди моего окружения наиболее религиозными являются мои родители».

- «В целом, положительно конечно. Религия никогда, наверное, к плохому не призывала. То есть первые истины, которые: не убий! не укради! Это нормы, которые она старается нам привить с самого

детства, они всегда были положительными, кроме некоторых исключений возможно, наверное, стоит более глубже разбирать. Я в этом особо не понимаю».

- «Религия в основном положительно влияет на общество, но самое главное, что нельзя идти исключительно по пути религии, необходимо иметь баланс».

- «В принципе, если сравнить, то в начале 90-х такого религиозного бума как в 2000-ые не было, т.е. люди те, кто верили они так и верят, а те кто, например, не сильно были вовлечены в религиозную жизнь, с приходом новых религиозных организаций и течений они, я думаю, больше стали интересоваться религиозной ситуацией, они больше стали, может быть в какой-то степени, участниками каких-то религиозных актов всяких течений, я думаю, все-таки на жизнь повлияла».

И массовый опрос населения, и беседы в фокус-группах проявили, что исследование возможностей религии в ситуации трансформации ценностей, во-первых, акцентировало преобладающее восприятие респондентами функциональных характеристик религии в позитивном ключе, во-вторых, позволило измерить приоритетность ее влияний на личностное самовосприятие.

Модель религиозности предполагает раскрытие структуры и динамики с фокусом на ментальность, то есть не только на сознание, но и поведение верующих или считающих себя таковыми. Какова структура религиозного сознания, которая находится в динамичном состоянии? Измерения религиозных убеждений респондентов выявляют однозначную тенденцию к росту религиозности общества. При этом общая оценка религиозной самоидентификации в 2014г. выявила картину, согласно которой, практически 96-97% не затрудняются с выбором мировоззренческой идентичности (рисунок 2).

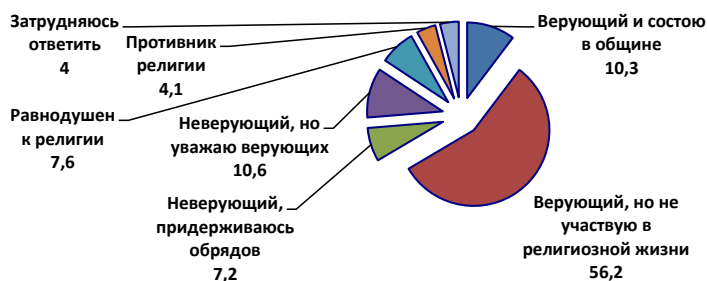


Рисунок 2. Распределение ответов на вопрос:
«Каково Ваше отношение к религии?» (%)

На конкретизирующий вопрос об отнесении себя к верующим («Можете ли Вы сказать о себе, что Вы – верующий человек?»), 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 (рисунок 3).



Рисунок 3. Распределение ответов на вопрос: «Можете ли Вы сказать о себе, что Вы – верующий человек?»

Вопрос «Считаете ли вы себя верующим?» в проекции на базовые религиозные практики сформулирован по существу: в вере самое важное – внутреннее осознание, а не мнение со стороны по поводу того, кто верующий, а кто – нет. Ответы воспроизводят палитру различного отношения к религии, свойственного казахстанцам (рисунок 4).



Рисунок 4. Распределение ответов на вопрос: «Считаете себя верующим человеком?»

Противников религии, убежденных атеистов оказывается среди опрошенных всего 2,3%. Далее обнаруживается небольшой процент нейтральных – 2,8%. О том, что не веруют, но уважают верующих,

сообщают 4,6%, еще 4,3% – неверующие, но иногда посещают культовые учреждения. Остальные респонденты – а их большинство – верующие, но с различным отношением к религиозной практике. Большая часть респондентов, хотя и считают себя верующими, редко, только на праздники посещают храм – 38%, тех, кто вообще не участвует в религиозной жизни – 28,7%. И только 16,4% регулярно участвуют в жизни религиозной общины. Это можно истолковать в том смысле, что к истинно верующим относятся только 16%. Но тогда возникает вопрос, а нет ли среди тех, кто бывает в церкви, мечети, синагоге редко, людей, более приверженных внутренней вере, а среди тех, кто не пропускает религиозных обрядов – тех, кто совершает их внешним образом? Ведь вера предполагает и внутреннюю убежденность, и следование религиозным обрядам. Вопрос поэтому более сложный, чем кажется в первом приближении. Самым важным аргументом является, в конечном итоге, считает ли сам человек себя верующим? Если суммировать всех, кто относит себя к верующим – то окажется, что таковых 82,4%. Но, как показывает анализ, среди этого числа причисляющих себя к верующим несколько подгрупп: действительно верующие, пассивно верующие, мнимо верующие.

Гендерный срез обнаруживает, что число верующих мужчин (81,6%) меньше числа женщин (84,3%), и в то же время – численность женщин, придерживающихся атеистических убеждений – выше (2,8%), чем у мужчин (1,6%). В целом, вовлеченность в религиозность и у мужчин, и у женщин примерно паритетная (рисунок 5).



Рисунок 5. Распределение ответов на вопрос: «Считаете себя верующим человеком?» – в проекции на гендерную принадлежность

Возрастная динамика обнаруживает вполне ожидаемый результат: верующих, участвующих в жизни религиозной общины, немного среди молодежи от 18 до 29 лет (16,8%), затем этот процент еще более падает – 12,7% (от 30 до 45), а в группе респондентов среднего и старшего возраста – растет: 17,1% (от 46 до 60 лет) и 26,4% (от 61 года). Понятно, что естественная тяга к религиозности происходит с возрастом (рисунок 6).

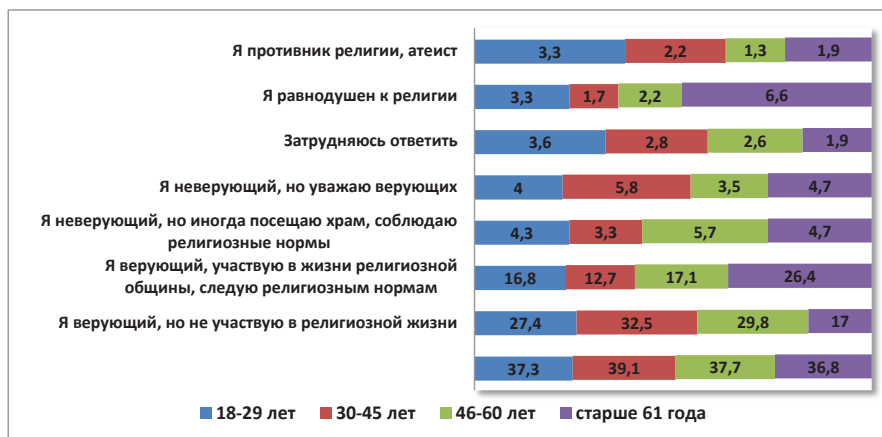


Рисунок 6. Распределение ответов на вопрос: «Считаете себя верующим человеком?» – в проекции на возраст

В этническом разрезе соотношение различных групп населения в их отношении к религии остается тенденциально пропорциональным, но разнятся значения в группах верующих, участвующих в жизни религиозной общины: респонденты-казахи занимают в этой графе первую позицию – 19,5%, другие национальности – 14,5%, респонденты-русские – 11,1%. Т. е. казахский этнос проявляет более высокий, сравнительно с другими, потенциал религиозности. Возможно, такая особенность связана с потребностью в традиционной этноконфессиональной идентичности как социокультурной идентификации (рисунок 7).

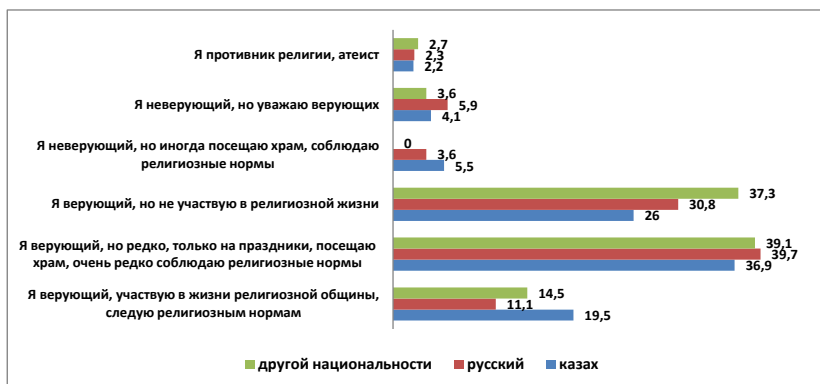


Рисунок 7. Распределение ответов на вопрос: «Считаете себя верующим человеком?» – в проекции на этничность

В зависимости от уровня образования респондентов проявлены тенденции, в соответствии с которыми:

- более всего не верующих и атеистов в группах респондентов с ученой степенью, с неполным высшим и с неполным средним образованием;

- соотношение групп, относящих себя к верующим и при этом участвующих/ не участвующих в религиозной жизни, а также редко посещающих храм – примерно пропорциональное во всех когортах, за исключением группы респондентов с неполным средним образованием (рисунок 8).

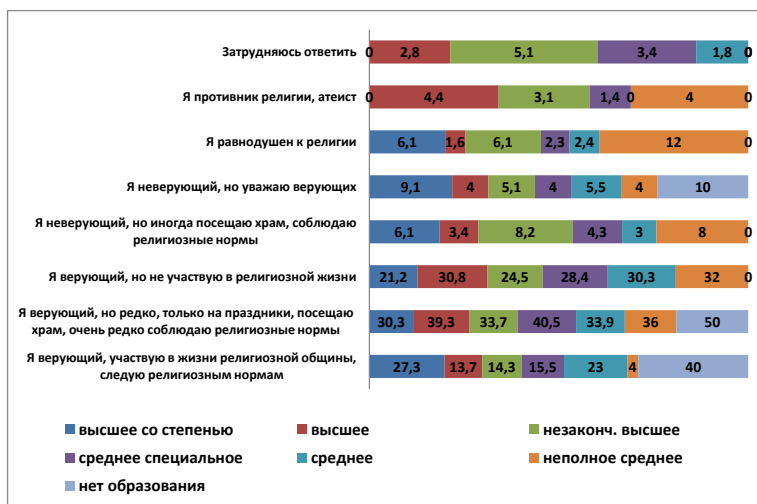


Рисунок 8. Распределение ответов на вопрос: «Считаете себя верующим человеком?» – в проекции на уровень образования

В вопросе, сформулированном по существу «Считаете ли вы себя верующим?» выяснилось, что убежденных атеистов оказывается среди опрошенных всего 2,3%. Далее обнаруживается небольшой процент нейтрально относящихся к религии – 2,8%. О том, что не веруют, но уважают верующих, сообщают 4,6%, еще 4,3% – неверующие, но иногда посещают храм. Таким образом, в числе относящих себя к не верующим оказывается 14% респондентов. Остальные респонденты – а их большинство манифестируют себя как верующие, но с различным отношением к религиозной практике. Большая часть респондентов, хотя и считают себя верующими, редко, только на праздники посещают храм – 38%, тех, кто вообще не участвует в религиозной жизни – 28,7%. И только 16,4% регулярно участвуют в жизни религиозной общины.

Этот расклад можно истолковать в том смысле, что к истинно верующим относятся только 16%. Но тогда возникает вопрос, а нет ли среди тех, кто бывает в церкви, мечети, синагоге редко, людей, более приверженных внутренней вере, а среди тех, кто не пропускает религиозных обрядов – тех, кто совершает их внешним образом? Ведь вера предполагает и внутреннюю убежденность, и следование религиозным обрядам. Вопрос поэтому более сложный, чем кажется в первом приближении. Самым важным аргументом является, в конечном итоге, считает ли сам человек себя верующим? Если суммировать всех, кто относит себя к верующим – то окажется, что таковых более 83%. Но, как показывает анализ, среди этого числа причисляющих себя к верующим имеется несколько подгрупп: действительно (или истинно) верующие (16%), пассивно верующие, мнимо верующие.

Выявились сходные характеристики религиозной идентичности мужчин и женщин, когда при несколько большей отнесенности себя к религии женщинами, ценностные суждения и мужчин, и женщин тенденциально совпадают и количественно близки, не верующих мужчин фиксируется больше, чем женщин (соответственно: 15,0% и 10,9%).

Среди респондентов старше 61 года больше как верующих (79,8%), так и неверующих (14,9%) и меньше всего не определившихся – (2,9%). Это понятно: люди старшего возраста уже довольно четко определились с верой. В разрезе образования картина вполне предсказуемая: чем выше образовательный уровень, тем меньше верующих в соответствующей группе (от 66,7% – обучающихся в магистратуре до 80,3% – с основным средним образованием). Объемы веры падают и в поселенческом разрезе – от 81,3% в селе, ауле до 57,3% в столице. То же самое и по доходам: чем выше доход, тем меньше

идентификация с верой (от 81,5% у самых бедных до 61,4% у самых богатых).

Вопрос о фиксированном состоянии религиозности в настоящий момент выявил, что среди респондентов, считающих себя верующими и не участвующих в жизни религиозной общины 58,2%. Верующих, состоящих в общине, следующих религиозным нормам – 11,7%, неверующих, но уважающих верующих – 10,8%, неверующих, придерживающихся обрядов – 8,1%, испытывающих равнодушие к религии – 5,1%, скорее всего, позиционирующих себя противниками религии – 0,7%, затруднившихся с ответом на вопрос 5,4% респондентов (рисунок 9).

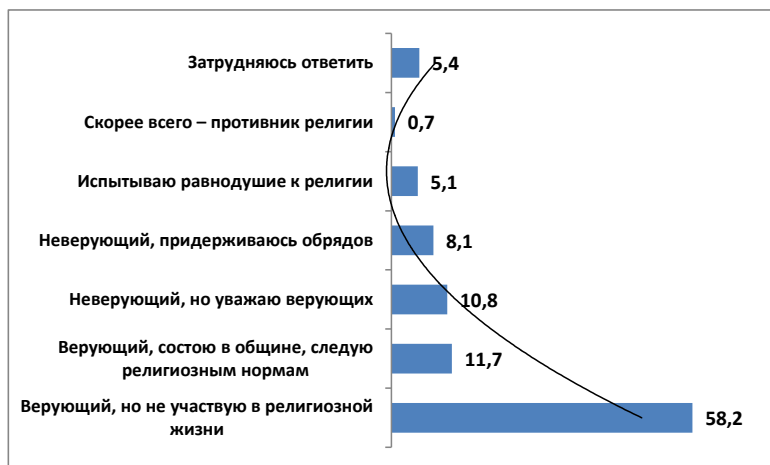


Рисунок 9. Распределение ответов на вопрос
«Каково, в настоящий момент, Ваше отношение к религии?»

В фокус-групповом исследовании прозвучали мнения о том, что
- «Мое отношение к религии второстепенно, я не соблюдаю религиозные нормы постоянно, только когда необходимо присутствовать на мероприятиях, и то это больше касается традиционных устоев казахского народа»

- «Среди моих знакомых есть люди, которые уходят в ислам. Это характеризуется их частым посещением мечети, чтением намаза и др., это отражается в их изменениях, насколько лучше или хуже они стали трудно судить, наблюдается только то, что они стали более замкнутыми, отстраненными».

- «На мой взгляд есть такая тенденция: у нас много молодежи, я замечал, частенько ходит в мечети, церкви, всякие религиозные ор-

ганизации. Но, если мы массово перейдем к этому, то, в конечном итоге мы, скорее всего, все ударимся в теократию что ли? Может быть такое, но навряд ли, я не верю, я надеюсь на наше гражданское общество, на нашу гражданскую позицию. Я надеюсь, что все еще сохраняют такую логику, что нам нужна светскость. Да, религиозность нельзя отрицать, она положительна, но без светскости, мне кажется, у нас не будет такого интенсивного развития. Мы же всегда стремимся за Западом, за Европой, в этом плане может быть такое, что чуть отстанем. Но вряд ли, мне кажется, люди сохранят свой разум и будут следовать не фанатично, а с разумом следовать религии, убеждениям».

Взрослое население страны все четче самоидентифицируется в области религиозности, что может рассматриваться как акцентирование вопросов, связанных с религиозной ментальностью, в общественном и политическом дискурсе. Только 5,5% респондентов не могут дать ответа на вопрос о характере выбора религиозной самоидентичности. Преобладающим трендом выступает выбор мировоззрения в соответствии с этнокультурными корнями, что позитивно для укрепления традиционной этноконфессиональной идентичности, связанной с ханафитским мазхабом, русским православием, а также с другими верованиями, напрямую детерминированными с культурой народов, проживающих в Казахстане.

Анализ мнений респондентов о том, в какой мере они согласны с утверждением, что религиозность – это изначальное свойство человека, показал, что большинство респондентов (69,4%) считают, что религиозность является изначальным свойством человека, и только 20,6% с этим не согласны (рисунок 10).

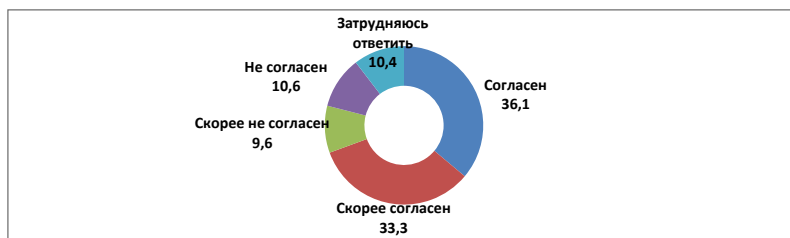


Рисунок 10. Распределение ответов на вопрос:
«В какой мере Вы согласны с утверждением, что религиозность –
это изначальное свойство человека?»

Мнения мужчин и женщин об изначальной религиозности практически совпадают не только тенденциально, но и количественно (рисунок 11).

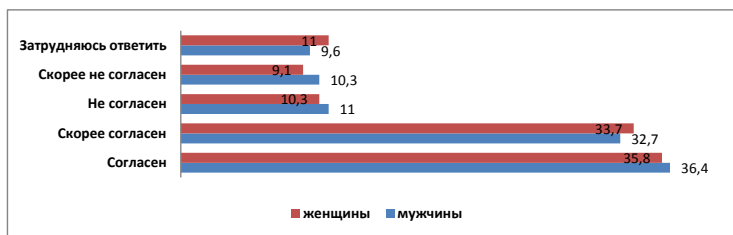


Рисунок 11. Распределение ответов на вопрос: «В какой мере Вы согласны с утверждением, что религиозность – это изначальное свойство человека?» – в проекции на гендерную принадлежность

По вопросу об изначальноности религиозности человека мнения респондентов из разных возрастных групп достаточно близки, что свидетельствует о близости мировоззренческих убеждений разных поколений (рисунок 12).

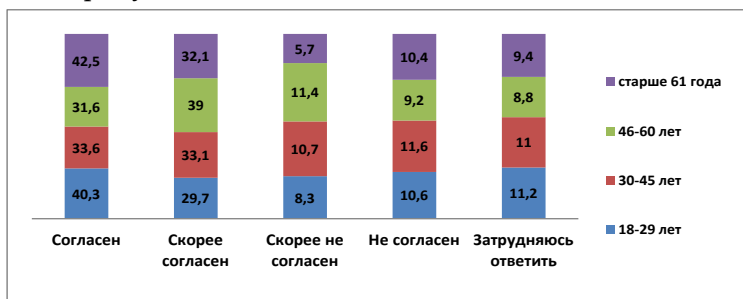


Рисунок 12 – Распределение ответов на вопрос: «В какой мере Вы согласны с утверждением, что религиозность – это изначальное свойство человека?» в проекции на возраст

Суждение об изначальноности религиозности человека разделяют 70,9% респондентов-казахов, 68,5% респондентов-русских и 63,7% респондентов других национальностей (рисунок 13).

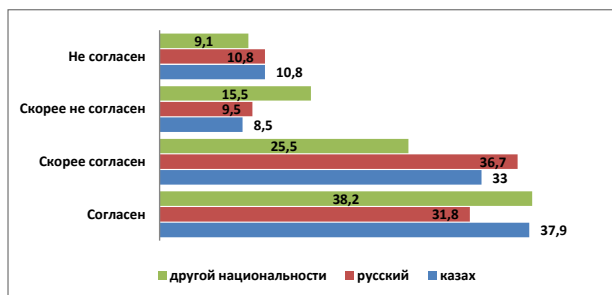


Рисунок 13. Распределение ответов на вопрос: «В какой мере Вы согласны с утверждением, что религиозность – это изначальное свойство человека?» – в проекции на этничность

В зависимости от уровня образования выделяются респонденты с высшим (15,6%), с неполным высшим (13,3%) и с неполным средним (16%) образованием, как наиболее несогласные с утверждением о том, что религиозность – изначальное свойство человека (рисунок 14).

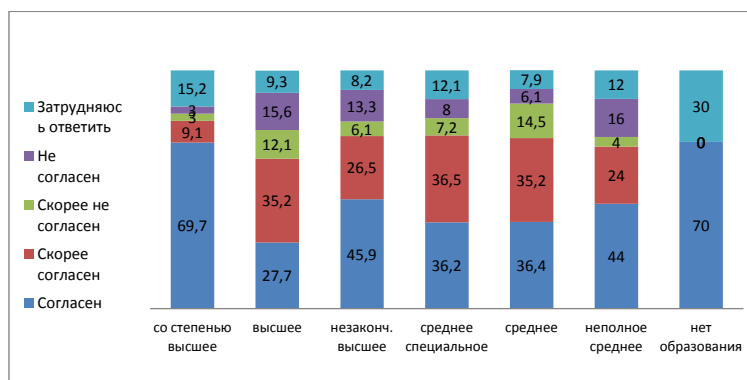


Рисунок 14. Распределение ответов на вопрос:

«В какой мере Вы согласны с утверждением, что религиозность – это изначальное свойство человека?» – в проекции на уровень образования

Генезис религиозности респондентов изучался в проекциях на различные определения отношения респондентов к выбору мировоззрения. Анализ ответов на вопрос: «Какие факторы, в большей степени, повлияли на Ваши религиозные убеждения и жизненные ориентации?» – подтверждает исходную рабочую гипотезу исследования: фактор духовной потребности отметили только 0,2%, еще 0,4% настаивают на самостоятельном выборе. На другой стороне, где указаны внешние факторы, показатели весьма значительные. Это означает, что религиозное сознание формируется у большинства казахстанцев не согласно внутренней потребности, а под влиянием внешних обстоятельств, что придает этому сознанию модус неустойчивости, нестабильности. Ведь только те убеждения, та вера становятся крепкими, не поддающимися сомнениям и нападкам различного толка, которые отвечают внутренней религиозной потребности человека.

Специальному рассмотрению подлежат факторы влияния. Среди них первую позицию занимает воздействие ближайшего окружения (родственники, друзья, соседи) – 46,9%, вторую – настроения в обществе – 15,4%, третью – специальная литература, Интернет – 10,3% и четвертую – беседы с религиозным деятелем – 8%. Обращает на себя внимание тот факт, что живое общение превалирует над вли-

янием литературы и Интернета. Это объясняется самой спецификой религиозного сознания, включающего при своем формировании не только рациональную, но и эмоциональную сферы. Интернет, несмотря на множество специализированных сайтов, не может соперничать с живым общением (рисунок 15).



Рисунок 15. Распределение ответов на вопрос:
«Какие факторы в большей степени повлияли на Ваши
религиозные убеждения и жизненные ориентации?»

Показательно, что в гендерном разрезе предпочтение отдается также непосредственному общению с ближайшим окружением, его отмечают 49% женщин и 44,2% мужчин. Вторым по значимости фактором стало влияние общественных настроений (17,3% – мужчины, 14% – женщины). На третьем по значимости месте – влияние Интернет и изучение специальной литературы (9,6 и 10,8%, соответственно). На четвертом месте – беседы со священнослужителями, миссионерами, другими религиозными субъектами (7,9% – мужчины, 8% – женщины). На пятом месте – влияние моды на религиозность (по 5,1% и у мужчин, и у женщин) (рисунок 16).

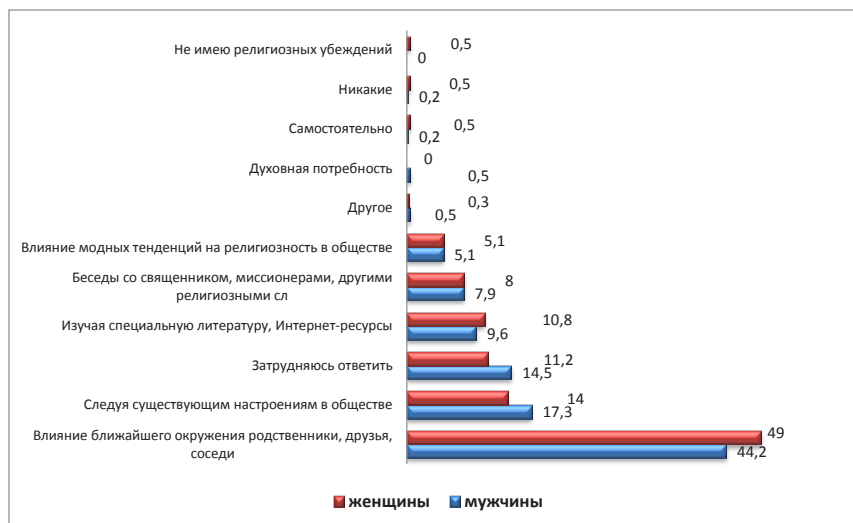


Рисунок 16. Распределение ответов на вопрос: «Какие факторы в большей степени повлияли на Ваши религиозные убеждения и жизненные ориентации?» – в проекции на гендерную принадлежность

Возрастной срез показывает, что для респондентов всех возрастов первостепенное значение при формировании религиозных убеждений играет ближайшее окружение: родственники, друзья, соседи (мотив назван в 43,4–49,3% ответов).

Вторым по важности детерминационным фактором для респондентов 18–29 лет становится влияние Интернет и изучение специальной литературы, а для респондентов всех остальных возрастных групп (от 30 лет и старше) – воздействие общественных настроений (отмечены в интервале 14,6–17,9%).

Влияние общения со священнослужителями, миссионерами, другими субъектами религиозных отношений на выбор религиозного мировоззрения – на третьей по значимости позиции (в диапазоне значений от 6,6 до 12,3%).

На 4–5 местах (в зависимости от возрастной когорты респондентов) оказывается влияние моды на религиозность (этот мотив выбран в диапазоне значений от 4,4 до 5,9%).

Существенными показателями становится выбор таких мотиваций, как духовная потребность: она ничтожна и практически не выбирается респондентами. Следовательно, главными факторами в выборе религиозных убеждений и жизненных ситуаций выступают некие внешние для личности импульсы и обстоятельства, а не стремление к религиозной духовности (рисунок 17).

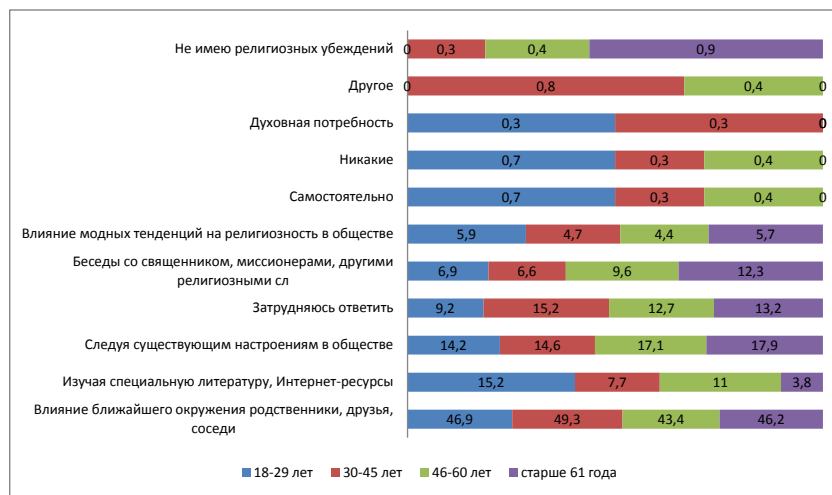


Рисунок 17. Распределение ответов на вопрос: «Какие факторы в большей степени повлияли на Ваши религиозные убеждения и жизненные ориентации?» – в проекции на возраст

Сходная тенденция выявляется в этническом разрезе, причем, в выделении решающего влияния на религиозные убеждения и жизненные ориентации роли ближайшего окружения (семьи, друзей, соседей) лидирует русский этнос (54,8%), затем – другие национальности (49,1%) и респонденты-казахи (42,4%). Напрашивается вывод о том, что формирование религиозного сознания осуществляется, прежде всего, в семьях. Второе по значимости воздействие, существенно влияющее на выбор мировоззрения и убеждений – существующие настроения в обществе выбрали – 24,5% респондентов других национальностей, 16,8% респондентов-казахов и 9,5% респондентов русских. Третья по значимости сила – влияние Интернет и чтение специальной литературы (выбраны, соответственно, 12,1% респондентов-казахов, 9,2% респондентов-русских, 3,6% респондентов других национальностей).

Беседы со священнослужителями, миссионерами, другими субъектами религиозной жизни – на четвертой позиции, которую выбирают 9,1% респондентов-казахов, 7,9% респондентов-русских, 2,7% респондентов других национальностей. Затем следует мода на религиозность, на нее ссылаются 6,3% респондентов-казахов, 3,6% респондентов-русских, 2,7% респондентов других национальностей.

Таким образом, для разных этнических групп проявлены одинаковые тенденции, но установлена разная сила факторного воздействия

на выбор религиозного мировоззрения и формирование убеждений. Безусловно, что семья должна восприниматься как целостный субъект религиозной деятельности, но не менее важно воздействие общественной среды, включая технологические возможности ее влияния, в том числе – посредством Интернет формирование настроений и установок в отношении религии (рисунок 18).

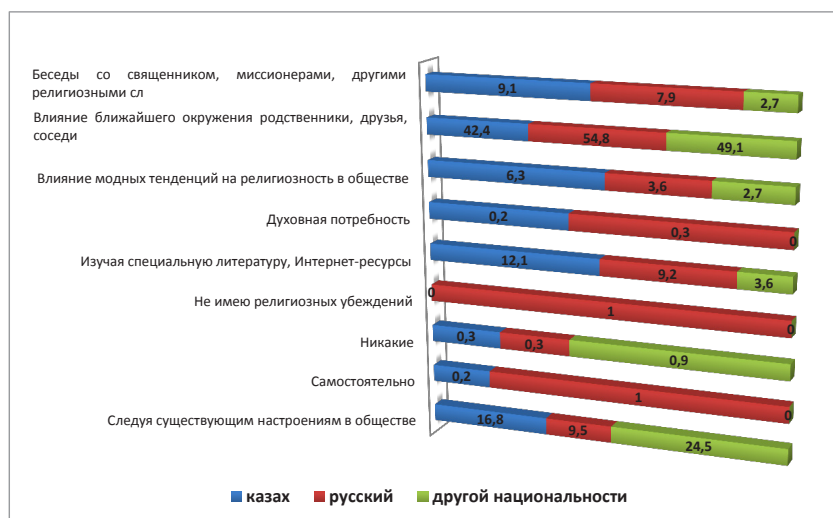


Рисунок 18. Распределение ответов на вопрос: «Какие факторы в большей степени повлияли на Ваши религиозные убеждения и жизненные ориентации?» – в проекции на этническую принадлежность

Распределение ответов в образовательной проекции проявляет особенности по приоритету влияния на религиозное мировоззрение тех или иных факторов, они отличаются в зависимости от уровня образования респондентов, что требует учета потребностей разных групп населения в политике религиозоведческого образования и массового просвещения.

Выделим приоритетные факторы влияния на религиозный выбор личности (таблица 1).

Таблица 1. Иерархия факторов, влияющих на выбор религиозного мировоззрения и формирование убеждений респондентов (срез по уровню образования)

4 Особенности религиозной идентичности в суверенном Казахстане: 185 феномен религиозной конверсии

Фактор влияния / уровень образования	Высшее со степенью	Высшее	Незак. высшее	Среднее специаль- ное	Среднее	Неполн. среднее	Нет образо- вания
Влияние ближайшего окружения (родственники, друзья, соседи)	1	1	1	1	1	1	2
Изучая специальную литературу, Интернет-ресурсы	4-5	3	2	3	5	4	3
Беседы со священником, миссионерами, другими религиозными служителями	3	4	4	4	3	2	-
Влияние модных тенденций на религиозность в обществе	4-5	5	5	5	4	-	-
Следуя существующим настроениям в обществе	2	2	3	2	2	3	1

На рисунке 19 зафиксированы количественные распределения факторов, влияющих на религиозность личности.



Рисунок 19. Распределение ответов на вопрос: «Какие факторы в большей степени повлияли на Ваши религиозные убеждения и жизненные ориентации?» – в проекции на образовательный уровень

Как показывает анализ, приоритетность влияния ближайшего окружения характерна не для всех групп: у лиц, не имеющих образования, на первом месте – следование существующим в обществе традициям. Интересно распределение приоритетности влияния Интернета: на втором месте оно у респондентов с незаконченным высшим образованием, т. е. у студентов, на третьем – у респондентов с высшим, со средним специальным образованием и без образования.

Беседы со священнослужителями, миссионерами и другими субъектами религиозной деятельности – на втором месте влияния у респондентов с неполным средним образованием, на третьем – у респондентов с ученой степенью и со средним образованием, и на четвертом – у респондентов с высшим, с незаконченным высшим, со средним специальным образованием.

4.2 Генезис религиозности в проекции на факторы влияния

На вопрос о времени выбора мировоззрения в 2015 гг. (по сравнению с измерениями 2013 г.) респонденты ответили тенденционно сходно, но численно – с существенными различиями. В мониторинге 2015 г. обращает на себя внимание то обстоятельство, что 81,9% верующих в РК «определились со своим религиозным мировоззрением с рождения, унаследовав традиции родителей», в то время как в 2013 г. такую позицию разделяли в целом 63,5% респондентов. В 2013 году каждый одиннадцатый респондент затруднялся с ответом (рисунки 20).

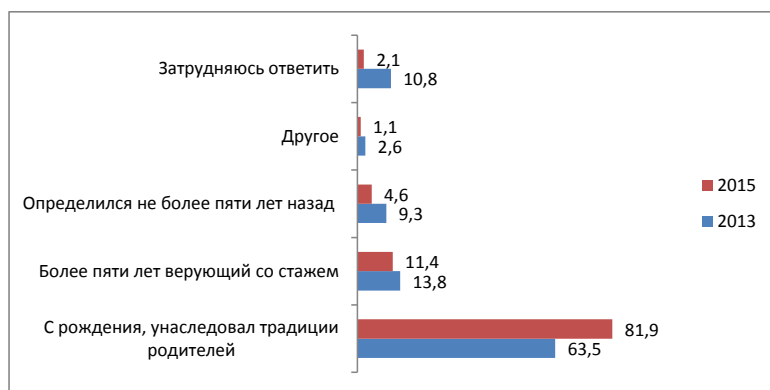


Рисунок 20. Распределение ответов на вопрос: «Как давно вы выбрали религиозное мировоззрение?» (2013 и 2015 гг.) (%)

Очевидно, что в общественном сознании с одной стороны, укоренятся парадигма преемственности этноконфессиональной традиции (этому способствует общественно-политический дискурс в отношении ислама ханафитского мазхаба, русского православия – в первую очередь, а также традиционных для этических групп Казахстана религий), а с другой стороны – важно отметить, что в так называемых новых религиозных организациях (и соответственно – культах, верованиях) за время суверенного развития страны выросло (прошло мировоззренческую социализацию весьма далекую от этнокультурной традиции) взрослое поколение, которое вводит в эту религиозную жизнь своих детей (а по сути – внуков «первооткрывателей» нетрадиционных религий в Казахстане).

Региональный срез показал, что ситуация с религиозной идентификацией отличается в разных поселенческих структурах: столице, в Алматы (городе республиканского значения – далее – РЗ), в областных центрах, в малых городах и в селах. В Алматы более, чем в других типах населенных пунктов тех, кто затрудняется с ответом 3,6%, а в селах и в аулах – таких респондентов менее всего – 1,1%. С другой стороны, в Алматы чаще, чем в других поселенческих структурах отмечена позиция, идентифицирующая веру с рождения, в связи с наследованием традиции родителей (91%). В то же время общеизвестно, что в Алматы сосредоточены все нетрадиционные для Казахстана религиозные организации и их центры. В малых городах – менее, чем в других поселенческих структурах, респонденты отметили связь с традицией – 70,4% и высокий процент тех, что определился с религиозностью не более пяти лет назад – 13,8%. По наблюдениям экспертов, в малых городах активно действуют нетрадиционные религиозные организации, которые развернули активную прозелитическую деятельность, вошли в малый бизнес, организуют досуг и – соответственно – контроль за деятельностью паствы.

Изменения религиозных убеждений респондентов в последние 3–5 лет показывают, что по-прежнему, в обществе доминирует концепт квазирелигиозной идентичности, когда более 83% считают себя верующими, в то время как, отвечая на последующие вопросы-фильтры, более 58% респондентов, идентифицирующих себя с верующими, отмечает, что не участвует в жизни религиозной общины (рисунок 2).

Ответы на вопрос: «Как изменились Ваши религиозные убеждения за последние 3–5 лет?» – выявляют динамику религиозного сознания, однозначную тенденцию к росту религиозности общества. 65% манифестируют свою устойчивую приверженность религиозной вере. К ним присоединились еще 12,3% тех, кто пришел к вере. Атеистами,

не изменившими своих позиций, являются 8,8%, и к ним присоединились только 1,7% – намного меньше, чем тех, кто перешли от неверия к вере (рисунок 21).



Рисунок 21. Распределение ответов на вопрос: «Как изменились Ваши религиозные убеждения за последние 3–5 лет?»

Среди причисляющих себя к верующим в настоящем и прошедшем более 16% подверглись религиозным миграциям, то есть стали конвертитам. В процессы религиозного поиска вовлечены с очевидностью до 13% респондентов, в связи с чем указывают на тренды:

- поменял свое мировоззрение на религиозное, стал верующим (до 12,3%),
- поменял свои религиозные взгляды, стал атеистом (до 2%),
- поменял религиозную веру, перешел в другую религиозную общину (до 2,6%).

До 13% манифестируют свое безразличное отношение к вопросам религиозного самоопределения, до 65% заявляют о сохраняемой самоидентификации с верующими в значении «мое отношение к вере, к религии не изменилось, я верующий». По-прежнему, подавляющая часть населения продолжает отождествлять себя с группой верующих, не являясь таковой, по существу. Тем самым происходит искаженное восприятие контекста религиозности в целом и недопонимание статуса верующего человека.

Более 9% затрудняются с ответом на вопрос.

Гендерный анализ не выявляет особых различий между мужчинами (было 64,5%, прибавилась 11,9%) и женщинами (65,4% – 12,6%), что тоже свидетельствует о росте количества верующих (рисунок 22).

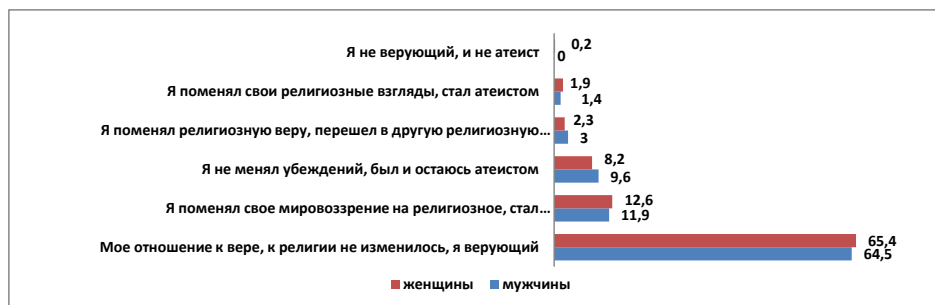


Рисунок 22. Распределение ответов на вопрос: «Как изменились Ваши религиозные убеждения за последние 3–5 лет?» – в проекции на гендерную принадлежность

Возрастные проекции выявили особенности изменения религиозных убеждений респондентов:

- тождественность своей религиозности на протяжении 3–5 лет подтвердило равное число респондентов во всех возрастных группах (51,3%–67,5%),
- оказались вовлечены в религиозную конверсию от 10% (30–45 лет) до 16,7% (46–60 лет),
- подтвердили свою атеистическую убежденность от 7,5% (46–60 летних) до 10,4% (от 60 лет и старше) (рисунок 23).

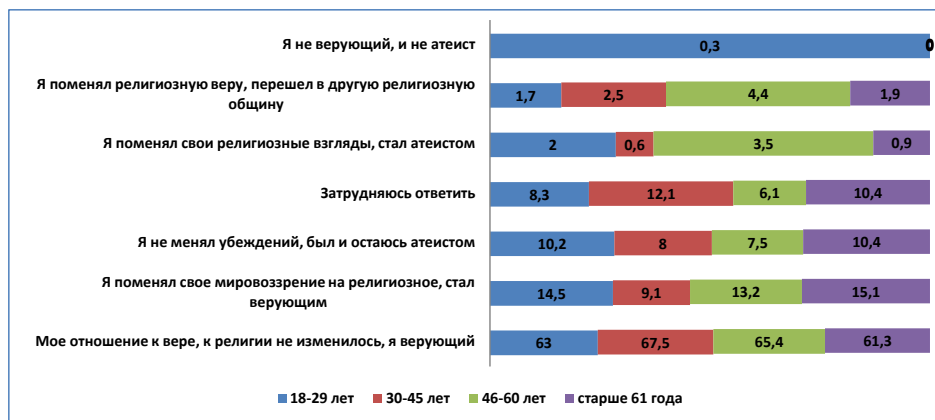


Рисунок 23. Распределение ответов на вопрос: «Как изменились Ваши религиозные убеждения за последние 3–5 лет?» – в проекции на возраст

Этническая компаративистика обнаруживает, что более всего верующих, которые не меняли убеждений в последние 3–5 лет, среди других национальностей – 74,5%, этой же линии придерживались

65,8% респондентов-казахов и 60% русских. Поменяли мировоззрение и стали верующими 13,4% русских, 12,1% казахов и 10% респондентов других национальностей. В процессы религиозной конверсии оказались вовлечены 3,6% респондентов другой национальности, 3% русских и 2,25 респондентов-казахов. В процесс атеизации мировоззрения оказались более вовлеченными русские, которые стали атеистами – 2,3%, казахи – 1,7%. Подтвердили свою устойчивость в атеистическом мировоззрении 11,5% русских, 7,9% казахов, 6,4% респондентов других национальностей (рисунок 24).



Рисунок 24. Распределение ответов на вопрос: «Как изменились Ваши религиозные убеждения за последние 3–5 лет?» – в проекции на этничность

Проекции в зависимости от уровня образования респондентов выявили, что для всех образовательных когорт преобладающей тенденцией стала устойчивость религиозных убеждений (диапазон значений от 57,6 до 90%). Причем тренд таков: чем выше уровень образования, тем меньше устойчивость в убеждениях. Стали верующими от 4% с неполным средним образованием до 21,2%, имеющих ученую степень. Та же тенденция с религиозной конверсией: чем образованнее респонденты, тем выше религиозная конверсия и ниже процесс атеизации (рисунок 25).

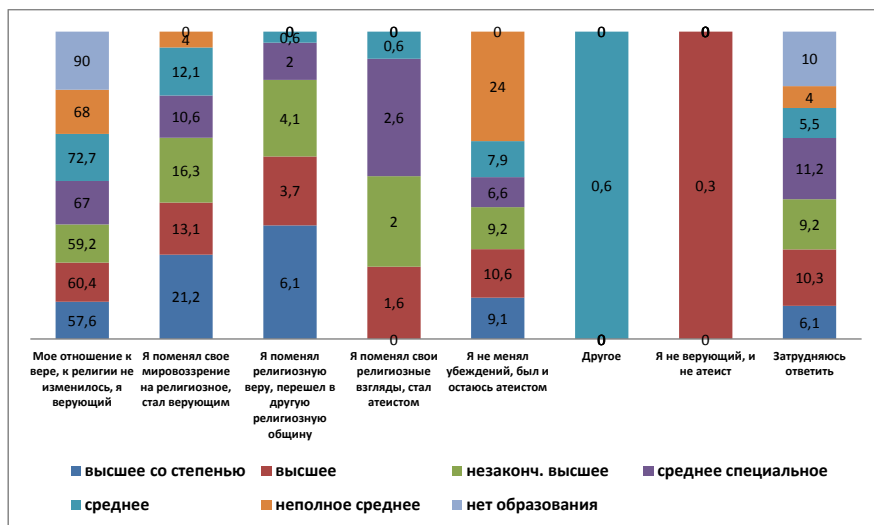


Рисунок 25. Распределение ответов на вопрос: «Как изменились Ваши религиозные убеждения за последние 3–5 лет?» – в проекции на уровень образования

Ответы на вопрос: «Как Вы считаете, какие факторы в большей степени влияют на жизненные позиции и установки человека?» – можно подразделить на две неравновесные группы: в первую, наиболее многочисленную, включаются негативные факторы, во вторую, меньшую по числу процентов – позитивные. Что касается негативов, то первую позицию занимает «ухудшение материального положения» – 46,1%, вторую – «отсутствие перспектив и уверенности в завтрашнем дне» – 35,5%, третью – «падение общественной морали» – 29%, куда же примыкает «рост преступности и наркомании» – 19,1%.

Напрашивается вывод о том, что, если совершенствовать социальные отношения, повышать достаток, успешно бороться с преступностью и наркоманией, тогда стремление к религии ослабеет: ведь именно жизненные невзгоды и неустроенность способствуют обращению людей к религиозным формам утешения и поддержки. К негативам относятся не только социальные, но и личные события: смерть близкого человека – 31,3%; стремление замолить грехи – 11,9%. Эти состояния – другого качества: их не избежать социальными переменами, они неизбежно сопровождают жизнь человека.

К явным позитивам относятся: забота о семье – 37,3%. Показательно, что казахстанцы обращаются к религии не потому, что обременены заботами и невзгодами. Напротив, они убеждены, что благосостояние

их семей может обеспечить только духовная атмосфера. 23,2% казахстанцев пришли к религии, поскольку стали задумываться о смысле жизни, 18,8% – в стремлении обрести духовность, 14,4% – из благодарности Богу за удачу, 10,1% связывают с религиозным сознанием возможность личностного роста (рисунок 26).

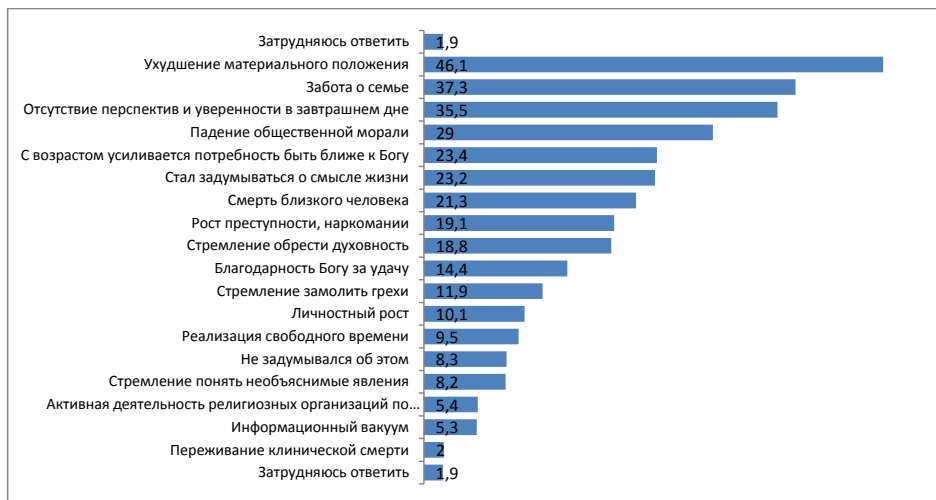


Рисунок 26. Распределение ответов на вопрос: «Какие факторы в большей степени влияют на жизненные позиции и установки человека?»

Ранжирование респондентами факторов, которые в большей степени влияют на жизненные позиции и установки человека, показало, что факторы, связанные с религиозным осмыслением жизни, занимают среднее положение между мотивами, связанными с заботами о «хлебе насущном» (материальное положение, забота о семье), беспокойством по поводу социальных проблем (падение морали, рост преступности, наркомании) – с одной стороны, и потребностью в личностном росте – с другой. Данные показывают, что при воспроизводстве определенных условий возможна реадаптация посредством приобщения к религиозности.

Возрастной срез обнаруживает, что негативный фактор, побуждающий обратиться к религии, имеет наибольший процент у респондентов среднего возраста (от 35 до 40 лет), что объясняется трудностями утверждения своих позиций в обществе – 49%. У молодежи этот показатель примерно такой же – 47,5%, у пожилых, уже получающих пенсию, значительно ниже – 32,1%. Зато в позиции «стремление обрести духовность» лидируют пожилые – 29,2% сравнительно с 17,2% молодых и 18% среднего возраста (рисунок 27).

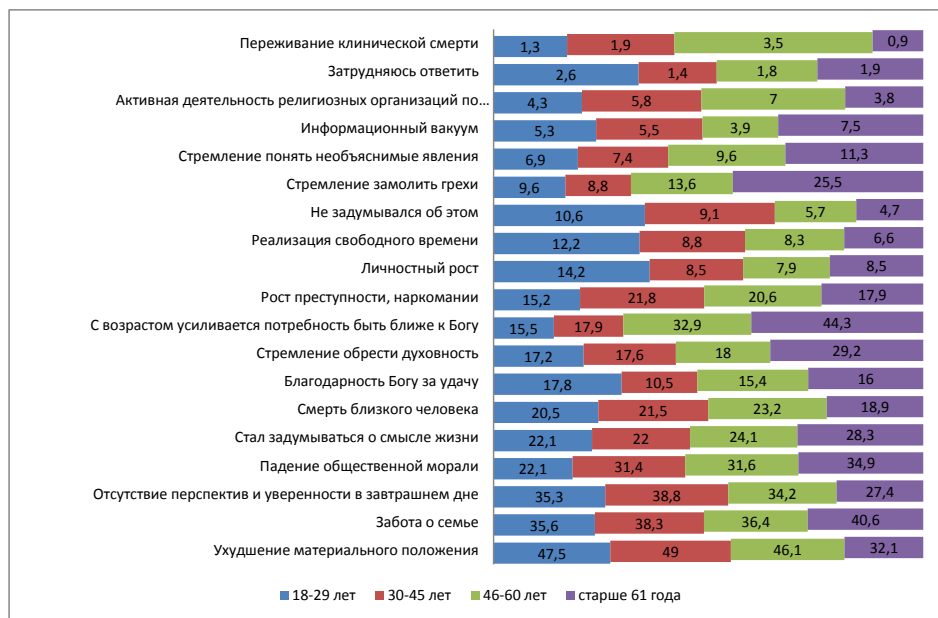


Рисунок 27. Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, какие факторы в большей степени влияют на жизненные позиции и установки человека?» – в проекции на возраст

Весьма показательна этническая компаративистика. Среди этносов, заявивших о негативных причинах, побудивших обратиться к религии, лидируют респонденты-русские: 50,5% говорят об ухудшении материального положения, 41% – об отсутствии перспектив. Близкие показатели у респондентов других этносов: соответственно – 50% и 40%. У казахского этноса проценты в этих позициях ниже – 43% и 31,8%, соответственно, что вызвано более устойчивой социальной позицией казахского этноса.

В позитивных факторах – стремление обрести духовность – лидируют респонденты-русские – 21,6% сравнительно с 18,1% у респондентов-казахов и 14,5% у респондентов другой национальности (рисунок 28).



Рисунок 28. Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, какие факторы в большей степени влияют на жизненные позиции и установки человека?» – в проекции на этничность

Выбор факторов, влияющих на мировоззренческие устремления в зависимости от уровня образования респондентов, обнаруживает довольно сложную картину детерминационного воздействия социально-экономических условий, экзистенциальных причин, личного осознания потребности в духовности (рисунок 29).

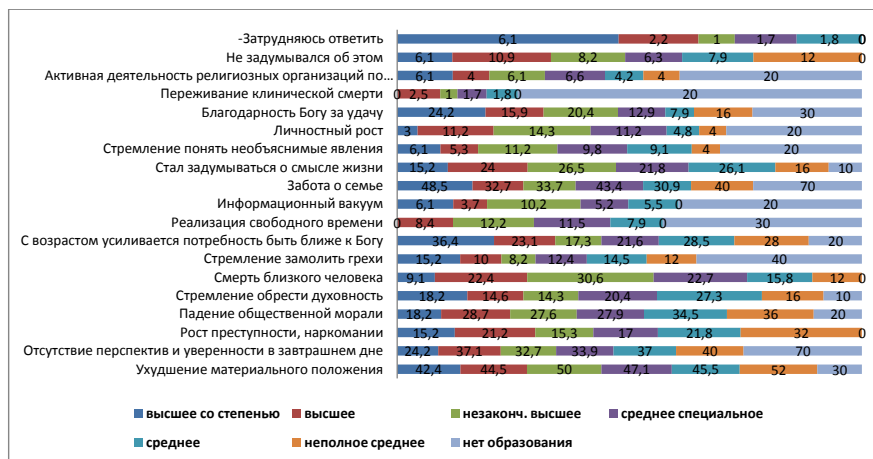


Рисунок 29. Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, какие факторы в большей степени влияют на жизненные позиции и установки человека?» – в проекции на уровень образования

4.3 Отношение к религиозной обрядности как индикатор религиозности

Безусловно, нельзя говорить, что на данном этапе казахстанское общество отличается высокой интенсивностью религиозной жизни. Однако исследования свидетельствуют о наличии достаточно чувствительного притяжения религии. Респонденты погружены в религиозную жизнь и выполняют с той или иной интенсивностью предписанные верой обряды и следуют традиции. Выполнение обрядов и соблюдение традиций, предписываемых верой, как правило – главный идентификационный признак поведения верующего человека.

Ответы на вопрос об интенсивности соблюдении религиозных предписаний выявляют 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 (рисунок 30).



Рисунок 30. Распределение ответов на вопрос: «Насколько строго Вы соблюдаете религиозные предписания?» (%)

Респонденты отметили, что традиции, предписанные их вероисповеданием с разной мерой объема требований. Следует традициям и обрядности полностью 1/5 часть респондентов, 35,1% – стремятся исполнять, но не все удастся, 37,4% - исполняют только отдельные предписания и по мере возможности, 6,1% - не исполняет (рисунок 31).

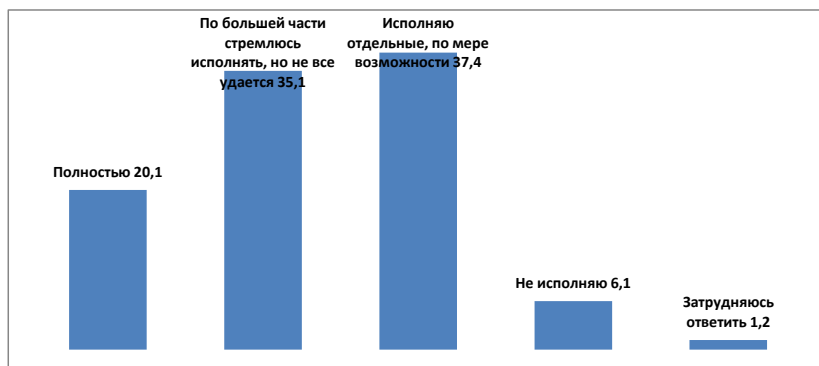


Рисунок 31. Распределение ответов на вопрос: «Выполняете ли Вы обряды и традиции, предписанные Вашим вероисповеданием?» (%)

Возрастной срез проявляет, что соблюдение или стремление к исполнению обрядности в целом характерно всем возрастным когортам респондентов, но с разной интенсивностью. Самые молодые респонденты практически не отличаются от старших когорт, то есть, вовлечены в религиозный контекст (рисунок 32).

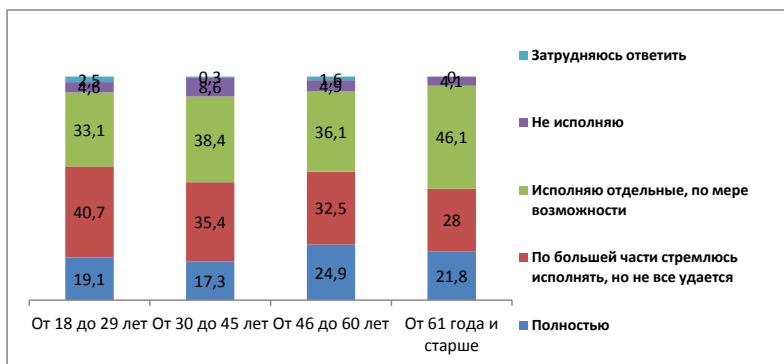


Рисунок 32. Распределение ответов на вопрос: «Выполняете ли Вы обряды и традиции, предписанные Вашим вероисповеданием?» в зависимости от возраста респондентов (%)

Этнические идентификации следования религиозной обрядности указывают на более последовательное и систематическое следование им у респондентов других национальностей (94,0%), затем – респондентами-казахами (93,1%), и в последнюю очередь – респондентами-русскими (91,4%), но также с разной интенсивностью. Интенсивность обрядовой жизни и традиционной культуры выше у респондентов-казахов (рисунок 33).

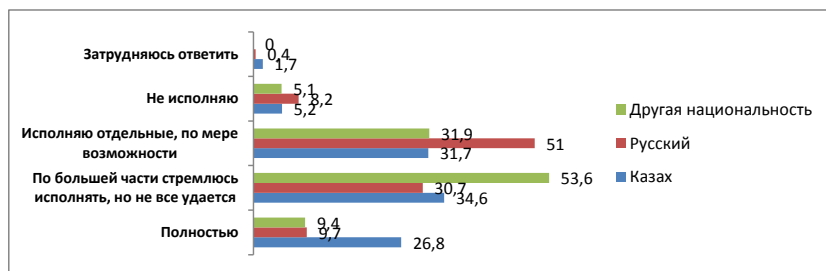


Рисунок 33. Распределение ответов на вопрос: «Выполняете ли Вы обряды и традиции, предписанные Вашим вероисповеданием?» в зависимости от национальности респондентов (%)

В разрезе поселенческой структуры выясняется, что религиозная обрядность более присуща (по мере убывания интенсивности) сельским респондентам, жителям малых городов, респондентам Алматы, респондентам областных центров и в последнюю очередь – респондентам Астаны (рисунок 34).

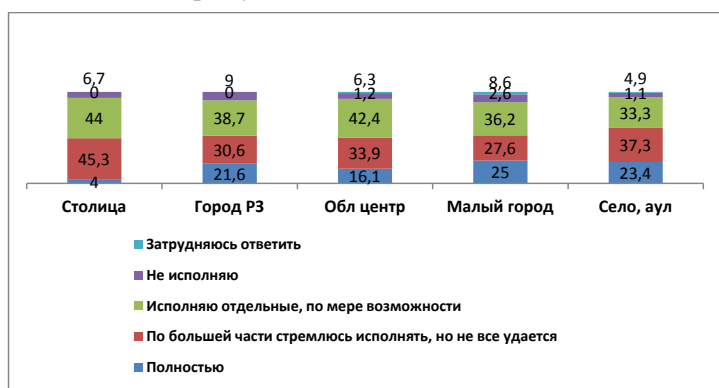


Рисунок 34. Распределение ответов на вопрос: «Выполняете ли Вы обряды и традиции, предписанные Вашим вероисповеданием?» в зависимости от поселенческой структуры респондентов (%)

Отношение к интенсивности соблюдения религиозной обрядности и следования традиции в региональном срезе показывает акцентированные сдвиги в характере внешней (обрядовой) религиозности населения (рисунок 35).

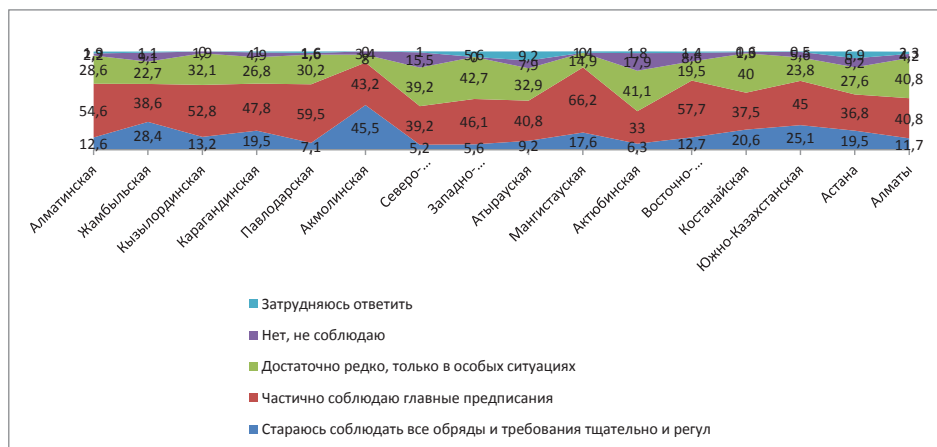


Рисунок 35. Распределение ответов на вопрос: «Соблюдаете ли Вы традиции и следуете религиозным обрядам в повседневной жизни?» в зависимости от региона (в %)

По видам обрядности совершение коллективной молитвы является одним из главных идентификационных критериев религиозности. Общая интенсивность молитвенных практик с единоверцами в культовых учреждениях не отличается интенсивностью (рисунок 36).

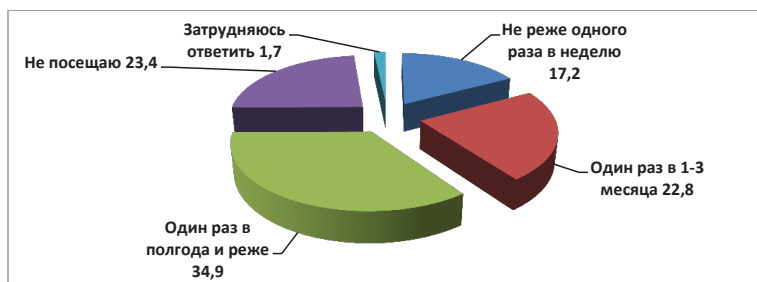


Рисунок 36. Посещение культовых учреждений респондентами (%)

В исследовании проявлено, что редко (один раз в 1–3 месяца – 22,8%) и очень редко (один раз в полгода и реже – 34,9%) посещают богослужения. Это так называемая «околорелигиозная» среда (57,7%), которая фиксируется как устойчивая группа на протяжении последних лет и идентифицирует себя в качестве верующих, но не является таковыми, по существу. Из этого числа некоторое количество может углубить веру и стать верующими, но большинство так и останется носителями квазирелигиозной культуры.

Не будучи верующими по существу, эти 58% способны к агрессивному и протестному поведению, так как нормы веры их не связывают обязанностями быть покорными Аллаху, Богу, а стремление продемонстрировать веру велико. На эту группу надо обратить самое пристальное внимание, именно на нее и следует нацелить религиозное просвещение и образование, так как она может стать предметом проповеднической деятельности радикалов.

Зависимость посещения богослужебных заведений от возраста выявила, что

- более старшие по возрасту респонденты чаще (31,6%) посещают культовые учреждения, чем респонденты среднего (12,6% и 18,6%) и молодого (15,6%) возраста,
- число не посещающих культовые учреждения выше в возрастной группе от 30 до 45 лет (27,4%),
- редко (один раз в 1–3 месяца) посещают культовые учреждения респонденты всех возрастных групп (диапазон значений 30,6%–37%),
- так называемая внешняя религиозность выше в респондентов самой старшей группы – от 61 года и примерно одинаковая у трех когорт (от 18 до 20 лет – молодые казахстанцы, от 30 до 60 лет – сограждане среднего и старшего возраста) (рисунок 37).

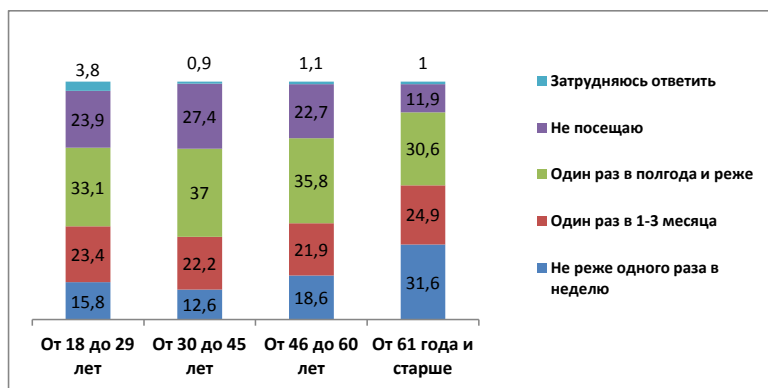


Рисунок 37. Посещение культовых учреждений в зависимости от возраста респондентов (%)

Срез по национальной принадлежности проявляет, что более интенсивной религиозностью отличаются респонденты других национальностей. Почти каждый четвертый из них (23,9%) посещает богослужения не реже 1 раза в неделю, в то время как среди респондентов-казахов такая интенсивность характерна только для каждого пятого (20%), а для респондентов-русских только для 9,2% (рисунок 38).

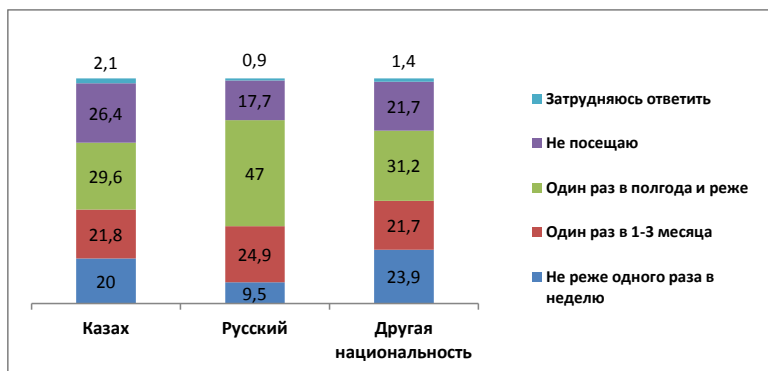


Рисунок 38. Посещение культовых учреждений в зависимости от национальности респондентов (%)

Срез по уровню образования респондентов проявляет тенденцию, в соответствии с которой респонденты с более низким уровнем образования, а также студенты интенсивнее посещают богослужбные учреждения (рисунок 39).

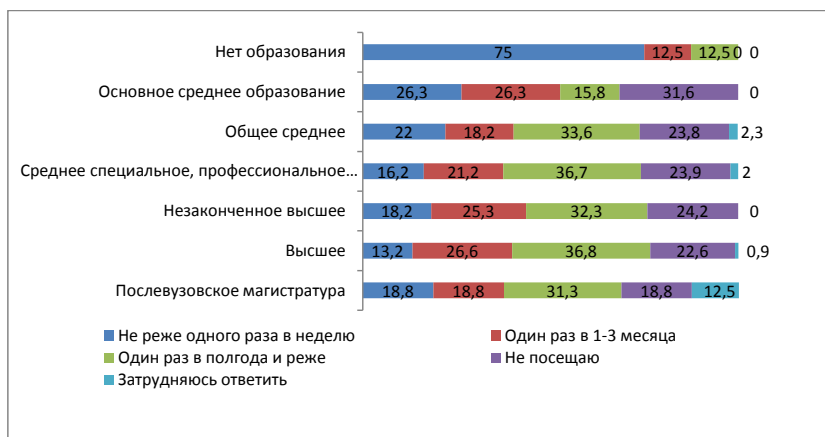


Рисунок 39. Посещение культовых учреждений в зависимости от уровня образования респондентов (%)

Более интенсивной религиозностью, соизмеренной с частотой посещения религиозных учреждений не менее одного раза в неделю, отличаются жители сел/аулов (21,7%), малых городов (17,1%), областных центров (14,9%), Астаны (12%) по сравнению с Алматы (3,6%) (рисунок 40).

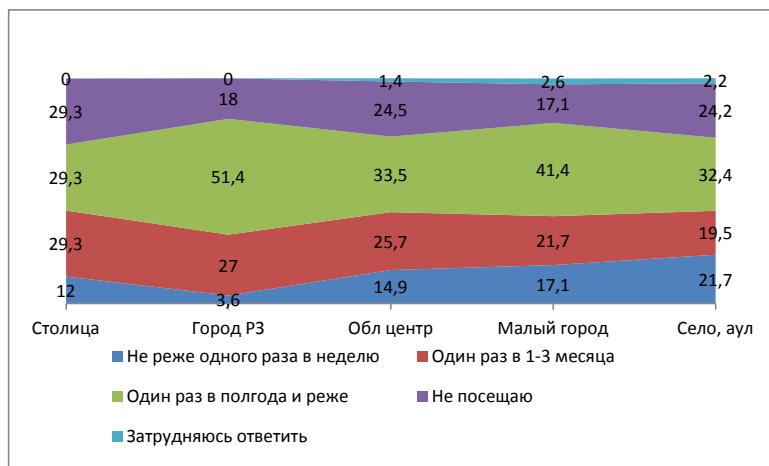


Рисунок 40. Посещение культовых учреждений в зависимости от поселенческой структуры респондентов(%)

Как выявило исследование, не реже одного раза в неделю посещают культовые учреждения респонденты с самыми низкими (менее 20000тг) – 27,4% и с самыми высокими (более 120000тг) – 22,9% доходами. В то же время больше других не посещают культовые учреждения респонденты с низкими (от 20000 до 53000 тг) – 25,9% и очень низкими (менее 20000тг) – 24,9% доходами. Внешняя религиозность примерно одинаковая у всех групп и не зависит от доходов (рисунок 41).

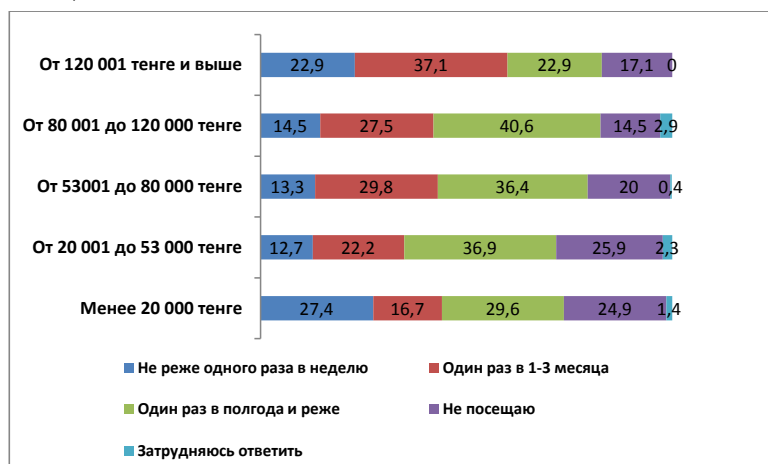


Рисунок 41. Посещение культовых учреждений в зависимости от уровня доходов респондентов(%)

Важным индикатором религиозной практики является соблюдение постов, которые считаются способом активизировать духовную жизнь. Опросы показали, что 43,6% респондентов никогда не соблюдают посты и только 15,3% соблюдают их всегда. Между этими полюсами – те, кто соблюдают посты не всегда: из около 40% (рисунок 42).

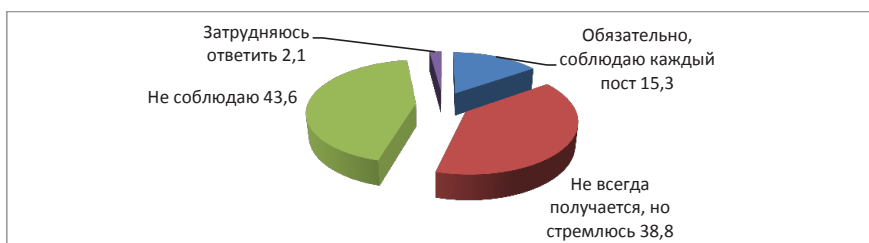


Рисунок 42. Распределение мнений респондентов о соблюдении поста (%)

Распределение значения между возрастными группами показывает схожесть отношения к постам в разных возрастных категориях: обязательно соблюдают пост респонденты разных возрастных групп в корреляциях от 12,4% до 15,9%; стремятся соблюдать, но не всегда получается – в пределах значений от 36,8% до 43%. Не соблюдают посты в разных возрастных группах от 41,2% до 44,9% респондентов. Тем самым отсутствие акцентов по отношению к этой важнейшей характеристике религиозности сигнализирует о более или менее равномерном «включении» в религиозный образ жизни разных поколений (рисунок 43).

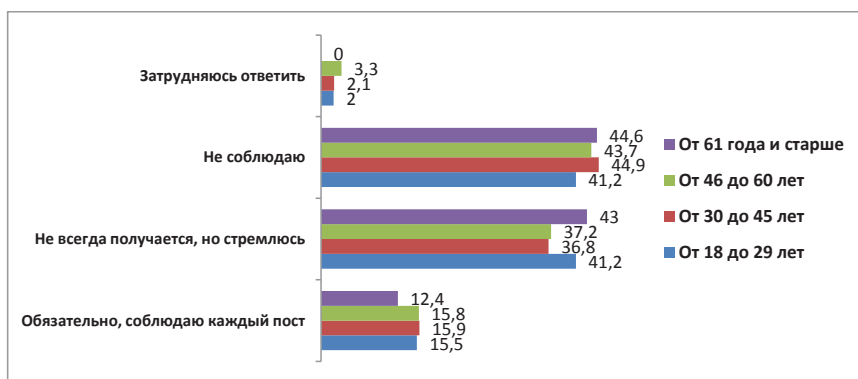


Рисунок 43. Распределение мнений респондентов о соблюдении поста в зависимости от уровня образования респондентов (%)

Этнический срез, напротив, показывает, что наименее религиозными предстают респонденты русского этноса, 58,1% респондентов которых не соблюдают пост и только 5,3% – соблюдают.

Респонденты казахи в 21,4% отмечают, что соблюдают пост всегда и еще в 40,8% ответов сообщают о таком стремлении. Респонденты других этносов не соблюдают пост в 52,9%, соблюдают всегда – в 7,2%, стремятся – в 39,9% (рисунок 44).

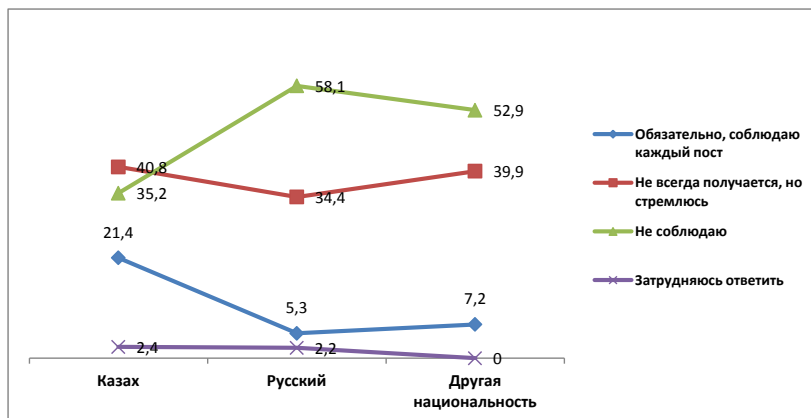


Рисунок 44. Распределение мнений респондентов о соблюдении поста в зависимости от национальности респондентов (%)

Образовательный срез показывает, что чаще всегда соблюдают посты лица без образования (50%), студенты (26,3%), в реже других – респонденты со средним профессиональным (10,7%) образованием. Эта же группа чаще других не соблюдает посты (46,6%) (рисунок 45).

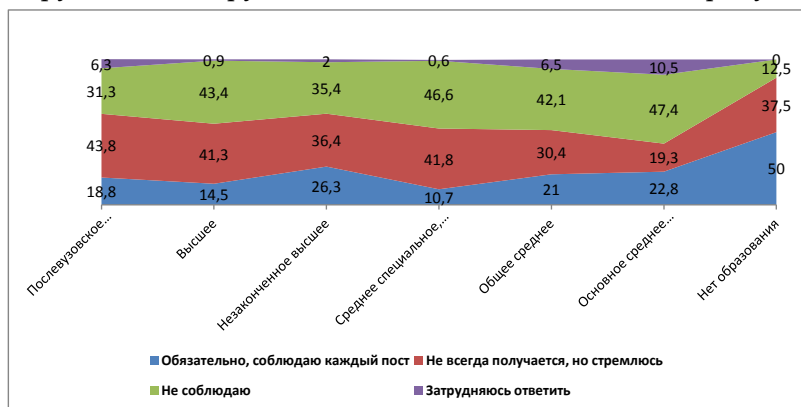


Рисунок 45. Распределение мнений респондентов о соблюдении поста в зависимости от уровня образования (%)

По поселенческой структуре выясняется, что чаще других обязательно соблюдают посты жители Алматы (19,8%), сел и аулов (19,1%), реже других – жители столицы (6,7%) и областных центров (10,8%) (рисунок 46).

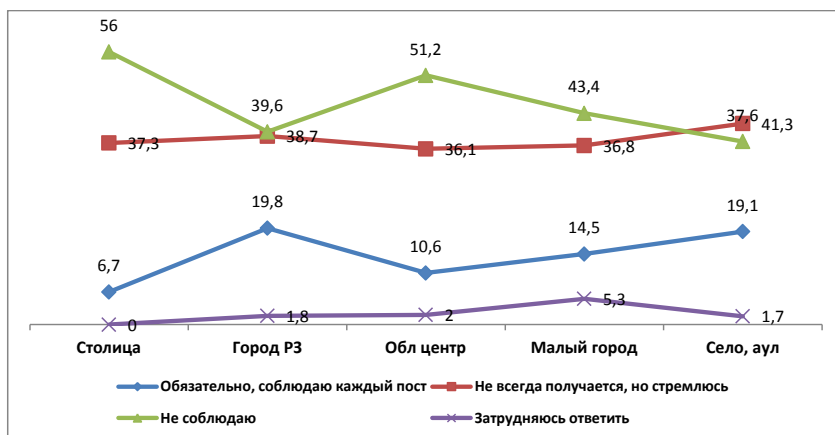


Рисунок 46. Распределение мнений респондентов о соблюдении поста в зависимости от поселенческой структуры респондентов (%)

По уровню доходов респондентов (в месяц на члена семьи) выясняется, что чаще всегда соблюдают посты лица с самыми низкими доходами (до 20000 тг) – 20,1% и лица со средними доходами (от 50000 до 80000 тг) – 11,6%, а реже других – лица с наиболее высокими доходами (от 120000 тг) – 5,7% (рисунок 47).

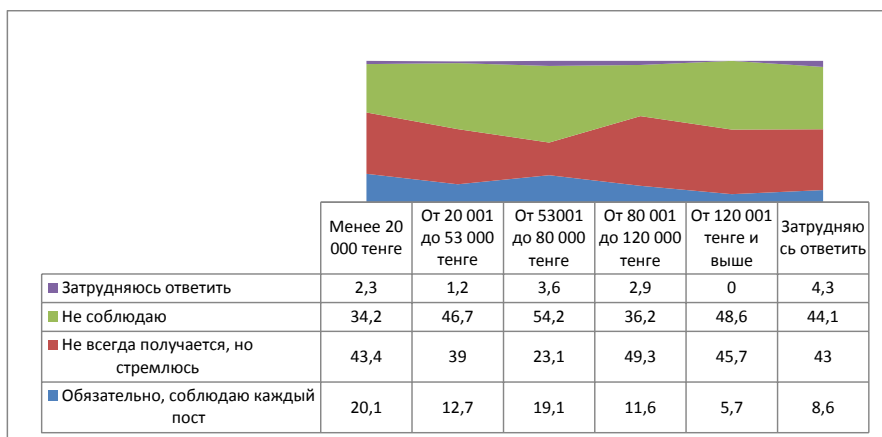


Рисунок 47. Распределение мнений респондентов о соблюдении поста в зависимости от уровня доходов респондентов (%)

Проявлено с очевидностью функционирование внешней и внутренней религиозности. Факторный анализ внешней религиозности, связанной с групповой идентичностью, соответствующими отношениями и деятельностью в религиозной общине, показывает, что учаемая активность не отличается высокой интенсивностью.

Частотный анализ факторов религиозной активности (где 1,2,3,4 означает место по мере убывания значений) – в проекции на коллективные религиозные практики показывает, что более типичной характеристикой религиозного поведения выступает посещение культовых мест для осуществления богослужений (таблица 2).

Таблица 2. Религиозная активность респондентов

Частота исполнения	Посещение богослужений	Посещение мечети, храма, костела, синагоги, собрания и т.п.	Добровольные пожертвования в РО	Участие в религиозных обрядах	Социальное служение от РО
Никогда	1	3	1-2	1	1
Очень редко	2	1	1-2	2	2
Редко	3	2	3	3	3
Всегда, как предписано	4	4	4	4	4

Иерархия деятельности верующих, связанная с групповой религиозной идентичностью в связи с принадлежностью к общине (по мере убывания значений) выстроилась таким образом: 1– посещение мечети, храма, костела, синагоги, собрания и др. для отправления богослужений; 3 – участие в религиозных обрядах; 4 – добровольные пожертвования в религиозную общину; 5 – социальное служение от РО.

Существует серьезное расхождение между манифестированием себя в качестве верующего и являющегося таковым. Если суммировать всех, кто относит себя к верующим – то окажется, что таковых более 80% (примерно таким показателем часто оперируют некоторые эксперты). Для определения массы и подгрупп верующих в 2014 г. вводились индикаторы религиозной жизни (посещение молитвенных учреждений, молитвенная практика, соблюдение постов, чтение религиозной литературы, просмотр религиозных телеканалов, слу-

жение в религиозной организации, пожертвования в религиозную общину). Выявлено, что большая часть респондентов, которые считают себя верующими, редко, только на праздники посещают храм, мечеть – 38%; тех, кто вообще не участвует в религиозной жизни – 28,7%. Только 16,4% респондентов регулярно участвуют в жизни религиозной общины.

Религиозная идентичность личности проявляется через исполнение определенных канонически предписанных видов деятельности. Вопрос о частоте обращения к молитве позволяет определить соотношение между истинно верующими и причисляющими себя к вере. Показательно, что из 82% тех, кто причисляет себя к верующим, 36% никогда не читают молитв, 27,3% – делают это очень редко, 23,6% – редко, и только 10,9% – читают молитвы всегда, как предписано.

Исследование показало, что около 80% респондентов отмечают религиозные праздники, правда, с различной степенью участия: всегда – 26,7%, редко – 26%, очень редко – 27,4%. А вообще не отмечают никогда – 18,3%. Активность в отмечании религиозных праздников позволяет сделать выводы, что такие праздники: 1) дают возможность сближения и взаимопонимания конфессий, о чем свидетельствует факт возведения главных мусульманских и православных праздников в общенациональные; 2) празднование религиозных праздников сближает верующих и неверующих, формирует своеобразный для казахстанцев светско-религиозный контекст жизни.

О религиозной приверженности респондентов свидетельствуют их добровольные пожертвования в религиозную организацию: 13% делают это постоянно, 26,4% – редко, 28,8% – очень редко. Никогда не читают религиозную литературу – 47,5%, не смотрят и не слушают передач о религии – 63%, не молятся – 65%, не держат посты – 53%, не соблюдают норм веры в быту, не участвуют в религиозных обрядах – 44,9%.

Тезис о массовой религиозности казахстанцев опровергается, когда выясняется, что, если считают себя верующими подавляющее большинство (83%), то:

- исполняют религиозные нормы и предписания в быту – 16,8%;
- постоянно вносят добровольные пожертвования в религиозную организацию – 13%;
- всегда соблюдают посты – 11,5%;
- всегда, как предписано, читают молитвы – 10,9%;
- соблюдают религиозные нормы на работе, учебе – 10,6%;
- регулярно посещают богослужения – 8%;
- всегда, как предписано, читают религиозную литературу 4,4%.

Возникает вопрос, а нет ли среди тех, кто бывает в церкви, мечети, синагоге редко, людей, более приверженных внутренней вере, а среди тех, кто не пропускает религиозных обрядов – тех, кто совершает их внешним образом? Ведь вера предполагает и внутреннюю убежденность, и следование религиозным обрядам. Встает вопрос о том, какая часть верующих не объединена в церкви, мечети и является потенциальной паствой радикалов? Не будучи объединенными в церкви, в мечети, около 40% относящих себя к верующим верят «на дому» – это один из самых существенных моментов, объясняющих высокий уровень радикализации определенной части верующих.

Исследование видимых параметров религиозности выявило, что абсолютное большинство из тех, кто позиционирует себя в качестве верующих, не являются таковыми, так как они не проявляют обязательного следования религиозному образу жизни, их религиозность – внешним образом связана с несистематическим участием в обрядности.

4.4 Маркеры религиозной духовности

Внутренняя религиозность обнаруживается в проекциях ответов на вопрос, является ли религиозность изначальным свойством человека. Большинство опрошенных (около 70%) признают религиозность важнейшим свойством человека, имеющим характер изначальности. Это мнение находится в русле новейших исследований в области социологии личности, где доказано, что метафизическое вопрошание является характерным для самого раннего периода формирования самосознания, в том числе – его религиозной компоненты.

Тезис о том, что наряду с действительным миром есть другой мир, особенный, непознанный нами, который мы не можем воспринимать непосредственно – по сути своей – завуалированный вопрос о загробном мире. 55,5% респондентов в той или иной степени убеждены в его существовании (при 82% признающих себя верующими). 28,9% (в той или иной степени) не признают наличия этого мира, а 15,6% затруднились с ответом.

Таким образом, оказывается, что респонденты, большей частью причисляющие себя к верующим, тем не менее, дали неоднозначные ответы на сформулированный вопрос о том, что, «наряду с действительным миром есть другой мир, особенный, непознанный нами, который мы не можем воспринимать непосредственно» (рисунок 48).

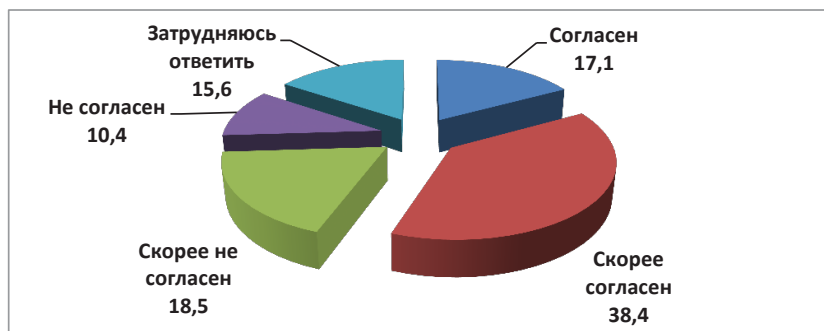


Рисунок 48. Распределение ответов на вопрос: «В какой мере Вы согласны с утверждением о том, что, наряду с действительным миром, есть другой мир, особенный, непознанный нами, который мы не можем воспринимать непосредственно?»

Суждения мужчин и женщин по поводу существования непознанного мира близки и тенденциально, и по количественным параметрам (рисунок 49).

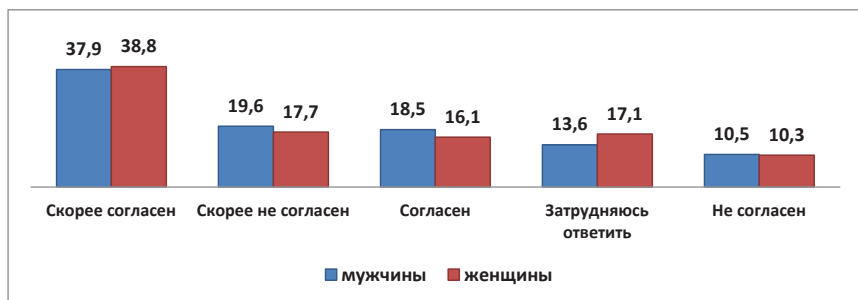


Рисунок 49. Распределение ответов на вопрос: «В какой мере Вы согласны с утверждением о том, что, наряду с действительным миром, есть другой мир, особенный, непознанный нами, который мы не можем воспринимать непосредственно?» – в проекции на гендерную принадлежность

Возрастные особенности восприятия потустороннего мира выявили такие тенденции:

- чем старше респонденты, тем больше они верят в потусторонний мир: 61,3% респондентов старше 60 лет, 52,9% респондентов в возрасте 30–45 лет, 55,8% респондентов от 18 до 29 лет, 56,5% респондентов в возрасте 46–60 лет верят в существование неизвестного и непознанного мира.

- менее, чем старшие по возрасту респонденты (от 46 лет – 33,5%), молодые казахстанцы от 18 до 46 лет (29,2%) затрудняются с ответом о существовании иного мира,

- в то же время, три группы респондентов в возрастном диапазоне от 18 до 60 лет не согласны признать существование другого мира в суммативных значениях: 28,7% (18–29 лет), 31,4% (30–45 лет) и 25% (46–60 лет) соответственно (рисунок 50).

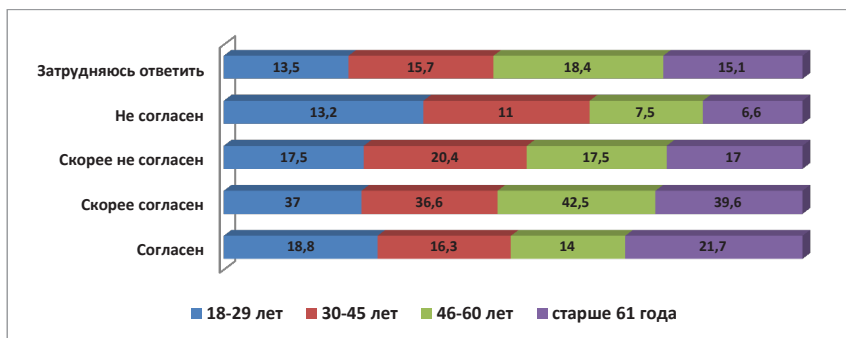


Рисунок 50. Распределение ответов на вопрос: «В какой мере Вы согласны с утверждением о том, что, наряду с действительным миром, есть другой мир, особенный, непознанный нами, который мы не можем воспринимать непосредственно?» – в проекции на возраст

Представители других этнических групп менее других верят в существование другого, непознанного мира (34,6%) по сравнению с 29,4% респондентами-казахами и 25,3% респондентами-русскими. И наоборот, 59,7% респондентов-русских верят в существование другого, непосредственно не воспринимаемого мира, по сравнению с 54,3% респондентов-казахов и 50% респондентов других национальностей (рисунок 51).

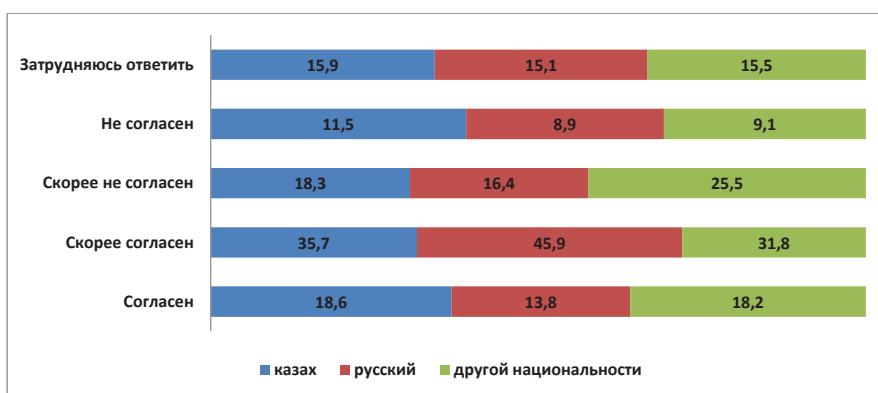


Рисунок 51. Распределение ответов на вопрос: «В какой мере Вы согласны с утверждением о том, что, наряду с действительным миром, есть другой мир, особенный, непознанный нами, который мы не можем воспринимать непосредственно?» – в проекции на этничность

В аспекте образовательного уровня выявлена тенденция: чем выше уровень образования респондентов, тем меньше они верят в существование загробного мира. Эта позиция понятна, так как в вузах воспроизводится парадигма естественнонаучного происхождения мира (рисунок 52).

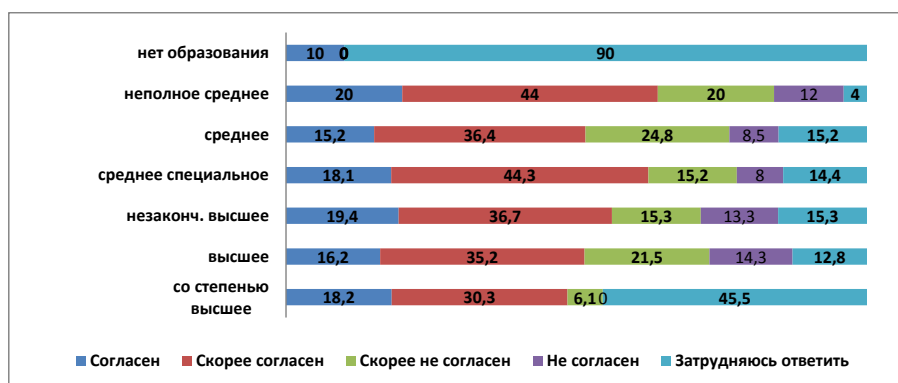


Рисунок 52. Распределение ответов на вопрос «В какой мере Вы согласны с утверждением о том, что, наряду с действительным миром, есть другой мир, особенный, непознанный нами, который мы не можем воспринимать непосредственно?» в проекции на уровень образования

Во внутреннем плане человека состояние вовлеченности в религию переживается как приверженность религии, что означает готовность следовать ее трансцендентной идее, или трансцендентному смыслу. Следование смыслу основано на его принятии в качестве безусловной, исчерпывающей и при этом самоочевидной истины, т.е. на усвоении его, вне зависимости от фактических или логических доказательств, непосредственно в структуру личности в качестве основного мотива (принципа) жизненного поведения. Такой способ принятия истины называют верой. Вопрос о том, верят ли респонденты в Аллаха, в Бога сформулирован таким образом, чтобы выявить восприятие веры, проявить отношение к религиозной догматике и выявить квазирелигиозность.

Дифференцированные аспекты позволили сделать вывод о том, что религиозное сознание, по большей части, не руководствуется целостностью догматических учений, и даже парадоксально: соглашается с одним из тезисов и не приемлет другой, сущностно с ним связанный. Так, 82,8% респондентов заявили, что верят в Бога; 11% уточнили, что иногда; полностью отрицают веру в Бога – 4,3%, а 1,9% – не определились (рисунок 53).

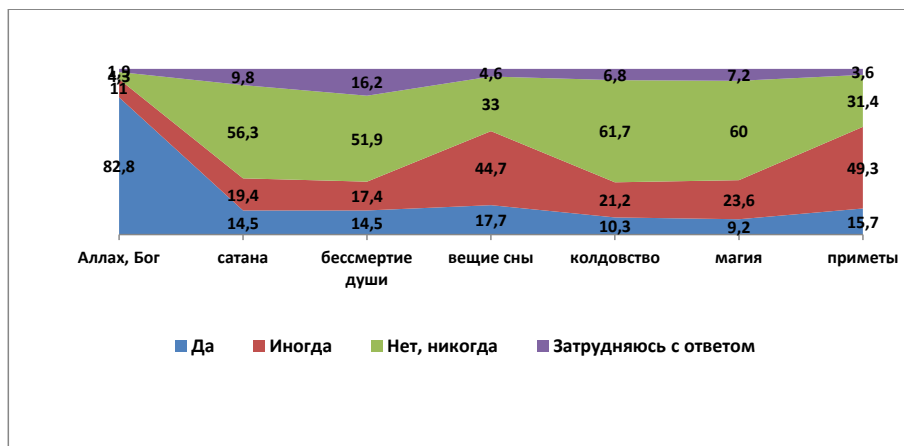


Рисунок 53. Распределение ответов на вопрос «Верители вы в?»

Исследование выявило ряд парадоксов, когда, манифестируя веру в Аллаха, в Бога в 83% ответов, в 51,9% ответов те же респонденты отмечают, что не верят в бессмертие души, в другие религиозные догматы.

Гендерная компаративистика выявляет ту же тенденцию, причем женщины опережают мужчин в позиции – верю в Бога всегда (84,1% сравнительно с мужскими 81,1%) но мужчины «догоняют» их с утверждением «иногда» – 12,9% сравнительно с женскими 9,6%.

В этническом разрезе самый большой процент постоянно верующих в Бога обнаружили другие национальности – 87,3%, за ними следуют казахи – 85,5% и русские – 76,1%, что свидетельствует о более высоком потенциале религиозности у других национальностей и казахов сравнительно с русскими.

Следуя логике религиозной догматики, вера в Бога предполагает и согласие с существованием злого начала. Но реальная ситуация иная. Только 14,5% респондентов верят в Сатану, 19,4% вспоминают о нем иногда, а 56,3% – никогда.

Но другой тезис, включаемый в религиозную догматику – о существовании Сатаны – разделяется гораздо меньшим числом респондентов. Причем, и в этом случае обнаруживается то же соотношение процентов у мужчин и женщин: первые разделяют этот тезис меньше – 13,6% по сравнению со вторыми – 15,2%. Зато мужчины чаще отметили значение «иногда» – 20,6%, сравнительно с женскими 15,2%.

В этническом раскладе вере в Сатану привержены больше всего русские – 19,7% сравнительно с 13,5% казахов и всего 5,5% – представители других национальностей.

Такая непоследовательность религиозного сознания объясняется, во-первых, слабым знанием религиозной догматики, и, во-вторых, чисто психологическими причинами – людям всегда хочется верить в благого Всевышнего, в олицетворение добра и справедливости, и не признавать той силы, которая способствует совершению зла.

О непоследовательности, о прямом невежестве в делах догматики свидетельствуют ответы на вопрос о бессмертии души. 82,8% респондентов заявили, что верят в Бога, но только 14,5% верят в бессмертие души (17,4% – иногда, видимо в самые ответственные минуты жизни, «пограничные ситуации»), 51,9% – решительно отклоняют веру в бессмертие души.

В этническом разрезе самыми непреклонными в этом смысле оказались представители других национальностей – 56,4% отрицающих такую веру, за ними следуют казахи – 52,5% и русские (49,2%). У всех этносов число респондентов, верующих в Бога и одновременно отрицающих бессмертие души, оказывается весьма значительным. Два постулата, неразрывно связанных в религиозной догматике, в религиозном сознании оказываются несовместимыми.

О том, что религиозное сознание обыденного уровня представляет несистематическое, фрагментарное образование, свидетельствуют ответы об отношении к приметам. 15,7% респондентов заявили, что всегда верят в приметы, к ним присоединились 49,3% иногда верящих в приметы, что в сумме составляет уже 64% и явно превосходит число не обращающих внимание на приметы – 31,4%. Выясняется, что в религиозное сознание вклиниваются элементы народных верований, носящих языческий характер.

Среди этносов республики наиболее приверженными приметам являются русские – 18% верят иногда, а 53% – всегда; среди казахов в приметы верят – 15% всегда и 47,7% – иногда. Это наводит на мысль, что религиозное сознание русских включает больше языческих импликаций.

Присутствие подобных языческих верований подтверждает и отношение респондентов к «вещим снам». Верят в них всегда – 17,7%, иногда – 44,7%, что в сумме составляет 62,4%, а вот 33% – свободны от такого рода верований, 4,6% – затруднились с ответом. Ворование в вещие сны является элементом народного сознания, скорее, языческого происхождения, что еще раз подтверждает отсутствие чистого, незамутненного поля религиозного сознания.

В этническом аспекте в отрицании верования в вещие сны лидируют другие национальности – 39,1%. Затем идут казахи – 33,7% и русские – 29,5%. Но верование в вещие сны разделяют в общей сложности 63% казахов, 62% русских и 56,4% других национальностей.

В возрастном срезе сохраняется устойчивая тенденция отрицания верования в вещие сны – 33,7% (от 18 до 29 лет) – с небольшим уменьшением к среднему возрасту и незначительным сокращением к старшему – 32,1% (от 61 года). Большой процент у молодых можно расценить как свидетельство неустойчивости мировоззрения молодых, не определившихся с жизненной позицией и апеллирующих к вещим снам.

В колдовство и магию большинство респондентов не верят: колдовство отрицают 61,7%, магию – 60%. В этническом аспекте самыми решительными в отрицании колдовства оказались другие национальности – 72%, за ними следуют казахи – 63,2% и русские – 54,8%. Почти те же цифры воспроизводятся и в отрицании магии, т. е. русские более подвержены верованиям в колдовство и магию. Но и разделяющих верование в колдовство и магию оказалось немало. В среднем в колдовство верят 31,5% респондентов (сюда включаются и постоянно верующие и колеблющиеся), а в магию – 32,8%.

Несоответствие между верой в Бога и верой в бессмертие души – это внутри содержательное несоответствие, выявляющее непоследовательность религиозного сознания в плане следования религиозным догматам. А верование в колдовство и магию – выходит за пределы религиозной догматики, поскольку противоречит постулатам религиозной веры. Выясняется, что религиозное сознание противоречиво и с позиций догматики, и потому, что допускает воззрения, ее отрицающие.

Оценка влияния религиозной веры на характер и образ жизни человека показала, что 52,9% респондентов уверены, что вера благотворно влияет на характер и образ жизни человека, признавая тем самым, что вера – это не только молитва, соблюдение обрядности, но и претворение в жизнь религиозных заповедей. Мнение о том, что вера не меняет характера в лучшую сторону из-за окружающих человека обстоятельств, высказали 23,3% – это те, кто не признает духовной силы веры, способной противостоять всем и всяческим обстоятельствам. К ним присоединяются те, кто убежден: вера не только не совершенствует характер, но, напротив, способствует появлению нетерпимости и фанатизма – таких совсем малый процент – 8,9%. Эти люди не различают слепой, фанатичной «веры», навязанной извне, от веры подлинной, поддерживаемой разумом и религиозным опытом. В целом аналитика удостоверяет высокую оценку нравственного потенциала религии большинством респондентов. В то же время, не все респонденты различают степени и модусы веры, когда приписывают вере как таковой негативные характеристики, воспитание в человеке фанатизма. В религиозноведческом образовании важно, поэтому, проводить четкое различие истинной веры как духовно-нравственного феномена от слепой псевдоверы, склонной к фанатизму и религиозному экстремизму (рисунок 54).



Рисунок 54. Распределение ответов на вопрос: «Каким образом религиозная вера может повлиять на характер и образ жизни человека?»

В гендерном разрезе показатели оценки благотворного влияния веры тоже высокие, причем у женщин (53,7%) – чуть выше, чем у мужчин (51,9%). Более половины респондентов связывают влияние веры с исключительно позитивными последствиями для личности верующего. В то же время, почти каждый четвертый респондент-мужчина (24,8%) и каждая пятая женщина (22,2%) отмечают, что вера не меняет характер в лучшую сторону – из-за негативных внешних обстоятельств. Равное число и мужчин, и женщин (по 8,9%) считают, что вера способствует появлению в характере фанатичности, нетерпимости, неприятия других точек зрения (рисунок 55).

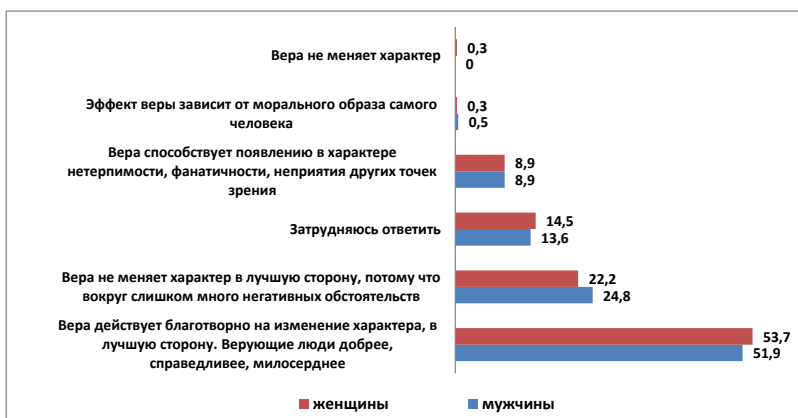


Рисунок 55. Распределение ответов на вопрос: «Каким образом религиозная вера может повлиять на характер и образ жизни человека?» – в проекции на гендерную принадлежность

Возрастная компаративистика весьма красноречива: о благотворном влиянии веры говорят больше молодые – 54,1% и еще больше – пожилые – 66%, тогда как средний возраст более сдержан – 48,2 и 52,6%. Это объясняется профессиональной занятостью среднего возраста, озабоченного повседневными делами и заботами о хлебе насущном (рисунок 56).

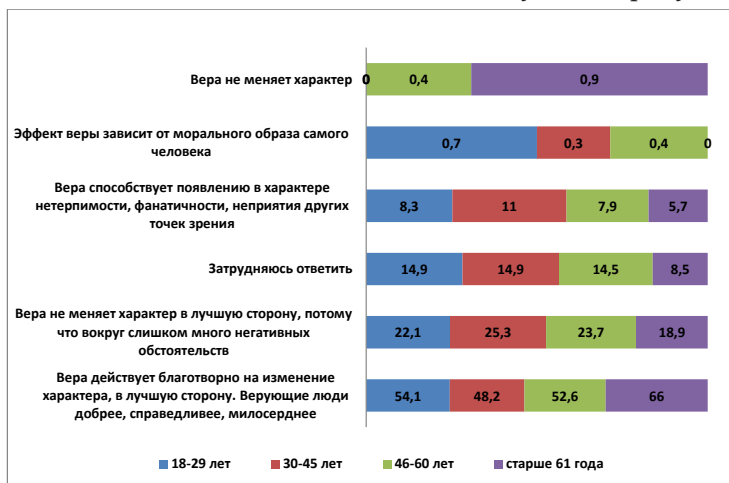


Рисунок 56. Распределение ответов на вопрос: «Каким образом религиозная вера может повлиять на характер и образ жизни человека?» – в проекции на возраст

В этническом разрезе в признании благотворного влияния веры лидируют другие национальности – 57,3%, следом идут русские – 54,1% и казахи – 51,5%. Соответственно, среди респондентов-казахов больший процент тех, кто считает, что вера способствует фанатизму – 9,7%, среди русских – 8,2%, среди других национальностей – 6,4% (рисунок 57).

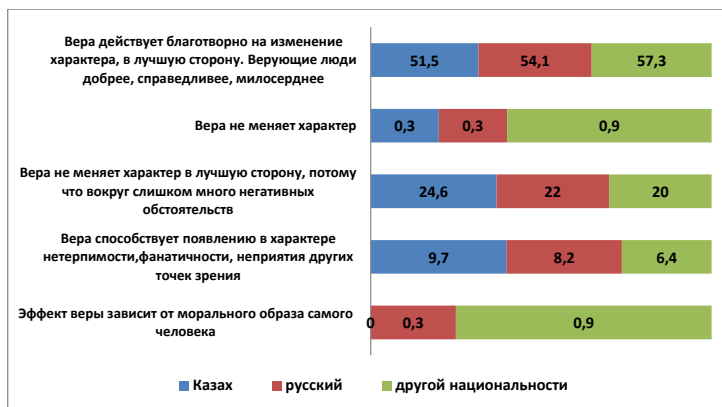


Рисунок 57. Распределение ответов на вопрос: «Каким образом религиозная вера может повлиять на характер и образ жизни человека?» – в проекции на этничность

В проекции на уровень образования респондентов выявлены тенденции:

- респонденты всех образовательных когорт на первое место выдвинули тезис о том, что вера благотворно влияет на характер и изменяет его в лучшую сторону, верующие люди добрее, справедливее, милосерднее – здесь диапазон оценок варьируется в границах от 45,7 до 70%;

- вторым по значимости стал тезис о том, что вера не меняет характер в лучшую сторону – из-за негативного влияния окружения, т. е. респондентами признается отсутствие влияния веры как пути и средства совершенствования человека, укрепления его стойкости – здесь диапазон выбираемых значений: от 12,1% – в группе с ученой степенью до 28,6% у респондентов с незаконченным высшим образованием;

- третьим по числу выбора респондентов тезисом стало утверждение о том, что вера способствует появлению в характере нетерпимости, фанатичности, неприятия других точек зрения – здесь диапазон значений: от 6,1% – в группе с незаконченным высшим образованием до 13,3% – в группе со средним образованием (рисунок 58).

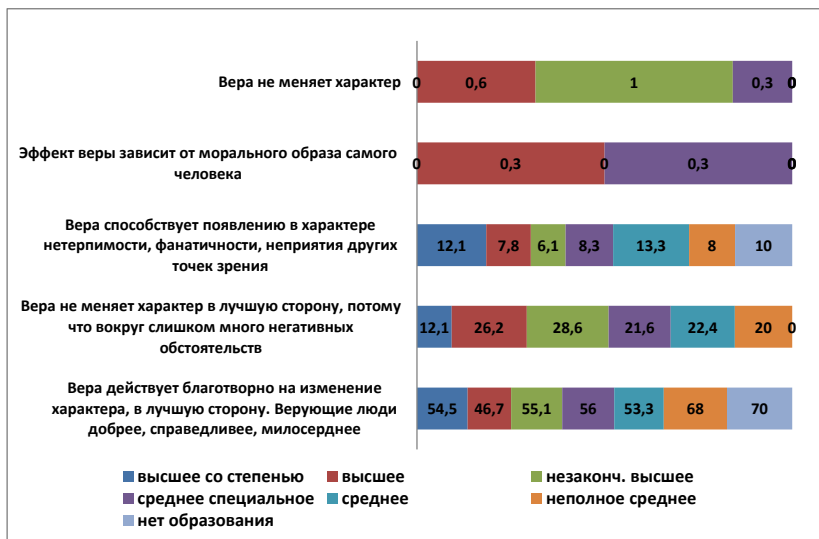


Рисунок 58. Распределение ответов на вопрос: «Каким образом религиозная вера может повлиять на характер и образ жизни человека?» – в проекции на уровень образования

Очевидно, что в период трансформаций роль религии и ее влияние на достигаемую идентичность (как индивидуальную, так и групповую) существенно изменились. Но это влияние не происходит непосредственно, оно, в первую очередь, связано с восприятием/принятием религиозной веры, оцениванием ее возможностей на процессы мировоззренческой идентификации.

Отношение к духовному авторитету по-своему проявляет проекцию на религиозность. Как правило, у истинно верующих всегда есть субъект доверия в вопросах веры. В исследовании выяснилось, что 15,4% респондентов не испытывают потребности в духовном наставнике, 19,1% выразили эту же позицию несколько иначе: «у меня нет таких авторитетов». Первую позицию по численности занимают те, кто признает духовный авторитет близких родственников, т. е. семьи – 33,8%, для 19% важно мнение религиозных деятелей, для 3,2% – велико влияние преподавателя религиоведения, для 2% – достаточно беседы с другом и для менее, чем 1% такими духовными авторитетами становятся проповедники религиозных сайтов (это – новейший тренд в религиозном обращении) (рисунок 59).



Рисунок 59. Распределение ответа на вопрос: «Кто для Вас является духовным авторитетом, чье мнение для Вас важно?»

Когда респонденты выбирают в качестве духовного авторитета в вопросах веры ближайших родственников (отца, мать, брата, сестру) – 33,8%, то это указывает на так называемый «бытовой» уровень религиозности, мало связанный с укоренением в религиозной общине, где неоспоримым в вопросах религиозной жизни выступает автори-

тет духовного лица. Оказывается, что авторитет семьи превосходит авторитет священников. У населения нет четкого представления о духовном наставнике, а имеется его искаженный образ, что выступает фактором риска, при котором практически всякий субъект, не имеющий отношения к религии, может выступить в качестве наставника в вопросах веры и религии.

Религиозная идентичность личности проявляется через исполнение определенных канонически предписанных видов деятельности. Вопрос о частоте обращения к молитве позволяет определить соотношение между истинно верующими и причисляющими себя к вере. Показательно, что из 83% тех, кто причисляет себя к верующим, 36% никогда не читают молитв, 27,3% – делают это очень редко, 23,6% – редко, и только 10,9% – читают молитвы всегда, как предписано. Обращает на себя внимание и невысокий процент регулярно посещающих богослужения – около 8%.

О религиозной приверженности респондентов свидетельствуют их добровольные пожертвования в религиозную организацию: 13% делают это постоянно, 26,4% – редко, 28,8% – очень редко.

Исследование показало, что 70,1% респондентов отмечают религиозные праздники, правда, с различной степенью участия: всегда – 26,7%, редко – 26%, очень редко – 27,4%. А вообще не отмечают никогда – 18,3%. Активность в отмечании религиозных праздников позволяет сделать выводы, что такие праздники: 1) дают возможность сближения и взаимопонимания конфессий, о чем свидетельствует факт возведения главных мусульманских и православных праздников в общенациональные; 2) празднование религиозных праздников сближает верующих и неверующих, формирует своеобразный для казахстанцев светско-религиозный контекст жизни. Возникает вопрос, а нет ли среди тех, кто бывает в церкви, мечети, синагоге редко, людей, более приверженных внутренней вере, а среди тех, кто не пропускает религиозных обрядов – тех, кто совершает их внешним образом? Ведь вера предполагает и внутреннюю убежденность, и следование религиозным обрядам. Вопрос поэтому более сложный, чем кажется в первом приближении. Самым важным аргументом является, в конечном итоге, считает ли сам человек себя верующим? Встает вопрос о том, какая часть верующих не объединена в церкви, мечети и является потенциальной паствой радикалов? Не будучи объединенными в церкви, в мечети, около 40% относящих себя к верующим верят «на дому» – это один из самых существенных моментов, объясняющих высокий уровень радикализации определенной части верующих.

4.5 Проекция религиозности в контексте конверсии

При определении своего отношения к религиозной вере 55,8% респондентов выбирают религиозные убеждения в соответствии с традицией своего этноса. 17,1% никогда не решали вопрос о религиозных убеждениях, 14% манифестируют свободу от религиозных убеждений, 7,6% выбирали свои религиозные убеждения вне зависимости от этнической принадлежности. Около трети взрослого населения могут рассматриваться как потенциальные и актуальные последователи нетрадиционных религиозных вер и сторонники новых религиозных организаций (рисунок 60).

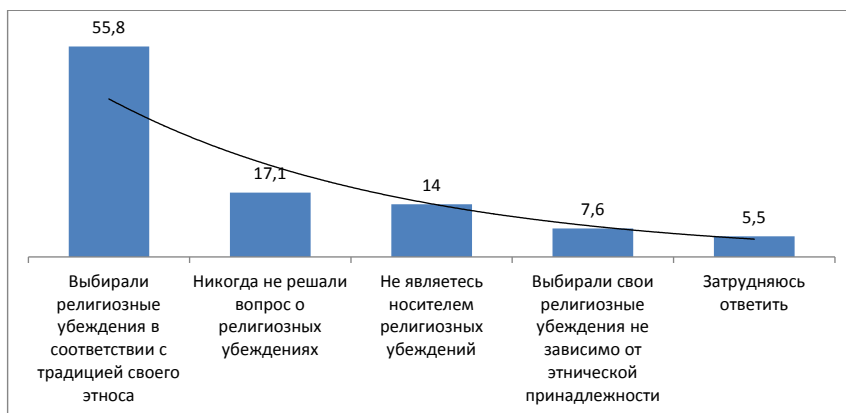


Рисунок 60. Распределение ответа на вопрос:
«При определении своего отношения к религиозной вере Вы...»

Отношение к строгому следованию традиционной этноконфессиональной идентификации показал, что такого взгляда придерживается 64,8% респондентов, в то время как 19,5% (то есть 1/5 часть) считает, что всем верующим в Казахстане нет необходимости придерживаться традиционных религиозных верований, предписанных историческим и культурным прошлым. Каждый шестой (15,7%) затруднился с ответом (рисунок 61).

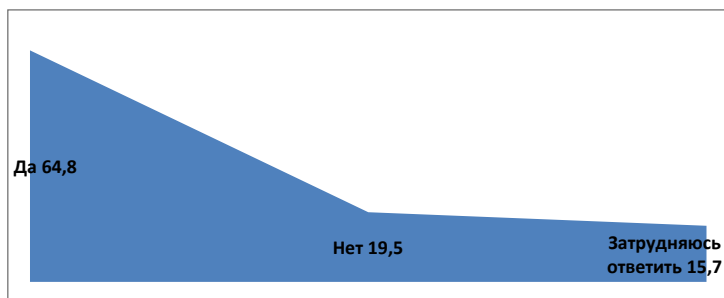


Рисунок 61. Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, нужно ли всем верующим в Казахстане придерживаться традиционных религиозных верований, предписанных историческим и культурным прошлым?»

Исследование вопроса о том, должен ли индивид выбирать религиозную веру в соответствии с этнической принадлежностью (например, казахи – принимать ислам, русский – православие и т. д.) в фокус-группах, обнаружило спектр мнений:

- «Ну, у нас так заведено же. Всегда же были казахи – мусульманами, русские – православными, евреи исповедовали свою религию. Этническая часть всегда у нас превалировала и была, скажем так, определяющей в религиозных взглядах, религиозной принадлежности. Да. Мне кажется, мы так привыкли. Нас с детства так учили: вот это – русские, они крестятся, а мы вот мусульмане в мечеть ходим. И что-нибудь в этом роде. На бытовом уровне это давно традиционно укоренилось, так сказать».

- «По этническому признаку человек не обязан выбирать религиозную веру. Это его свободный выбор, личный выбор».

- «Я думаю нет, это неправильно. Я знаю много казахов, которые проповедует другую религию, кто-то буддист, кто-то вообще не верующий. Я думаю, каждый индивид должен сам выбирать свой путь, и это наиболее оптимальный путь для Казахстана».

- «Да, скорее всего, индивид должен выбирать религиозную веру в соответствии с этнической принадлежностью. Мировоззрение, жизненные ценности, религиозные ориентиры формируются с детства, и они тесно связаны с национальностью, менталитетом и воспитанием человека. Изменение религиозной веры индивида может привести к изменению или разрушению жизненных ценностей со всеми вытекающими отсюда последствиями».

- «Не обязательно, национальная принадлежность не должна влиять на выбор религии. Это должно быть по внутреннему выбору,

индивидуально. Так как религия не должна иметь границы только по национальному признаку».

- «Я считаю, что религиозную веру индивид выбирает из своего окружения, независимо от этнической принадлежности».

- «Выбор религии по этнической принадлежности наиболее приемлем, это привычно для нашего общества. Я не понимаю, когда казахи принимают другие религии, это отказ от своих мусульманских традиций».

- «Я думаю, что каждый должен выбирать то, что ему нужно и как этот выбор будет влиять на его близких».

Как выявило исследование, разброс мнений респондентов в массовом опросе и в фокус-групповом исследовании коррелируют между собой и содержательно, и аксиологически.

Среди мотивов, побуждающих к перемене вероисповедания (при 3,2% затруднившихся с ответом) респондентами выбран спектр значений, который показывает, что практически половина респондентов (48,4%) считают, что такой выбор – реализация частного права, то есть демонстрируют либеральную позицию. Пятая часть (22,4%) рассматривают подобный выбор как духовную слабость и еще 20,8% – как измену вере предков, то есть в сумме 43,2% респондентов можно рассматривать как придерживающихся традиционных взглядов на институт религии.

Примерно пятая часть (19,2%) связывает ситуацию с переменой вероисповедания с активной прозелитической деятельностью новых религиозных объединений, почти каждый десятый (9,9%) – с упущениями традиционных для Казахстана религий, 7,5% – с недоработками светской системы образования и воспитания.

В фокус-групповом обсуждении была высказана позиция, отмечающая важный тренд религиозной идентификации: «Наблюдается усиление влияния религиозного процесса на жизнь казахстанского общества, наряду с увеличением доли верующего населения, появляются приверженцы экстремистских религиозных течений. Поэтому необходимо на системной основе продолжить разъяснительную работу с населением при взаимодействии с религиозными объединениями. Необходимо повысить квалификацию религиозных деятелей».

Таким образом, оказывается, что в оценке населения активность новых миссионеров выше, чем активность традиционных религий и системы светского образования и воспитания вместе взятых.

К социоэкономическим факторам (попытка изменить свое материальное положение и попытка улучшить свое социальное положение

ние) респонденты обратились в 8,7% и в 6% ответов соответственно (рисунок 62).



Рисунок 62. Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, когда человек меняет вероисповедание, как бы Вы оценили этот шаг?»

В фокус-групповом исследовании обсуждался вопрос о том, что способствует принятию (или перемене) религиозной веры (какие факторы, переломные моменты):

- «Я всегда считал, что религиозные взгляды, вера, допустим или атеизм является делом выбора каждым лично, интимным вопросом, личностным. Каждый сам выбирал, во что ему верить или не верить. Сейчас же много всяких там новых религиозных объединений и т. д. даже в нашем Казахстане посмотришь вон по улицам ходят. Когда закон приняли, я помню, вроде утихомирилось, а до этого и в двери стучались, и на улице брошюры всякие раздавали, т. е. пытались где-то агитировать и т. д. Да, наше общество может способствовать этому, кто-то где-то подталкивает, кто-то может что-нибудь сказать, ну а так... И в жизни, конечно, бывает, когда уже все, я помню по студенчеству перед экзаменом, уже не знаешь, во что верить, и зачеткой машешь и под подушку книжки кладешь и молишься...»

- «А к перемене религиозной вере, я редко встречал, чтобы человек неверующий вдруг становился весь такой набожный или наоборот, был таким прям набожным, самый такой правильный, святоша вдруг начал бы заниматься чем-то непристойным, я такое редко встречал. Но в жизни это есть».

- «У меня такого не было, и я думаю не будет. У всех разные ситуации. У кого-то экономическая ситуация, кто-то хочет что-то открыть

для себя. У кого-то внешнее воздействие друзей или некоторых людей».

- «В принципе, я знаю людей, которые резко поменяли взгляд на религию в связи с болезнью. Очень много таких примеров. Когда люди, уже отчаявшись, обращаются именно к религии, к исламу. Они воспринимают это как неким возможным исцелением, спасением. И, конечно, в последнее время огромное влияние имеет интернет пространство, которое не фильтрует информацию, т.е. молодые люди получают информацию из различных религиозных интернет-сайтов и по этой причине также уходят в религию. Но, в основном, в более осознанном возрасте это, скорее, жизненные ситуации».

- «Сам не был свидетелем перехода людей в другую религию. Но имеются общие представления, что люди меняют веру по различным причинам. К примеру, 1) из-за финансовых вопросов, в том числе для решения материальных проблем, 2) сильного влияния религиозного окружения, 3) смешанного брака, 4) глубокого теоретического изучения вопросов религии, вследствие чего приходит осознание идейного превосходства той или иной веры, 5) непреодолимые жизненные трудности, глубокие стрессы и т. д.»

- «Я думаю, что здесь не только социальные или материальные проблемы влияют на перемену религии, но и личные интересы человека, например, в христианские секты уходят люди, которым нужно общество: это либо одинокие, либо те, которым требуется поддержка после семейных неурядиц, в результате потери работы или источника дохода. В ислам уходят люди по разным причинам, либо потому, что этого требует общественное мнение (особенно казахи, которые должны быть мусульманами), или духовный поиск, ответы на вопросы, которые общество не может дать».

- «Смерть близких, неудача в личной жизни, подрыв веры в себя и т. п.»

- «В самые критические моменты жизни человека вера помогает ему пережить их».

- «Когда человеку плохо, хорошо, особенно, когда наступает неопределенный момент в жизни, вера помогает легче принять тяжелые моменты жизни».

Спектр суждений показал, что участники исследования выбирают самые разные позиции, которые обусловлены как личным, так общественным контекстами и условиями. В исследовании изучены проекции мнений респондентов в отношении возможностей религии и религиозной веры влиять на социальный и личностный контексты жизни. Ответы респондентов на вопрос о поведении в спорах о мировоззрении – в разрезе на возрастные группы показывают, что:

- неуместность мировоззренческих споров из-за возможности порождения конфликтов занимает первую позицию во всех возрастных группах и обнаруживается в границах 35,1–46% мнений респондентов;
- позиция уступки другим точкам зрения проявляется тем чаще, чем младше респонденты;
- стремление к аргументации своей позиции больше свойственна респондентам от 46 лет и старше, чем более молодым;
- позицию «умолчания» и погружения в себя как более приемлемый вариант поведения в мировоззренческих спорах демонстрирует возрастная группа от 46 до 60 лет.

Из данных исследования делаем вывод об актуальности мировоззренческой ориентации молодых поколений в вопросах религии с тем, чтобы влиять на понимание сущности, функций и возможностей религиозного института, помогая молодым выбирать мировоззрение.

Оценка религиозной конверсии в проекции на субъектов, которые выигрывают от таких перемещений, показала, что почти четверть респондентов (23,9%) считает, что выигрывает, в первую очередь, религиозная община, которая получает конвертита. Практически пятая часть респондентов (19,1%) полагает, что от религиозных конверсий выигрывает тот, кто ищет свою религиозность. 17,8% связывают успехи религиозной конверсии с теми, кто хочет использовать религию в политических целях.

Примечательно, что семья и общество названы как субъекты социальных отношений, оказывающихся в выигрыше от религиозных конверсий, названы только в 6,0% и 5,2% ответов соответственно.

Примерно каждый пятый респондент (19,5%) считает, что религиозные конверсии не имеют ни выигравших, ни проигравших (рисунок 63).

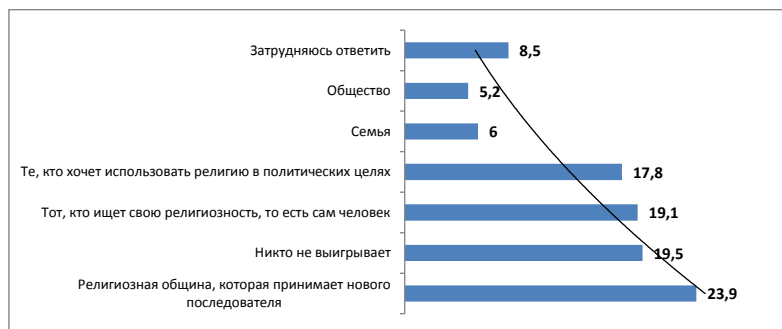


Рисунок 63. Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, кто выигрывает от перехода казахстанцев от одной религиозной веры к другой?»

Общая оценка результатов религиозной конверсии показала, что почти каждый третий респондент (31,8%) придерживается либерального взгляда на конверсию, когда соглашается с утверждением о том, что переходы между религиями – частное дело, индивидуальный выбор и государство не вправе регулировать эти процессы.

Столько же (31,5%) респондентов считают, что религиозные конверсии способствуют разъединению людей и причиной конфликтов в обществе и в семье.

Примерно каждый шестой респондент (16,2%) полагает, что современные конверсии не имеют значительного влияния на общественную и политическую жизнь, и около 9% считают, что переходы граждан из одной религии в другую могут внести позитивный вклад в решение общественных и политических проблем (рисунок 64).

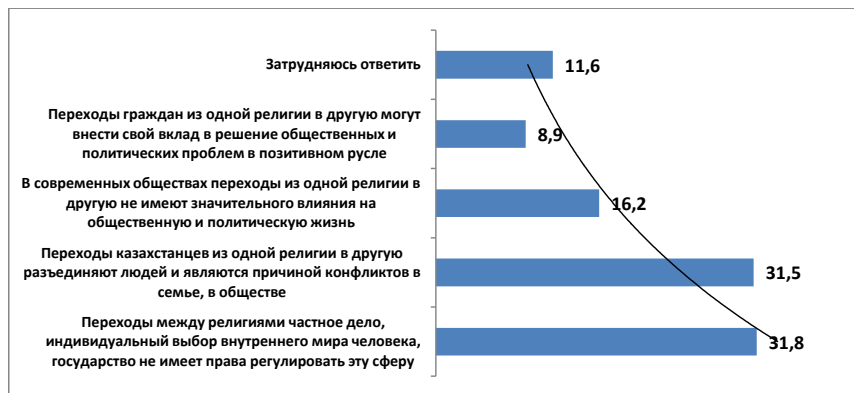


Рисунок 64. Распределение ответов на вопрос: «Является ли переход из одной религиозной веры в другую частным делом отдельного человека?»

Зависимость духовного и нравственного здоровья казахстанцев от перехода из одной религии в другую оценена амбивалентно, так как 37,4% считают, что переходы из одной религии в другую меняют духовное и нравственное здоровье казахстанцев не в лучшую сторону, потому что происходит утрата религиозной традиции, 36,5% полагают, что переходы из одной религии в другую существенно не влияют на духовное и нравственное здоровье нации, 17,4% думают, что духовное и нравственное здоровье казахстанцев улучшаются в процессе религиозных поисков, так как все большее число сограждан обращается к религиозной вере (рисунок 65).



Рисунок 65. Распределение ответов на вопрос: «Зависит ли духовное и нравственное здоровье казахстанцев от перехода из одной религии в другую?»

Подавляющее большинство респондентов (64%) хотят, чтобы их дети уважали религию, но в то же время оставались бы сторонними наблюдателями за религиозной жизнью, не вовлеченными в религиозную жизнь (50,9%). 29,1% респондентов желают, чтобы их дети были верующими, вовлеченными в религиозную жизнь. 8,3% респондентов связывают будущую религиозную идентичность своих детей с атеизмом и еще 7,7% – с равнодушным отношением к религии. Обращает внимание доля тех, кто затруднился с ответами по разным модальностям этого вопроса: таких от 15,4% до 25,8% (рисунок 66).

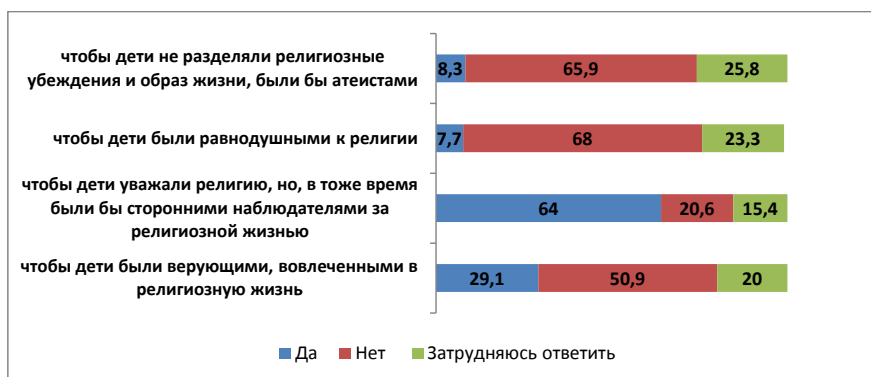


Рисунок 66. Распределение ответов на вопросы: «Хотите ли Вы, чтобы Ваши дети...»

В исследовании ставился вопрос о самидентификационном восприятии респондентов в проекции на следующие статусы: «представитель своего этноса, нации», «казахстанец», «член своей семьи», «представитель профессии», «друг», «религиозный человек, представитель общины, конфессии», «член коллектива (учебного, трудового)», «житель города, посёлка», «гражданин мира», «сосед».

Респондентам предлагалось ответить на вопрос, кем они воспринимают себя в первую, во вторую и в третью очередь. Идентификационные статусы респондентов в проекции на значимые социальные роли (в суммативной целостности) выглядят следующим образом:

- первые три места делят статусы «казахстанец» (80,7%), «член своей семьи» (73,3%), «представитель своего этноса, нации» (53,1%),

- на четвертом месте – статус «друг» (16%), на пятом месте – «житель города, поселка» (14%),

- на шестом месте – статус «религиозный человек, представитель общины, конфессии», который в целом выбирает 13% в том числе: в первую очередь – 2,5% (пятая позиция в рейтинге первоочередных значимых статусов), во вторую очередь – 4,0% (шестая позиция в рейтинге статусов второй очереди), в третью очередь – 6,5% (восьмая позиция в рейтинге статусов этой очереди) респондентов,

- далее, на седьмом месте статус «представитель профессии» (12,0%), на восьмом месте – «гражданин мира» (10,9%), на девятом месте – «сосед» (2,2%) (рисунок 67).

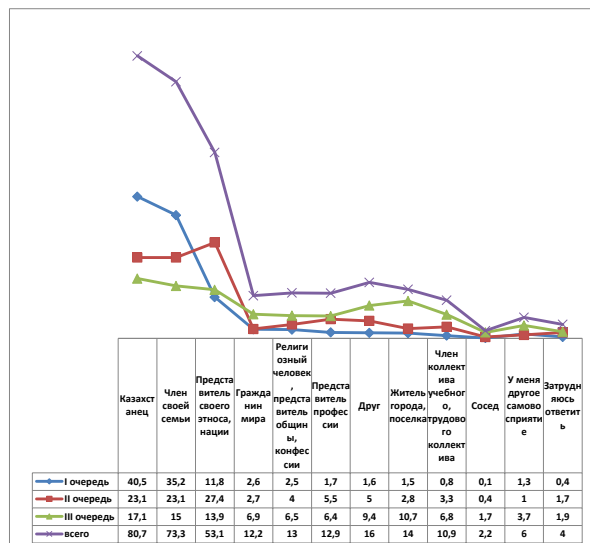


Рисунок 67. Распределение ответов на вопрос: «Кем Вы себя чаще воспринимаете в первую, во вторую, в третью очередь?»

В ряду различных идентификационных статусов, таких, как «представитель своего этноса, нации», «казахстанец», «член своей семьи», «представитель профессии», «друг», «религиозный человек, представитель общины, конфессии», «член коллектива (учебного, трудового)», «житель города, посёлка», «гражданин мира», «сосед», статус «религиозный человек, представитель общины, конфессии» (13%) находится на шестом месте, уступая статусам «казахстанец» (80,7%), «член своей семьи» (73,3%), «представитель своего этноса, нации» (53,1%), «друг» (16%), «житель города, поселка» (14%). Таким образом, самовосприятие казахстанцами себя в ипостаси религиозного индивида обнаруживает его высокий рейтинг в ряду социальных маркеров личности, что, в свою очередь, актуализирует исследования религиозной идентификации.

Религиозная идентичность в условиях трансформации общества выступает одним из доступных каналов социализации, причем, как на уровне отдельного индивида, так и группы. В качестве фактора социализации, религия в современном Казахстане способствует как активизации процесса традиционной этноконфессиональной идентичности, так и расширению возможностей конверсии, которая становится одним из явных трендов религиозного сознания и поведения. Фиксируется преобладание либерального взгляда на вопрос перемены вероисповедания, когда 48,4% полагают, что такой выбор – частное дело и право человека. Как измену вере предков перемену вероисповедания оценивает каждый пятый респондент (20,8%) и столько же рассматривают такой шаг как духовную слабость.

Сам процесс религиозного обращения разных социокультурных групп населения в «свои иные» состояния и статусы показывает, что фактор приобщения к религии как к социальному институту идентификации на начальных этапах принимает форму позитивной мотивации, как в проекции на институт религии, так и на сам поиск религиозной духовности, приобщение к «аутентичной», «истинной» и надежной системе ценностей с позиции преодоления смыслоутраты в условиях динамичных трансформаций и в связи с желанием достигнуть эффективной идентичности в новых условиях.

Религиозная конверсия в Казахстане означает не только утрату позиций традиционных религий, но также выступает самым существенным фактором изменения культурной идентичности. В результате религиозной конверсии казахстанцы теряют традиционные (этно-культурно-исторически предписанные) конфессиональные статусы, демонстрируют процесс утратной идентичности, разрыв с прежними (первичными или привычными, исторически и культур-

но предписанными) институтами социализации. Это состояние не только отражает реально сложившуюся картину мировоззренческого плюрализма, но и обязывает выработать более четкую позицию государства в отношении оценки процессов религиозной идентификации населения в проекции на состояние социальной, гражданской, семейной динамики.

Воздействие религиозного фактора на достижение современной идентичности посредством социализации имеет далеко не однозначные последствия потому, что через религиозное мировоззрение осуществляются разнонаправленные влияния, связанные с религиозной конверсией, что приводит к утрате традиционного влияния общества на культурные, а в перспективе – и политические процессы. Поликонфессиональность казахстанского общества, толерантное отношение к религиозному многообразию открывают дополнительные возможности для укоренения процесса религиозной конверсии.

Переход к открытому обществу рыночного типа предоставил для казахстанцев возможность более разнообразного, чем прежде, мировоззренческого выбора. Утрата прежней системы ценностей обозначила повышенный интерес к религии, который реализуется в процессах религиозной идентичности. Выявить особенности современных религиозных идентификаций можно средствами социологии религии, в частности, в ходе массовых опросов населения методом анкетирования, а также посредством проведения фокус-групповых исследований, экспертных оценок. Соизмеримость результатов, полученных в количественных и качественных измерениях, позволяет обнаружить закономерности и раскрыть тенденции идентификационных процессов.

Так как в современных условиях религия, религиозность обретают новые (зачастую излишне политически акцентированные, в том числе – под влиянием геополитики) статусы в Казахстане, то важно понимать, как темпы, масштабы и интенсивность религиозного обращения сказываются на общеидентификационных процессах в целом.

Отношение населения к религии выявило тренды, согласно которым:

- снижается число респондентов, затрудняющихся в оценке своего отношения к религии;
- из так называемой верующей среды выделяется группа истинно верующих респондентов, состоящих в общине и следующих религиозным нормам, ведущих религиозный образ жизни;
- часть казахстанцев идентифицируют себя с «околорелигиозной» средой, так как придерживаются религиозных обрядов и уважают верующих;

- некоторые респонденты сообщают о своем нейтральном отношении к религии;
- отдельные граждане позиционируют себя в качестве противников религии.

Исследование восприятия изменений, связанных с влиянием религии в современном казахстанском обществе, подкрепило пеструю картину религиозных идентификаций и указало на то, что оценки меняющейся роли религии населением представлены неоднозначным спектром, включают как негативные, так и нейтральные, а также положительные модальности. Если 35,1% (или треть респондентов) считают, что возрастание роли религии в жизни казахстанского общества – позитивно, то в противовес им 26,9% (или четверть респондентов) видят в возрастании роли религии негативные последствия. В целом по исследуемым модальностям оценки влияния роли религии при 21,7% затрудняющихся с ответами таковы: 44,1 % признают позитивные влияния меняющейся роли религии и 34,2% – указывают на отрицательные последствия. Последние значения сигнализируют о довольно значительной части общества, для которой религия не может выступать нормативно-ценностной системой, регулирующей образ жизни и оказывающей влияние на ментальность в целом.

Очевидно, что в качестве фактора социализации, религия в современном Казахстане способствует как активизации процесса традиционной этноконфессиональной идентичности, так и расширению возможностей конверсии, которая становится одним из явных трендов религиозного сознания и поведения. Более половины опрошенных (55,8%) выбирали свои религиозные предпочтения согласно этнокультурной традиции, а в целом 64,8% считают, что выбор религии в соответствии с этнокультурной традицией – единственно правильный. 7,6% – напротив, приняли религиозные убеждения вне связи с культурной традицией этноса, и 19,5% (то есть каждый пятый респондент) заявили, что выбор веры не должен коррелироваться с этнической культурной традицией. 17,1% пока еще не решали вопроса о выборе религиозных убеждений, 15,6% затруднились оценить вектор выбора религиозных убеждений. Можно рассматривать как потенциальных конвертитов до 30% взрослого населения.

Религиозная идентичность существенно воздействует на образ жизни все большего числа казахстанцев, при этом происходят переходы из одной веры – в другую, от неверия (атеизма) – к вере и от веры – к неверию. Масштабы религиозного обращения респонденты связывают с рядом причин объективного (период трансформации общества) и субъективного (личные мотивы индивида) порядков.

Каждый пятый считает, что конверсия осуществляется под воздействием активной прозелитической деятельности новых или нетрадиционных для казахстанцев религиозных организаций, каждый десятый отметил недостаточность усилий традиционных религий по привлечению в свою веру последователей, 7,5% связывают расширение масштабов конверсии с упущениями в системе светского образования. В оценке населения активность новых миссионеров выше, чем активность традиционных религий и системы светского образования и воспитания вместе взятых. Поэтому вероятность высокой и результативной прозелитической деятельности со стороны нетрадиционных религий выступает фактором риска для укрепления позиций традиционной этнокультурной среды.

Несмотря на интенсификацию религиозной идентичности, у населения нет четкого представления о духовном наставнике, а имеется его искаженный образ, что выступает фактором риска, при котором практически всякий субъект, не имеющий отношения к религии, может выступить в качестве наставника в вопросах веры и религии.

Зависимость духовного и нравственного здоровья казахстанцев от перехода из одной религии в другую оценена амбивалентно, примерно каждый пятый респондент (19,5%) считает, что религиозные конверсии не имеют ни выигравших, ни проигравших. в то же время респонденты обращают внимание на опасность фанатичных форм религиозности, которые чреваты экстремизацией жизни в обществе.

В условиях смещения сферы общения в интернет-пространство, как никогда актуально создание принципиально новых социальных сетей, в которых бы формировались и воспроизводились ценностные парадигмы современного общеказахстанского менталитета. Это направление деятельности связано и с просвещением, и с формированием должной общегражданской культуры, где собственная религиозность и уважение религиозных убеждений сограждан – норма. Контент-анализ сегодняшних дискуссий читателей в казахстанском сегменте Интернета предстает как обывательский, зачастую он сам является «примером» экстремизации сознания, а не отображением отношений толерантного восприятия религиозного многообразия.

Больше половины опрошенных признают за религией потенциал взаимопонимания и эту особенность религиозного сознания следует учитывать, четко разграничивая религию как феномен культуры и духовности от проработанных технологий по ее использованию в геополитических целях. Именно последнее обстоятельство вызывает отрицательный ответ о потенциале объединения, свойственном религии. У некоторой части населения закрепляются стереотипы отождествления религии и религиозного экстремизма.

Исследование проявило с очевидностью функционирование внешней и внутренней религиозности. Факторный анализ внешней религиозности, связанной с групповой идентичностью, соответствующими отношениями и деятельностью в религиозной общине, показывает, что изучаемая активность не отличается высокой интенсивностью. Иерархия деятельности верующих, связанная с групповой религиозной идентичностью в связи с принадлежностью к общине (по мере убывания значений) выстроилась таким образом:

- 1 – посещение мечети, храма, костела, синагоги, собрания и т.п.;
- 2 – посещение богослужений;
- 3 – добровольные пожертвования в религиозную общину;
- 4 – участие в религиозных обрядах;
- 5 – социальное служение от РО.

В исследовании проявлено, что очень редко и редко посещают богослужения 53%. Это так называемая «околорелигиозная» среда, идентифицирующая себя в качестве верующих, но не являющаяся таковой. Из этого числа некоторое количество может углубить веру и стать верующими, но большинство так и останется околорелигиозными. Не будучи верующими по существу, более половины причисляющих себя к верующим и способны к агрессивному и протестному поведению, так как нормы веры их не связывают обязанностями быть покорными Аллаху, Богу, а стремление продемонстрировать веру велико. На эту группу надо обратить самое пристальное внимание, именно на нее и следует нацелить религиозное просвещение и образование – она является предметом проповеднической деятельности радикалов.

Религиозное сознание казахстанцев комплексно, непоследовательно и включает различные фрагменты научного, атеистического, паранаучного и т. д. толка; не связано жестко с обязательностью обрядности и строгим следованием религиозным канонам, характеризуется, скорее, религиозным настроением. Укорененность религиозности имеет локализованный масштаб. Существует серьезное расхождение между манифестированием себя в качестве верующего и являющегося таковым. Если суммировать всех, кто относит себя к верующим – то окажется, что таковых 83%. 65% респондентов манифестируют свою устойчивую приверженность религиозной вере, и 12,3% сообщают, что пришли к религиозной вере в последние 3–5 лет; тех, кто вообще не участвует в религиозной жизни – 28,7%.

Для определения массы и подгрупп верующих вводились индикаторы религиозной жизни (посещение молитвенных учреждений, молитвенная практика, соблюдение постов, чтение религиозной

литературы, просмотр религиозных телеканалов, служение в религиозной организации, пожертвования в религиозную общину). Выявлено, что большая часть респондентов, которые считают себя верующими, редко, только на праздники посещают храм, мечеть – 38%; 36% никогда не читают молитв, никогда не читают религиозную литературу – 47,5%, не смотрят и не слушают передач о религии – 63%, не молятся – 65%, не держат посты – 53%, не соблюдают норм веры в быту, не участвуют в религиозных обрядах – 44,9%. Только 16,4% респондентов регулярно участвуют в жизни религиозной общины.

Тезис о массовой религиозности казахстанцев опровергается, когда из ответов респондентов выясняется, что, если считают себя верующими подавляющее большинство (83%), то:

- исполняют религиозные нормы и предписания в быту – 16,8%;
- постоянно вносят добровольные пожертвования в религиозную организацию – 13%;

- всегда соблюдают посты – 11,5%;

- всегда, как предписано, читают молитвы – 10,9%;

- соблюдают религиозные нормы на работе, учебе – 10,6%;

- регулярно посещают богослужения – 8%;

- всегда, как предписано, читают религиозную литературу 4,4%.

Среди причисляющих себя к верующим (в нашем исследовании – 83%), несколько подгрупп: действительно верующие, пассивно верующие, мнимо верующие. Если применить классическую схему религиозной самоидентификации, определяемой по шкале «убежденный верующий – скорее верующий – колеблющийся – скорее неверующий – убежденный неверующий», спроецированной на казахстанские реалии, то она, по результатам представленного исследования, имеет свое числовое выражение.

Убежденных верующих в современном Казахстане не более 15–17%, скорее верующих – около 35–40%, колеблющихся – около 18%, скорее неверующих – 12%, убежденно неверующих – 13%.

Ситуация недоопределенности в вопросах религиозной самоидентификации обусловлена объективно, самим процессом функционирования религиозного мировоззрения – с одной стороны, а, с другой – в немалой степени применительно к сегодняшним реалиям объясняется отсутствием религиозного и религиоведческого образования и представляет риски для общества в том плане, что противоречивость религиозного сознания и недостаточно четкая последовательность государственной политики могут быть использованы теми, кто ставит своей целью размывание религиозной и гражданской идентичности казахстанцев и использование религии в геополитических играх.

Религиозное сознание может быть ложным (мнимо религиозным), выступать в формате квазирелигиозного. Зачастую люди в своем самосознании позиционируют себя в качестве верующих, имея мало оснований для этого. Так возникает мнимо религиозная среда, феномен которой изучен недостаточно. Мнимо верующие люди представляют определенную опасность для стабильности Казахстана. Во-первых, наличие этой среды приводит к завышению числа верующих, что не позволяет выработать адекватную стратегию в сфере религиозной политики. Во-вторых, мнимо верующие люди готовы на протест от имени религии в большей степени, чем реально верующие, по причине поверхностного знания религии и отсутствия в их сознании сдерживающих религиозных факторов. В-третьих, они размывают веру, делая религиозные ценности относительными (сообразно своему пониманию веры – а оно у них искаженное). В силу всех этих причин, при разработке механизмов совершенствования государственно-конфессиональных отношений на феномен мнимой веры надо обратить самое пристальное внимание.

В разрезе этничности респондентов следует отметить, что в целом тенденция совпадения ценностно-смысловых ориентаций этносов по поводу религии, ее роли и предназначения в обществе сохраняется, что важно использовать при выработке общественно значимых идеологием, направленных на сплочение и единство народа, а также учитывать во взаимодействии светских и религиозных институтов.

В целом, как показали исследования, проведенные в отношении религиозной идентификации населения в проекции на процесс религиозной конверсии вполне обоснованными представляются следующие рекомендации государственным органам Республики Казахстан, направленные на совершенствование религиозной политики в стране:

1. Религиозное сознание большинства казахстанцев деформировано и представляет собой квазирелигиозную сущность, что не отражает реальную религиозную ситуацию в стране. Поиск идентичности, включая ее религиозную компоненту, проявляется со всей очевидностью, на него влияют не только собственно устремления к духовности, но также и более контекстные мотивации. Такие, как выбор смысложизненных стратегий, реакции на кризис социокультурной идентичности, переживание ситуации кризиса ценностей, утрата прежних статусов (включая экономический), внешние воздействия направленного характера.

2. Религиозная ментальность формируется как религиозными объединениями, так и различными социальными (например, се-

мейными) группами. Степень воздействия различных субъектов на религиозную ментальность различна, а с учетом невысокого авторитета духовных наставников в лице священнослужителей может рассматриваться как флуктуационный фактор с большей степенью неопределенности конечного результата. Нередко процессы эти носят разнонаправленный характер, что не способствует адекватности и стабильности религиозного сознания в стране.

3. Государству следует занять более активную позицию в вопросах формирования религиозного сознания через партнерство с традиционными религиозными объединениями и посредством ряда государственных программ, имеющих отношение к религии. Особо подчеркнем, что активность государства в данном отношении не означает вмешательства в дела религиозных объединений и нарушение принципа светскости. У государства есть свои обязательства перед гражданами в отношении поддержания стабильности в обществе: межконфессиональное согласие является важнейшей составной частью этой стабильности.

5 СЪЕЗД МИРОВЫХ И ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ СОГЛАСИЕ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН: ИСТОРИЯ, ДОСТИЖЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

5.1 Роль Съездов лидеров мировых и традиционных религий в укреплении межкультурного диалога

На протяжении длительной исторической эволюции человеческого сообщества происходили сложные процессы становления, развития, а порой и гибели различных цивилизаций. Между тем, усиление интереса к проблеме взаимодействия цивилизаций на рубеже двух тысячелетий вызвано современными условиями глобального мирового развития, вызвавшими рост опасности разломов по линиям межконфессиональных, межкультурных противоречий. В своем обращении к народу Казахстана, касаясь внешней политики Президент Казахстана Н.А. Назарбаев отметил, что сегодня все более громко заявляет о себе культурно-цивилизационное многообразие современного мира [1].

Опыт Казахстана показывает, что продвижение межкультурного диалога как важного вектора внешнеполитической деятельности должно быть основано на понимании того, что цивилизационное и культурное многообразие современного мира представляет собой не разъединительный фактор, а ресурс развития. Глобализация, усиливая взаимозависимость мира, интегрирует его, - писал в свое время А. Фергюсон [2, с. 73]. Современный мировой опыт свидетельствует о расширении числа межэтнических и межконфессиональных конфликтов, активизации международного терроризма. Набирает силу незаконный оборот наркотиков, этно-религиозный экстремизм, сепаратизм и др.

В результате потери контроля со стороны государственной власти и управления в ряде стран и регионов опасную черту перешли этно-религиозные конфликты. Как показывают события в странах Ближнего Востока и Северной Африки, обострились и внутриконфессиональные трения, особенно между шиитами и суннитами. Достаточно обратиться к событиям в Ираке, Сирии, Бахрейне, Ливане, Йемене, Египте. Общественно-политическая трансформация в различных го-

сударствах сопровождается кризисом диалога между цивилизациями, прежде всего Мусульманским миром и Западом [3, с. 99].

Начиная от древности и до современности, одним из важных факторов, влияющих на различные формы взаимодействия культур и цивилизаций было их неравномерное развитие. На протяжении длительного исторического периода времени в мировой политике доминировала западная цивилизация. А.Дж.Тойнби еще в середине XX в. прогнозировал экспансионистский характер западной цивилизации, в силу ее более высокого уровня технологического и научного развития.

В своем труде «Постижение истории» он сформулировал теоретические положения об историческом круговороте культуры и выделил в мировой истории двадцать одну цивилизацию, в частности: египетскую, китайскую, западную, православную, дальневосточную, арабскую, иранскую, сирийскую, мексиканскую и т. д. В контексте освещения нашей темы, актуальность представляют его выводы, посвященные взаимодействию различных цивилизаций, вопросам соотношения духовно-ценностных и других значимых факторов в развитии мирового сообщества.

Развитие цивилизации, по мнению, А. Дж. Тойнби определяется способностью находить ответы на вызовы природного мира и человеческой среды. По мнению А.Тойнби необходимо объединять международные усилия на предотвращение глобальных конфликтов которые обостряются в результате этнических межконфессиональных столкновений [4, с. 11]. Большой вклад в развитие теории цивилизаций внес русский ученый Н.Я. Данилевский, выдвинувший в своем знаменитом труде «Россия и Европа» (1869 г.) концепцию культурно- исторических типов общества, приравняв их к понятию цивилизации [5, с. 90].

Сегодня как никогда ранее, человечество стоит перед проблемой выживания, поиска путей оптимального развития, продвижения к взаимопониманию, на основе которого можно решать глобальные проблемы настоящего и будущего. Адекватное понимание религии обуславливает адекватное осмысление прошлого, настоящего и прогнозирование будущего страны; а коль скоро это так, понимание народной традиции во многом способствует улучшению взаимопонимания и поискам точек соприкосновения между Востоком и Западом, вообще между людьми, если они откажутся от идеи геополитической детерминированности своей судьбы. Иными словами, понимание ислама помогает другим цивилизациям и народам лучше познать самих себя, поскольку дает возможность взглянуть на

свою судьбу под несколько иным углом зрения. Добавим, что рациональная и компетентная власть неизменно и всегда наиболее широко использовала опыт мировой мысли и культуры на благо отечества. И не случайно, видимо, сегодня с самых высоких трибун говорят о «верховенстве общечеловеческой идеи» о нелепости «закрытых обществ» и многовариантности общественного развития.

Сейчас, когда процесс глобализации воздействует на единство и взаимозависимость мира, рождаются новые стандарты межкультурного и межцивилизационного взаимодействия. А это актуализирует проблему достижения согласия и диалога в международной деятельности государств, международных организаций, блоков и союзов [6, с. 10].

В самом начале третьего тысячелетия перед человечеством возникают новые ценности, которые, с одной стороны, являются многообещающими и перспективными, но с другой, угрожают замедлить эффективный прогресс. В условиях нового вызова современному обществу, особое значение приобретает вечный вопрос о мире: каковы новые формы или способы сосуществования людей различных культур и традиций, в особенности Востока и Запада [7]. В процессе диалога между Востоком и Западом, продолжающегося тысячелетиями, участвовали представители различных цивилизаций, культур, народов, конфессий, мировоззрений. Существенные трансформации произошли во всех сферах социального, политического, экономического, человеческого развития. И все же, вплоть до недавнего времени все еще бытовало мнение о том, что изменения в культурной и духовной жизни недостаточны для изменения материальной жизни. Вместе с тем, события последнего десятилетия показали ошибочность данного восприятия. Изменения в духовном, религиозном и, в целом культурном развитии, оказывают значительное влияние на отдельные индивидуумы, общества и человечество в целом [8, с. 53].

В рамках происходящих трансформаций можно отметить различные уровни, которые отражают новые вызовы, связанные как с международной системой и регионами в целом, так и с отдельными странами и индивидуумами. Каждый из уровней предполагает свой собственный ответ на происходящие изменения. Мы должны признать, что на международном уровне вплоть до недавнего времени отсутствовала четко разработанная стратегия, не говоря уже о детальных решениях новых вызовов. Для того, чтобы соответствовать новому развитию, необходимо четкое видение, понимание глобальных и местных трендов развития, что невозможно без постановки фундаментальных вопросов осмысления происходящих изменений.

Необходима также и определенная смелость для изменения устоявшихся стереотипов и распространения нового понимания. Иными словами, необходимо государственное отношение или искусство политики, охватывающее собой более широкое, нежели одно государство, международное поле [9, с. 79].

Можно отметить, что происходящие в мире процессы изменений, пожалуй, наиболее видимые в финансово-экономической, политической сферах, в своей основе носят глубоко культурный характер. Культурный аспект трансформаций приводит к тому, что понятия глобализации с одной стороны, и локализации, с другой, стали во многом приобретать именно культурную окраску, а также с новой силой высвечивать понятие идентичности. Культурная идентичность в этом смысле стала приобретать более широкое измерение, раздвигая рамки как нашего отношения к происходящим изменениям, так и понимания культуры в целом.

Культура, понимаемая в широком смысле как совокупность комплексного (не только собственно духовного, но и экономического, политического, военного и т. д.) развития той или иной нации и государства, в настоящее время потенциально способна нести базовую доминантную нагрузку и во многом определять происходящие процессы изменений. Можно сказать, что современное развитие во многом несет культурное измерение, в связи с чем вопросы культурного развития сегодня не могут сводиться к ее узкому прочтению, а должны охватывать широкий спектр, включающий помимо духовного наследия, науки, знания, различные виды искусства, также и глубоко прикладные сферы политики, экономики, окружающей среды и т. д. Именно такой широкий взгляд на культуру позволит рассматривать вопросы идентичности как совокупное комплексное явление, вне отрыва от исторически сложившихся основ или же новых форм развития того или иного сообщества людей [10, с. 18]. Такая постановка вопроса ставит новые задачи, прежде всего, в области идентичности, сформировавшихся культурных парадигм и стереотипов культурного восприятия. Если культура обладает столь широким запасом прочности, позволяющим ей во многом определять современное развитие, то столь же большим потенциалом должны обладать и связанные с ней устоявшиеся культурные образцы поведения, мышления, восприятия, т.е. все то, что связано с конкретными стереотипами. Однако, как известно, стереотипы культурного восприятия могут нести как положительную, так и отрицательную нагрузку, что в конечном итоге имеет большое значение для межкультурного и межрелигиозного диалога.

Однако, данный анализ будет неполным без учета происходящих трансформаций, связанных, как было отмечено выше, с процессами глобализации и локализации. Данные двуединые процессы невозможно оценивать с точки зрения одностороннего подхода, поскольку выявляемые ими новые культурные образцы также обладают двуединым характером. С одной стороны, это расширение нашего понимания культур и связанных с ними определенных культурных парадигм, это отказ от устоявшихся, как правило, негативных, стереотипов; это сближение и определенное смещение культур. С другой стороны, это особая ответственность за сохранение традиционных культур, поддержание их дееспособности и развития.

Вместе взятое, все это накладывает особый отпечаток на наше понимание культуры и межкультурного диалога, а также приводит к тому, что меняется само понимание культурных стереотипов и культурной идентичности. Формирующееся глобальное сознание и мышление уже не позволяет доминировать лишь неким отдельным культурам, а высвечивает новые грани культурного разнообразия. Не случайно, что именно в этот период стала возможной постановка вопроса о культурном разнообразии, выдвинутого на I Съезде лидеров мировых и традиционных религий, а также его официальное закрепление в соответствующей резолюции.

Современная тенденция сводится к тому, что актуальным становится понятие множественности, а не избранности культур, что уже по самому своему определению ставит элитарность культур за скобки современного развития. Для нашей темы это имеет большое значение, поскольку таким образом преодолевается старое, как правило, узкое понимание культурных стереотипов.

Таким образом, в меняющемся современном мире особое значение культуры как значимого базового концепта развития уже не может полностью определяться старыми образцами культурного восприятия, а предполагает новые подходы, связанные с расширением наших взглядов как о роли, многообразии, так и содержании культур. Это приводит к тому, что императивом современного развития становится пересмотр устоявшихся культурных стереотипов и связанное с этим новое понимание межкультурного взаимодействия.

Именно поэтому можно отметить, что в современных условиях широкий взгляд на культуру предполагает и новый взгляд на культурные стереотипы, а также понятие идентичности. Сегодня культурная идентичность может иметь расширительное толкование. В этой связи ставшее аксиоматичным деление на «мы-другие» также уже не является столь категоричным, поскольку может допускать и

иные промежуточные характеристики, связанные с взаимодействием и множественностью культур. Отсюда с неизбежностью следует, что новое восприятие культур требует нового подхода и на институциональном уровне, а также координации усилий со стороны всего мирового сообщества [11, с. 67.]

Особенности той или иной культуры, заложенные в основу специфики развития государств, должны быть признанными всеми участниками мирового сообщества. Именно на это было обращено внимание в работе уже упоминавшегося выше Съезда лидеров мировых и традиционных религий, в итоговом документе которого закреплялся принцип культурного разнообразия, который призван снять возможные напряжения в отношениях между различными культурами, а значит, между цивилизациями и странами [12]. Именно сквозь призму данного понимания сегодня важно выстраивание конкретных концепций развития стран как на двустороннем и многостороннем уровнях, так и в рамках международных систем коллективной безопасности. В контексте нашей темы здесь представляется важным также упомянуть, что наряду со ставшими традиционными измерениями безопасности, такими как военная, продовольственная, информационная и т. д., сегодня должное внимание должно уделяться и культурной безопасности.

Таким образом, рассмотренное выше изменение на современном этапе содержания культуры в целом, а также связанных с ней понятий идентичности и культурного восприятия (стереотипов) предполагает и изменение парадигм отношений на более частных уровнях, таких, как, например, взаимоотношений по линии Восток-Запад, с одной стороны, а также между конкретными религиями с другой.

Прежде всего, здесь необходимо отметить, что ставшее уже классическим деление на Восток-Запад также претерпевает сегодня определенную трансформацию. Во многом это связано с отмеченным выше процессом расширения, множественности культур. Несмотря на то, что данный процесс находится на своей начальной стадии развития, тем не менее, уже можно отметить определенные изменения. Связаны они с тем, что дихотомия Восток-Запад уже больше не является определяющей. Принцип множественности культур, помноженный на глобализацию-локализацию, выводит на повестку дня сетевой принцип и, кроме того, другие возможные линии взаимодействия, в частности, такие, как Север-Юг. Поскольку концепт культуры по самому своему определению подразумевает включение, взаимодействие ряда культур между собой, то в условиях изменения (точнее, расширения) данного концепта, происходит и значительное расширение взаимодействующих культур. Это означает, что сугу-

бо географические рамки, доминировавшие в сознании народов и обществ на протяжении тысячелетий, начинают стираться и размываться. Вместо этого во главу угла ставится содержание, наполнение культуры, которое и должно определять, каким образом культуры будут взаимодействовать между собой.

Столь значимое изменение имеет большое значение, поскольку все производные культуры, в частности, религии, также получают новое измерение. В межрелигиозном диалоге, например, жесткое разграничение между религиями уже не отвечает вызовам времени. Более того, оно становится не только непродуктивным, но и (принимая во внимание политизацию религий), абсолютно вредным. Вместо этого, актуальным становится такое понимание религии, которое ставит ее в контекст определенных культур (взаимодействующих между собой или же нет). Такое «наполнение» религии подразумевает, с одной стороны, что религии всегда должны учитывать культурный контекст. Это приводит к тому, что в одном и том же культурном контексте религии неизбежно должны взаимодействовать между собой. С другой стороны, и в различных культурных контекстах религии (особенно мировые религии, «разбросанные» по всему миру) потенциально играют связующую роль между культурами.

Такое расширительное толкование религии ведет к необходимости диалога и взаимодействия как обязательного фактора, способствующего сегодня снимать линии напряжения в отношениях между культурами и религиями.

В состоянии ли мы совместно противостоять негативной перспективе? Можем ли мы обнаружить в нашем непростом мире понимание общности наших исторических судеб и интересов? Можно ли дать понять людям сходства между культурами и религиями? Несомненно, если мы будем общаться в режиме сотрудничества и диалога. Если рассмотреть диалог в содержательном плане, то он является взаимодействием культур, религий, этносов, государств и человечества в целом как целостного субъекта. Диалог есть, прежде всего, духовная форма общения людей. Это есть отношение субъекта к другому субъекту как равному. Диалоговое общение предполагает взаимное уважение, поиск согласия и взаимное общение, ведущее к единению. Диалог обозначает весь широчайший спектр межсубъектных связей в самых различных сферах общественной жизни и является альтернативой насилию во всех его проявлениях. Он предполагает поиск единения, а не господство одних над всеми другими.

Благоприятные условия для успешного развития диалога необходимы самый широкий спектр факторов и условий, которые включают в себя:

- 1) прочный мир и политическая стабильность, уважение всеобщих прав и свобод человека и международных норм;
- 2) культура общения и поведения;
- 3) эффективная и стабильная политика в сфере межэтнических и межрелигиозных отношений;
- 4) благоприятная среда политико-правового регулирования;
- 5) верховенства права и неприкосновенные права и свободы граждан;
- 6) доступ к культурным и религиозным ценностям;
- 7) социальная справедливость и равенство;
- 8) надежная защита национальных интересов;
- 9) уважение к иным культурам и религиям.

Только имея в наличии эти и другие условия диалог способен предотвратить конфронтацию Восток-Запад, способствовать налаживанию партнерских взаимоотношений в социально-исторической, культурной, духовной сферах, закрепления понятия «диалог» в сознании политиков, дипломатов, ученых, духовенства и др. И в этом процессе значительную роль играет межэтническое и межконфессиональное согласие, что является альтернативой насилию и деспотичности.

Сегодня в Казахстане наблюдается довольно устойчивая ориентированность населения на расширение межкультурного и межкультурного диалога, сохранение межэтнического и межконфессионального согласия. Социологические исследования, проведенные Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова КН МОН РК в различных регионах Казахстана, свидетельствуют, что в общественном сознании сформировалось в целом положительное отношение к налаживанию диалога между культурами и религиями.

Эти исследования показали, в основном преобладает терпимое отношение к представителям других культур и вероисповеданий (68%). Это позволяет утверждать о нормальных отношениях между гражданами вне зависимости от этнической и религиозной принадлежности.

Большинство из числа опрошенных признали значительные достижения Казахстана в деле укрепления межконфессиональной стабильности. Они, в частности, обратили внимание на следующие моменты: есть стабильность в межконфессиональных взаимоотношениях; созданы условия для изучения основ всех традиционных религий; свободно отмечаются религиозные праздники; восстанавливаются духовные связи с зарубежными единоверцами; воссоздается система религиозного образования; возрождаются канонические

формы религиозной жизни; растет тенденция к росту числа верующих всех конфессий; государство налаживает конструктивный диалог со всеми религиозными объединениями.

На вопрос «Испытывали ли Вы несправедливого, предвзятого отношения со стороны представителей других конфессий?» 58,64% респондентов дали отрицательный ответ, подтвердив наличие толерантности у казахстанских граждан.

Обращает на себя внимание то, что те события, связанные с действиями религиозных экстремистов в разных странах серьезно не отразились на отношении немусульманского населения к последователям ислама. Так, на вопрос: «Ухудшилось ли Ваше отношение к мусульманам в связи с известными действиями религиозных экстремистов в последние годы?», около 68,3% опрошенных признали, что их отношение к последователям исламской религии не ухудшилось. Чаще смысл ответа на данный вопрос звучал в форме: «У меня много друзей среди тех, кто соблюдает исламские каноны. И никакие религиозные экстремисты не могут подорвать нашу дружбу».

Представители практически всех религиозных конфессий и организаций отмечали, что Казахстан сегодня проходит важный этап своей истории и необходимо не допустить использование религиозного фактора для эскалации напряженности в обществе. Заявляя о взаимном уважении, они не приемлют фанатизм, ненависть, насилие на религиозной почве и считают, что религиозные объединения должны осуществлять свою деятельность без какого-либо проявления прозелитизма. Они особо подчеркнули, что в Казахстане никогда не было религиозных войн, всегда были условия для установления мира и согласия между различными этносами и вероисповеданиями, что решение тех или иных проблем они видят в рамках существующих законов, гарантирующих защиту свободы совести.

Следует отметить, что в общественном сознании за годы независимости сформировалось в целом положительное отношение к религии. 50,3% считают, что религия должна развиваться наравне с другими сферами в меру своих возможностей; 25% считают, что религия должна стать основой в духовно-нравственном воспитании молодежи. Свыше 70% респондентов ответили, что их роднит со своим народом язык, 60% назвали традиции и обычаи и более 40% – религия. 50,4% респондентов ответили, что религия улучшает отношения между людьми, 16,4% – делает человека духовно богатым. По нашим исследованиям, около 80% студенческой молодежи выразили интерес к истории религии и свыше 17% читали или читают Священные книги. Традиционная религия не потеряла качество своей функци-

ональной связанности с национальными традициями и обычаями, не утратила качества интегрального и необходимого элемента всей системы духовной культуры. Для большинства населения Казахстана религия выступает скорее как духовно-нравственный и культурный феномен, тесно связанный с историей развития народа и государства.

Издревле Казахстан был местом пересечения Западных и Восточных цивилизаций, в ареал контактов которого входили страны Ближнего и Переднего Востока, Древняя Греция и Римская империя, Персия (Иран), древний Китай и Индия. На протяжении столетий здесь происходили процессы интенсивного межкультурного и межрелигиозного взаимодействия, что не могло не оставить отпечатка на содержании и формах данного взаимодействия в современный период. В частности, это находит отражение в политике страны.

Современная политика независимого Казахстана богата на различные международные инициативы. С первых дней независимости лидеры страны – Президент РК Нурсултан Назарбаев – начал осуществлять широкомасштабную работу в области межкультурного и межрелигиозного диалога. С одной стороны, можно сказать, что это было вызвано географическим, демографическим положением, а также спецификой религиозной, этнической ситуации в стране. Действительно, географически Казахстан занимает уникальное положение в Евразии как место встречи между Востоком и Западом. Конфессиональное и этническое многообразие в стране поражает: более 130 этнических групп и свыше 40 религиозных конфессий и деноминаций [13].

Наряду с исламом в стране живут последователи православия, римской католической церкви, протестантизма, иудаизма, буддизма и иных религиозных конфессий.

Итоги национальной переписи населения показывают, что за 18 лет численность религиозных объединений в Казахстане возросла в 6 раз, от 671 в 1991 году до свыше 4200 в 2009 г. В настоящее время действуют почти 3500 мечетей, церквей, молитвенных домов.

Согласно *International Religious Freedom Report* в Казахстане имеются следующие религиозные организации:

- Ислам: 2369 официально зарегистрированных мечетей
- Православие: 299 официально зарегистрированных русских православных храмов.
- Католицизм: 83 официально зарегистрированных римско-католических прихода и связанных с ними организаций, 5 официально зарегистрированных греко-католических приходов.
- Протестантизм: официально зарегистрировано 1267 организаций, которые располагают 543 культовыми сооружениями.

- Иудаизм: имеется 5 синагог в Алма-Ате, Астане, Усть-Каменогорске, Костанаве и Павлодаре.

Имеется 43 религиозные группы других конфессий, в том числе 4 буддистских, 12 отделений Общества сознания Кришны, Церковь сайентологии, Бахаи, христианская наука и Церковь Объединения (муниты). Согласно данным Агенства по делам религий, из существовавших на начало 2011 г. 4551 религиозного объединения, представлявших 46 конфессий и деноминаций, на религиозном поле Казахстана после перерегистрации остался 3088 (68%) объединений и их филиалов, представляющих 17 конфессий. Здесь стоило бы отметить, что 19 июня 2012 г. было зарегистрировано республиканское исламское религиозное объединение «Духовное управление мусульман Казахстана». В качестве его филиалов прошли перерегистрацию 2 228 мечетей во всех регионах страны.

Существуют свыше 1000 протестантских миссий и молитвенных домов; 21 еврейская община, буддийские храмы и т.д. Сегодня по всему Казахстану количество протестантских религиозных объединений и групп (1267) намного превышает православные религиозные объединения (292). Аналогичный расклад и в сравнении с мусульманскими организациями. Если в 1993 г. количество нетрадиционных протестантских объединений в Казахстане составляло 21, то к 2009 г. оно достигло 599. То есть за 15 лет рост составил 28,5 раз [14. с. 6].

Однако, несмотря на этническую и религиозную специфику, реальная политика во многом зависит от конкретных действий лидеров. В этом отношении Казахстан также уникален, поскольку «реал-политик» в области межконфессионального диалога неотделима от личности Президента [15].

Потребуется много места для перечисления различных инициатив. Перечислю лишь наиболее важные – это Международные съезды представителей мировых и традиционных религий (2003, 2006, 2009, 2012, 2015); Международная конференция мира и согласия (2006); Международный Форум: «Общий мир: Прогресс через разнообразие» (2008), организованный МИД РК; Программа «Мусульманский мир и Запад», а также множество других, проводимых в формате международных и региональных инициатив, таких как, например, Сопровождение по взаимодействию и мерам доверия в Азии (СВМДА). В 2010 г. Казахстан возглавил Организацию по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ), в 2011 г. – председательствовал в Организации Исламская сотрудничества (ОИС). ООН поддержала инициативу Казахстана по объявлению 2010 года «Годом сближения культур». Вышеперечисленные мероприятия представляют собой

весомую площадку, с которой Казахстан заявляет и распространяет на широкой международной арене идеи межкультурного и межрелигиозного сотрудничества.

Инициативы Казахстана принимают отчетливые формы в сторону выстраивания на международном уровне гармоничных структурных рамок. Конечно, данные рамки все еще требуют поддержки, дальнейшей разработки и координированных усилий различных участников международной системы. Однако, начальные шаги в этом направлении уже сделаны и они очевидны. Следующим шагом необходимо заставить работать данную систему, обогатить ее. Сквозь данную призму инициативы, выдвинутые Казахстаном, носят беспрецедентный характер, имеют далеко идущие последствия для всего сообщества, для глобальной стабильности и мира.

Симптоматично, что Казахстан занял в июле 2011 г. пост председателя СМИД Организации Исламская конференция (ОИС). Это означает не только признание политики Казахстана международным сообществом, но и тот факт, что решение вопросов на пространстве СНГ и Евразии в рамках международных организаций невозможно без активного и реального участия самих стран данных регионов в разработке мер по поддержанию международной стабильности и безопасности. Председательство Казахстана становится в этом направлении первым опытом. Именно поэтому оно чрезвычайно важно, не только для Республики Казахстан, но и для остальных стран Азии. Одним из важных направлений председательства РК в ОИС, а также последующего участия республики в деятельности данных (как, впрочем, и иных организаций) является постановка и решение вопросов о расширении диалога цивилизаций между Востоком и Западом, в частности, между Мусульманским миром и Западом. В целях сближения Проблемы взаимоотношений Мусульманского мира и Запада являются на сегодняшний день наиболее актуальными. Цивилизации расширяют свои пределы, и это процесс естественный, идущий из века в век. Но сейчас назрела необходимость раздвинуть эти пределы через познание друг друга, усиление взаимодействия в мире, соединение усилий Западной и Восточной цивилизаций, сближение культур, приводящие не к унификации, а к умножению идей при сохранении самобытности.

Данный вопрос стал одним из важнейших в работе Съездов лидеров мировых и традиционных религий. Диалог цивилизаций давно уже перешел рамки сугубо культурологических и исторических исследований и стал самостоятельным и, притом, важнейшим вопросом социального, экономического, политического развития. В этой

связи акцентировка на широком понимании, изучении и решении этого вопроса всеми странами, как Востока, так и Запада, основывающихся на различных религиозных и культурных традициях, должна получить всемерную поддержку всех стран-членов ОИК.

Инициативы Президента Нурсултана Назарбаева, нацеленные на формирование и внедрение на международном уровне идей межкультурного и межрелигиозного диалога, наиболее ярко представлены в формате I, II и III Съездов представителей мировых и традиционных религий (проведенных соответственно в 2003, 2006 и 2009 гг.). Несомненно, эти инициативы оказались чрезвычайно востребованными. К началу нынешнего столетия перед мировым сообществом стояла проблема выбора между конструктивной парадигмой поступательного и динамичного развития в новом веке, и вариантом радикального авторитаризма, основанного на силовом противоборстве новым трендам мирового развития и закрытой духовно-культурной системы, которая могла привести мусульманский Мир и Запад к взаимной изоляции и, в конечном счете, к культурной и духовной стагнации. Нередко религии оставались не субъектом, а объектом международных отношений, испытывая как себе издержки социально-экономических и политических неурядиц. Сложная ситуация в Афганистане, конфликты в странах Ближнего и Среднего Востока, межэтнические и межконфессиональные проблемы в европейских странах – все это лишь часть из свидетельств непростой ситуации, в котором находился современный мир. Естественно, в этих условиях остро встал вопрос позитивной оценки собственного потенциала религиозным миром, налаживания диалога между мировыми и национально-традиционными религиями, политической координации усилий духовных лидеров в решении актуальных вопросов мирового развития, межкультурное и межрелигиозное сотрудничество. Данные международные форумы показали правильность и своевременность инициатив Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева по проведению этих съездов с участием духовных лидеров, политиков, ученых.

На примере Съездов можно проследить историю казахстанской политики в области межрелигиозного диалога. Одновременно, на этом примере можно лучше представить и трансформации, происходящие на глобальном уровне. Нет надобности говорить о том, что данный пример является наиболее репрезентативным.

I Съезд лидеров мировых и традиционных религий проводился 23–24 сентября в г. Астана в 2003 г. и собрал 17 делегаций из 23 стран. На проведенном (1–2 июля 2009) III Съезде присутствовало уже 77 делегаций из 35 стран мира.

На повестку дня I Съезда большое влияние оказали события 11 сентября 2001 г. и необходимость противостоять идее так называемого «столкновения цивилизаций». И не случайно в рамках работы Форума была поднята проблема противодействия терроризму и экстремизму. В результате, I Съезд принял резолюцию, провозглашающую межконфессиональный диалог наиболее значимым инструментом поддержки мира и согласия между странами. На съезде был принят регламент работы съезда и обозначен блок вопросов по формированию институциональных структур его организации и деятельности.

II Съезд прошел 12–13 сентября в 2006 г., в период, когда в мире, особенно на Ближнем Востоке, происходила эскалация конфликтов. Война в Ираке и других странах усугубила взаимоотношения между конфессиями. В тот период духовные лидеры, собравшиеся в Астане, обратились к государствам продолжать диалог и предпринять дальнейшие усилия по усилению культуры мира и согласия. В работе Форума приняли участие 29 делегаций из 30 стран. Как отмечают специалисты, впервые в работе Съезда приняли участие делегации из Южной Кореи, Армении, Таиланда, Ливии.

В 2009 г. на ситуацию в мире и регионах большое влияние оказывают вопросы социальной нестабильности, мирового финансового кризиса, терроризма, ядерного разоружения и др. Все это показывает, что, может быть, реальной причиной экономических и социальных катаклизмов является недостаток или даже отсутствие духовности. Духовность, мораль, этика становятся важнейшими императивами современного развития во всех сферах. Отсутствие данных понятий усложняет настоящее и будущее развитие. И вполне понятно, что в итоговом документе Съезда отражена роль религии и их лидеров в установлении мира и согласия.

III Съезд лидеров мировых и традиционных религий состоялся также в Астане 1–2 июля 2009 года также в Астане состоялся III Съезд лидеров мировых и традиционных религий. В его работе участвовало 77 делегаций из 35 стран практически всех континентов земли.

Для обсуждения была предложена тема – «Роль религиозных лидеров в построении мира, основанного на толерантности, взаимном уважении и сотрудничестве». Впервые в работу Форума были включены секционные заседания. В резолюции Съезда его участники обратились к религиозным и политическим лидерам с призывом совместно развивать диалог, сотрудничество между государствами, контактов между людьми, которые могут стать источником сближения и взаимообогащения при условии соблюдения следующих основных принципов их деятельности: сотрудничество, толерантность,

справедливость, гуманизм, терпимость, осмысление возможных общих ценностей человеческого сообщества, уважение культурного, национального, религиозного разнообразия, взаимное принятие прогрессивного исторического опыта развития разных цивилизационных общностей.

На III Съезде представителей мировых и традиционных религий Нурсултан Назарбаев отметил, что нынешний кризис нельзя преодолеть без изменения сознания, без твердого соблюдения морали и высоких принципов. И не случайно по инициативе Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева был создан Совет религиозных лидеров.

Первое заседание было открыто на IV Съезде лидеров мировых и традиционных религий, состоявшийся 30–31 мая 2012 года в Астане. Работа Съезда проходила с участием 85 делегаций из 40 стран. Одна из Центральных тем работы Съезда – «Мир и согласие как выбор человечества». На секционных заседаниях были обсуждены актуальные вопросы мира и согласия, справедливости и созидания. Состав совета был сформирован из числа 15 авторитетных духовных лидеров мирового сообщества.

Деятельность Совета не ограничивается только сферой межконфессионального диалога. Совет является площадкой для выработки общей позиции конфессий с целью развития взаимоотношений с государством на партнерских началах. Основными вопросами государственно-конфессионального диалога являются утверждение в обществе высоких моральных принципов, защита института семьи и традиционных семейных ценностей, обеспечение надлежащих законодательных условий для духовного и социального служения верующих, развитие религиозного воспитания и образования, богословской науки.

10–11 июня 2015 года состоялся V Съезд лидеров мировых и традиционных религий, в работе которого приняли участие Генеральный секретарь ООН Пан Ги Мун, Генеральный секретарь ОБСЕ Ламберто Заньер, Генеральный секретарь Всемирной ассамблеи сближения исламских мазхабов Аятоллой Мохсен Араки, Директор по странам России и Евразии Центра стратегических и международных исследований (CSIS) Эндрю Качинс.

Известный французский писатель, журналист, общественный деятель и правозащитник Марек Хальтер, король Иордании Абдаллы II.

Генеральный секретарь Всемирной исламской лиги доктор Абдалла бен Абдель Мухсин ат-Турки, Президент Папского совета по

межрелигиозному диалогу Жан-Луи Торан, митрополит Франции Эммануэль Адамакис, президент Всемирной лютеранской федерации Муниб Юнан, Президент Финляндии Саули Ниинистё, Президент Эфиопии Мулату Тешоме, Генеральный секретарь Организации исламского сотрудничества Ияд Амин Мадани и другие.

Основная тема Форума – укрепление диалога религиозных и политических деятелей во имя мира и развития. Было проведено пленарное и четыре секционных заседаний: «Религиозные и политические лидеры: ответственность перед человечеством», «Влияние религии на молодежь: образование, наука, культура и средства массовой информации», «Религия и политика: новые тенденции и перспективы», «Диалог на основе взаимного уважения и понимания между лидерами мировых и традиционных религий ради мира, безопасности и гармонии». На секционных заседаниях обсуждались вопросы об общей ответственности религиозных и политических лидеров за мир и согласие, о взаимоотношениях религии и молодежи. Также освещены новые тенденции развития религии и политики, а также осуществлен поиск новых путей взаимопонимания ради мира и гармонии. Работа Съезда актуализировала проблему борьбы против терроризма и экстремизма, повышение уровня религиозного образования и просвещения.

Уникальность V Съезда лидеров мировых и традиционных религий заключается не только в том, что он обозначил новые подходы в борьбе против терроризма и экстремизма, способствовал повышению качества диалога между религиозными и политическими лидерами. Этот Съезд является успешным примером самоорганизации и объединения усилий религиозных организаций, как институтов гражданского общества, в построении диалога с государством на партнерских началах. Формирование общей позиции и стремление к консолидированным действиям в вопросах, которые волнуют представителей разных конфессий, значительно усиливают голос религиозного сообщества в обществе и в отношениях с органами власти.

Завершая работу форума, его участники приняли резолюцию, в которой выражена общая озабоченность будущим человечества; содержится развернутая оценка экстремизма и терроризма, использующих религиозную риторику, как «извращения религии. Кроме того, в резолюции речь идет об опасности забвения и ревизии традиционных духовно-нравственных ценностей и о необходимости их совместной защиты. Диалог государства и религиозных организаций рассматривается как элемент процесса стабилизации межконфессиональных отношений.

На основе обсуждения темы были сформулированы концептуальные подходы к модели межцивилизационного диалога в современных международных отношениях; предложено определение модели диалога, ее ключевой цели, основных принципов, определены субъекты диалога, уровни диалога, выделены основные сегменты диалогового поля.

Несмотря на интеграцию, именно рубеж XX–XXI вв. осознал ценность многообразия этносов и религий, поэтому их нравственное взаимодействие должно идти не по пути жесткого отстаивания своих интересов, а по пути диалога разных наций и конфессий. Возрастание роли и значения национальных и конфессиональных парадигм в динамике современного социума, связанное с актуализацией стереотипов, типических установок, символических оснований национального самосознания сопряжено с диалектикой общечеловеческих, этнических и религиозных ценностей, при том, что стабильность межнациональных отношений напрямую зависит от устойчивости социальной системы.

В поиске путей сближения государств Востока и Запада большую роль призвана сыграть политика, интеллектуальная общественность, которая создала бы рабочую диалоговую площадку, своеобразную лабораторию, где будут формироваться новые идеи и политические рекомендации. Стремление осмыслить происходящие перемены в их целостности и способствовать мирному разрешению возникающих проблем (Ближневосточное урегулирование, ситуация вокруг Афганистана, проблемы социальной адаптации мигрантов из Мусульманских стран к условиям Западного общества и др.) приводит политиков к более широкому использованию таких понятий, как «межрелигиозный диалог», «нравственность», «гуманизм».

Именно посредством проведения этих Съездов стало возможным амортизировать различные противостояния и напряженности, находить взаимоприемлемые и эффективные пути разрешения спорных вопросов и кризисных ситуаций. Резолюции, принятые на этих Съездах способствовали более продуктивному развитию межкультурного и межрелигиозного диалога, созданию благоприятных условий для претворения в жизнь различных инициатив, направленных на превращение целых регионов в зону безопасности и спокойствия. Несомненно, проведение Съездов в Астане является важнейшим средством в деле углубления взаимопонимания между Востоком и Западом, налаживания партнерских отношений в экономической, политической, культурной и иных сферах.

В мире есть подобные примеры межконфессионального сотрудничества и диалога, но не каждая страна может похвалиться нали-

чием такого опыта на своей территории. Показательно, что именно опыт Казахстана был приведен на заседаниях многих крупных международных организаций. В своих документах ООН, ПАСЕ, ОБСЕ призвали государства на основе изучения Казахстана содействовать межрелигиозному диалогу и сотрудничеству разных конфессий.

Поэтому в Казахстане есть чем гордиться и как презентовать себя в мире – кроме высокого уровня свободы вероисповедания наше государство способна быть промоутером межрелигиозного взаимопонимания путем диалога. Республика Казахстан доказывает приверженность к сложившимся в стране многолетним традициям межконфессионального сотрудничества.

На основе осуществленного в рамках исследования анализа деятельности Съездов лидеров мировых и традиционных религий можно сформулировать следующие выводы:

I. Культурно-духовная деятельность людей оказывает влияние на взаимодействие власти и общества внутри государств, а также политические коммуникационные механизмы в системе международных отношений.

II. Возрастание роли цивилизационной компоненты общественного сознания в международных отношениях выявляет методологические проблемы исследования роли коммуникационных механизмов в условиях политизации всех сфер общественного развития.

III. Воздействие глобализации на осложнение проблем культурно-цивилизационного многообразия мирового сообщества. Интенсивный рост материально-технической сферы жизнедеятельности общества сопровождается кризисом духовно-ценностной составляющей и возникновением угрозы новых системных политических кризисов.

IV. Идеи «плавильного котла» и «мультикультурализма» для решения проблем культурно-цивилизационной неоднородности общества, оказались неэффективными в современных реалиях масштабных миграционных процессов. В результате проявления современных кризисных тенденций в национальных государствах, особую актуальность приобретает проблема взаимодействия религиозных лидеров и государства, совершенствования политической системы общества в контексте институциональных основ взаимодействия различных цивилизационных общностей.

V. Развитие современных информационно-системных связей и средств коммуникации, способствуя интенсификации контактов между людьми, одновременно является фактором сближения и взаимообогащения между различными цивилизационными сообще-

ствами, так и служить инструментом формирования враждебного, конфликтного восприятия.

VI. Диалог не требует отказа от национальной и внешнеполитической самостоятельности и не предполагает иерархии народов, государств, их организаций, его формат предоставляет возможность участия негосударственных акторов в решении сложных проблем глобальной эпохи; в системе международных отношений развивается позитивный опыт межкультурного диалога на различных площадках ООН, международных организаций, функционируют различные форматы «народной дипломатии».

VII. В условиях опасной разбалансировки системы международных отношений и усиления проблем управления международными конфликтами, межкультурный диалог является инструментом «мягкой силы» для противодействия разрушительным конфронтационным тенденциям в мире.

VIII. В исследовании комплекса проблем диалога цивилизаций в современном мире следует выделить роль международно-правового регулирования. В эпоху роста тенденций межкультурного противоборства и его влияния на мировые политические процессы, необходимо развитие международно-правовой концепции, исключаящей цивилизационный эгоцентризм, как основу разрешения международных споров.

Необходимо включение различных диалоговых форматов в процедурные нормы, определяющие правила международного вмешательства во внутренние конфликты государств, преодоления позиции превосходства одних цивилизационных установок над другими для обоснования применения силовых методов внедрения демократии в обществах с противоположными культурными и религиозными традициями.

IX. Для определения концептуальных подходов к модели межкультурного диалога представляется возможным сформулировать следующее определение: модель межкультурного диалога - вариант структурирования межкультурных взаимосвязей участников современных международных отношений на основе приоритетов общечеловеческих ценностей и верховенства права в условиях формирования полицентричного миропорядка.

X. Ключевая цель диалога между цивилизациями - содействие стабильному и гармоничному мировому развитию, на основе поведенческой парадигмы признания приоритетности общих ценностных критериев мирового сообщества одновременно с правом на сохранение культурно-цивилизационной идентичности человека.

XI. Для выявления роли межкультурного диалога в формировании устойчивого многополярного мира, необходимо определить его основные принципы: многоуровневость, равенство, сотрудничество, толерантность, справедливость, гуманизм, терпимость, признание приоритета общих ценностей человеческого сообщества, уважение культурного, национального, религиозного многообразия, принятие прогрессивного исторического опыта развития разных цивилизационных культурно-цивилизационных общностей.

XII. Межкультурный диалог с точки зрения субъектного состава может происходить на разных уровнях межгосударственном, межличностном, межгрупповым, мультидиалог с участием различных субъектов. Обсуждаемая модель не исчерпывается структурными параметрами (субъекты и уровни взаимодействия). Необходимо учитывать духовно-нравственную «надстройку», мировоззренческо-ценностное наполнение которой формируется под влиянием культурно-цивилизационной идентичности субъектов диалога.

XVIII. Принятие идеи равноправного диалога цивилизаций, сохранения и приумножения мирового культурно-цивилизационного наследия - одно из важных условий формирования полицентричной системы международных отношений.

В сложной палитре мировых трансформаций в самых различных сферах жизнедеятельности мирового сообщества диалог культур и религий обладает огромным ресурсным потенциалом развития и сотрудничества в интересах каждого человека. Диалог, как форма коммуникации – одна из фундаментальных потребностей человеческой природы и в этом его ключевая социальная ценность как объективного фактора развития человеческого общества. Такая постановка вопроса приводит к пониманию одновременно и объективного характера диалектики единства в многообразии.

Подводя итоги в качестве рекомендации предлагаем следующие выводы:

В условиях процессов глобализации и унификации неизбежно происходят и обратные процессы – усиления и сохранения культурной самобытности народов, стран, регионов. В этом отношении взаимоотношения по линии Восток-Запад являются отражением данных процессов.

С одной стороны, существует необходимость выхода за пределы бывшего узкого понимания истории и культуры как ограниченных рамками лишь одного государства или же региона. Отсюда и тенденция к обсуждению на Съездах лидеров мировых и традиционных религий более широкого и одновременно глубокого по своим по-

следствиям взаимодействия между соседними и отстоящими друг от друга культурами. С другой стороны, происходит обратная тенденция – актуализации собственной культурной идентичности. Оба данных процесса, как отмечают многие участники Форума, немыслимы без взаимовлияния, которое поэтому в большей или меньшей мере должно учитываться при изучении исторического, а также современного развития.

Если раньше взаимоотношения по линии Восток-Запад рассматривались в контексте развитых и догоняющих цивилизаций и культур, то теперь происходит изменение направлений. Итоговое заявление Съездов лидеров мировых и традиционных религий свидетельствует о появлении новой тенденции, сводящейся к тому, что данное взаимодействие должно рассматриваться уже сквозь призму равноправного партнерства. Это существенное отличие нынешнего этапа развития.

Все это приводит к актуальности вопроса о множественности культурных подходов и самобытности каждого из них. С другой стороны, этот приводит к тому, что любой из данных подходов по своей сути будет мульти-культуральным, т.е. состоящим из различных культурных составляющих, которые в большей или меньшей степени формировали ту или иную культуру. Поэтому тема взаимодействия культур и религий являлась одной из центральных на Съездах лидеров мировых и традиционных религий и как никогда является актуальной и важной для осмысления и собственных национальных, и многих других культур.

Учитывая все это, необходимо проводить научное изучение материалов Съездов, потому что они имеют не только сугубо научный, но и ярко выраженный прикладной аспект. Их изучение приведет к заполнению лакуны в собственной истории, но одновременно мы сможем лучше понять и настоящие, а также будущие тенденции в мировых культурах.

Для этого необходимо создать автоматизированную базу данных уже существующих исследований и достижений, полученными нашими учеными и экспертами, работающими по выше обозначенным направлениям. Их объединение позволит обеспечить не только фиксацию и накопление информации и сведений, но также анализ, обобщение и своевременную инициативную выдачу информации, способствующую эффективному проведению научных исследований. Создать веб-сайт или электронный бюллетень «Съезды лидеров мировых и традиционных религий: новые подходы по взаимодействию культур и религий», который будет способствовать быстрому обмену информацией, развитию научных связей идей.

Настало время создать Международный Центр по мониторингу и прогнозированию тенденций развития национальных культур и религий. Его создание диктуется необходимостью поиска путей по дальнейшему укреплению межкультурного и межрелигиозного диалога, налаживанию равноправного сотрудничества между Востоком и Западом. Создание данного Центра мог бы объединить усилия различных реально действующих исследователей, способных видеть глобальные процессы современности и участвовать в работе Съездов лидеров мировых и традиционных религий.

Для стабилизации общественных процессов следует институализировать межнациональные и межконфессиональные конфликты путем перевода их в правовое, законодательное русло. Правовое воздействие на взаимоотношения государства и религиозных объединений во многом способствует конструктивному решению возникающих межнациональных и межконфессиональных проблем.

Это обстоятельство определяет необходимость исследования роли и значимости Съездов лидеров мировых и традиционных религий как неотъемлемого элемента системы государственно-конфессиональных отношений, свободы совести как философского и правового компонента конфессиональной политики, толерантности и культуры мира как базовых ценностей.

Проведение Съездов лидеров мировых и традиционных религий является историческим образцом религиозного диалога как решения политических и социальных проблем в истории человечества и роли межрелигиозного диалога в политическом процессе. Оно стало результатом многосторонних переговоров и представляет собой общественный договор, а любой закон, начиная с основного, конституционного, есть продукт общественного договора, фиксирующего определенный баланс интересов различных общественно-политических сил. Съезды лидеров мировых и традиционных религий - это пример того, что полиэтничность и поликонфессиональность не всегда являются источниками политической нестабильности, однако требуют грамотного политического управления и юридического оформления многообразного уклада жизни этно-религиозных групп и общин.

Новые принципы, провозглашенные в Декларации Съездов лидеров мировых и традиционных религий, а также их последующее развитие и институционализация, определили понимание межрелигиозного диалога как политической технологии, вызванной к жизни проблемой религиозного разнообразия и детерминацией им современного политического процесса.

Политическая институционализация межрелигиозного диалога может выступить наиболее действенной мерой, способствующей эффективному предупреждению экстремизма и терроризма. Регулярное проведение Съездов лидеров мировых и традиционных религий снижает риски, в том числе политические, угрожающие территориальной целостности государств, особенно остро стоящие в переходных обществах, многонациональных и поликонфессиональных по составу государствах.

5.2 Религиозное возрождение как феномен духовного развития казахстанского общества в контексте диалога культур и цивилизаций

После обретения Казахстаном независимости особую актуальность приобрели вопросы возрождения духовности, противодействия политическому экстремизму на национальной и религиозной почве, установления толерантных отношений между верующими различных конфессий и деноминаций.

Благодаря решению этих насущных проблем сегодня в Казахстане наблюдается гармоничное сосуществование исламской культуры и модерна. Казахстанское общество удачно воплощает в себе интеграцию религиозного начала и современных новаций. Поэтому с полным основанием мы можем заявить о том, что независимый и суверенный Казахстан превращается в своеобразный образец синтеза старого и нового, духовного и материального, идеального и реального. И это не случайно, так как общепризнано, что религия как источник высокой нравственности составляет духовную основу всякой культуры.

Действительно, в условиях глобализации религия становится действенной силой в жизни общества. Если же эта сила оказывается в руках фанатиков и экстремистов, то она несет людям горе и страдания. В руках же праведников религия сеет добро и милосердие, ведет к возрождению Отечества, становясь краеугольным камнем мира и согласия людей.

Ислам как мировая религия всегда нес и проповедовал идеи добра, единства, гуманизма, мира, согласия, взаимопонимания между людьми. Ярким тому подтверждением является история распространения и утверждения Ислама в Казахстане, оказавшей существенное влияние на становление кочевой цивилизации казахов, развивавшейся в тесной взаимосвязи с персидским, китайским, арабским, тюрк-

ским, славянским суперэтносами и цивилизациями. Переплавляя в горниле национальных традиций все ценное, что несли эти культуры, казахи сохранили при этом свою самобытность и уникальность.

Исторический экскурс в прошлое, свидетельствует, что в VII–VIII вв. ислам охватил почти полмира, что привело к созданию огромного единого государства – Арабский халифат. Халифат населяли разные народы с различной историей и культурой, а ислам цементировал их. Консолидирующая мощь ислама оказалась сильнее, чем все национальные различия. В границах халифата происходило слияние арабов с другими народами и плодотворное взаимовлияние их культур.

Начиная с середины VII в. н.э. часть Казахстана и Центральной Азии постепенно включается в орбиту влияния Арабского халифата. Это приводит к взаимовлиянию культур народов, входящих в состав халифата. В этот период создаются необходимые предпосылки для развития сельского хозяйства, ремесла, торговли, науки и культуры. К первой половине VIII в. по мере распространения и утверждения ислама в Казахстане все большее развитие получают культура и наука. С появлением городской цивилизации в степи начинается переход от полукочевой культуры к оседлой. Эта кочевая культура дала миру выдающихся ученых, поэтов, философов, историков. Города (Отрар, Исфиджаб, Яссы (Туркестан), Сыгнак и др.) со временем стали очагами торговли и ремесел, центрами и законодателями интеллектуальной и духовной жизни.

Во время поездки Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева в Саудовскую Аравию, король этой страны в знак уважения к Казахстану позволил главе государства войти внутрь святой Каабы. Я сопровождал Главу государства в официальном его визите в Саудовскую Аравию. Мы совершили жума-намаз в Медине. Милостью и с позволения Всевышнего Нурсултан Абишевич вошел в Каабу – «Дом Аллаха», и пригласил он войти туда и меня. Находясь в священной Каабе, мы молились, просили у Всевышнего благословения для нашей страны, для всех народов, живущих в Казахстане.

На съезде лидеров мировых и традиционно-национальных религий (2003 г) Шейх Абдалла бен Абдель Мухсин Аль-Турки, Генеральный секретарь Всемирной исламской Лиги сказал: « Президент Республики Казахстан старается дать людям все, чем Всевышний доволен». Выходящая в Маскате газета «Аль-Ватан» в редакционной статье, посвященной визиту Президента Казахстана Н.А. Назарбаева в Оман, выделила поддержку руководством республики мусульман в интересах решения их главных проблем на основе права и справедливости.

Решением Совета муфтиев Российской Федерации, за выдающиеся заслуги перед мусульманским сообществом, за последовательную деятельность в укреплении мира и дружбы между народами, Президент Казахстана Н.А. Назарбаев был награжден высшим мусульманским орденом почета «Аль-Фихр».

В 2004 году в знак глубокого уважения, за служение развитию ислама, сохранению мира и согласия в стране, Президент Казахстана был награжден высокой наградой Королевства Саудовской Аравии – орденом Бадра ал-Кубра. Этот орден впервые был вручен Президенту государства из состава СНГ.

В настоящее время в семнадцатимиллионном Казахстане живут представители более чем 100 этносов. Из них более 70% исповедуют Ислам. Они в основном состоят из представителей тюркоязычных этносов. Среди них казахи, узбеки, уйгуры, татары, дунгане, которые находятся между собой в дружеских отношениях. Этому в значительной степени способствует взвешенная демократичная государственная политика руководства Казахстана. Государство оказывает большую помощь в восстановлении и строительстве новых мечетей и содействует возрождению религии, духовности общества. Никто не препятствует в проведении религиозных ритуалов. Это говорит о том, что возрождение духовной культуры общества оказывается делом государственной важности. В свою очередь, проявлением единства и общности нашей веры является совместное проведение религиозных праздников казахами, уйгурами, чеченцами, дунганями, татарами и другими представителями мусульманской уммы Казахстана.

Никогда за всю историю существования на нашей Земле Ислам не приводил к вражде и отчуждению между людьми, а, наоборот, способствовал развитию добрых, доброжелательных и высоконравственных отношений между людьми. На протяжении столетий Ислам способствовал гуманизму, добрососедству людей и призывал их к милосердию. Если сейчас некоторые пытаются связать Ислам с экстремизмом, то этому можно найти объяснение.

Дело в том, что ныне, стараясь вовлечь религию в политику, вернее, в политическую борьбу, отдельные деятели пытаются разыграть т.н. религиозную карту. Спекулируя на подобных попытках, другие предпринимают попытки дискредитировать Ислам, опорочив его, расписывая его в самых мрачных и черных красках. Третьи, читая и слушая все это, не могут уяснить, где здесь, правда, а где ложь.

На самом деле Ислам всегда выступал против всяких форм терроризма, экстремизма, способствовал сохранению мира и спокой-

ствия. Так, в Священном Коране сказано: «Инна-л-лазина аману уа «амилу-с-салихат лаһум аджрун гайр мамнун» – «Поистине, те, которые уверовали и творил благое, – им награда неистощимая!»¹. Из этого следует, что необходимо совершать добрые дела и Ислам призывает своих последователей к добродетельной жизни.

Несмотря на то, что у верующих мусульман Казахстана различные национальности, языки, но Родина у них одна, мысли и желание едины. У них общая идея «мусульманин мусульманину друг». Об этом сказано в священных хадисах Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!).

За время независимости Казахстана выросла и окрепла вера наших граждан, и многое уже сделано в этом направлении, и многие проблемы в жизни постепенно разрешаются. Для обоснования своей мысли приведу один случай из своей жизни. В 2002 г. я был членом жюри на конкурсе по чтению Священного Корана в Индии, в котором принимали участие конкурсанты из Малайзии, Индонезии, Ирана, Афганистана и других стран. После конкурса меня, единственного из всех руководителей зарубежных делегаций, пригласили на прием к Президенту Индии господину Абдул Каламу. Я удивился, почему именно меня выбрал глава страны. Он объяснил свой выбор: «Вы, насколько я знаю, ученый, я тоже ученый – ядерный физик. Поэтому мне интереснее общаться с ученым, являющимся служителем веры. Индия, как и Казахстан, многонациональное и многоконфессиональное государство. Мне интересно, как вы достигли мира и согласия в Казахстане. В Индии такого согласия нет. Мы не можем прекратить часто возникающие конфликты между представителями разных национальностей, разных религий. Передайте, пожалуйста, своему Президенту Н.А. Назарбаеву, мы хотели бы, чтобы он поделился своим опытом».

Стратегическая линия казахстанской политики всегда была основана на том, что развитие страны как демократического, правового государства невозможно без возрождения духовности, культурного наследия. Именно таким путем к демократии идет современный Казахстан. «В качестве немаловажного аспекта нашей инициативы о созыве саммита мы называли стремление Казахстана продемонстрировать всему миру, что «ислам, прогресс и демократия совместимы». Мы имеем на это моральное право как страна с преобладающим мусульманским населением, успешно реализующая социально-экономические и политические реформы, последовательно интегрирую-

¹ Коран: 1:8.

щая в демократическое сообщество» – сказал Президент Республики Казахстан в своем интервью телеканалу Euronews.

Очевидно, что это результат конструктивной деятельности нашего государства по раскрытию глубокого гуманистического потенциала Ислама и других мировых и традиционных религий для возрождения и развития духовности граждан республики. Несомненно, что главная заслуга в этом, принадлежит Президенту нашей страны Н.А. Назарбаеву, который много делает для построения открытого, демократического общества, мира и спокойствия, дружбы и согласия между всеми народами, проживающими в Казахстане.

В то же время, в современном мире происходят кардинальные изменения социальных, экономических, политических, нравственных и культурных институтов общества. Как это ни прискорбно, но на их эволюцию существенное влияние начинают оказывать такие нарастающие негативные явления, как терроризм, насилие, распространение оружия массового уничтожения, бедность, безграмотность, болезни, разрушение окружающей среды и международные конфликты. Во многом они являются результатом растущего безбожия, взаимной вражды, ненависти, упадка нравственности, дегуманизации культуры. Мы, естественно, полагаем, что эти деструктивные явления не должны укореняться в казахстанском обществе, более того, они должны получать достойный отпор и решительное противодействие. Так, осуждая терроризм во всех его формах, следует ясно осознавать, что справедливость не может быть построена на страхе и людской крови, поскольку использование таких средств непременно приводит к отходу от истинной веры, которая всегда призывала к добру и диалогу.

Известно, что основой культуры является духовность, важнейшую часть которой составляет религия, в которой объективируются отношения человека к обществу и природе, выражается сакральная сущность человека. Традиционные религиозные ценности выступают как элементы культуры и общественного сознания, выражают определенный тип духовной культуры общества. В ней аккумулируются социальные и духовные ценности, прошлый опыт поколений, социально-историческая память народа как в устойчивом компоненте национального самосознания. В процессе деятельности человека духовная культура пронизывает все социальные «поры» общества и оказывает влияние на жизнедеятельность людей.

Вся наша многовековая история свидетельствует о том, что ценности, опыт и память передаются через социальную информацию в процессе деятельности людей по воспроизводству и развитию куль-

туры, социальных отношений. В ходе этой жизнедеятельности людей осуществляется связь между индивидуальным и общественным сознанием. Этот поиск в установлении подобной связи в известной степени поддерживает целостность и стабильность казахстанского общества в условиях быстро меняющегося мира.

Целостность общества инициирует духовно-нравственную деятельность ее представителей. Традиции как базовые элементы культуры способствуют процессу социокультурной идентичности казахстанцев, которая регулируется общественным мнением на основе религиозно-моральных ценностей Ислама, этических стандартов казахского народа.

Социокультурные перемены, которые произошли за годы суверенитета и независимости республики, изменили в казахстанском обществе не только саму социальную реальность, но и духовный мир наших соотечественников. На этом пути они не только восприняли новые стандарты жизни, религиозный плюрализм, общественные и межличностные отношения, но и максимально к ним адаптировались. Активное включение в новые общественно-политические и культурно-религиозные условия жизни потребовало от людей коренного пересмотра и отказа от норм коммунистической морали, атеизма. При этом Ислам сыграл позитивную роль в преодолении отживших норм в области духовно-нравственной жизни общества. И потому возрождение, и утверждение лучших образцов нравственности народа в условиях новой социокультурной трансформации казахстанского и современного мирового сообщества являются для нас ключевыми.

XX век принес нам немало трудностей, но, тем не менее, дорог. Он оставил нищету, голод и страдания людям. Что ждет нас в этом веке? Думается, роль религии будет возрастать, и она окажет еще большее влияние на ход исторического развития. Поэтому неслучайно, что в XXI в. на религиозных лидеров возлагаются большие надежды в деле повышения духовного и культурного уровня своих народов, их нравственного здоровья.

Мы также осознаем основополагающую роль образования в воспитании общей культуры людей для достижения взаимопонимания, солидарности и социальной гармонии в казахстанском обществе. Известно, что наиболее развитые страны до половины прироста валового национального продукта получают в результате развития эффективной системы образования. Потому не удивительно, что развитие образования и науки является одной из приоритетных политических и общенациональных задач стратегического курса Республики Казах-

стан. Его скорейшее вхождение в число 30 развитых стран мира, озвученное Президентом Н.А. Назарбаевым в Стратегии Казахстан-2050, требует не только финансовых инвестиций, но еще в большей степени оно обеспечивается человеческим фактором, интеллектуальными вложениями, подлинно исламскими ценностями.

Акцент на человеческое развитие в стратегическом курсе развития страны под руководством Президента Н.А. Назарбаева сделан неслучайно, так как в настоящее время важнейшей целью общественного развития в Казахстане является человек, со всей совокупностью его потребностей, интересов, ценностей и свободой совести, которые должны максимально удовлетворяться и реализовываться. Положение стран в мире определяется их интеллектуальным потенциалом, межрелигиозным взаимоуважением и толерантностью, его вкладом в укрепление международной безопасности.

На фоне актуальных геополитических реалий вопрос восстановления и обновления мусульманского образования стал одной из актуальных и глубоко востребованных временем задач, стоящих перед официальным исламом постсоветского Казахстана. На встрече с имамами в Алматы в апреле 2005 г. Президент страны подчеркивал роль, прежде всего, образованных имамов, что должно соответствовать стратегии государства, направленной на укрепление стабильности и межконфессионального диалога в стране. В условиях противоречивой деятельности различных сект и течений, отмечал президент Н. Назарбаев, особое внимание имамов должно быть уделено умелому, высокопрофессиональному проведению просветительской работы, особенно среди молодежи, с разъяснением истинных ценностей ислама и гуманизма.

Особую роль в этом деле играет совместный Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, открытый по инициативе Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева и построенный при поддержке Египетского правительства. Его основными попечителями являются Духовное управление мусульман Казахстана и Министерство вакуфов Египта. Поскольку основная функция университета заключается в подготовке имамов и исламоведов для Казахстана, то в его программе наряду с необходимым спектром светских предметов наибольшее внимание уделено преподаванию религиозных дисциплин и арабского языка. Поэтому в образовательном процессе существенную роль играют специалисты из Египта и казахстанские выпускники зарубежных исламских центров.

В многонациональном казахстанском обществе с его конфессиональным разнообразием, о чем было сказано выше, важными

оказываются вопросы свободы вероисповедания и уважения представителей других религий, толерантности и веротерпимости. Продуктивное решение этих вопросов связано с тем, что межконфессиональная терпимость социума является необходимым условием сохранения социально-политической стабильности, межнационального согласия и мира, экономического процветания страны. В решении этих вопросов мы всегда поддерживали и поддерживаем курс главы нашего государства Н.А. Назарбаева, направленный на прогресс, социальное партнерство, межнациональное и межконфессиональное согласие в республике.

Успешная реализация этого продуктивного курса развития республики последовательно проводится через принятие соответствующих законодательных актов, создание необходимых государственно-общественных структур, активный поиск и пропаганду в СМИ путей и способов утверждения в общественном сознании идей гуманизма, межэтнической солидарности, равенства граждан перед законом, осуждение всех форм проявления экстремизма, расовой и национальной дискриминации. Конструктивное решение этих жизненно важных вопросов возлагает на общественные структуры, и в частности на Духовное управление мусульман Казахстана, большую ответственность за недопущение политического экстремизма на национальной и религиозной почве в республике, установление лояльных, терпимых взаимоотношений между верующими различных конфессий.

В настоящее время в казахстанском поликонфессиональном обществе все более явственно проявляются тенденции к диалогу культур, религий на принципах толерантности в межэтнических и межконфессиональных отношениях. Ярким примером этому и поистине судьбоносным для действительного выражения свободы вероисповедания и уважения представителей других религий, реальной и эффективной формой межрелигиозного диалога стало проведение 23 сентября 2003 г. в Астане I съезда мировых и традиционных религий. Впервые в истории человечества инициатором проведения такого съезда выступил не религиозный деятель, а руководитель светского государства, Президент Республики Казахстан Н. А. Назарбаев. Летом 2015 года состоялся уже V съезд мировых и традиционных религий. В работах съезда постоянно декларируется, что продвижение таких ценностей, как толерантность, истина, справедливость, любовь, должно быть целью любой религиозной проповеди, а религия должна стремиться к большему сотрудничеству, признавая толерантность и взаимовосприятие как существенные инструменты мирного сосуществования всех народов.

Отрадно отметить, что за более чем 20-ти летний период становления независимости и суверенитета республики открылись сотни новых мусульманских и не мусульманских культовых сооружений. Своей гуманистической миротворческой деятельностью они способствуют возрождению религиозно-нравственных ценностей казахской культуры, которую нельзя представить вне исламской цивилизации, поскольку Ислам составляет важнейшую органичную часть нашей духовности, убедительным свидетельством чему является 1250-летняя история Ислама на территории республики.

Как было отмечено выше, Казахстан – полиэтническое и поликонфессиональное государство. Национальная и конфессиональная политика Республики Казахстан основывается на международных нормах и документах. Благодаря воле Президента Н.А. Назарбаева, Казахстан показывает всему миру эффективную модель межэтнического и межрелигиозного согласия. На основе Конституции нашей страны все имеют равные права в социальной сфере. Продуктивность такой политики выражается в создании государственно-общественных структур в делегировании государством своих полномочий общественным структурам, этим самым на них возлагается определенная ответственность за поддержание и укрепление межнационального и межрелигиозного согласия.

Так, в 1995 г. в республике была создана Ассамблея народа Казахстана (АНК). За двадцать лет независимости представители разных этносов, пользуясь поддержкой государства, создали культурные центры, чтобы изучать и развивать свою национальную культуру, религию, родной язык; создали ассоциации и общины для поддержки связи с представителями своих этнических групп за рубежом. Большая работа проводится разными культурными центрами по изучению этнических культур народа Казахстана, в том числе традиций, обрядов, религиозных верований и праздников.

В Казахстане через СМИ постоянно ведется поиск путей расширения в общественном сознании идей гуманизма, межэтнической солидарности, равенства граждан и народов перед законом, а также осуждение религиозного экстремизма и различных форм национальной дискриминации. Республиканские СМИ призывают воспитывать у зрителей, слушателей и читателей взаимное уважение, терпимость к особенностям иных религиозных верований, культуру мира во взаимоотношениях граждан – представителей разных религий.

Таким образом, наличие множества этносов в Казахстане соответствует воле Всевышнего Аллаха. Сделал Он это с той целью, чтобы

народы узнавали друг друга, делились своими достижениями, воспринимали добрые обычаи и традиции друг у друга, взаимно обогащались. А такое возможно лишь в условиях, когда в обществе господствуют единство, мир и согласие.

5.3 Государство ценящее благополучие

Казахский народ на протяжении тысячи лет придерживается истинной веры - Ислама. «Ислам» в переводе означает «мир», «благополучие», «спокойствие», «смирение». А слово «религия» имеет несколько значений. В Священном Коране оно употребляется в различных смыслах. К примеру, если в 4-ом аяте суры «аль-Фатиха» это слово используется в значении «Йаумид-дин» – «Судный день», то во 2-ом аяте суры «Зумар» употребляется уже в значении «Мухлисан лахуд-дин» – «Так поклоняйся Аллаху, будучи искренним в Вере». В других аятах оно используется в значениях «верование», «шариат», «благочестие», «покорность», «нравоучение». Ислам религия посланная Всевышнем Аллахом своим рабам, положения шариата, ведущие к счастью в обоих мирах, проповеди, призывающие к благодеянию, милосердию и нравственности и т. д.

Религия ислам стала органической частью менталитета казахов, составляющих более половины населения Казахстана. Терпимость, гостеприимство, милосердие и другие благие качества через религию они впитали вместе с материнским молоком. Приобретя независимость, казахский народ продемонстрировал образец терпимости и стойко вынес груз ответственности, навалившийся в переходный период. Всевышний Аллах говорит в Священном Коране: «Воистину, Аллах – с терпеливыми» (сура «Аль-Бакара», 153-аят). Он способствует тому, чтобы наш народ, несмотря на полиэтничность казахстанского общества, смог сохранить и еще более развить свой язык, культуру, традиции, свою социокультурную идентичность.

Всем известно, что разнообразие религий, цивилизаций послужили причиной различных конфликтов и войн, которыми пестрит история человечества. И по сей день, отдельные горе-деятели пытаются, во вспыхивающих в тех или иных уголках планеты малых и больших кровопролитных столкновениях, отыскать религиозную подоплеку. Планета Земля – наш общий дом, потому его сохранение есть сложнейшая задача, стоящая перед человечеством. Сколько официальных институтов ломают головы над успешным решением этой проблемой.

Не случайно задавшиеся этой целью представители ведущих мировых и традиционных религий дважды собирались именно в Казахстане. I, II, III, IV и V Съезды лидеров мировых и традиционных религий, проведенные в Астане, благодаря воле Всевышнего Аллаха (хвала Ему), способствовали исполнению надежд на то, что XXI век станет для человечества – веком мира, сотрудничества, взаимопонимания и уважения. Особое значение имеет тот факт, что эти значимые в цивилизованном мире форумы, проводились молодым независимым Казахстаном. Авторитет Казахстана в международном сообществе заметно возрос. Представители различных национальностей и народностей в нашей стране живут, как мы говорили об этом выше, в единстве и согласии. Мусульмане, составляющие 70 процентов населения страны, согласно с принципом Ислама и шариата, относятся к представителям других национальностей, мировых и традиционных религий с пониманием и уважением. В связи с этим ни у кого нет никаких причин и поводов для разжигания религиозного неприятия, создания угрозы безопасности страны.

Казахстан – многонациональное, следовательно, и многоконфессиональное светское государство, которое проводит коренную социокультурную модернизацию и широкомасштабную демократизацию всех сфер общественной жизни. Мы считаем, что съезды мировых и традиционных религий, которые были проведены в Республике Казахстан, еще больше открыли путь к межрелигиозной терпимости и согласию, и как следствие к решению сложнейшей проблемы мирового значения – установлению истинности в мире на земле. Теплые высказывания в адрес нашей Родины и пожелания достижения мира и согласия, прозвучавшие из уст глав различных мировых и традиционных религий во время их выступлений вызвали у нас восхищение и гордость за свою Родину.

Мирное и гармоничное сосуществование представителей различных наций и народностей, придерживающихся разных религий, их солидарность и единодушие, политическая стабильность страны восхищает наших друзей. Свой вклад в это благородное дело вносит и деятельность Духовного управления мусульман Казахстана. Проповеди имамов мечетей страны наряду с расширением духовного мировоззрения общества призывают к сосуществованию потомков Адама (мир ему) в духе единства и согласия, братства и дружбы, провозглашенных в Священном Коране и изречениях пророка Мухаммада (Да благословит Его Всевышний Аллах и приветствует). В основе этих проповедей лежит и казахская мудрость гласившая: «В единстве – жизнь», «– Куда ты, Счастье? – К солидарности», «С друзьями не страшен враг».

Духовным управлением мусульман нашей страны были проанализированы и разработаны около двухсот тем для проповедей и направлены во все мечети нашей страны. Большинство из них посвящены вопросам межрелигиозного согласия и дружбы. Чистосердечная дружба и взаимодействие царят и в отношениях Главы казахстанских мусульман и митрополита православных республики. Мы регулярно встречаемся для обсуждения назревших вопросов в духовной жизни республики.

В связи с террористическими актами в одной из соседних стран в 2003 году представители исламской, христианской и иудейской религий в Казахстане выступили с единым заявлением, осуждающим кровопролитные акции, повлекшие гибель мирных граждан. Нами однозначно было заявлено, что подобные террористические акты не имеют отношения к истинной вере Аллаха – Исламу. Вопрос защиты Священной веры от различных «измов» стал одной из актуальных на сегодняшний день проблем, поэтому понимание и поддержка, проявленные главами других религий в данном деле, по истине стали показателем доброжелательности.

В 2002 году во время поездки в Индию я был на приеме Президента этой страны Абдул Калама. В ходе беседы он проявил интерес к мирной и гармоничной жизни в Казахстане различных национальностей и народностей с разным вероисповеданием и спросил, как мы смогли достичь этого. Обращая внимание на то, что опыт межрелигиозного, межнационального согласия и солидарности в Казахстане мог бы послужить примером кому угодно, он постоянно возвращался к этому вопросу.

В 2006 году во время поездки в Саудовскую Аравию по приглашению Министра по делам хаджа Королевства Абд ас-Салам аль-Фариси мне пришлось отвечать на этот же вопрос. Генеральный секретарь Всемирной Исламской лиги доктор Абдалла бин Абд аль-Мухсин ат-Турки в ходе нашей теплой и дружественной встречи, выражая восхищение межконфессиональным согласием и стабильностью в нашей стране, назвал это результатом мудрой политики главы нашего государства. Он принимал участие как на I, так и на II Съезде лидеров мировых и традиционных религий, проведенном в Астане.

Выше мы говорили о вносимом казахстанскими мусульманами вкладе в сохранение мира и гармонии в стране. Доказательством тому служат участие в приемах Верховным муфтием различных государственных и общественных деятелей, ученых и писателей, деятелей искусства, представителей общественности, чиновников, лиде-

ров общественных организаций, руководителей производственных предприятий. Разносторонняя деятельность Духовного управления широко освещается через средства массовой информации, в том числе через собственные издания как, журнал «Иман», газета «Ислам және өркениет».

В период провозглашения свободы вероисповедания и обретения Казахстаном независимости мы широко распахнули двери также различным иностранным миссионерам тоталитарного характера. Теперь мы замечаем, что их действия нарушают принципы веры. Их деятельность, разжигающая рознь на религиозной, национальной почве, угрожающая безопасности страны, требует, чтобы был пересмотрен законодательство РК о свободе совести.

Во имя светлого будущего страны, в первую очередь, необходимы сотрудничество и единство служителей веры в стране. Нельзя, ссылаясь на демократические принципы свободы вероисповедания, попустительствовать действиям экстремистских течений и сект, которых раньше не было на казахской земле. Мир и целостность страны для нас дороже всего. В связи с этим различные, прикрывающиеся Исламом, секты и течения террористического характера в стране были запрещены соответствующими органами. К ним надо причислить и религиозные различные секты, обманными, дьявольскими путями, привлекающими в свои ряды наших братьев и сестер. Проявление безразличия в данном вопросе сможет отдалить нас от поставленных благих целей.

Духовное управление мусульман Казахстана, руководствуясь принципами Ислама, уважением относится к мнению и взглядам представителей иных мировых и традиционных религий и не стремится к навязыванию только одной веры. В Священном Коране говорится: «Нет принуждения в вере» («Аль-Бакара», 256-аят). Почитание указанного человечеству Аллахом пути поможет ставить ему перед собой благие цели.

Для межрелигиозного согласия и межконфессионального взаимоуважения есть все основания, потому что у всех национальностей и народностей, населяющих нашу страну, одни цели, одни интересы – развитие экономики, культуры, духовности Казахстана и его скорейшему вхождению в число 50-ти наиболее развитых стран мира. У каждой мировых и традиционных религии есть своя священная книга и свой пророк, в хадисе Абу Хурайры в «Сахихе» Имама Муслима говорится: «Пророки словно братья, родившиеся от одного отца. И вера у них одна». То есть все эти пророки проповедовали и распространяли одну религию. Если пророки братья, а вера у них одна, то

почему бы и нам не жить в братстве?! Ислам, оказывая почет иудейской и христианской религии, называет их «Обладателями книг». Это почитание доказывает, что Ислам стоит на позиции межрелигиозного согласия, и служит единству, дружбе, миру и согласию. «Обладателями книг» именуются они. Религия Ислам осуществляет связь с представителями других религий четырьмя путями: первый – знакомство и налаживание хороших отношений, второй – взаимопомощь, третий – благие дела, четвертые – справедливость.

Всевышний Аллах говорит в Священном Коране о знакомстве и создании отношений. Например: «О, люди! Воистину, Мы создали вас мужчинами и женщинами, сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга, ибо самый уважаемый Аллахом среди вас – наиболее благочестивый. Воистину, Аллах – знающий, сведущий» (Сура «Худжурат», 13-аят). Этот аят демонстрирует отношение Ислама ко всему человечеству: во-первых, человечество – дитя одних родителей, во-вторых, разделение человечества на разные народности и нации направлено не на возникновение споров и конфликтов, а на взаимоуважение и взаимопомощь. В-третьих, почитание Аллахом заслуживается не собранным богатством, а богобоязненностью и признанием наставлений Всевышнего.

А о благих делах и справедливости Всевышний Аллах говорит в Священном Коране: «Аллах не запрещает вам являть дружелюбие и справедливость к тем, кто не сражался с вами из-за веры и не изгонял вас из ваших жилищ – ведь Аллах любит справедливых» (сура «Мумтахина», 8-аят).

Если в первом аяте Всевышний Аллах говорит о родстве людей, то во втором аяте – о том, что Он любит людей, проявляющих добро и справедливость к другим, Всевышний посылал назидания о необходимости согласия с представителями других религий не только пророку Мухаммеду (Да благословит Его Всевышний Аллах и приветствует), но и предшествующим пророкам (мир им).

Мир, согласие, добрые взаимоотношения, благий нрав, добро, взаимопомощь и согласие лежат в основе принципов особо почитаемого нами Ислама. Наши соотечественники, исповедующие религию Ислама, ставшего опорой межрелигиозной дружбы в Казахстане, верны своим принципам и вере. Потому что, как говорится в Священном Коране, «Аллах – покровитель тех, кто уверовал» (сура «Аль-Бакара», 257-аят). При этом нужно помнить, что «Если же кто (мусульманин) изберет иную веру кроме Ислама, то такое поведение не будет одобрено, и в будущей жизни он окажется среди потерпевших урон» (сура «Ал-Имран», 85-аят), «Держитесь все за вервь

Аллаха, не распадайтесь (на враждующие группировки)» (сура «Ал-Имран», 103-аят).

Сейчас время работает на Казахстан. Поэтому мы должны, сохраняя межрелигиозное, межнациональное согласие и дружбу, укрепляя внутреннюю стабильность государства, развивать экономику и устремляться вперед. Для этого необходимо гармоничное сосуществование мировых и традиционных религий, созвучие духовных и государственных интересов.

5.4 Духовный диалог во имя мира

Думаю, историческую миротворческую миссию Казахстана определяет не только планетарное миротворчество, которое стало доминантой стратегической политики нашего Государства, но и важное геополитическое расположение страны в центре Евразии. Глава государства в полной мере осознает эту миссию и прилагает большие усилия для укрепления мира и стабильности как на региональном, так и на глобальном уровне. Созидательные инициативы Казахстана уже нашли воплощение в итогах Съездов лидеров мировых и традиционных религий, прошедших в Астане.

Уже первый съезд стал знаковым явлением для верующих многих стран мира, ибо положил начало развитию благотворных межкультурных контактов, формированию высокой культуры межконфессионального диалога. Многие помнят слова Президента Республики Казахстан, которые были сказаны им на закрытии форума. Нурсултан Абишевич отметил, что экстремизм, сепаратизм, терроризм и другие формы насилия не имеют ничего общего с истинным предназначением религии и являются большой угрозой для человечества.

В 2006 году, к началу следующего, второго съезда духовных лидеров в Астане был построен уникальный Дворец Мира и Согласия, который получил название Храма мировых религий. Это первое в истории человечества культурное сооружение, в котором как одна семья могут собираться вместе мусульмане, христиане, иудеи, буддисты и многие другие верующие. Поистине, это грандиозное сооружение стало символом всеобщего примирения и нерушимой дружбы между людьми, исповедующими различные религии. После проведения первых двух съездов в Астане мне приходилось бывать на разных форумах в других государствах, где я встречался со многими руководителями мировых и традиционных религий. Неко-

торые из них признались, что проведение съездов в Астане подвигло их на организацию религиозных форумов в своих странах.

Кроме того, участники первых двух встреч в Астане часто вспоминают, что были приятно удивлены огромным вниманием и уважением со стороны Президента Казахстана Н. Назарбаева к лидерам мировых и традиционных религий. Они отмечали, что, хотя им приходилось принимать участие на многих форумах религиозных деятелей, они никогда не сталкивались с тем, чтобы Глава государства оказывал их участникам столь большое внимание, как это было в Казахстане.

Верующих радует то, что Съезд лидеров мировых и традиционных религий, проводимый в Астане, становится все более масштабным и оказывает благотворное влияние на дальнейшее развитие межрелигиозного диалога в мире. Нынешний третий съезд соберет гораздо большее количество участников, чем было на первых двух встречах. Сегодня уже смею заявить, что этот форум окажет существенное влияние на укрепление и расширение взаимопонимания и доверия между различными религиями. Несомненно, с помощью Всевышнего результаты третьего съезда будут плодотворными и впечатляющими.

Мусульмане, христиане и иудеи составляют более половины жителей Земного шара. А потому не может быть подлинного мира на Земле без установления мира и справедливости между представителями этих религий. Крепкое основание для этого в иудаизме, христианстве и исламе существует изначально, ибо их объединяет любовь к Единому Творцу и к ближнему. Об этих двух основополагающих догматах неоднократно упоминается в Священных Писаниях. Поэтому мы, мусульмане, призываем христиан, иудеев к объединению на основе общих догматов наших вероучений. Священное Писание выступает против агрессий и войн, проповедует мир как единственную возможность разрешать назревающие проблемы и трудности.

Здесь следует пояснить, что понятие «джихад» в исламской теологии означает лишь священную борьбу за установление мира. Многие заповеди в исламе говорят о важности любви и милосердия к ближнему. Но при этом нельзя забывать, что не станет совершенной вера мусульманина, пока он не будет желать для своего брата того, что желает для себя. Однако простого сочувствия также недостаточно, так как вера должна дополняться делами – великодушием и самопожертвованием.

Ислам и христианство занимают первое и второе места соответственно по количеству верующих в мире. Христиане составляют

одну треть, мусульмане – одну четверть человечества, а вместе они составляют более 65 процентов всего населения Земли. Это делает отношения между двумя религиями определяющим фактором в укреплении мира на планете. Накопленное человечеством огромное количество оружия массового поражения настоятельно требует мирного совместного проживания мусульман, христиан и иудеев, ибо в случае вооруженного противостояния между ними победителей просто не будет.

Так давайте мы, живущие сегодня, не позволим разногласиям вылиться в ненависть и вражду. Давайте лучше соперничать друг с другом в совершении справедливых и хороших дел. Будем уважать друг друга, будем справедливыми, живя в мире, гармонии и доброжелательности.

Цель мусульман Казахстана – на основе уже существующих отношений укрепить взаимопонимание с представителями других конфессий, а вопросы решать только с позитивным настроем.

Однако сегодня в некоторых странах мусульмане, христиане и иудеи, к великому сожалению, относятся друг к другу с предубеждением, которое перерастает в отдельных регионах в открытые конфликты. И нам, мусульманам Казахстана, очень прискорбно, что порой наблюдаем отнюдь не «конфликт цивилизаций», а «конфликт людей» из-за нежелания их понять глубокое родство наших вероисповеданий.

На такое поведение, думаю, огромное влияние оказывают сложившиеся в мире стереотипы и предрассудки. Они вызывают отчуждение мусульман, христиан и иудеев друг от друга, разделяя их на «своего» и «чужого». Необходимо помочь преодолеть такие предрассудки на основе движения от невежества к знанию Священного Писания, от нетерпимости к взаимопониманию и проявить сочувствие к заблуждающимся людям. Многие из враждующих уже не помнят (или не хотят помнить?), что на протяжении столетий общины иудеев, христиан и мусульман жили мирно и в согласии.

Будучи мусульманами, христианами и иудеями, мы являемся носителями схожих монотеистических доктрин. У нас общие пророки, о которых рассказывается в Священных Писаниях, а также законы и юриспруденция, духовно-нравственные ценности и даже общие предписания для пищи. Между нашими народами и религиями гораздо больше общего, нежели различий. Ислам, христианство и иудаизм имеют общих пророков и детально разработанные и сравнимые друг с другом кодексы поведения, законы и юриспруденцию, охватывающие все аспекты жизни. Например, шариат в исламе и

галаха в иудаизме. Объединяет и то, что благотворительность занимает важное место в системе ценностей каждой из этих религиозных традиций.

Кроме того, мусульмане, христиане и иудеи внесли значительный вклад в создание совершенных форм в искусстве и архитектуре. Исламское искусство, к примеру, повлияло на облик многих храмов, прежде всего в тех частях мусульманского мира, где христиане, иудеи и мусульмане жили и продолжают жить вместе. Во многом предрасудки и фанатизм некоторых мусульман, христиан и иудеев, сохраняющиеся до сих пор, проистекают из-за незнания фундаментальных основ наших вероучений. Мы забываем о том, что слово Тора в переводе означает учение, Евангелие – благая весть, а Священный Коран – чтение. Иными словами, предназначение этих «небесных книг» – учиться, получать знание, читать. Конечно, в этих священных книгах имеются отдельные фрагменты, буквальное прочтение которых может внести определенные сложности в отношения и даже затруднить попытки установить солидарность и межрелигиозный диалог.

В современном мире легко наклеить негативные ярлыки на мусульман, христиан и иудеев, даже не потрудившись вникнуть в их чаяния и надежды. Поэтому вместо предрассудков, невежества и нетерпимости в общество необходимо принести знание, взаимопонимание и сострадание к другому человеку, исповедующему иную религию, и которого мы должны воспринимать как брата или сестру. Тем более что мусульмане, христиане и иудеи вместе составляют одну умму (общину).

О том, что в духе ислама сострадать и уважать, свидетельствует знаменитая Мединская хартия, которую провозгласил пророк Мухаммед (Да благословит Его Аллах и приветствует!). В ней говорится, что иудейские племена составляют одну нацию-общину вместе с мусульманами.

Однажды Джонатан Сакс, главный раввин Объединенной иудейской конгрегации Британского Содружества, выступая на открытии первого в мире Центра по изучению мусульманско-иудейских взаимоотношений в Кембридже, заявил: «В исламе значительна сила вероубеждения. Нам необходимо учиться этому у мусульман как позитивному явлению. А мусульманам можно предложить поучиться у иудеев науке выживания в качестве меньшинства в окружении, не разделяющем ваших религиозных ценностей. Мы должны учиться друг у друга».

Сегодня с возрастанием антисемитизма и исламофобии христианам, иудеям и мусульманам надлежит разрабатывать совместную

стратегию противостояния различного рода деструктивным явлениям. Также следует помогать друг другу в деле сохранения собственной идентичности в эпоху, когда поощряется и поддерживается определенный конформизм со стороны меньшинств по отношению к доминирующей культуре. Важно честно взглянуть на проблему антихристианских, антииудейских и антимусульманских настроений, перерастающих в конфликты внутри наших общин и между ними.

Для нас сегодня необходимо лучше узнавать историю друг друга и стараться понять друг друга. Нет более острого вызова, чем необходимость ликвидировать многие исторически сложившиеся и продолжающие существовать негативные явления в отношениях между мусульманами, христианами и иудеями. В силу все возрастающей поляризации многие остро чувствуют необходимость выбора между диалогом и насилием в качестве ответа на вызовы времени. Потеря каждой жизни – это потеря для всего человечества, кровавое пятно на картине истории.

Считаю, что вместе с активизацией религиозного диалога необходимо установить более широкое сотрудничество между всеми вероисповеданиями и общинами, включая и неавраамические. Все вышесказанное мною представляет собой призыв к уважительному диалогу на основе Священного Писания, где сказано: «Уклоняйся от зла и делай добро, ищи мира и стремись к нему». Эти гуманистические нормы отвечают созидательной многовекторной политике Казахстана, которая направлена на дальнейшее укрепление мира и международной безопасности.

Великий гуманист Низами говорил, что справедливое управление страной и народом мудрым правителем украшает государство, делает его прочным и несокрушимым. Нет сомнения, что народ Казахстана, руководимый Президентом Нурсултаном Назарбаевым, в своем стремлении жить мирно несет спокойствие и добро всем окружающим государствам.

Литература

1. Назарбаев Н.А. Выступление Президента Республики Казахстан на втором съезде. <http://www.religionscongress.org/content/view/24/33/lang,ru/>
2. Фергюсон А. Опыт и история гражданского общества: В 3-х т. / Пер. с англ. Под ред. М.А.Абрамова. – М., 2000.
3. Шпенглер О. Закат Европы. Очерк морфологической мировой истории: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1998.
4. Тойнби А.Дж. Постижение истории. Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991.

5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.

6. Степин В. «Эпоха цивилизационных перемен и диалог культур». Альманах «Форум-2009». – М., 2009.

7. Наумкин В.В., Звягельская И.Д. Угрозы, вызовы и риски «нетрадиционного» ряда. – М., 1999; Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. – М.: Наука, 2002; Хатами С.М. Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2002; Взаимоотношения Турции и Центральной Азии в контексте расширяющейся Европы // Материалы международной научной конференции. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2006; Олбрайт М. Религия и мировая политика. – М.: «Альпина Бизнес Букс», 2007; Абашинов С.Н. Национализм в Средней Азии: в поисках идентичности. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2007.; Арыстанбекова А.Х. Современные тенденции в международных отношениях. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2010.

8. Бойко Ю.П. Основы нацио-государственного строительства (мировой опыт). В 2-х томах. Том 2. – М.: Восток- Запад, 2009.

9. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / Пер. с англ. под ред. Б.Л. Иноземцева; Центр исследований постиндустриального общества. – М.: Логос, 2003.

10. Brzezinski Z. Out of Control. Global Turmoil on the Eve of the 21st Century. – N.Y., 1993; Huntington S.P. Kampf der Kulturen. 2. Auflage. – München, Wien 1998; Huntington S.P. The Clash of Civilizations. – N.Y., 1996.

11. Теория и практика многокультурности. / Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. Под ред. В.С. Малахова, В.А. Тишкова. – М., 2002.

12. Джалилов З.Г. К вопросу о месте национальной культуры в гражданском обществе // Государство и общество в странах постсоветского Востока. – Алматы: «Дайк-Пресс», 1999; Центральная Азия: диалог цивилизаций в XXI веке. – Алматы, Тегеран, 2001 (на английском, русском, персидском языках); Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – М.: Восточная литература РАН, 2004; К новым стандартам развития общественных наук в Центральной Азии // Материалы международной научной конференции / Редактор-составитель М.Х. Абусейтова. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2006; Единство и разнообразие в религии и культуре. Философские и психологические корни глобальных противоречий. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Выпуск 22. – СПб.: Эйдос, 2006; Межкультурный диалог и культурное разнообразие // Сборник материалов круглого стола, посвященного обмену передовым опытом в области межкультурного диалога и популяризации Всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии в Центральной Азии / Ред. М.Х. Абусейтова, К. Исак, Л.Г. Ерекешева. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2008.

13. Артемьев А.К. Религия в реалиях казахстанского общества или к вопросу о духовном согласии и свободе совести // Саясаи. – 1999. – №11–12. – С. 74–76; Иванов В.А., Трофимов Я.Ф. Религия Казахстана. Справочник. – Алматы: Аркаим, 2003; Джалилов З.Г. Религиозная ситуация в Казахстане и

некоторые проблемы политико-правового регулирования // Shygys. – 2004. – №1. – С. 236–246; Джалилов З.Г. Ислам и общество в современном Казахстане. Серия «Казахстанские востоковедные исследования». – Алматы: «Дайк-Пресс», 2006; Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке. – Под редакцией Д. Спивака, Н. Таббара. – СПб / Бейрут: «Эйдос», 2009.

14. Государство и религия. – Астана, 2012. – №4 (23).

15. Казахстанский опыт межэтнического и межконфессионального согласия: предложения для ОБСЕ // Материалы международной научно-практической конференции. – Алматы: КИСИ, 2009.

6 ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДІНИ ҰЙЫМДАР МЕН ДІНИ АХУАЛ (XIX ғ. соңы – XXI ғ. басы)

6.1 Отарлау саясаты және діни ахуал

Діни мәселелері қандай заманда болмасын қоғам мен мемлекет үшін аса маңызды мәселелердің бірі болып келген. XIX ғасырдың екінші жартысындағы қазақ даласындағы дін мәселесі Ресейдің орыстандыру саясатымен тығыз байланысты болды.

XIX ғ. соңы – XX ғ. басындағы Ресей империясының миссионерлік саясаты қазақ жерінде кең құлаш жайды. Миссионерлік саясат көздегені тұрғылықты халықтың дінін ығыстыра отырып, халықтың әдеби шығармаларына, мәдени құндылықтарына христиандық элементтерді енгізу еді.

Мұсылмандарды орыстандыру, шоқындыру саясаты XVIII ғасырдың басынан басталды. 1731 жылы Сенаттың қасынан «Шоқындыру кеңсесі» құрылып, Қазан қаласында руханият академиясы ашылып, сенімді өкілдерін даярлау ісіне белсене кірісті. Сөйтіп, қазақ жерінде миссионерлік саясатты бастамас бұрын олар бұратана қатарындағы татар, ноғай, башқұрт сияқты халықтардың шоқындырумен өздеріне аса сенімді, айтқанына көнетін, айдауына жүретін өкілдер даярлай бастады. Православие дініне көшуге көнбеген немесе бас тартқандарды жазалау қолға алынды. Жалпы миссионерлер өздерінің басты миссиясын шоқынған бұратаналарды бұрыннан бойларында қалыптасып қалған адасулықтан, соқыр нанымнан, ырымшылдықтан тазарту, тәрбиелеу деп түсіндірді. Бұл саясат бастапқы кезде кедергілерге тап болып, мұсылман татарлар арасында христиан дінін қабылдамақ түгіл, насихаттауға қарсы шығушылар қатары көбейді. Осыған орай 1742 жылы қарашада патшайым Елизавета Петровнаың бұйрығымен Қазан қаласы мен татар, башқұрт халықтары мекендеген аймақтардағы мешіттер өртелініп, олар мәжбүрлі түрде шоқындырыла бастаса, II Екатерина тұсында, яғни XVIII ғасырдың екінші жартысында шоқынудан бас тартқандар күшпен солдатқа алынды немесе салық мөлшерін көбейтумен жазаланды.

Миссионерлік саясаттың мәнісі біріншіден, мұсылман немесе бұратана халықтарды дінінен, дәстүрінен, мәдениетінен айыру,

екіншіден, тілі жақын, салт-дәстүрі ұқсас мұсылман ұлттарының арасына уағыздаушыларды (миссионерлерді) жіберу арқылы сенімдеріне әбден еніп барып православиені насихаттау болды.

Алғашқы кезде патша үкіметі ислам дініне төзімділік танытып, барынша қолдау көрсетті. Себебі исламға қарсылық білдірсе, жаппай халықтық қарсылыққа душар болатындығын түсінді. Патшаның алдауына сенген Орынбор мүфтилігіне тағайындалған адам оған адал қызмет ететіндігі жөнінде ант беріп, отарлау саясатын жүргізуге тікелей ат салысты. Осылайша татар молдалары құранын арқалап қазақ сахарасын аралап кетті. Әліпті таяқ деп білмеген талай қазақтың ауқатты байлар арнайы молда жалдап, ауыл балаларына дін ілімін үйретті. Орыстың қолшоқпарына айналған татар молдалары қазақ даласындағы өз миссияларын осылайша «адал» атқара берді.

Ресей үкіметі тарапынан 1785 жылдан бастап мұсылман парыздарын орындамаған Орынбор қазақтарының арасында христиан дінін уағыздау қолға алынды. Орал қазақтарына мешіттің жанынан мектеп ашып, оған Қазаннан немесе Уфадан шоқынған мұғалімдерді жіберілді.

Патша өкіметі мүфтилік арқылы да орыстандыру саясатын жүзеге асыруға тырысты. Дегенмен олардың бұл әрекеті мұсылман молдалары тарапынан қарсылыққа тап болды. Мәселен, 1788 жылы Уфада «Мұхаммед заңы бойынша діни жиналыс» құрылып, оның мүфтиі керісінше орыс билігіне қарсы болып, ордалықтарды шекара басшыларының нұсқауларын орындамауға шақырған. Мұсылмандардың әсіресе татарлардың арасында орыстандыру, шоқындыру саясатын жүргізуге қарсы Түркияның ықпалы бар екендігін, мұсылман елдерін жайлап бара жатқан панисламизм қозғалысының әсері көздеген мақсаттарына жетуге бар жағынан кедергі келтіріп отырғандығын патша үкіметі түсінді. Сонымен қатар татар зиялыларының да қарсылық көрсетуі діттеген мақсатқа қолбайлау болғандығын «среди наших мусульман идей панисламизма, при чем ныне наиболее вредной для нас, в виду совершенного незнакомства нашей интеллигенции с исламом, является деятельность не турецких эmissаров, а наших татар» деп жазуларынан аңғару қиын емес [1, с. 7, 10].

Ресей империясының 1822 жылғы 22 маусымдағы «Сібір қырғыздары туралы жарғысы» қазақтарды отарлауға арналған алғашқы құжаттың бірі. Осы жарғының негізінде көшпелі қазақтарды басқару ісі енгізіліп, оларды орысқа толығымен тәуелді етуге жол ашылды. Жарғыда келтірілген бөлімдер қазақтарды саяси ғана емес, ру-

хани жағынан да басқаруды көздеді. Сөйтіп, осы жарғы негізінде қазақтардың діни сеніміне де қол сұғылды.

Жарғының VI-тарауының III-бөліміндегі 243-249 баптары қазақтарды рухани ісін басқаруға, дін мәселесі арналды. Ереже бойынша қазақтардың христиан дін қабылдауына еш бөгет болмайтындығы, егер де қандайда бір округте христиан дінін 1000 адам қабылдаса, облыстық басқармалар шіркеу салуға және сол жерге тұрақты дін басшысын (священник) алдыртуға рұқсат сұрай алатын болды. Ал дін басыларына шіркеу жанынан өз алдына осы дін ілімін, жазу, оқуды, есепті үйрететін мектеп ашуға мүмкіндік берілді. Міне, осы арқылы ақырындап дінге өзгешелік енгізудің жолы ашылды. Бұл Жарғы бойынша көшпелі бұратаналарға діни еркіншілік берілді. Сонымен қатар христиан дінін қабылдағандарға бұрынғы құқықтарын қолдануға да еш кедергі болмайтын болды. Қазақтарға дін жағынан тыйым салмай, керісінше қолдау көрсетіліп, азаматтық губернатордың келісімімен зиярат ететін орындар салуға рұқсат етілді [2, с.105, 110]. Осы жарғының негізіне сүйене аға сұлтан Құнанбай Өскенбаев Қарқаралыда мектеп пен мешіт ашуға Батыс Сібірдің Шекаралық басқармасы бастығының келісімін алды [3, 302 б.].

Жарғыдан кейін қазақ жерінде округтардың ашылуы басқару жүйесі толықтай патшалық Ресейге бағынышты қылып, әскери отарлауды күшейтті. Бекіністердің салынуы өзге діндегілердің қазақ жеріне жаппай қоныстануына жол ашты. Христиан дінін ұстанушы әскерлердің қазақ даласына келгеннен ақ үкіметтен өздерінің барлық діни мүмкіншіліктерін жасауды талап етті. Бұл бекіністерге шіркеу салдырту, балаларын оқытатын діни мектептер салғызу және т. б. болды.

1870-1895 жж. аралығында, яғни 25 жыл ішінде миссионерлік қоғамның белсенді қызметінің нәтижесінде христиан дінін 103 мың пұтқа табынушылар мен мұсылмандар қабылдаған [4, с. 296–302].

Бұратана халықтарға қатысты миссионерлік саясат XIX ғасырдың 60-жылдары қолға алынды. Қазақ жеріне миссионерлік мақсатпен келе бастаған орыс шенеуніктері бастапқыда халықтың күй-жайына мән берді. Бұрындары қазақ даласы туралы жазған шетелдік жиһангерлердің еңбектеріне сүйене қазақтың әдет-ғұрыпын, дәстүрін әбден зерттеуге алып барып, олардың сеніміне кіру жолдарын қарастырды.

1865 жылы Қасиетті Синодтың ұйымдастыруымен Петербургта «Православиялық миссионерлік қоғам» құрылды. Бес жылдан кейін бүкілресейлік қоғамға айналып, императрицаның қолдауымен оны мәскеулік митрополит Иннокентий басқарып, Ресей империясын-

да тұратын христиан еместерді православиеге шоқындыру арқылы көшіруді қолға алды. 1869 жылы Қазан қаласында қоғамның I съезі өтіп, оның жарғысы қабылданды.

Қоғам «Православный благовестник» журналын шығарған. 1881–1894 жж. аралығында православие дініне 129 мың католик, лютеран, мұсылмандар кірген [5, с. 177–178].

1867–68 жылдары қабылданған «Уақтыша ереженің» «Қырғыздардың рухани істерін басқару жөніндегі» баптары ислам дініне шектеулік қойып, рұқсатсыз мешіт пен медресе салуға тыйым салды. Тек патша үкіметінің арнайы рұқсатымен ғана ашылып, оның өзіне молдалыққа немесе мұғалімдікке үкімет тарапынан бекітілген, «орыс бодандығын» қабылдаған өкілдер тағайындалды.

«Қырғыздардың құқықтары туралы» деп аталған бөлімде христиан дінін қабылдаған қазақтарға өз қауымында қалуына немесе орыстармен қатар қонуға рұқсат етілді. Олардың барлық құқықтары сақталды. Сонымен қатар олар қалалық немесе ауылдық қауымдарға еркін жазыла алатын болды [2, с. 339–340.]. Бұл Ереже біріншіден, қазақтардың рухани ісі мен басқан қадамдарын қадағалауға, екіншіден, орыстандыру, шоқындыруға жол ашты. Осылайша патша үкіметі мұсылман дінін уағыздауға тыйым салып, керісінше христиан дінін дәріптеп, насихаттауға батыл кірісті.

1867 жылы 11 шілдеде II Александр патшаның Түркістан генерал-губернаторлығын құру жөнінде жарлығы шығып, К. Кауфман генерал-губернатор болып тағайындалды. 1867 жылы Қазанда Қасиетті Гурий ағайындығы құрылып, шоқынғандарға арналған мектептер ашып, жоспарлы түрде мұсылман халықтарының балаларын шоқындыру жүзеге асырыла бастады.

Орыстар жаулап алған Түркістан өлкесінде 1871 жылы Верныйда дербес түрде епископтық кафедрасы бар Түркістан және Ташкент епархиясы құрылып, 1916 жылы Ташкентке көшірілді [6].

Дін мәселесінде де миссионер татарлар тұрмыс жағдайлары төмен, рухани жағынан әлсіз деген қазақтарды православие дініне енгізуге үгіттеді. Мәселен, Түркістан православиесінің епархиясы, шоқынған татар Ефрем Елисеев Семей өңіріне жіберіліп, оның үгіт-насихатымен 1892 жылы қазақтардан 13 адам православие дінін қабылдаса, ал келесі 1893 жылы 69 адам осы дін жолына түскен. Жалпы он жыл ішінде бұл дінді 200 қазақ қабылдаған [7, 162–163 бб.].

Православие дініне енген шоқынды қазақтар кейінірек қайтадан мұсылман дінін қабылдауларына рұқсат беруді өтініп өз облыстарының генерал-губернаторларына өтініш білдірген. Осы өтініштердің кейбірінде түрлі себептермен православие дінін

қабылдағанымен, шын мәнінде жасырын түрде мұсылман дінінің міндеттерін орындап келгендіктерін де ашық жазғандар болды. Көп жағдайда қазақтардың православие дінін қабылдау тұрмыстық жағдайға байланысты туындады. Мәселен, шалға атастырылған қыз бала уәде байласқан жігітімен қашып, ата-дәстүр жазасынан құтылу үшін осы дінді қабылдауға мәжбүр болған. Павлодар уезіне қарасты Басқұдық болысының тұрғыны Сүюменді Алпысованың Семей губернаторына жазған өтінішінде әкесі Алпыс Батырбаев еріксіз түрде шалға бермек болғандықтан осы болыстың қазағы Елпай Қосубековпен Ямышев поселкесіне қашып барып, шоқынып, некелескендігін айтқан. Алайда бір жылдан кейін күйеуі қайтыс болып, содан кейін тұрмыс құрмаған. Жасы 70-ке келіп, еш нәрсеге жарамсыз болып қалған оны әкесінің туысқандары өзге дінде болғандықтан кері қабылдамаған. Осыдан кейін ол қайтадан ата-бабасының діні мұсылман дініне өткісі келетіндігін білдірген [8]. Мұндай мазмұндағы өтініштердің саны көбейе түсуіне байланысты Ішкі Істер министрлігінің нұсқауымен шоқынған қазақтардың арасында діни консисториалар арнайы түрде әңгіме өткізіп, оларды райларынан қайтаруға тырысқан [9].

Патша үкіметі отарлау саясатын жүргізу барысында әр іске сақтықпен қараған. «Бұратана» халықтарды отарлаудың жолдарын іздестіргенде, біріншіден, олардың сеніміне әбден кіру арқылы, яғни ауылдың ардақты ақсақалдары, болыс-билерді сый-сияпат, шен, атақ берумен өздеріне қаратып алып барып іске кірісуді жөн санады. Бұл мәселе 1822 жылғы «Сібір қырғыздары туралы жарғысында» нақты айтылды. Сөйтіп біріншіден, аға сұлтандарға болыстардағы қазақтарды басқаруда барлық еркіншілікті берсе, екіншіден, олардың құқығы Ресей патшалығының қорғалынды.

Дегенмен бұратана халықтардың арасында кезінде патша үкіметі жіберген мұсылман татарлардың мұсылман дінін уағыздау жағы басым түсті. Осыған орай қазақ даласына жіберілген миссионер А.Е. Алекторов «қазақтарды не нәрсе болса да тез қабылдағыш» дей келе, оларға татарлардың ықпалы жүріп, орыстандыру саясатына бірден-бір кедергі келтіріп отырғандығын ашық жазып, татарларды қазақ жеріне жіберуге қарсы шығып, татарлардың оқыту жүйесі орыстар үшін ұтымсыз деп пайымдады [10, 66, 69 бб.].

Түркістан генералы Духовский мұсылман діні жайында: «Ислам өзінің қазіргі қалпында шектен тыс енжар, оның үстіне христиан мәдениетіне сөзсіз жау болып табылады. Біздің қазіргі бағынышты мұсылмандардың бізбен өнегелік жағынан толық араласып кетуінің кез келген мүмкіндіктерін іске асырмай тастайды. Құран мен

шариғаттың әріптеріне берік сенетін таза мұсылман христиандардың сенімді адал досы бола алмайды», – деп жаза келе, мұсылмандарды орыстандыруда оларды үміттерін әлсірету арқылы жетуге болады деген тұжырымда болды. Ол сонымен қатар мұсылмандарды шоқындыру арқылы орыстарға қосуға кедергі болатын жайттар деп төмендегідей қорытынды жасаған:

1) Мұсылман дініндегілердің христиан мәдениетіне көшуіне ислам діні кедергі келтіруде. Құран мен шариатқа аса сенетін нағыз мұсылман христианның шынайы досы бола алмайды;

2) Суфизм біз үшін аса қауіпті, сондықтан қатаң бақылауды талап етеді;

3) Осы уақытқа дейін орыс қоғамы мен орыс үкіметі тарапымыздан ескерілмей келген ислам күшейіп, бірігіп, біздің мемлекеттік міндетімізге қарсы жауға айналып бара жатыр. Түркияда және біздің татарлар арасына панисламдық идеяның таралуы оларды біздің саяси қатынасымызға аса зиянды қылып отыр.

4) Мұсылмандықты одан әрі елемей тек қана керексіз ғана емес, сонымен бірге мүмкін де емес.

5) Діни және этнографиялық жағынан біріккен, суфизм ілімімен әсерленген мұсылмандардың бірден бір ошағы Түркістан өлкесі ерекше назар аударуды қажет етеді.

Духовский мұсылмандарды орыстандыруда үміттерін әлсірету арқылы жетуге болады деген тұжырымда болды [1, с. 9].

Дін басшылары қазақтардың арасында христиан ілімін насихаттауда олардың көңіл-күйіне аса мән беруді қажеттігін көтерген. Ол үшін христиан дінін уағыздайтын миссиялар құру арқылы жүзеге асыру қолайлылығын көрсетті. Бұл миссиялар қазақтар арасында осы христиан ілімі туралы әңгіме өткізіп, осы ілімнен өмірге қажетті барлық жауапты алуға болатындығын дәлелдеп бақты. Мәселен, Тобол және Сібір епископы Авралий 1889 жылдың 22 желтоқсанында патшаға жазған хатында Ақмола облысындағы Көкшетау мен Атбасарда және Шучинскіде қазақтармен кездесіп әңгіме-дүкен құрғандығын, қазақтар оның евангелия ілімі турал айтқанын ықылас қоя тыңдап, әңгімеге араласып отырғандығын келтірген. Ол негізінде ислам діні қазақтардың арасында орыс өкіметіне бағынышты болған, христиан ілімін қазақ даласына уағыздау басталған кезден тарала басталған дей келе, «мұсылмандықты қабылдаған қазақтар арасында христиан дінін уағыздау толқу туғызуы мүмкін» деген қорқынышын да жасырмаған.

Дегенмен облыстағы православие шіркеуінің миссиясы бейбіт жағдайда өтіп, ешқандай да наразылық туғындамаған. Миссио-

нерлер қазақтардың әңгіме тыңдауға құмарлығын пайдаланып, олардың түсінігіне ыңғайлы және жақын кейбір библиялық және евангелиялық ұғымдарды насихаттаған. Хатта миссияның мақсаты осы әңгіме-дүкен арқылы тыңдаушы қазақтарды шоқынуға тарту болғандығы ашық айтылады. Қазақтардың көңіл-күйіндегі ауытқушылықты пайдаланып, жан күйзелісі кезінде христиан дінін бірден-бір тірекші ретінде көрсете отырып, осы дінге оларды ыждаһатпен тартуды маңыздығы санаған.

Епископ Авралий миссионерлік қызметті жалғастыру барысында бұраталарды бірден дінге тартпай, оларға христиан ілімінің маңыздылығын түсіндіріп барып, сенімдеріне кіру арқылы ғана орындауға керек деген пікірді ұсынды және осы миссияны жүзеге асыруда Шучинскіде миссионерлік стан ашуды сұраған. Осы стан арқылы көшпелі қазақтарды орыстармен араластырып, олардың дәстүрімен жақын таныстырса, христиан іліміне мойынсұнар еді деп пайымдады [11].

Көкшетау уезіне қарасты Шучинскі станицасында миссионерлік стан ашу мәселесіне орай Дала генерал-губернаторына Ақмола губернаторынан келген хатта епископ Авралийдің қазақтар арасында Евангелия ілімін уағыздап, жақын танысуы үшін кейбір қазақтарға қазақ тілінде Қасиетті жазбаны таратып, оларды христиан дініне көшуге үгіттеп жатқандығы келтіріледі. Алайда бірлі-жарым қазақтар болмаса бұл дінге көшуге құштарлық танытпаған [12]. Қазақтарды шоқындыруға қатысты іс-шараның бұл бір мысалы ғана. Ал осындай мазмұндағы хаттардың мұрағат қорларында қаншамасы сақталған.

Жоғарыдағы келтірілген хаттарға орай патша үкіметінің миссионерлік әрекетінің көздеген түпкі мақсаты христиан дінін таратудың басты кедергісі саналған ислам дінін әлсірету саясаты екенін байқауға болады.

Патша үкіметі қазақ жеріне қоныстанған орыстардың мұсылман дініне өтуіне тыйым салған. Ал исламды қабылдаған орыстардан арнайы жауап алып, қайтадан өз дініне қайтаруға тырысқан. Мысалы, Жетісу облыстық Басқармасының 1910 жылдың 26 наурызындағы хаттамасында орыс қызы Федосия анасы Еленадан қысым көргендіктен Хияр Судкангуев деген сартқа әйелдікке келісіп, мұсылман дінін қабылдап, ислам шарты бойынша есімі Мендіжамал деп өзгертілгендігі келтірілді. Алайда болыстық сайлау жақындаған кезде Денисов деген полиция қызметкері күшпен оны үйіне қайтарып, мұсылман дінін не үшін қабылдағандығы туралы жауап алынған. Сонымен бірге күйеуі Хияр мен анасы Елена да тергеліп,

қыздың мұсылман болуының себебін анықтаған. Қыз мұсылман дінін өз еркімен қабылдағандығын және күйеуінен еш жәбір көріп отырмағандығын, осы дінде қалатындығын айтып, қайтадан күйеуіне қашып кеткен екен [13, 200–202 бб.].

Қазақ жерінде миссионерлік әрекеттің қарқын алуы халық көп шоғырланған жерлерге шіркеулер мен ғибадатханалардың, соборлардың салынуымен де байқалды. Мәселен, XVIII–XIX ғасырларда Семей қаласында. Антония мен Федосия Печерских, Знаменка (1788), Воскресенская (1860), Александро-Невская (1882), Никольская (1845) және т.б. бірнеше соборлар мен шіркеулер салынған. Аталған шіркеулердің жанында мектептері ашылып, балаларды дін іліміне оқытқан [14].

1896 жылы Ресейдің Дін істер департаменті дайындаған шетелдіктер тәубе ететін дін істер Жарғысы жарық көріп, империя территориясындағы қауымдардың заңдық ережелері анықталды. Жарғы православия шіркеуінің басшылық орнын бекітіп берді. Олардың «сыртқы» миссиясы мұсылман, буддист, сонымен қатар пұтқа табынушылар сияқты христиан емес конфессиялардың өкілдері арасында православия ілімін тарату болды [15, с. 41].

XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басында «Миссионерские известия», «Миссионерское обозрение», «Миссионерский сборник», «Миссионерский противомусульманский сборник» және т. б. басылымдар шығып, христиандандыру мәселесіне, православие дініне қатысты мәселелерді көтеріп отырды.

Миссионерлік қызметті жандандыру мақсатында 1884–1891 жылдар аралығында Қазанда, Сібірде және Москвада миссионерлердің төрт съезі өткізілді. Бұл съездердің түпкі мақсаты шоқындыру мәселесін жүзеге асыру асыруда қандай жолдармен жүрудің маңыздылығын айқындау, талдауға алу болды.

Миссионерлік кадрларды даярлау үшін діни семинарияларда кафедралар құрылды. Сондай кафедраның бірі Орынбордағы діни семинарияда құрылды және ондағы дәріс жергілікті халықтардың тілінде оқытылды [5, с. 177, 179].

1908 жылдың көктемінде Қасиетті Синодтың жанынан миссионерлік іс бойынша Ерекше Кеңес құрылып, осы жылдың шілдесінде жаңа «Ресей православие шіркеуінің сыртқы миссиясын ұйымдастыру ережесі» қабылданып, шіркеудің миссионерлік қызметіне барлық шіркеу қызметкерлері мен православие халқы тартылды. Бұл «Ереже» Киев қаласында 1908 жылы шілде айында өткен IV Бүкілресейлік миссионерлер съезінде қолдау тапты. 1910 жылы Қазанда өткен миссионерлердің съезінде «бұратаналар»

мен пұтқа табынушыларға арасында миссионерлікті өрістету мәселесін көтеріліп, ұлттық мұғалім мамандарды даярлау және «бұратаналарды» бастауыш шіркеулік училищеге оқытуды қолға алу міндеттелінді. 1911 жылы шіркеу миссиясына ескідәстүрді ұстанушылар (старообрядцы) мен «бұратаналардың» балаларына арналған мектептері мен жетімханасы бар монастрлар да қосылып, миссионерлік курстар ұйымдастырып, пұтқа табынушыларға дәргерлік көмек көрсетті [16].

Діни еңбектердің жарыққа шығуы миссионерлердің халық арасындағы үгіт-насихат қызметтерін жандандыра түсті. Сөйтіп, миссионерлік қызметтің қарқын алу нәтижесінде Ресей империясында православие дініне енушілердің қатары жылдан-жылға көбейді.

Қазақ халқын рухани отарлау мақсатында патша үкіметінің шығарған заң, Жарғылары негізінде жүргізілген миссионерлік саясаты, епархиялар мен оған бағынатын шіркеулерді салу, қазақтарды шоқындыруға жасалған іс-әрекеттер мен мұсылман дінін мектеп-медреселерге насихаттауға қарсы жасалған қысым, осының бәрі қазақтардың наразылығын тудырды. Миссионерлердің бұратана аталған халықты христиан дініне таратудағы қызметі толықтай жүзеге асқан жоқ. Қазақи салт-дәстүрде тәрбиеленген, ұлттық рухты жоғары ұстаған қазақ халқының керісінше мұсылман дініне деген сенімі күшейді.

6.2 Миссионерлік ағартушылық

Отарлаудың бірден бір жолы – діни мұсылман халықтарының сенімін өзгерту болды. Ол үшін ағарту саласына «бұратаналардың» балаларын тарту арқылы православие ілімін оқыту еді. Осыған орай Ресейдің шет аймақтарында орыс миссионерлерін даярлайтын мектептер ашылды. Оны Орынбор шекаралық комиссиясының бастығы В.В. Григорьевтің тапсырмасымен Н.И. Ильминский басшылыққа алып, аз уақыттың ішінде оң нәтиже көрсете бастады.

Мектептерге тартылған қазақ балаларын оқыту барысында жазу мәселесін орай В.В Григорьев 1862 жылы жоғарғы үкіметке қазақ тілін орыс әрібіне көшіру жөнінде хат жолдап, «қазақтардың қолданып жүрген араб-татар әліпбиі олардың дауысты дыбыстарына дәл келмейді» деген тұжырым жасап, орыс әрібінің қолайлылығын дәлелдеуге тырысты [17, с. 1–8]. Осылайша оған миссионерлік қызметі неден бастау керектігіне бағдар берді.

В. Григорьев сияқты Н.И. Ильминский де мұсылман халықтарының әліпбиін кириллицаға көшіруге 1862 жылдан белсене кіріс-

кендігін 1892 жылы Қазанда бастырып шығарған «О применении русского алфавита к инородческим языкам» деген мақаласында нақты жазды. Орыс әліпбиімен ең алғашқы кітапты ол 1862 жылы татарларға арнап басқан. Онда татар тілінде орыс әрібімен христиан дінінің уағыздары берілді. 1863 жылы Қазанда шоқынған татарлардың балаларын орыс әліпбиімен оқыту қолға алынса, 1864 жылдан бастап Қазанда шоқынған татарларға арналған мектеп ашылып, онда Евангелиядан Матвейге дейінгі Інжіл дұғасы оқыла бастады.

Н.И. Ильминский бұратана атанған халықтарды орыс әліпбиімен оқытудың араб әрібінен қарағанда әлдеқайда жеңіл екендігін нақты мысалдар негізінде дәлелдеуге тырысты. Сөйтіп түркі тілдес халықтардың кітаптарын араб әрпімен емес, орыс графикасымен жазуды ұсынды [18, с. 5–15]. Ол сонымен қатар «Об образовании инородцев» деген мақаласында Ресей мен Сібірді мекендейтін мұсылмандардың ақырындап христиан дініне қарай көшуін шоқынған татарлардың көмегімен жүзеге асырылып отырғандығын, алайда ашылған орысша мектептерге бұратаналар балаларын «бұзылып кетеді» деп қорқып бермеуін айта келе, ол мәселені ақырындап орыс әрібімен ана тілінде оқыту арқылы жүзеге асыруға болатындығын келтіреді [19, с. 18–21].

1870 жылы Ағарту министрлігінің «Ресейге қоныстанған бұратаналардың ағарту шаралары туралы» заңы жарияланып, осы заң негізінде Н.И. Ильминскийдің миссионерлік педагогикалық жүйесі ендірілді. Бұл заң бойынша орыс емес бұратана халықтар үш түрге бөлінді. Оның біріншісі, сабақ өз тілінде, бірақ міндетті түрде орыс алфавитімен оқытылуға, екіншісі, сабақ таза орыс тілінде жүргізіліп, тек сабақ үстінде түсінбеген жерін ана тілінде айтылуға, үшінші категория бойынша, сабақ тек орыс тілінде жүріп, ана тілінде сөйлеуге рұсат етілмеді.

Түркістан өлкесіндегі оқу-ағарту жүйесі патша шенеуніктерін, әсіресе миссионерлерді алаңдатпай қоймады. Себебі, бұл өңірдегі медреселерде оқытылатын дәрістердің басым көпшілігі араб тілінде, Құран негізінде жүргізілді. Оқытылатын пәндерге арналған кітаптардың авторлары Орта Азиядан шыққан, араб елдерінде болып, мол тәжірибе жинақтаған, араб тілінде еркін сөйлеген молдалар болды. Мәселен, «Хидая-и-шарифтың» авторы маргеландық сарт, «Акадтык» Бұхаралық, «Хикаш-әл-аинның» авторы Самарқандтан шыққан [1, с. 12].

1876 жылы 1 наурызда Түркістан генерал-губернаторы К. Кауфман халық ағарту министрі Д.А. Толстойға жіберген хатында қазақтардың жазуын кириллицаға көшіру мәселесіне тоқталды [20, с. 5-7].

Миссионерлер мұсылман оқыту жүйесіне бірден христиандық мазмұндағы пәндерді енгізуден қорықты. Сондықтан солардың тіліндегі діни кітаптарды орыс әрібімен шығару арқылы ақырындап қолға алуды жөн санады. Бұратана атанған елдерді оқыту мәселесін Халық Ағарту министрлігі қолға алғаннан кейін Қазан семинариясы Мәскеудегі миссионерлік қоғаммен бірлесе отырып, бұратана халықтарға арнап оқулықтар мен діни-тәрбиелік бағыттағы кітаптарды шығара бастады. Көпшілік кітаптар осы Н.И. Ильминскийдің қолға алуымен жарық көрді.

Қазақ жеріндегі жіберілген А.Е. Алекторов, В.В. Катаринский сияқты миссионерлер де қазақтарға арналған оқулық құралдарын шығарған. Мәселен, Торғай облысындағы халық училищесінің инспекторы болған А.Е. Алекторовтың 1892 жылы қазақ тілінің 1300-дей сөзі қамтылған «Русско-казахская азбука. К мудрости ступенька» деп аталатын еңбегі жарық көрді. Онда ол орыс графикасындағы таңбаларды пайдалана отырып, 38 әріптен тұратын, орыс графикасына негізделген қазақ әліпбиін құрастырды [21]. Сонымен бірге 1898 жылы оның Орынборда «Киргизская хрестоматия. Сборник статей для перевода на русский язык для классного и домашнего чтения» деген кітабының 1-ші бөлімі басылып шықты [22]. Бұл екі оқулық қазақ жеріндегі орыс-түзем мектептерінде ұзақ жылдар оқытылып келді.

Ал 1897 жылы В.В. Катаринскийдің «Грамматика киргизского языка. Фонетика, этимология и синтаксис» атты еңбегі жарыққа шықты. Ол да Н.И. Ильминский сияқты әліпби жобасын ұсынды [23].

А.Е. Алекторов «қазақтарды не нәрсе болса да тез қабылдағыш» дей келе, оларға татарлардың ықпалы жүріп, татар мектептерін ашып, мұсылман діні іліміне оқытатындығын, осы «қаңғыбас» татар молдалары орыс мектептеріне бірден-бір кедергі келтіретінін ашық жазған. Ол Ақмола мен Семей облыстарындағы ағарту саласының дамуын зерттей отырып, осы өңірде бастапқы кезде патша үкіметі тарапынан мұсылман дінінің дамуына жағдай жасалып, арнайы мектеп медреселер ашып, дінді уағыздауға барлық мүмкіншілік туғызып, сол арқылы халықтың жабайы наным-сенімдерінен артылтуды ойлағандығын, бірақ Құранды оқыту керісінше орыстарға деген өшпенділікті тудырып отыр деген пікірде болды.

А. Алекторов татарларды қазақ жеріне жіберуге бірден-бір қарсы шыққан адам. Оның себебін біріншіден, қазақтардың көпшілігі татар тілін білмейді, екіншіден, олардың оқыту жүйесі орыстар үшін ұтымсыз деп пайымдады [10, 66, 69-бб.].

Миссионер Н.П. Остроумов та бұратана халықтардың діни көзқарастарын өзгертуге көп күшін салды. 1870 жылы ол Қазан діни

академиясының миссионерлік кафедрасына доцент болып сайланады. Оның миссионерлік қызметі Қасиетті Гурий ағайындығында хатшылық қызмет атқарған тұста көрінді. Бұратана халықтардың діни көзқарастарын өзгертуде ағарту саласының аса қолайлылығын көре білді. Христиан еместерге арнап миссионерлік мектептер ашу арқылы көздеген мақсатты жүзеге асыруға болатындығын насихаттаған ұсынысын Қазандағы миссионерлік істің өкілдері бірден қуаттаған.

1872–1877 жылдары Қазан оқытушылар семинариясында дәріс берген кезде ол миссионерлік-педагогикалық жүйесі шеңберінде бұратаналардың арасынан оқытушылар кадрын даярлаудың маңыздылығын да көрсетіп, осы бағытта жұмыс жүргізді [24 с. 6–7].

Н.П. Остроумовтың миссионерлік қызметі, ауыл, деревняларды аралап, православие шіркеуінен үмітін үзген христиандарды қайтадан өз дініне қайтаруға, мұсылман діндегілерін алдап-арбау арқылы христиан ілімін оқуға үгіттеуден де көрінді. Алайда 1877 жылы Түркістан өлкесіндегі Халық ағарту училищесінің инспекторы болып тағайындалып, Ташкентке кетуі, оған миссионерлік қызметін тоқтата тұруға тура келді. Дегемен ол өлкеде «тілді, дінді, салт-дәстүрді бірізділеудің» яғни орыстандыру саясатын жүргізе берудің маңыздылығынан тайынған жоқ. «Өздерінің діни ілімімен мұсылмандар христиандармен татулықта болуы екіталай» деген тұжырымда болып, ислам дінін Ресейге аса қауіптілігін дәлелдеп бақты [25]. Ол 1910 жылы маусымда Қазанда өткен миссионерлердің съезінде мұсылман ілімінің күштілігі мен христиан дінінің әлсіреп бара жатқандығын ашық айтқан [26, с. 343–345].

1870 жылдың өзінде Н.П. Остроумов ислам дініне қатысты ғылыми зерттеулер жүргізіп «Критический разбор Мухаммеданского учения о пророках» (1870) атты магистрлік диплом жұмысын жазды, одан кейін «Мухаммеданский пост в месяц Рамазан» (1877 г.), «Православный Собеседник» журналына «Разбор Мухаммеданского учения о Лице Господа нашего И. Христа», «Мухаммеданское учение о загробной жизни человека в связи с учением о кончине мира», «Мухаммеданское учение о Пресвятой Троице вообще и об Ипостаси Св. Духа», «Мухаммеданское учение о духовном мире» және т. б. мақалаларын жариялады.

Сол кездерде Оқу-ағарту ісінде дін жолына көбірек көңіл бөлінген «қадымдық» (ескілік) жолдан жаңаша бағытта оқытудың қажеттігінің насихаттау өріс ала бастаған еді. Н.П. Остроумов Түркістанда өткен мұғалімдер семинариясының жиырма бес жылдық мерекесінде жасаған баяндамасында жаңаша

жәдидтік бағытты пайдаланып қалуды ұсынады [27, с. 25]. Сөйтіп миссионерлік бағыттың алдына қойған істерін осылайша айқын түрде білдіре алды.

XIX ғасырдың соңында Түркістан генерал-губернаторлығына қараған Сырдария, Ферғана, Самарқанда 119 орыс мектептері, 5246 мұсылман медреселері, Ферғанада 6 православие шіркеуі, 6134 мұсылман мешіті болған [1, с.13].

1894 жылы 8 қазанда Дала генерал-губернаторы М.А. Таубе Торғай губернаторы Я.О. Барабашқа жазған хатында «қазақ даласында орыс азаматтығына қарсы үгіт жүргізетін фанат молдалар мен ортаазиядан шыққандардың басшылығындағы көптеген жасырын мұсылман мектептері барлығын» айтқан [10, 75–76 бб.]. Бұл жерде дінге сүйенгендердің орыс оқуына қарсы қолданып отырған барлық айла-шарғыларының түп-төркіні орыстандырудан іргесін салуы екендігін орыс шенеуніктері сезді де. Сол үшін «бұратаналарға» арналған оқыту жүйесін ислам дініне шектеуліктер қоя отырып, өзгертудің маңыздылығын түсінді. Медреселер мен мектептерде мұсылман дін іліміне (иман шарттар) шектеуліктер қойды.

6.3 Діни кітаптардың насихатталуы

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында түркі халықтары арасында жәдитшілдік қозғалыс барысы жандана түсті. Бастапқыда Қырым, Еділ бойы татарларының арасында қалыптасқан бұл қозғалыс кейіннен Орта Азиядағы барлық түркі халықтары арасында жалғасын тапты. Жәдидшілдіктің ірі өкілдері И. Гаспралы, Ш. Маржани, А. Ибрагимов, М. Абдурашидханов, М. Бехбуди, Ф. Ходжаев, т.б. қоғамдық өмірдегі рухани тоқыраушылықты сынға алды және өздерінің ағартушылық бағыттағы күрес барысын патша өкіметінің отарлық саясатына қарсы бағыттады. «Жаңа әдісті» мұсылмандық медресе, мектептердің көптеп ашыла бастады. Жәдидшілер «еуропалық оқу жүйесін» оқытуды қалады. Бұл «еуропалық оқу жүйесінің» жобасын XIX ғасырдың соңында Санкт-Петербург университетінің Шығыстану факультетінің оқытушысы Хұсайын Файызханов ұсынған болатын. Ол жобасында татарлардың арасында бұл оқу жүйесіне қарсылық туындамас үшін шарият сабағы мен араб тілін де оқытуды қалдыру мәселесін де қойды. Сөйтіп, діни іліммен қатар араб тілі, риторика, шығыс әдебиеті жаратылыстану, арифметика, жағрафия, тарих пәндерін оқыту [28, с. 54], білім барысын бірыңғай жоспармен, бағдарламамен жүргізу арқылы ұлттық сананы

қалыптастыруды мақсат тұтты. XIX ғасырдың соңында бұл жоба татар медреселерінде кеңінен қолданылды және Қазақстанда ашылған мұсылман оқу орындары да осы жоба тәртібіне бағындырылды. Жәдидтік қозғалыстың көш басшыларының бірі Исмағұл Гаспринский оқу орындарында діни сабақтармен қатар, жағрафия, математика, тарих, биология сияқты пәндердің аса қажеттігін дәлелдей отырып, ескі қадімшілдіктен жаңа жәдидшілдікке көшуді ұсынып, «Тәржіман» газеті арқылы осы жолды насихаттады. Ол өз идеясын Ресейдегі түркі халықтарының арасында таратып, жәдидшілдік қозғалыстың жандануына үлес қосты.

Уфадағы «Ғалия» Орынбордағы «Хусеиния», Қазандағы «Мұхаммедия», Қапалдағы «Мамания» мектеп-медреселер осы жәдидшілдік бағытты ұстанған. Медреселерде ірі Бұқара, Стамбұл, Қазан, Уфа, Қазан, Орынбор, Троцкі, Омбы сияқты ірі қалалардан оқып келген оқытушылар дәріс берді.

Жәдидшілердің бұл пікірлері Түркістан өлкесіне кең тарап, қолдаушылыққа ие болды. «Жаңа әдіспен» оқытуға қарсы келушілер қадімше (ескіше) оқытуды жақтап, түрлі жолдармен күресіп бақты. Мәселен, 1911 жылы Жұмағали Арыстанов «жаңа әдістің» мұсылман оқуына қолданылуының мүлде қателігін, бұл бағытты жақтаушыларды ислам дінінен кері кетушілер деп кінәлаған «Раддия» деген арнайы кітап шығарды [29, с. 215.]. Науан қазірет те 1914 жылы Көкшетауда қыркүйек айында өткен жәрмеңкеде «жаңа әдісті» мұғалімдерге балаларын бермеуге үгіттеген.

XIX ғасырдың соңында Қазақстанда миссионерлік бағыт күшейе түскен тұста ислам дінін уағыздаушылар олардың әрекетіне қарсылық есебінде діни кітаптарды шығару арқылы мұсылман дінін насихаттауды қолға алып, діни кітаптар шығара бастады. Барлық басылған кітаптар мұсылман шариғаттарының маңыздылығын түсіндіруге арналып, Мұхаммед пайғамбар мен оның үмбеттерінің өмір жолдары, ислам дінінің таралу тарихы, діни жорықтары, олардың ерліктері, бағыт жолдары мен адамгершілік, мейірімділік, малды адал еңбекпен жию, қарып-қасірге қол үшін беру және т.б. жағдайлар сөз болады. Бір ерекшелігі ислам діні мен қазақ халқының кейбір фольклорлық ерекшеліктерін сақтауға тырысқан. XIX ғасырдың соңына дейін діни кітаптардың саны күрт өскен. [30, 100 б.].

Діни негіздегі Сүлеймен Бақырғанидың «Ақыр заман», «Хакім ата», «Бақырған», «Тағы ғажап» атты кітаптары бұрындары шағатай тілінде шыққан. Мәселен, «Ақыр заман» 1856, 1885 жылдары шағатай тілінде шығып, ал 1897 мен 1906 жылы қазақ тілдерінде аударылып басылған.

Діни бағыттағы кітаптар шығару XX ғасыр күрт өсті. Қожа Ахмет Иассауидың «Диван-и Хикмет» («Нақыл сөздер») кітабы 1896, 1901, 1912 жылдары қазақ тілінде үш рет басылған. Әр басылым толықтырылып, бет көлемдері мен таралымдары да өзгеріліп отырған.

Жәдиттік бағыттағы медреселердің қатары өсуіне орай діни сабақтардан өзге тарихы, арифметика, жағрафия және тағы басқа дәрістер оқытыла бастады. 1917 жылғы Ақпан төңкерісіне дейінгі аралықта қазақ мектептеріне, медреселеріне арналып жәдиттік бағытта Ғабдолкәрім Мәжитовтың «Қазақ шәкірттеріне һадия» (1910), Мұхаммед Ораз Нұрбайұлының «Усул саутия тәртібінде қазақша әліппе» (1910), «Көргенді бала, үлгілі ана: қазақ және қырғыз бастауыш балалары үшін оқуға дайын болған оқу кітабын» (1911), С. Көбеевтің «Үлгілі бала: Қазақша оқу кітабын» (1916), Ахмет Байтұрсыновтың «Оқу құралын» (1912), «Тіл құралын» (1914–1916 жж.), «Әліпби» (1912), Мұстақым Малдыбаевтың «Қазақша ең жаңа әліппесін (төте жазу)» (1912) және «Қазақша оқу кітабын» (1912), Кенжеғали Ғабдолла Серғалидың құрастыруымен шыққан «Қазақ балаларына жәрдем: Қазақша әліппе кітабын» (1913) мен «Өнеге яки намуне: Қазақша кираат кітабы. Бірінші ибтида-и қазақ балаларына» (1913), Міржақып Дулатовтың «Бастауыш мектепте екінші жыл оқылатын есеп құралын» (1914), Ишанғали Бейсенұлының «Қазақша дұрыс жазу қағидаларын» (1914) және т.б. оқу кітаптары мен оқу құралдары басылып шыққан.

Қазақ жерінде ескі қадымшылдықтан жәдидшілдік жолға түскен медреселерінде бастапқы кезде татар тілімен аралас жазылған оқулықтар оқылды. 1905 жылы Қазанның И.Н. Харитонов атындағы баспаханада екінші сынып шәкірттеріне арналып «Ғақайд» деген атпен оқулық басылып шықты. Діни мазмұндағы кітап медресенің екінші сынып шәкірттеріне арналды. Оқулық бес мәселені қарастыруға тырысты. Бірінші ислам дініне тоқталса, екінші таһаратты (тазару) қалай алу, үшіншісінде намаз оқу барысы, ал төртінші жамағат, соңы бесіншіде рузе закат мәселесіне арналды. Оқулық 1905 жылы 6 маусымдағы цензура рұқсатымен басылды [31].

Діни мазмұндағы М. Кәшімовтің «Иғтикад», «Әдеп», «Үгіт», «Насихат қазақия», М. Көпеевтің «Сарыарқаның кімдікі екендігі?», «Хал ахуал», Б. Баймағамбетовтың «Назымды иғтикад», Әлхадж Орынтай мен Құрымбай Қыпшақидың «Насихат әл-қазақия», Мақаш Қалтаевтың «Насихат Қазақия», «Бар уақиға», «Тура жол», Кенжеғали Сырғалиннің «Қазақтың қамы» сияқты және тағы басқа кітаптар жарық көріп, халық арасына кең тарады. Бұл

кітаптар жас балаларға тәлім-тәрбие, имандылық, зұлымдық пен қайырымдылықты ажырата білу, тазалық жайында көп үлгілі ұсыныстар бере білді. Дегенмен аталған кітаптарда діндік сарын басым болды. Себебі патша үкіметінің қатаң бақылауында дінді ашық түрде насихаттау мүмкін емес еді, оның үстіне Ресей мен Түркия арасында болған соғыс мұсылман дінінің, оның ішінде жәдидшілдік бағыттың өрлеуіне тыйым салып, керісінше христиан дінін мұсылман халықтарының арасына насихаттау өріс алған болатын.

1908 жылы Қазанның «Матбәға-и-Каримия» баспаханасынан шыққан Ішкі Орда қазағы Мағаз Батырғалиұлының 16 беттік «Әдебиет қазақия» кітабы да діни адамгершілік қасиеттерді насихаттауға тырысты. Ол өмір мен өлім мәселесін көтере отырып, Алла тағаланың ғақыл, даналығы мол сөздеріне құлақ аса, шариғат қағидаларын толық орындаса, жамандықтан ада болып, ақыретке барғанда өз сөзіне өзің жауап бере алатын едің деген пайымды айтады. Жалпы оның кітабына енген әр өлеңінің діни сарыны басым болса да, тәрбиелік мәні зор. Мәселен, «Арақ ішкендер һақында» деген өлеңінде арақ ішіп, мас болу деген өзіңе қастық жасау екендігін айта келе, арақ ішкенді малғұнмен теңестіреді. Адами қасиеттен айырылмай намаз оқып, насихат тыңдауға үндеген [32, 2–6, 9 бб.].

М. Кәшімовтің «Таһарәт қалай алу керек?» кітабы дін-шариғат қағидаларын, тазалыққа арналған. Бұл кітап сауал, жауап берумен ретімен берілген, намаз оқу барысындағы адамның тазалығы, оның орындалатын басты шарттары мен парыздарының қалай орындалатындығына наұты түсінік береді. Ол алғы сөзінде: «Ислам діні пәк діндер. Бек пәк болуға тырысыңыз. Пәк (таза) болмаған кісі жәнәтқа кірмес. Халықтың түрлісі түрлі діндерде. Әр діннің өзіне (махсұс) белгілі (ғибадат) қылушылықтары бар. Аллаға хәмдаулысын біз ислам дініндеміз. Біздің де түрлі-түрлі ғибадататымыз бар. Ол ғибадаттарымыздың ең алысы намаздүр. Намаз үшін әуелі таһарәт алмақ шарт дүр. Әйімде әр уақыт аллаға ғибадат қылып намаз оқуымыз уа әр уақыт (пәк) таза болмақ үшін уа һәм ғибадаттардың алысы намаз болған соң бізге таһарәттің тәртібін білмек (ләзім) керек. Бес таһарәтты сөйлейміз», – дей отырып, осы дін мәселесі төңірегінде туындағын көптеген сауалдарға нақты жауап беруге тырысады. «Таһарәттің парызы нешеу?» деген сауалға «Төрт үлгісі бетті жумақ, екіншісі екі қолын жумақ тірсектерімен, үшінші бастың тәртіппен сипамақ, төртінші екі аяғын жумақ тобықтарымен» деп жауап берсе, ал «Таһарәт алмақ не нәрсе?» деген сұраққа «парыз» дейді. «Таһарәттің санаттары нелер?» деген сауалға «Үлгісі бисмилла айтып ниет қылмақ, екінші екі қолы білезіктен үш рет

ысқып араларына су тигізіп жумақ, үшінші үш рет аузына су алып мүсіклемек, төртіншісі мойынға су алмақ, бесінші басының бәріне мәсх қылмақ құлақтарымен, алтыншысы арытша алмақ», – деген осындай жауаптармен ол қойылған барлық сұрақтарға жауап беруге тырысқан. Бұл кітаптың басты мақсаты намаз оқуға ниет еткендердің алдағы атқаратын парызын көрсету. Соларға жөн сілтеу. Сөйтіп, Мұхаметсәлім бұл кітабында жас баланың кішкентайынан бойын таза ұстап қандай істерден аулақ болып, қандай істерді берік ұстау қажеттігіне үндейді [33, 1–25 бб.].

М. Кәшімовтың бала тәрбиесіне арналған тағы бір кітабы «Насихат қазақия» деп аталады. Бұл кітап негізінде діни сарында жазылса да, баланың бойына жақсы қсиеттерді қалыптастыру, оларды надандық құрсауынан шығарып, қоғамға қажетті істерді игеруге үндей керектігін көтерген. Адам бойына тән жалқаулық, пасықтық, тоғышарлық пен тоқмейілсіну сияқты жаман қасиеттен ада болуға шақырады. Оның ойынша, баланы тәрбиелеудегі бірден-бір жол жаңаша оқытуды қолдау [34, 1–21 бб.].

6.4 Ұлт зиялыларының дін мәселесіндегі көзқарастары

Ислам дініне тыйым салып, православие дінін дамытуға пәрменді түрде кіріскен патша әкімшіліктерінің әрекеттерін, қазақ жеріне жіберілген Н.И. Ильминский, А.Е.Алехторов, В.В. Катаринский, Н.П. Остроумов сияқты миссионерлердің түркі-мұсылман халықтарын шоқындырудағы ұсыныстарын көре, біле тұра оларға қарсы күресуге дәрменсіздіктері де байқалды. Дегенмен оңтайлы сәтте батыл түрде қаламымен қарсы шыққан зиялыларымыз да аз болған жоқ. Бірі жер мәселесімен, бірі оқытудағы проблемалармен, енді бірі діндегі шектеуліктерді сынау арқылы ойларын мерзімді баспасөз бен Дума мінбері арқылы жеткізуге тырысты.

Ұлт зиялылары арасында дінге деген көзқарастың алуан түрлі болғандығын байқау қиын емес. Кезінде Ш. Уәлиханов қоғамды артқа сүйреуші, прогреске бөгет болып, ғылым мен мәдениеттің дамуына діннің кері әсері бар деп санады. Өзінің «Сахарадағы мұсылмандық туралы» деген еңбегінде: «Мұсылмандық әзірше біздің сүйегіміз бен қанымызға сіңіп бола қойған жоқ. Ол бізге келешекте халықты ыдырату қаупін төндірмек. Татар молдаларының, Орта Азиялық ишандар мен өздерінің жаңа діни ілімін уағыздаушылардың ықпалымен біздің халық барған сайын жалпы мұсылмандық кейпіне түсіп келеді», - деп жазған болатын [35, 197 б.].

Шоқан 1861 жылға дейін барлық шоқынған қазақтарды мешандар мен казактардың қатарына жазып келгендігін, христиандық тұрғыдан бұл шара құптарлық іс саналса, ал саяси жағынан аса ірі қателікке жатқызды. Оның жазуынша шоқынып, православие дінін қабылдап, қазақтардың қырдан кетіп, орыс селоларына көшкен қазақ халқына еш әсер бермеген. Жалпы ол сыртқы округтердің құрылғаннан бергі уақыт ішінде православиені қабылдаған қазақтардың есебі жөнінде деректің жоқтығын, бірақ шоқынғандардың санының аз еместігін атап өткен. Сонымен қатар Ямышевская, Чистая тағы басқа бекіністерде шоқынған қазақтардың тұратындығын, тіпті патша үкіметі оларға қырда қала салуға рұқсат бергендігін жаза отырып, қазақтардың өзге дінге енуі келешекте қазақ халқына маңызды пайда келтіреді деп ойлады. Дегенмен Сібір бұратаналары арасында миссионерлер мен священниктер арқылы енгізіліп жатқан христиандық өте табыссыз таралып, нәтиже бермей отыр деген тұжырым жасаған. Бұл жерде ағартушы христиан дінінің мұсылмандарға ешқандай да ықпалы жоқтығын айта келе, орыс үкіметіне сахарада қандай да болмасын бір пәрменді жолмен кеңес беруден аулақ екендігін, кез-келген білімге қастандықпен қарайтын дінге қамқорлық жасамауын, әрі құдайға сиынудың үрей мен таяққа негізделген заңдарын сахараға күшпен енгізбеуін сұрады және талап етті. Ол сонымен қатар ислам дінінің одан әрі қарай дамуын тежеу үшін біріншіден, татар молдалары мен ортаазиялық сопылардың ықпалын әлсіретуді, екіншіден, Орынбор басшыларының үлгісімен жүйелі шаралар қабылдау қажеттігін ұсынды.

Шоқан Уәлихановтың пайымынша, дінді әлсірету арқылы тұрпайы санаған, қыздарды күйеуге тым жас кезінде беруі, ықтиярсыз некеге тұру сияқты исламның әдет-ғұрыптан арылтуға болады. Ислам діні қазақ қауымының өркендеуіне тежеу болады деп түсінді.

Дінді надандықтың қайнар бұлағы, бұқараның санасын улайтын құрал деп қарағанмен де діни сотқа байланысты көтерілген мәселені пайдалана отырып, сахараны діни басқаруда реформа жүргізу қажет деп түйді. Ол үшін мынадай іс-шаралар жүзеге асырылуы тиіс:

- 1) Қазақ даласын Орынбор муфтиінің қарамағынан бөліп алып, қазақтардың атынан қойылған кеңесші сияқты, жалпы облыстық басқарманың қарамағына кіретін облыстық ахун тағайындау керек;

- 2) Молда атағын тек осы жердің қазақтарына немесе бұл туралы халық тарапынан қатты өтініш болатын болса, қазақ қожаларына ғана беру керек;

- 3) Округке бір молдадан артық тағайындалмасын, ал облыстардағы жарлықшы қызметі таратылсын;

4) Орта Азиядан татар семинаристеріне келіп жүрген ишандар мен қожаларға дәруіштік және мистикалық қоғамдар құрмас үшін, белгілі бір кәсіпсіз қазақ қоныстарында тұруға рұқсат етілмесін [35, 199–201 бб.].

Әрине, сол кезде Ш. Уәлиханов қазақ жеріне өктемдік пен заңсыздық әкелген Ресей империясының орыстандыру, шоқындыру сияқты әккі саясатының түпкі мәнісіне байыппен барған жоқ. Дегенмен прогреске қарай ұмтылудың жолы оқуда, ағартушылықта деген тұжырымды берік ұстанды.

Дін мәселесі ағартушы Ы. Алтынсарин де аса мән беріп, имандылық, адамгершілік сияқты қасиеттерді діннен табуға болатындығын жазған. «Мұсылманшылдықтың тұтқасы» деп аталған еңбегінде қазақ жастарының теріс бағытқа түсіп кетпеуі және қазақтың жазба тілінде татар тілі орынсыз етек алуына жол бермеу үшін Мұхаммед шарифатын үйрене бастағандығын келтіреді. Ағартушы Алланы бір, Құранды шын, Мұхамедті хақ деп білген адам [36, 6 б.]. «Қырғыз хрестоматиясындағы» «Кел балалар оқылық» деген өлең жолындағы «Бір Құдайға сыйынып, Кел, балалар, оқылық» деуінен-ақ Алланың құдіретін сезінген, жаратушының хақтығын паш еткендігін көруге болады. Ы. Алтынсарин ислам дінін жетік білген, түсінген, педагогикалық ойларына қоса білген.

XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында патша өкіметі қазақ даласын отарлап алып, орыстандыру, шоқындыру саясатын пәрменді түрде жүргізе бастады. Ислам дініне тоқтау салаларлық барлық жағдайды қолдануға кірісті. Сөйтіп, қазақтардың тілі мен дін өзгертуге бар күштерін салды.

Мұсылман мектептері мен медреселерді жабу немесе олардағы оқыту жүйесін күрделендіру қолға алынды. Бұл жағдай жаңа қалыптасып келе жатқан ұлт зиялыларын бей-жай қалдырған жоқ. Патша өкіметінің жүргізіп отырған отарлау, шоқындыру саясатының астарына терең үңіле отырып, тіліне, дініне, жеріне қол сұғу деген ұлтты жоқ қылу, табанына таптау екендігін түсінді. Олар орыстандырудың тамырын тереңнен іздеді. Патшаның «бұратана» атанған халықтарға арналып шығарған реформалары, бұйрық, жарлық, нұсқауларын жете саралай отырып, оның түбінде не жатқандығын айқын түрде талдауға алды. Ислам дініне тыйым салып, православие дінін дамытуға пәрменді түрде кіріскен патша әкімшіліктерінің әрекеттерін, қазақ жеріне жіберілген Н.И. Ильминский, А.Е. Алекторов, В.В. Катаринский, Н.П. Остроумов сияқты миссионерлердің түркі-мұсылман халықтарын шоқындырудағы ұсыныстарын көре, біле тұра оларға қарсы күресуге дәрменсіздіктері

де байқалды. Дегенмен оңтайлы сәтте батыл түрде қаламымен қарсы шыққан зиялыларымыз да аз болған жоқ. Бірі жер мәселесімен, бірі оқытудағы проблемалармен, енді бірі діндегі шектеуліктерді сынау арқылы ойларын мерзімді баспасөз бен Дума мінбері арқылы жеткізуге тырысты.

1905 жылдың 18 ақпанында II-ші Николайдың «сөз, баспасөзге» бостандық беру туралы рескрипті жариялауы қазақ халқының қоғамдық-саяси өміріне елеулі өзгерістер әкелді. Осы жылдың жазында саяси күрес жолына түскен қазақ халқының көрнекті өкілдерінің ұйымдастыруымен бірнеше арыз-тілектер (петиция) жоғарғы орындарына жөнелтілді. Онда жер мәселесімен қатар дін мәселесін шешу де айқын айтылды. 1905 ж. 26 маусымдағы Қоянды жәрмеңкесіне ұйымдастырылып, 14 500 адам қол қойып Министрлер комитетіне жіберген петициясында медреселер мен мешіттер салу Дала генерал-губернаторының рұқсатымен ғана шешіліп отырғандығын келтіре, дін ұстану еркіндігін, дала өлкесінің қазақтары үшін әкімшілікке бағынбайтын діни басқарма құру, діни кітаптарды шығаруға тыйым салмау талап етілді [37].

Ішкі істер министріне Семей облысынан осы маусым айында бекітілуге жіберілген қазақтардың арыз-тілекте қазақтар мұсылман-қазақтар деп аталып, әскери қызметтен босатылса, 1868 жылдағы сияқты қазақтар Орынбор діни басқарасына бағынса, қазақ халқына медресе, мешіт салуға, араб, парсы және түрік тілдерін медреседе оқытуға, қажылыққа баруға, Қағбаға тауап етуге еркіндік берілсе, қажылыққа барудағы билет-паспорт алу православие зияратшыларының құқығындай болса деген тілектер айтылды. Бұл арыз-тілектің ұтымды жері қазақ тұрғындарының арасында миссионерлерді жіберуді тоқтатуды және қазақтардың өздері білмейтін бөгде дінге кіруге мәжбүрlemeуді, өзге дінге еніп кеткендерді қайтадан мұсылман дініне қайтуға рұқсат етуді, құқығы православие пастырларына жасалынатын құрмет мұсылман дін иелеріне де көрсетілуін талап етуі [38].

Жалпы арыз-тілектердің жазылып, жоғары үкімет орындарына жіберілуі отарлық саясатқа қарсы ұлт азаматтарының бірлесе күресінің бастамасы болды. Бұдан кейін де үлкен жиындарда қазақ зиялылары Ресей империясының «бұратана» деп атаған жұрттарға, қазақ халқына қатысты жүргізіп отырған отарлық саясатына ашық түрде қарсы шығып, демократиялық сипаттағы талаптарын қойды. Мысалы, қазақ зиялысының бірі М. Тынышпаев патша үкіметінің «Уақытша Ережесіндегі» қазақтардың рухани-діни қатынастарының дұрыс еместігін министрлер комитетінің төрағасына жазған хатында

айтып сынға алып, мешіттер мен намаз оқитын үйлерді жабу мен мұсылман дініне барлық шектеуліктерді қоюын заңсыздық деп санады [39, с. 15–16].

М.Тынышпаев «Уақытша Ережедегі» қырғыздардың (қазақтардың – С.С.) рухани ісін басқару туралы барлық баптар қырғыздарға қысаңдық жасап отырғандығын, қырғыз өміріне сай келмейтіндігін баса көрсете келе, қазақтардың рухани-діни қатынастарына толық еркіндік беру қажеттігін көтерді. Ол: а) қазақтардың барлық рухани-діни істерін түрлі әкімшілік мекемелері құзырынан алып, басшылығында қазақ мүфтиі отырған ерекше қазақ діни жиналысына беру және мүфтилердің әкімшілік мекемелері мен миссионерлік қоғамынан тәуелсіз болуы; в) орыс үкіметінің рұқсатынсыз мешіт, намаз оқитын орындар, медреселер салу; с) қырғыз (қазақ), араб және татар тіліндегі діни кітаптарға бақылауды (цензураны) алып тастау; д) метрикалық кітапты қазақ діни басқармасына беру; е) әкімшілік қолдауынсыз миссионерлермен ашық түрде қарсылық айтуға және пікірсайысқа шығуға мүмкіндік беру сияқты шарттарды билік орындары орындауға міндетті санады. Бұл жерде М. Тынышпаев дін ісінде қысымшылық жасау адамзат құқығына үлкен нұқсан екендігін аңғарта білді [40, 19 б.].

1905 жылдың 19 қарашасында «Автономияшылар одағының» 1-нші съезінде жасаған баяндамасында да қазақтардың рухани, діни еркіндігіне қол сұғылуы, мешіттер мен намаз оқитын орындардың, медреселердің жабылуы және діни кітаптардың тәркіленіп алынып, христиан дінін қабылдаудан бас тартқандарды Сібірге жер аударумен қорқытуы, мылтық пен қылыштың ұшымен өзге дінді қабылдатуы, миссионер-мұғалімдердің күшімен оқу жүйесінің орыстандырылуы - бұның бәрі үкіметтің қорқыту, үркіту, қорлау саясаты екендігін ашық айтты. «...қазақтар орысқа бодан болғаннан бері бірде-бір ашық жайдарлы күн мен минуттың» болмағандығын айта келе, үкімет тарапынан қысымшылықтың үдеп бара жатқанын құлаққағыс қылды [41, 35 б.].

М. Тынышпаев патша үкіметінің өзге ұлттың рухани өміріне араласуы, қол сұғуын басынғандық, рухани тәуелділікте ұстауы ұлттың салт-дәстүрін аяққа таптағандық деп санады және ұлттық рухты сақтауда тілді де, дінді де биік көтеру қажеттігін насихаттай білді.

Ә. Бөкейханның да 1905 жылдың қарашасында Мәскеуде өткен жергілікті және қала қайраткерлерінің съезіндегі сөзінде қазақ халқына басты қажеттіліктердің бірі деп діни бостандық туралы мәселені көтеруі жайдан-жай емес. Ал «Қырғыздар» деген көлемді еңбегінде қазақтар ХІХ ғ. екінші жартысына дейін дінге, нақтылай

айтсақ исламға немқұрайлы қарап, Меккеге бірлі-жарымдары ғана барса, ал XX ғ. басынан, яғни 1905 жылы Омбы генерал-губернаторынан Меккеге баруға 500 адам бірден паспорт (төлқұжат) алғандығын, ақшасының аздығы және тағы басқа сылтаумен крестьян басшысы жібермеуге тырысқандығы жөнінде сақталған жазбалардан білуге болатындығын келтірді. Ислам дінін насихаттауға тырысқан татарлар қазақ жерінен қудаланып, әкімшілік қазақ мектептерінде дәріс беретін ұстаздарды орыс тілін білуге міндеттегенін, миссионердер қазақ арасында үгіт-насихат арасында жүргізсе де православие дініне тек орыс селоларында қаңғып жүрген кездейсоқ жетім балалар мен ғашық болған екі жастың еріндік алу үшін қабылдауы еріксіз мәжбүр болатындығын атап өткен. Ол ислам дініндегілерді қуғындауға байланысты бірнеше дәлелді мысалдар келтіре, қазақтарға қысымшылық, зорлық-зомбылық көрсетіліп жатқандығын жасырмады [42, 73–75 бб.].

1905 жылы Орал қаласында Б. Қаратаев, Ғ. Бердиев, М. Бақытгереев, И. Тоқбердиев, Х. Досмұхамедов, Н. Ипмағамбетов, М. Мұқанов, Ғ. Рақымбердиев, Избасаров және Ү. Дүйсембиндер конституциялық-демократиялық партия құру туралы шешім қабылдап, арнайы дайындаған бағдарламасында дін мәселесіне ерекше мән берді. Онда әрбір азаматтың діни сеніміне кеңшілік беріліп, өзінің діни сенімі үшін, яки дінін өзгерткені немесе діннен бүтіндей шыққаны және дін жөніндегі пікірі үшін ешқандай жауапқа алынып, жазаға тартылмау, өз дінін насихаттауға тосқауыл қоймау, Ресей империясы құрамындағы барлық мұсылмандары соның ішінде қазақ пен татар және басқа діндегі халықтарға жиналыстары мен мәжілістерінде өз ана тілінде сөйлеуге еріктілік беру қажеттігі айтылды.

Діндердің ешбіріне таршылық не кеңшілік жасалынбай, мүфтилер, қазылар және молдаларды сайлау қауымның озықтыярына беру, мешіт пен медресе салуға кедергі жасалмауын, сонымен қатар ислам дініне Ресей империясының заңдарын қатыстырмау және дін мәселесін қарастыру керек болған жағдайда әкімдерден рұқсат сұрау міндетті болмауы қаланды [43, 55, 58 бб.].

1914 ж. 1 ақпанда Ә. Бөкейханов Мемлекеттік Дума мүшелеріне жіберген ашық хатында қазақтардың діни және азаматтық құқықтарына қол сұққан Қасиетті Синод заңдары мен жарлығы жөнінде айқын жазды [44].

Жергілікті әкімшілік орындары дін саласына қысымшылық жасағанымен де елдегі саяси жағдайдың орын алуына байланысты жақтастардың қатарын көбейту мақсатында молдалардың өз жағына тарту, оларға үкімет тарапынан сый-сияпат жасау, жиын, мереке-лерге шақыру сияқты құрметтер көрсетіп отырды.

1917 жылы ақпанда патша тақтан түсіп, қос өкімет орнағаннан кейін қазақ облыстарында облыстық съездер өткізіле бастады. 1–8 сәуірде Орынборда өткен Торғай облыстық съезінде, 12–23 сәуірде Верныйда өткен Жетісу облыстық съезінде, 19–22 сәуірде Оралда өткен Орал облыстық съезінде, 21 сәуірде Бөкей ордасында өткен облыстық съезде, 25 сәуірде Омбыда өткен Ақмола облыстық съезде, 27 сәуір мен 7 мамыр аралығында Семейде өткен Семей облыстық съезінде қаралатын мәселелердің бірі – дінге, діни басқару жүйесіне арналды. Аталған съездерде осы дін мәселесіне орай қандай талаптар қойылды десек, мәселен, Торғай облыстық съезінде мынадай шешім қабылданған: 1. Дін ісі мемлекет ісінен бөлінуге тиіс; 2. Торғай облысының қазағы уақытша Орынбор мүфтилігіне қарасын; 3. Мүфти һәм қазыларды сайлауға әр ұлт санына қарай қатыссын; 4. Орынбор діни Басқарманың жаңа низамын жасауға қазақ халқы өкілдері де қатыссын; 5. Имам һәм мүзінді халық сайлайды, ахундарды имамдар өз арасынан сайлайды, қазыларды ахундар сайлайды. Имам, мүзін, ахундардың дәрежелеріне лайық шахатнамасы болсын. 6. Мешіт саны халықтың тілегінше болсын [45]. Ал Жетісу облыстық съезде қабылдаған қарарда Петроградта мұсылмандардың барлық рухани және ұлттық мәселелері мен істерін атқаратын мұсылмандардың жоғары рухани басқармасын құру, Орталық діни далалық қырғыз облыстарында: Орал, Торғай, Ақмола, Семей және Жетісуда ортақ «ерекше діни жиналыс» құру және оны «Қазақстан» деп атау, Қазақстанның Діни жиналысының құрамы, құқығы және міндеттері мұсылман діни жиналысына және жаңа ережеге сәйкес алда тұрған Бүкілресейлік мұсылмандар сиезіне даяр болу, облыстық және уездік жерлерде кең бағдарламалы медресе ашатындай бір-бір мешіттерін салу және сол мешіт пен медресе салынатын жерлерді қалалық жерлерден бөлінуі, мешіттерге молда және имамдарды ұлт ерекшелігіне қарамай, белгілі дәрежеде білімі бар мұсылмандардан сайлау және оларды рухани-діни жиналыс бекітсе, мешіттерді сайлау, мектеп-медреселерді ашу, молдалар мен имамдар, мұғалімдері православие шіркеулерімен бірдей қазына есебінен қамтамасыз етілсе делінді [46].

Орал облыстық съезі де ерекше мүфтилік басқарма құруды қолдағанымен де уақытша Орынбордағы мүфтилікке бағынуды және имамдыққа арнайы діни білімі бар адамды сайлауды жөн санады [43, 263–264 бб.]. Семей облыстық съезінде қаралған дін мәселесі басқа облыстарда қабылданған қарарлармен бірдей болды. Тек мұрагерлік мәселесін шариғат жолымен мұсылман діні арқылы шешілуге, зекет жинау уақытша жергілікті комитеттердің құзырына беру мәселесін қолдады [47].

1917 жылдың 1–11 мамыр аралығында Мәскеуде өткен Бүкілресейлік мұсылман съезі де дін мәселесінде талас-тартыссыз болмады. Бұл съезге қазақтан Х. Досмұхамедов, Ж. Досмұхамедов, М. Жұмабаев, Ғ. Әлібеков, У. Танашев, А. Теміров, Ы. Жайнақов сияқты қазақ зиялылары қатысты [48]. Мұсылмандардың орталық органын құру, Ресей мұсылмандар кеңесін құру мәселесін де күн тәртібімен қаралды [49, с. 10–11.]. Ж. Тілеулин «Қазақ» газетіне жариялаған «Жалпы мұсылман сиезі» деген мақаласында сөйлегендер «Русия мұсылмандарына бірлесу керек, Русия мұсылмандарына тарихтың артқан міндет орындайтын заман жетті, аяқтарын ислам мәдениетіне тіреп, ислам мәдениетін бұрынғы қалпына түсіріп, өсіріп, бастарына күнбатыс мәдениетін сіңдіріп, екеуін біріне бірін таныстырып қосатын реті келді» деп Мұсылмандардың ұлт кеңесін жасап, сонда күллі мұсылмандардың жұмысын сонда қарау мәселесін көтергендігін келтірген [50].

Алаш жетекшілері тәуелсіздік үшін күресті әсте діннен бөліп қараған жоқ. Дін ісі 21–26 шілдеде Орынборда өткен Жалпы қазақ съезінде де қарастырылып, 13 пункттен тұратын қаулы қабылданды. Енді Ақмола, Семей, Жетісу, Торғай, Орал һәм Закаспий (Маңғышлақ уезі) облыстарының қазақтары уақытша Орынбор мүфтилігіне қаралатын және діни жиналыс қарауына берілген мәселелерді ендігі жерде қазақ сот комиссиясы қарайтын болды. Мүфтилікте қазақ бөлімі ашылып, ондағы істер таза қазақ тілінде жазылатын болып шешілді және олардың жылға арналған жалақыларының мөлшері анықталды [51].

1917 ж. 2–5 тамызда Ташкент қаласында өткен Түркістан аймағы қазақ-қырғыздарының жалпы жиылысында дінге қатысты «барша облыстардың қазақ-қырғыздарының өз алдына мүфтилігі болсын, рухани ишараға (духовное собрание) тиісті мәселелерді қазақ-қырғыз жалпы сот комиссиясы айырсын» делінген қаулы қабылданған [52].

Міне, көріп отырғанымыздай барлық жиылыс, съездерде қаралған дін мәселесінде бұрынғы қысымшылық көрген, қудаланған дінге еркіндік беру, жеке мүфтилік құру арқылы оның ісін шешуді қолға алғандығын аңғаруымызға болады.

Кеңес өкіметі орнағаннан кейін де бастапқы кездерде дінге аса қысым күшті болған жоқ. Керісінше дінге біршама еркіншілік берілді. Ұлт зиялылары дін мәселесіне қатысты патша үкіметінің жүргізген саясатыны арнайы зерттеу нысанына айналдырып, оған қорытынды жасады. Мысалы, Телжан Шонанұлы қазақ халқының Ресей империясының отарлыққа салынуының мақсатын «Қазақ жер мәселесінің тарихы» атты кітабында айқын жазды. Кітаптың

«Қазақты жерден айырып, дінге қосу шарасы» атты 23 бөлімінде патша өкіметінің қазақтарды православие дініне қалай енгізу, яғни шоқындыру керектігі жолындағы әрекеттерін саралап береді. Ол православие дініне кірмеген бұратаналарды ала қойға, ал ала қойды бақтыратын үкімет төрелерін қасқырға теңеді. Орыс билігінің ала қойларды православие дініне енгізу үшін олардың қонысын, өрісін күштеп алып тартылтып, еріксіз шоқындырмаққа итермелеуін ерекше әдіске жатқызды [53, 179–184 бб.].

Телжан Шонанұлы Ахмет Байтұрсыновтың 50 жасқа толған мүшелтойына арнап жазған мақаласында Торғай губернаторы Барабаш, миссионер Ильминский сияқты патша әкімдері мен ағартушылардың басты мақсаты қазақ жұртын православиялық дінге тарту болғандығын баса жаза келе, осы істің басында Ильминский, Победоносцев, Яковлев, Мироглов және т. б., ал жүзеге асырушылардың қатарында Алекторов, Васильев, Присненің болғандығын көрсете келе, патша миссионерлерінің ықпалынан құтқаруға жалғыз күрескен бірден бір ағартушыдан Ахмет Байтұрсыновты атайды. Ахметтің жаңа әліппесін қазақ мәдениетін өркендетуге зор пайда тигізетін құбылысқа жатқызады [53, 240–241 бб.].

Сөйтіп, ұлт зиялылары «бұратана» атанғандарды дініне, ар-ожданына қысастық жасау арқылы айтқанына көнетін, айдағанына жүретін ұлтқа айналдырудың бар амалын жасағандығын айғақтап берді. Қазақ қоғамындағы дін аса маңызды мәселе болып табылады. Өкініштісі сол, кеңестік жүйе дінге деген патша саясатын одан әрі жалғастырып, тәуелсіздігімізді алғанымызша дінге еркіндік бермей, қатаң бақылауда, қысымда ұстады. Дінге байланысты ұлт зиялыларының көзқарастары қазірде аса маңызды десек қателеспейміз. Олардың ойлары мен тұжырымдары, бағалары дәстүрлі діннің ілімін ұғынуға мүмкіндік береді.

6.5 Діндер арақатынастары мен діни ағымдар

Қазақстанда XIX ғасырдың аяғында қандай діндер болды? Ресейлік патша үкіметі экспанциялық саясаты жүргізген кезге дейін тек ислам негізгі дін болып қалды. Білетініміздей, әлемдік діндердің ішінде түрлі ағымдар мен конфессиялар бар. Мәселен, ислам дінінің сүнниттік, шииттік ағымдары болса, ал христиан діні католиктік, православие және протестанттық конфессияларға бөлінді. Ислам діні және оның бағыты, ағымдарымен жақсы таныс болғандықтан, бұл діннен басқа қазақ жеріне отарлау кезеңінде енген бақса діндер мен ағым, бірлестіктерге тоқталып өтейік.

Орыс қоныстанушыларымен қазақ даласына келген діннің бірі – христиан дінінің тармағы православие грек тілінен аударғанда «дұрыс пайымдау», «дұрыс ілім» дегенді білдіреді. Бұл бағыты ұстанғандар 12 бөлімнен тұратын «Сенім символын» жатқа біліп, оны дұға ретінде пайдаланған. Православие білімі бойынша оған құлшылық ететіндер «көк құдайға» мойынсұнамыз деп есептеген.

XVII ғасырда православие бағытында өзіндік ішкі тартыс пен жіктелу пайда болды. Нәтижесінде ескі дәстүрді ұстанушылар (старобрядцы немесе староверы), хлыстылар, скопцылар, духовборлар, молакан, субботник, ильиндық және т. б. ағымдар мен секталарға бөлініп кетті. Осы ағымдардың арасында ескі дәстүрді ұстанушылар халықтың арасында өте жоғары беделді иеленді. Олардың өзі поповшылар және беглопоповшыларға бөлінді. Ескі дәстүрді ұстанушылар шіркеуден және барлық бірлестік түрлерінен бас тартса, ал оның ағымы поповшылар керісінше шіркеуге жақын жүрді. Поповшылардың өзі бірінділер (единоверцы) және Белокрындік иерархияның жолын қуушыларға бөлінген. Бірінділер өздерінің ескі діни дәстүрін сақтағанымен де православие шіркеуі басшылығын қолдады, ал белокрындіктер оларға қарағанда православие шіркеуіне бағынбай, керісінше олардың кейбір догмалары мен дәстүрін ұстанды [54, с. 27–29]. Әрбір ағым немесе сектаның өзінің ережелері, ұстанымдары болды.

1867–1868 жылдардағы Уақытша Ережелердің қабылдануы мұсылман дінінің құқығы мен артықшылықтарына шек қойып, қазақтардың діни істері Орынбор мүфтилігінен алынып, облыстық әкімшіліктерге берілді. Ереже бойынша рұқсатсыз мешіт пен медресе салуға тыйым салынды және оларды жаба бастады. Есесіне христиан дінін уағыздаушыларға бар мүмкіндік жасалды.

1886 жылдың 8 қарашасында Орынборда Михайлды-Архангельдік ағайындар деген атпен православиелік миссионерлік ұйым құрылды. Бұл ұйым барлық ағымдар мен секталарды біріктірді. Ұйымның Троицкіде (1888), Оралда (1888), Орда (1889), Гурьевте (1893), Қостанайда (1893) жергілікті бөлімшелері құрылып, олар жарғы міндеттерін орындау жолында діни-өнегелік оқумен қатар, бұратаналар арасында әңгіме-дүкен, көшпелі кітапхана ұйымдастырып, орыс, қазақ, татар және т. б. тілдерде діни әдебиеттер шығарды. Ұйымның Орынборда ірі кітап дүкендері мен қоймалары болды. Аз ұлттарға дін басшыларын іссапарға жіберіп, оларды өз дініне тартуда үгіт-насихат жұмыстарын жүргізді, тұрмысы нашар бұратаналарға қаржылай көмек берді. Шіркеу салуға жәрдем жасады, шоқынғандарға арнап миссионерлік мектептер салды.

Бастапқы кездерде бұл мектептер шіркеу-приходтық мектептердің бағдарламасымен оқытылса, ал 1893 жылдан бастап оқу жүйесі православиенің Құдай Заңы, шіркеулік ән салу, орыс тілі мен бұратаналар оқуын, арифметиканы қамтыған Н.И. Ильминскийдің бағдарламасымен жүргізілді [55, с. 282–283].

Христиан дінінің тағы бір тармағы бұл – католиктік бағыт. Православиеден қарағанда бұл қатаң түрде бір орталыққа бағынды және оның орталығы Ватикан болып, өздерінің ұстанымдарын берік орындады. XIX ғасырдың ортасында XX ғасыр басында Сібірге айдалған поляктардың Қазақстанға келуі мен Ресейдің еуропалық бөлігінен католик-немістер мен латыштардың өлкеге қоныстануы бұл діннің кең түрде өрлеуіне жол ашты. Кеңес өкіметі орнағаннан кейін Қазақстанның қалаларында католиктердің шіркеулері мен үйлері көбейе бастады. 1917 жылдың өзінде Қостанайда 6 мың католик дініндегілер болған.

Қазақстанда протестанттық тармақ Ресейге қосылу уақытынан бастап тарала бастады. Бұл діннің Қазақстан аумағына таралуына Ресей армиясы құрамындағы лютерандық сенімдегі немістер себепші болса, ал кейіннен осы дінді ұстанған шенеуніктер, шаруалардың көптеп келуі ықпал етті. Жалпы протестандық латын тілінен аударғанда «ашық дәлелдеу» дегенді білдіреді және ортағасырда Еуропада реформалау қозғалысы кезінде католиктік шіркеуге қарсы әрекет ретінде пайда болған.

XIX ғасырдың соңында Ресей мен Украинадан көшіп келіп қоныстанған шаруалардың көпшілігі батпистік, евангельшілік, адвентистік, хлыстылар, толстойшылар, меннониттер, ескі шіркеу тәртібін жақтаушылар (староцерковники), ескі дәстүрді ұстанушылар (старообрядцы), естілер (трезвенники), иеговалықтар, жаңарушылар сияқты ағымды ұстанғандар болды.

Қазақстан территориясына баптистер әр қилы уақытта келген. Мысалы, Орал губерниясына баптистер XIX ғасырдың соңына, нақтылай айтқанда 1885 жылы келе бастаған. Жәнібек ауданындағы қауымда бастапқы кезде 21 адам болса, 1886–1998 жж. 16 адамға, ал 1898–1900 жж. 1 адамға, 1902–1914 жж. 28 адамға, ал 1916–1925 жылдары 59 адамға көбейген [56].

Негізінде баптистер Құдай Ана мен әулиелікті, құпиялықты жоққа шығарды, сонымен қатар крест пен икондарға сыйынуды да дұрыс санамаған. Бірақ «Қасиетті жазуды» мойындап, оның әрбір әрібіне сенді. Баптистер үшін жексенбі қасиетті күн болды. Олар өздерін Құдайдың сүйікті құлдарымыз деп санап, шоқындырудың құпиялығы тек ересектер арасында ғана міндетті түрде суға батырып

алу арқылы жүргізілуді дұрыс деп есептеді. Сектаға мүше болғандар бұрын шоқындырылғанына қарамастан қайтадан шоқындырылды. Осыдан «баптидзейн», яғни «шоқынғыш» деген ат алды.

Баптистер дұғаның күшіне сенді және ұжым болып ағасы немесе әпкесінің күнәсі үшін ғибадат етті. Тіпті жын-шайтандардың барлығына да сеніп, оларды адамдардың арасында түрлі аурулар таратуы мүмкін деген қорқынышта болған. Сондықтан олардың пресвитері (попы) ауырған адамның бойынан жын-шайтандарды қууға бар күшін салған. Дегенмен басқа діни секталарға қарағанда баптистер кеңес үкіметінің заңына бағынып, өз мүшелерінің Қызыл Әскер қатарында болуға рұқсат берген [57].

1916–1925 жж. аралығында XIX ғасырдың аяғымен салыстырғанда секта мүшелері 0,7 процентке ғана өсті және өлкеде бір орталыққа бағынған кеңесі болмады. Олардың қызметін Ресейдегі Волга-Кама одағы қадағалап, түрлі нұсқаулар беріп отырды. Сол одақтан губернияға арнайы уағыздаушылар келіп, насихат жұмыстарын жүргізіп, қауыммен мінәжат ету, әскери қызмет, қауымдағы тұрмыстары нашарларға көмек көрсету, миссионерлік жұмыстарға қажетті қаражат және т. б. мәселелерге орай әңгіме өткізіп отырған.

Басқа секталарға қарағанда баптистердің сектасы сандық жағынан да, бір орталыққа бағыну жағынан да мықты болды. Баптистер негізінде Қазақстанның 3 ауданында мекендеген. Атап айтқанда: 1) Ақмола, Семей губерниялары мен Қостанай округінің шығыс аудандарында, Омбы қаласындағы Батыс-Сібір одағына бағынды; 2) Орал мен Ақтөбе губернияларында солтүстік өңірін жайлап, Самара қаласындағы Волга-Кама одағының қарамағында енді; 3) Сырдария мен Жетісу губернияларының оңтүстігінде әрекет етіп, Ташкент қаласындағы баптистердің Орта Азиялық Өлкелік Одағына бағынды.

Православие дініндегі ішкі қайшылықты және олардың бірнеше ағымға бөлінуін баптистер ұтымды пайдаланды. Олардың арасында өздерінің ілімдерін уағыздап, секталарына кіруге шақырды. Кей жағдайларда сектаның кедей және бай мүшелерінің арасында ішкі тартыстар да туындап отырған [58].

Баптистердің арасында әйелдермен жұмыс өте жақсы деңгейде жүргізілді. Секта ішінде оларға арналып арнайы үйірмелері құрылып, жас қыздар мен келіншектерді кесте, киім тігу, тоқуға үйретті. Осындай үйірмелердің қызмет етуі бір жағынан үйірме мүшелерінің арасында қызығушылықты тудырса, екіншіден, сектаға жас қыз-келіншектерді тартуға қолайлы болды.

Евангельшілер ағымын кей кездерде «Евангельші елуліктер» деп те атаған. Бұлардың көпшілік әрекеттері баптистерге жақын бо-

лып, тек олардың шоқындыруға қатысты ұстанған көзқарастарына келіспеді [57, с. 468].

Қазақстан территориясында саны мен ұйымшылдығы жағынан мықтырағы Қостанай округіндегі евангельшілер болды. Бұларға уағыз айтуға Свердловск қаласындағы евангельшілердің Оралдағы біріккен кеңесінен келіп, түрлі мәселелер төңірегінде жиылыстар өткізіп тұрды. Үгіттеушілердің басшылығымен барған жерлерінде жастардың үйірмелері құрылды. Дегенмен бұл үйірмелер музыка тыңдап, діни әндер орындаумен ғана шектелді. Уағыздаушылардың үгітімен әйелдердің үйірмелері де құрылды.

Қостанайдың евангельшілерінен кейінгі екінші орында Ақмола губерниясына қарасты Петропавл қауымы болып, бұлар аудандық кеңестерін құруға талпынған. Кей жағдайларда уағыздаушылар халықты осы дінге кіруді уағыздап қана қоймай, Христос пен Евангелияның ілімін мойындағандар ғана шарасыз соғыстан құтылатындықтарын айтып, сендіруге тырысты және еріксіз мойындауға мәжбүрлеген. Бұндай жайт Жетісу губерниясындағы Куликов қауымында орын алды [59].

Қазақстан жеріне адвентистердің келуі патша үкіметінің қоныстандыру саясатымен байланысты. Кеңес өкіметі орнағаннан кейін де адвентистердің секталары кең түрде болмаса да өз қызметін жалғастырған. Адвентистердің секталары бес губернияларда, атап айтқанда Семей мен Ақмола губерниясы мен Қостанай округінде болып, олар Новосібірдегі адвентистердің Батыс-Сібір бөліміне бағынса, Жетісу мен Сырдария губернияларындағы секталар Ташкенттегі Орта Азиялық адвентистердің одағына қарады, Орал губерниясындағы секталар Самара қаласындағы одақпен байланыс ұстап, Москвадағы адвентистер одағына тікелей бағынды.

Сектаның мүшелері халық арасында таяу арада Христос екінші рет қайтып оралып, ауыр сот жүргізеді деген қауесет таратқан. Бұл секта «7-ші күндегі адвентистер» деп те аталды. Оның себебі, жексенбі күннен гөрі сенбі күнін демалыс күні деп санап, мерекелік шараларды осы күні өткізуге тырысқан. Осы күнде секта мүшелері жиылыс өткізіп, құрандарын оқып, құлшылық еткен, ет, кофе сияқты тағамдарды ішіп-жемеуге тырысты [57, с. 465].

Адвентистердің ең мықты қауымының бірі Семейде болды. Оған Семей облысының адвентистерін біріктірген аудандық кеңес (Ертіс деп аталған – С.С.) пен Славгород округінің (Сібір) бір бөлігі қарады. Ауданның уағыздаушылары губернияны аралай жүріп барлық қауымдарда жұмыс жүргізіп, библиялық оқулар өткізген, әскери мәселелерді жалпы қауымның талқысына сала отырып

ақпарлар берген, библиялық түсіндірмеге сүйене әскери қызметті мойындаудың қажеттігін дәлелдеген. Осындай уағыз, әңгімелердің нәтижесінде қауымның көп мүшелері әскери қызметті мойындаған. «Лесная пристань» деп аталған қауымда әскери міндеткерлік мәселесі үш күн бойы талқылауға түскен. Нәтижесінде екі топқа бөлініп, бірі әскери қызметті міндетті деп санаса, ал екінші қарсылас топ қасиетті жазбаға сүйене қолға қару ұстауды үлкен күнә санады [60]. Ал өздерін «хлыстылармыз» деп санағандар қасиетті рухпен адам баласы тікелей тілдесе алады деп санады және басқа секта түрлеріне қарағанда православие шіркеуіне барып тұрған. Олар Қазақстанның Орал, Ақмола және Ақтөбе губерниясында шашыраңқы, әрі томаға тұйық өмір сүрген [61].

Толстойшылар ұйымы баптистер мен адвентистер сияқты нақты секта құрған жоқ. Өздерін «толстойшымыз» деушілер «нағыз» евангельдік сүйюді, зұлымдыққа қарсы шығуды уағыздауды жөн санаған. Кеңестік өкіметі кезінде олар әскерге барудан бас тартып, социалистік құрылысқа кедергі келтірушілердің бірі саналды [57, с. 471].

Толстойшылар Қазақстанның Сырдария және Жетісу губернияларында тұрып, Орта Азия және Москваның вегетариандық қоғамымен тығыз байланысып, хат жазысып тұрған. Бұлардың арасында мүшелері бойдақтар мен үйленгендер болып екіге бөлініп, өзара қырқысып қалатын жағдайлар да кездесіп отырған. Қауымның ортақ жеміс бағы мен жеке жарғысы болған. Осы жарғыдай көрсетілгендей, қауым мүшелері бостан босқа дем алуға және кітап оқу мен бос сөзбенге уақыт өткізбей тәулік бойы еңбек етуге, қауымның тапқан ақшасын жеке түрде жұмсауға тиісті болды. Бұл ережеге бағынбаған мүшелер бұрынғы қауымда еңбек еткеніне қарамастан, ақысыз шығарылды. Ал моннониттердің сектасын қазақ жеріне қоныстанушы немістер құрды және олар Ақмола мен Семей облыстарында әрекет еткен. Басқа секталармен салыстырғанда олар да жеке колония болып, тұйық өмір сүрді. Бұлардың бір 2 сатылы және он екі 1 сатылы өз мектептері болып, өз есептерінен қаржыландырылған. Сонымен қатар жеке кооперативтері (4 қауымның қажетін қанағаттандыратын және 1 ауылшаруашылық артелі) болып, ең алғашқы қоры 40000 сомға жеткен. Басқа секталардан ерекшелігі моннонитердің ауылдарында мәдени-ағарту және тағы басқа қоғамдық ұйымдары болмаған [57, с. 472].

Қазақ жеріндегі бұдан басқа духобор, молокан, ильиндық, субботник, меннонин, методист, елулік және тағы басқа секталар мен бағыттардың мүшелері де өздерінің ұстанымдары мен міндеттерін

қатаң ұстанды және осы секталарды патша үкіметі арнайы бақылап отырған. Секта мүшелерінің басқа діндегілерді өздеріне тартуына барлық жағдайды жасады.

Кеңестік жүйе тұсындағы да ұлттар мен этностардың дін мәселесі Қазақстан тарихының өзекті тақырыптарының бірі болып табылады. Себебі этнос пен дін бір-бірімен тығыз байланыста деп айтуға болады. 20-жылдың басынан бастап Қазақстанда барлық діни конфессияларды тіркеу басталды. Себебі шіркеуді мемлекеттен, мектепті шіркеуден бөлу туралы декрет қабылданғаннан кейін өлкеде түрлі діни секталардың қатары көбейе түскен болатын. Секталардың діндерден ерекшелігі сонда олар биліктің кейбір заңдарына мойынсұнғысы келмеді, шіркеуге баруды міндет санамады. Бұл секталардың ішкі құрылымында берік тәртіп пен басқару аппараты, жеке мөрлерді болды [62].

Дінге қарсы түрлі қоғам, одақ, үйірмелер, құрылымдардағы үгіт-насихаттың өрлеуіне қарамастан халықтар арасында керісінше дінге деген құлшыныс ұлғая түсті. 1923 жылы қазақ өлкелік комитетінің үгіт-насихат бөлімінің есебі бойынша жергілікті қазақтар мен орыс ұлтынан басқа Қазақстанның Ақмола, Ақтөбе, Бөкей, Қостанай, Орынбор, Семей, Торғай, Орал губернияларында аз ұлттардан 886,041 адам өмір сүріп, бірнеше дін мен діни секталарға құлшылық етті [63].

1924–1925 жылдарда Жетісу губерниясында православие дініне қарасты бірнеше қауымдар әрекет еткен. Мәселен, Алматы уезінде түрлі 28 қауым, ал Алматы қаласында 11 қауым, жалпы өлке бойынша 39 қауым болып, оның мүшелері 5323 адамға жеткен. Бұлардың барлығы толықтай диқаншылықпен айналысты. Губернияның Лепсі уезінде 15 қауым өмір сүріп, оған да 20 мен 94 жас аралығындағы кедей шаруалар мүше болған. Ал Талдықорғандағы 11 қауымда 23 пен 89 жас аралығындағы 4047-і мүшесі болса, Жаркенттегі 5 қауымға 21 мен 92 жастағы 792 адам мүшелікке кірген. Ең аз қауым Шу ауданында тіркелген. Бұл өңірде 1924–1927 жылдары 19 бен 85 жастағы 3-ақ қауым болды [64].

Үкіметтің жүргізіп отырған атеситік саясатына қарамастан түрлі діни ағымдар, бірлестіктер, ұстанымдарын жалғастырып, міндеттерін мүлтіксіз атқарды. Секталардың ішінде евангельшілер мен баптистер мемлекеттік билікпен тіл табыса білді. Сол кездің өзінен діни оқуларын жүргізген иегова куәгерлері, адвентистердің жетінші күні, елуліктер және тағы басқа ағымдар мен түрлі конфессиялардың өкілдері кеңестік жүйе күйрегенге дейін үкіметтің атеистік саясатының күштілігіне қарамастан өмір сүрді. Жоғары орындарға

жіберілген мәліметке қарағанда 1925–1927 жылдар аралығында Жетісу губерниясы евангелыші, баптист және адвентистердің секталары да әрекет еткен. 1925 жылы Алматы қаласында 2 ірі секта тіркеліп, олардың штабтары Карл Маркс көшесінің 50 үйінде орналасты. Бұл секталарда 18 бен 92 жас аралығындағы мүшелері болған [65].

Бапистердің Жәнібек және Оралдағы қауымдарында әйелдер үйірмесі жақсы әрекет етіп, олардың қолымен жасалынып, сатылған заттардың ақшасы миссионерлік жұмыстарға жұмсалды. Сонымен қатар баптистердің шаруашылық ұйымдары, серіктестіктері, артелдері болып, олар ауылшаруашылығының жұмысына басшылық етіп отырды. Мәселен, Сырдария мен Ақтөбе губернияларында баптистердің шаруашылық ұйымы болса, ал Шымкентте «Бірлестік» (Объединение) атты ауылшаруашылық кредит серіктестігі мен «Жұмысшы» (Работник) деген ауылшаруашылық артелі, Әулиеатада Фрунзе қаласында құрылған «Ағайындық көмек» кооперативінің бір бөлімшесі жұмыс жасаған. Бұл бөлімшенің үн тартатын дирмені мен оны сататын екі дүкені болды.

Негізінде сектаның қызметі қыс мезгілінде жанданып, ал көктем шыға егіске шығуға байланысты бәсеңдеп қалды. Бұған қарамастан сектаның белсенді мүшелері үгіт-насихат жұмыстарын уағыз айту арқылы жүргізе берді. Жас балаларды тартуда қауымға мүше балалардың арасында түрлі ойындар ұйымдастыру, тіпті шағын қойылымдар қоюға дейін барды. Кеш басында революциялық әндер орындалып немесе тұрмысқа байланысты түрлі қойылымдар қойылса, соңы діни уағыз айтумен ұласты.

Сектаның жиылысында үкіметтің дінге қатысты жүргізіп отырған саясатын сынға алынған. Мәселен, Жәнібек ауданындағы болған баптистердің жиылысында кеңес үкіметі кедей шаруаның жағдайын жақсартуға емес, басқа арнаға бұрылып, шаруаның соңғы астығын тартып алатындығы, кооперативте шаруа қажетті тауарлардың жоқтығы, ал бар тауарлардың аса қымбаттығы сөз болған [66].

1927 ж. Жетісу губерниясына қарасты Лепсі уезінде (Сарқанд станциясында) баптистердің 2 тобы тіркелді. Бұл топқа 18 бен 89 жастағы 51 адам мүше болса, ал Талдықорған уезінде 1926 ж. баптистердің 1 ғана сектасы тіркеліп, штабы Талдықорған қаласында орналасты. Бұл топқа да 18 бен 95 жас аралығындағы егіншілер мүше болған [67].

Әулиеата уезіндегі сияқты баптистердің секталары Жуалы ауданына қарасты Казанск (18 адам мүше), Успен (24 адам мүше), Мерке (13 адам мүше), Петропавел (6 адам мүше) селоларында, Шу ауданының Гуляевка (45 адам мүше) селосында болды [68].

КСРО-дағы бапистер «Баптист» деген журнал шығарып, өздерінің діни қағидаларын, міндеттері жайында мақалалар жариялап отырған [58, с. 484]. Бұл журнал Қазақстанға да кең тарады.

Әулиеатадағы евангельшілер сектасы баптистердің сектасы тараған кезде 1925 жылдың күзінде құрылды. Бастапқы кезде бұл сектаның құрамында 12 адам ғана болды (5-і әйелдер, 7-і ер адам – С.С.). Баптистерге қарағанда бұл секта ежелгі замандағы діни салт-жоралғыларға ғибадат еткендіктен үкімет оларды зиянды деп есептеді. Секта мүшелері аптасына үш күн жиналып, өзара туындаған мәселелер төңірегінде әңгіме өрбіткен. Олардың жиналыстарына мүшесі емес, бірақ қызығушылық танытқан әйелдер мен жастар да қатысып отырды. 1928 жылы сектаның құрамына 2 комсомолдың мүше болып кіргендігі анықталған. 20-жылдың соңында бұл секта саны жағынан емес, сапалық жағынан күшейді және олардың басшылары баптистерге қарағанда діни ілім жағынан аса мықты болды. Сектада әйелдер үйірмесі әрекет етіп, сектант әйелдер діни жоралғылардан басқа қыз-келіншектерге тазалықты сақтауды, үй тұрмысын жүргізуді үйретуге тырысқан [69]. Ал Әулиеатада 1926 жылға дейін адвентистердің сектасының құрамында жұмысшы, шаруа, ұсақ саудагерлер мен қолөнершілері бар 32 мүшесі болып, олар Мәскеудегі арнайы 3 айлық адвентистердің курсын оқып келген адамға бағынды. Сол жылы олар өз съездерін өткізбек ке талпынған. Алайда өзара келісімге келе алмай тарап кетіп, біршама уақыттан кейін 12 адаммен қайта құрылды [70].

1928 жылғы БМҚБ-ның (ОГПУ) үгіт-насихат бөлімінің құпия барлауы бойынша Қазақстандағы адвентистердің саны 977 адамға жеткен. Губернияларға бөліп қарасақ: Оралда – 5, Ақмолада – 197, Семейде – 408, Сырдарияда – 119, Жетісуда – 50, Қостанай округінде – 198 мүшесі болған [71]. Олар 1929 жылы «Наным ережесі» (Правило веры), «Шіркеу арналған куәлік», «Ояну» (Пробуждение) сияқты әдеби журналдар мен кітапшалар алып тұрған [72].

Ал 1928 жылғы мәлімет бойынша Оралда – 17, Ақтөбеде – 99, Ақмолада – 12, яғни 128 хлыстылар болған. 1928 жылы Орал губерниясында хлыстылардың 22 адамдық 2 тобы тіркелген [73].

20-жылдың соңында иеговалықтар Қазақстанның оңтүстік өңірінде әрекет етті. Мәселен, Әулиеатада 1928 жылға дейін олардың 16 мүшеден тұратын сектасы болған. Алайда көп ұзамай сектаның қатары сиреп, онда 45 пен 70 жас аралығындағы 4-ақ адам қалған. Бұл секта арнайы түрде тіркелмеген [74].

Жаңарушылар сектасының қарамағындағылар 1923 жылдан бастап кеңес үкіметіне деген ниеті түзулік жолына түскендіктерін, құдайсыздар сияқты жаңа үкіметке қарсы әрекет ететін діни секта өкілдерімен күрес жүргізетіндіктерін мәлімдеген. Қазақ жерінде қалыптасқан автокефалдық бағыттың өкілдері де (олар өте аз болған) ешкімге және ешқандай да шіркеу ағымдарына бағынбай, кеңес билігіне ниеттес көзқарасын ұстанды.

Молақандар өздерін «рухани христиандармыз» деп есептеген. Қазақстандағы молақандардың екі сектасында 298 мүшесі болды [57, с. 469]. 1928 жылы 1 наурызда қазақ өлкелік комитетің жанынан дінге қарсы күрес жүргізетін комиссия құрылып, оның құрамына Сафарбековтың төрағалығымен Ибрагимов, Юсупов, Попов, Арықова, Шафиро, Құдабаев және Халимовтар мүше болды [75]. Бұл комиссия Қазақстанда әрекет етуші секталарды анықтап, олармен күресу шараларын қолға алып, бақылауға тиісті болды. Бір сөзбен айтқанда дінге қарсы күресті жандандырып, құдайсыздар қатарын көбейтуді мақсат тұтты.

Дегенмен үкімет тарапынан жүргізіліп отырған атеистік насихатқа қарамастан Қостанай округінде 1928 жылдың 1 мамырына қарай православие дінінің 178-дей мінәжат ететін үйлері, шіркеулері болған. Бұлардың көпшілігі үкімет тарапынан тіркеуге алынбаған. Осы жылы бұл діндегілер өз съездерін өткізіп, әр шіркеуден поп және осы дінге құлшылық етуші бір мүшесі келіп, діни істерге байланысты мәселелерді қарастырған.

Қазақ өлкелік комитетінің нұсқауы бойынша барлық губерниялардағы секталардың саны анықталып, олардың қазақ жеріне таралуы мен негізгі ілімінің мәнісі жайында мәліметтер жинастырылып комиссияға жіберіліп отырды. 1928 жылғы 31 тамыздағы өлкелік комитетке Орал губерниясынан жіберілген мәліметте өлкеде баптистер, молукан, адвентистер, хлыстар сияқты 4 ірі секталардың халық арасындағы ықпалының күштілігі айтылды. Әсіресе бұлардың арасында ұйымшылдық жағынан баптистер ерекшеленген. Молақандар да мықты уағыз айтуларымен шаруалардың сеніміне кіріп, қатары көбейе түскен [76].

Қазақстандағы діндер мен діни ағымдарға қарсы «Құдайсыздар» қоғамының мүшелері белсенді түрде күресті. Бұл қоғам діндер мен діни ағымдардың зияндығын дәлелдеген бірнеше тілдерде кітапшалар мен оқулықтар шығарып, ұлттардың арасынан үгіт-насихат жүргізетін белсенділерге арналған курстар мен семинарлар

ұйымдастырды. Діндер мен діни ағымдардың қызметі Ішкі Істер Министрлігі тарапынан қатаң бақылауға алынды.

XX ғасырдың 30 жылдарының соңында өзге ұлттардың жаппай Қазақстанға жер аударылып келуі өзге діндер мен ағымдардың көбеюіне алып келді. Бұл кездерде елде ұжымдастыру, колхоздастыру науқаны пәрменді жүргізіліп жатқан еді. Өзге дінге табынушылардың қатары 40-жылдары КСРО-ға жер ауып келіп, шекара маңайында мекендеген ұлттарды ішкі аймаққа көшіру нәтижесінде де көбейе түсті.

Дінге қарсы күрес барысында ымырасыз құдайсыздар («Союз воинствующих безбожников») қоғамдық ұйымның белсенділігі шектен шығып жататын жәйттер де орын алды. 40-жылдың басында бұл ұйымның 170 мың мүшесі болған. Дегенмен олардың қызметі тек 1941 жылдың соңында, яғни Ұлы Отан соғысы басталған кезде тоқтатылды. Алайда кеңес үкіметі шіркеу мен мешіттермен ымыраға келуге мәжбүр болды. Кеңестік жүйе шаруалар мен жұмысшылардың дінге деген сенімін сындырудың мүмкін еместігін түсінді. Сондықтан уақытша болса да діни кеңшілік беріп, православие мен мұсылмандарға өз басқармасын құруға рұқсат етілді. Нәтижесінде Орта Азия мен Қазақстанда мұсылман діни басқармалары құрылып, мешіт, шіркеу, дұға қылатын үйлер салынды. 1944 жылы министрлер кеңесі жанынан діни салттар бойынша Кеңес ұйымдастырылды.

Діни дәстүрлер үкімет тарапынан сыналғанымен де, оны уағыздаушыларға қарсы қуғын-сүргін саясаты қайта жанданған жоқ. Соғыс аяқталғаннан кейін жер жерлерде мешіттер, шіркеулер ашыла бастады. Дегенмен діни үрдістер үнемі үкімет назарынан тыс қалған жоқ.

Дінге қарсы атеистік күрес барысы 50-жылдың басынан жанданды. 1954 жылы 7-шілдеде «Ғылыми-атеистік насихат жұмысындағы ірі кемшіліктер мен оны жақсартудың жолдары» деген қаулының қабылдануы діни мекемелердің жабылуына алып келді. Ораза айында пітір-садақа жинауға тыйым салу қадағаланып, жұмыс уақытында намаз оқуға, діни мерекелерді атап өтуге рұқсат етілмеді. Ал 50-жылдың соңында қабылданған қаулы бойынша «қасиетті жерлерге» барып, тауап етуге де тыйым салынды. Сөйтіп діни дәстүрге тосқауыл қойылып, «Дін – апиын» саясаты пәрменді түрде жүргізіле берді. Десе де, кейбір діни ағымдар мен секта мүшелері өз ұстанымдарынан құпия болса да ауытқыған жоқ.

6.6 Кеңестік билік тұсындағы діни ахуал

1917 жылы патша үкіметінің құлатылып, кеңестік биліктің орнауы рухани мәдениетке елеулі өзгерістер енгізді. Осы жылдың 11 желтоқсанында қабылданған қаулы бойынша барлық діни ведомстволардағы оқу орындары мен тәрбие ісін Халық Ағарту комиссариатының құзырына берілді. Шіркеулік-приходтық мектептер, мұғалімдер семинариясы, діни училищелер мен семинариялар, әйелдердің епархиялық училищелері, миссионерлік мектептер, академиялар және барлық төменгі, орта және жоғары мектептер және діни ведомстволық мекемелер мөрлерімен, бар қаржыларымен, жылжымалы және қозғалмайтын мүліктерімен, ғимараттарымен, жер телімінде салынып жатқан ғимараттық құрылыстарымен, үй-жайымен (бар болса), кітапханасымен, бағалы заттарымен, капиталы, бағалы қағаздарымен ағарту саласына көшірілді. Сонымен қатар шіркеуді мемлекеттен бөлу мәселесіне орай комиссия құрылып, оның құрамына енген мүшелерге осы мәселені талқыға алып, жоба жасау тапсырылды [77, с. 3–6.]. Бұл қаулының артынша «Некені бұзу туралы» заң қабылданып, некені ісі барлық (христиан, мұсылман және т. б.) ведомстволардың құзырынан алынып, жергілікті өлкелік сотқа берілді [78, с. 4.]. Сөйтіп, кеңестік биліктің алғашқы айларынан-ақ дінге қарсы идеологиялық күрес басталып кетті.

1918 жылдың 16 қаңтарында Халық комиссариатының әскери ісіне қатысты қабылданған бұйрығымен барлық діни мекемелер таратылып, әскери мекемелерде қызмет ететін діни қызметкерлер босатылса, 20 қаңтарында шіркеуді мемлекеттен, мектепті шіркеуден бөлу жөніндегі декреті қабылданып, діни сенім белгілері бойынша азаматтар құқықтары шектеліп, діни ұйымдардың артықшылықтары жойылды. Декрет бойынша әрбір азамат кез-келген дінде болуға немесе ешқандай да дінді ұстанбауға ерікті болды. Қоғамдық тәртіпті бұзбаған діни дәстүрлердің орындалуына барлық жағдайлар жасалынды. Дегенмен дінді ұстану еркіндігі қысқартылды [78, с. 5, 7–8].

1918 жылдың 23 қыркүйегінде Әділет Халық Комиссариатының VIII-ші Бөлімі БОАК-нің Шаруалар бөліміне шіркеу мемлекеттен бөлінгендіктен халықтық күнтізбені шығару барысында діни мейрамдардың қай күндерде тойланатындығын енгізбеуге байланысты хат жолдап, әлі де діни сенімдері мол халық арасында қобалжулар тудырмас үшін күнтізбеде еңбекші тапқа жеке мақала ретінде түсіндіріп өту қажет деп келтірілді [78, с. 33–34].

Ақтөбе уезінің атқару комитеті халық ағарту бөліміне барлық училищелердегі оқытушы қызметінде жүрген құдай жолындағыларды жұмыстан шығаруды талап еткен [79, с. 152].

1919 жылы 26 қаңтарда В.И. Лениннің қол қоюымен сауатсыздықты жою туралы декрет қабылданып, республикалардың 8 бен 50 жас аралығындағы оқи және жаза білмейтін барлық азаматтары ана тілінде немесе қалауынша орыс тілінде сауатын ашуға ерік берілді. Діни мектептердің барлығын жауып, оның орнына жаңа түрдегі еңбек мектептерін ашу қолға алына бастады [80, с. 118].

20-жылдардың басында дінге қарсы үгіт-насихат жұмыстары ақырындап жүргізіле бастады. 1920 жылдың 28–30 шілдеде өткен III Жетісу облыстық съезінде Түркістандағы кеңестік құрылыстың жүргізуде ұлттық, діни және тұрмыстық ырымдардың тежеуіш болып отырғандығы айтылып, компартияның алдында соқыр нанымдарды жою жөніндегі кезекті бір міндеті қойылды [81, с. 38].

Кеңесүкіметі елдің мәдениетіналға жылжытып, халықтың мәдени салт-дәстүр, әдебиеті, өнерін ілгерілетуді де негізгі міндеттерінің біріне санап, оны жүзеге асыруда кездескен кедергілерді жою қажеттігіне белсене кірісті. Ресей Орталық комитетінің барлық партия комитеттеріне жіберілген хатында Шығыс елдерінде діншілдік пен ұлтшылдықтың басым болып, олардың мәдени түрде өрлеуіне нұқсан келтіріп отырғандығы айтылып, еңбекші халық арасында діни нанымшылдықтың зияндығын түсіндіретін насихат жұмыстарын жүргізді талап етті. Барлық діни мекемелердің ғимараттары мемлекет тарапынан тартылып алынғандықтан діни ұйымдар діни сабақтарын өткізуде мектеп бөлмелерін сұрап жоғарғы билік орындарына жазуға мәжбүр болды. Алайда оларға рұқсат берілмеді.

Үкіметтің алдында діни ортаға тәуелді емес мәдени ұйымдар ашу арқылы халықтың арасында ескіден келе жатқан, жаңа өмірге, қоғамға жат әдет-ғұрыптардан арылу жайында кедейлердің арасында әңгіме ұйымдастыру, олардың өздерін кертартпа дін қалдықтарына қарсы күресуге шақыруды қолға алып, тез арада іске кірісу жоспарларды жүзеге асыру тұрды. Әсіресе қыз балаларды қалыңмалға сату, әмеңгерлік, көп әйел алушылықты жою, молдалардың шариғат үшін деп санапсыз салық жинауын тоқтату мәселесі көзделінді.

1921 жылы 17 қаңтарда ҚАКСР ХКК-сі «Қырғыздардың неке заңы туралы» декреті қабылданып, оның екінші бабында некеге отырған кезде діни жол-жора олардың еркімен жүзеге асатындығы, бірақ неке алдын ала азаматтық әл-ауқат актілерін жазу бөлімінде тіркелуге тиіс болды. Сонымен қатар көп әйел алушылыққа, әмеңгерлікке тосқауыл қойылды [82, с. 172–173]. Осы жылдың ақпанында РКФСР ХКК-нің діни қауым жайындағы қаулысы жарияланып, дін қызметкерлеріне ауылдық кеңестерде, болыстық атқару комитеттерінде, мемлекеттік мекемелер мен кәсіпорындарда, ау-

ылды жерлердегі кооператив, совхоздарда жұмыс істеуге тыйым салынды. Оларға тек уездік және губерниялық қалаларда арнайы бақылаумен ғана жұмыс істеуге рұқсат етілді. Бірақ қалаларда дін қызметшілері жауапты қызметтерді атқара алмады. Сонымен қатар дін иелеріне халық ағарту саласында, әділет бөлімінде, жұмысшы-шаруа инспекциясында қызметке алынбады. Бұл заң барлық діндегі дін иелеріне бірдей болды. Сөйтіп, кеңес үкіметі халыққа зиянын тигізер деген жерлерге дін иелерін жолаптауға тырысты [81, с. 41–42].

5 наурызында ҚАКСР-нің өлкелік бюросы мен ОАК-ті міндетті «Мұсылман мейрамдары және демалыс күндері» туралы қаулысы қабылданып, республика территориясында қазақтар мен мұсылман дініндегі ұлттары көп шоғырланған жерлерде демалыс күні жексенбі емес, жұма деп белгіленді. Ал діни мейрам Ораза Айт пен Құрбан Айт және Наурыз болып жарияланды. Ораза Айт пен Құрбан Айт үш күн, ал Наурыз мейрамы бір күн ғана тойланатын болып шешілді [82, с. 67].

Дегенмен наурызында болған X съезі Саяси-ағарту Бас басқармасының бөліміне халық арасында дінге қарсы үгіт-насихат жұмыстарын жүргізу ісін ұйымдастыру және басшылық жасау міндетін жүктеді. Ол үшін кітаптар, газет-журналдар, оқу құралдарын шығару, жүйелі түрде дәрістер оқу мәселесі қойылды [81, с. 43]. Алайда 11–18 маусымда аралығында Орынборда өткен РК(б)П Қазақстан облыстық бірінші конференциясында дін мәселесі жөнінде қарар қабылданып, дінге қарсы насихат жүргізерден бұрын баяндамашылар алдына ала мұқият даярланып алмайынша, дінге қарсы айтыстар және дінге қарсы басқа сөздер айтуға тыйым салынды. Конференцияда қабылдаған қаулы бойынша, дінге қарсы үгіт-насихат жұмыстарын жүргізгенде баяндамашыларды алдын-ала мұқият даярлап алмайынша, дінге қарсы айтыстар және дінге қарсы басқа сөздер істе өткізілмеуін, сөздердің өзі неғұрлым ғылыми сипатта болуын, қалың бұқараның талап-тілегін қанағаттандыратын, діни түсініктердің орнын толтыратын бірсыпыра ғылыми мәліметтер беру талап етілді. Дінге қарсы үгіт пен насихатты шаруашылық саласындағы әр түрлі міндеттермен байланыстыру керектігі де баса көрсетілді. Діншілдердің реакцияшыл рөліне бірден қарсы шабуыл жасамай, керісінше жаймен сынға ала отырып өткізу жоспарланды. Дінге қарсы үгітті бірінші орынға қоюға болмайтындығы да баса ескертілді. Сонымен қатар коммунистердің арасында діни көзқарастағылардың кездесетіндігін ескере отырып, олармен атеистік жұмысты байыпты дайындықпен жүргізу, партия қатарын қайта тіркеу кезінде діндарларды партия қатарынан шығару, де-

генмен шаруа мен малшылар арасынан шыққан, революциялық күресте өзінің коммунизм ісіне берілгендігін дәлелдеген діндар коммунистерді ерекше жағдайда ғана белгілі мөлшерде партия қатарында қалдырып, олардың арасында насихат жұмыстарын жүргізе отырып, діннің кері әсерін түсіндіре отырып, орталық кеңес-партия мектептеріне жіберу көзделінді [83, 33 б.].

Іле-шала 9 тамызында діндарларды партия қатарына алмау, ал партия қатарына діни парыздарды орындап жүргендерге тыйым салу немесе оларды партия қатарынан шығару жөнінде қаулы қабылданды. Сонымен қатар дінге шектеулік қоятын кітапшалар шығарып тарату мәселесі де қолға алынды.

РК(б)П Бірінші өлкелік конференциясында дінге байланысты қабылданған шешіміне қарамастан Қазақстанда сектанттық қозғалыстар өсіп кетті. Осыған орай 1922 жылдың 19–27 ақпан аралығында Орынборда өткен облыстық екінші қазақ конференциясында дінге байланысты үгіт-насихат жұмыстарын өрістету көтерілді. Сонымен қатар дінге қарсы үгіт-насихатты жүргізуі сақтықпен және парасаттылықпен, керек емес тіктіктен, қарсы әрекеттерден және дайындықсыз баяндамалардан қаша отырып өткізу көзделінді. Әсіресе мұсылман дінін берік ұстанушы тұрғындар арасында дін зияндығы жөніндегі үгіт-насихат жұмыстарын сақтықпен жүргізу мәселесі баса айтылды. Үгітшілер ұзақ жылдар ішінде мұсылмандар арасында христиан миссионерлерінің насихат жүргізгендігін ескере отырып, олардың біздің үгітшілермен араласып кетуіне жол бермеу жағын қарастыру мәселесі көтерілді. Бұл үшін дінге қарсы мұсылмандар арасында үгіт-насихат жұмысын білікті адамдарға жүктеуді ұсынды [84, с. 245–246].

1922 жылдың 28 ақпанында Халық Ағарту комиссариаты ҚАКСР-ның барлық оқу орындары мен мектеп қызметкерлеріне Шіркеу мен мешіттері мемлекеттен бөлуге байланысты қаулыны жүзеге асыру мәселесін қатаң түрде қолға алу қажеттің көтерген өкімдік хат жолдады. Онда республиканың кей мектептерінде бұл қаулының орындалмай, кейбір мектеп қызметкерлері жергілікті тұрғындардың қысым көрсетуіне орай мектеп қабырғасында дін оқуын жүргізіп отырғандығы айтылып, тез арада шұғыл шара қолданып, еңбек мектептерінде шариғат сабақтарын өткізуге жол бермеу керектігі баса көрсетілді [81, 32–33 бб.].

Республиканың барлық облыстарында мемлекеттік әкімшілік орындары мен кәсіпорындарда қызметте отырған бұрынғы діни қызметкерлер, священник, раввин, ксендза, молдалар жұмыстан шығарыла бастады. 1922–1923 жылдары КСРО-да «Құдайсыздар»

ұйымы құрылып, атеистік үгіт-насихат жұмыстарын пәрменді түрде жүргізе бастады. Үкіметтің дін қарсы бұл әрекеттері бірінші ретте шіркеу мен мешіттің басыларының наразылығына ілікті. Олар сиына келгендерге кеңестік биліктің дінге деген ұстанып отырған саясатын ашық түрде сынға алып, қолдау көрсетпеуге шақырды. Орал губерниясындағы епархиясының ескі дәстүрді ұстанушы епископы мамыр айына дейінгі аралықта Орал қауымына 200 дана кеңес өкіметін мойындамауға шақырған үндеу жіберген. Сол үшін өкімет тарапынан қамауға алынды. Ақмола губерниясындағы Петропавл қаласында шіркеуде «Өмір сүр шіркеу» (Живи церкв) комитеті құрылып, дінге сиынушылардың арасында өздеріне қолдау көрсетуге шақырған. Ал Семей губерниясындағы сектанттық «Баптистердің Евангельдік христиандары» (Евангельское христиан Баптистов) ілімі ауылды жерлерде шаруалар арасында кең тараған [85].

Кеңестік билік дінге ашық күресудің арты әлі де діни сенімі мол еңбекшілер мен шаруалардың арасында қарсылық туғызатындығын түсінді. Сондықтан дінге қарсы үгіт-насихат мәселесін сақтықпен жүргізуге тырысты. 1923 жылы 11 мен 16 наурыз аралығында өткен Түркістан коммунистік партиясының VII съезінде бұл мәселе айқын түрде айтылып, Түркістан компартиясы дінге қарсы күресте екі бағытты ұстанғандығы келтірілді. Түркістандағы жергілікті халықтың арасында кең түрде жайылған жоққа нанғыш ескі қалдықтармен күресу мәселесі міндеттелінді [81, 58–59 бб.]

1923 жылы 23 мамырда Европалық Ресей мен Сібірдің Орталық Діни Басқармасы дүние жүзі мұсылмандарына үндеу жариялап, мұсылмандардың кеңес үкіметінің жүргізіп отырған саясатының әрі шіркеудің мемлекеттен бөлінуін дұрыс санап, бұрынғы православие діні қалған діндегілерге үстемдік еткендігін, кеңестік билік оны жойып, өзге діндерге еркіндік бергендігін, ағылшын үкіметінің Кеңестер Одағын айыптауын жала санайтындықтарын келтірді [81, 65–66 бб.]. Осы жылдың 8 маусымында өткен қырғыз облыстық комитетінің мәжілісінде мұсылмандар арасында дінге қарсы жұмыс жүргізу мәселесі қарастырылып, А. Кенжин, С. Сейфуллин, К. Тоқтабаев, М. Жолдыбаев, Рубинштейн, Н. Нұрмақовтар бұл істе қазақтардың арасында үгіт-насихат жүргізетін лекторлардың жоқтығын айтып, марксистік ұйымдарда дәрістер өткізу, кітапшалар шығару мәселесін қойылды. Мәселен, С. Сейфуллин дінмен күрестегі үгіт-насихатты эволюциялық түрде мерзімді басылымды қолдана отырып жүргізуді ұсына отырып, әзірше үгіт-насихат жұмыстарын тоқтата тұруды жөн санады. Оның бұл ұсынысын К. Тоқтабаев қолдай отырып, партия қатарына кірген молдалардан арнайы үгіт-насихат бригадаларын

күру қажет деген пікір айтқан. М. Жолдыбаев та жоғарыдағылардың айтқандарына келісе отырып, қарапайым ғылыми және бірізді әдебиеттерді шығарып, оларды таратуды маңызды санады. Рубинштейн С. Сейфуллиннің әзірше үгіт-насихат жұмыстарын тоқтата тұру жөніндегі ұсынысына қарсы келіп, керісінше оны тереңдете түсуді пайымдады [86].

23 шілдеде Ақтөбе губкомы барлық комсомол ұйымдарына алда болатын Құрбан айт мейрамын дінге қарсы үгіт айтуға қолдану жөнінде хат жіберді. Хат бойынша осы мейрам кезінде жиылған жұртқа неліктен бұрындары қазақтардың құдайға сенбегендігін, Мұхаммед қайдан пайда болғандығын, молдалар халыққа қандай зиян тигізіп жатқандығын түсіндіру мәселесі айтылса [87], ал Бөкей Ордасында мұсылман дін басқармасына бақылау қойылды. Ұйғыр ұлттарының арасында да дін мәселесіне байланысты үгіт-насихат жұмыстарын жүргізу қолға алынды. 1924 жылы Қосшы ұйымдарына дінге қарсы үгіт-насихат жұмысын жүргізу, құн, барымта, қалым мәселелерін түсіндіру жүктелінді.

Молдаларға неке қиюға тыйым салынды. Ондай әрекеттерге барғандарға ақшалай айыппұл салынды. Мәселен, Жетісу облыстық атқару комитеті 19 сәуірде Татар слободкасының №57/74 мешіт молдасы Шәкір Ахметұлы Ғафаровқа неке қиғаны үшін айып салып, қатаң ескерту айтқан. Сонымен қатар мектепте діни уағыз айтуға да қатаң тыйым салынды [81, 78–79 бб.]. Өлкелік газет «Еңбекші қазақ» газетінде діни сарқыншақтарды сынай жазған мақалалар мен фельетондар жариялана бастады.

Үкімет халық арасында тараған бұршақ, жаңбыр, найзағай, құрғақшылыққа байланысты туындаған сенімдерді жоққа шығару үшін осы мәселелерді ғылыми түрде жұртшылық арасында түсіндіру дінге қарсы күрестің ең жақсы түрі екендігі келтірілді. Осыған орай газет-журналдарда ғылыми-танымдық мақалалар жариялана бастады.

Түркі халықтарының тұрмыстық ерекшеліктеріне орай мешіттерде дін сабағын өткізуге рұқсат берілгенімен, оған бірыңғай еңбек мектебінің бірінші курс баспалдағын аяқтаған, арнайы төлқұжаты, 14 жастан асқан, арнайы растайтын куәлігі барлар ғана қатыса алды. Діни сабақтарды өткізу Кеңес өкіметімен келісімшартқа отыру арқылы ғана жүзеге асырылып дәріске төленетін ақы ерікті түрде, жағдайына қарай берілетін болды [88].

Республикада дінге қарсы үгіт және насихат жұмыстарына қарамастан халық арасында дінге деген сенім әлі де болса күшін жойған жоқ. Әсіресе азамат соғысы аяқталғаннан кейін, 1922

жылғы ашаршылық, жұт тұсында қатты ашыққан халықтың құдайға құлшылық етуі өсе түсті. Елдегі шаруашылықты көтеру тұсында тұрғылықты халық арасында үкімет тарапынан салынған тыйымдарға қарамастан, балаларын діни мектептерде оқытып, мешіттерге ақшалай, малдай пітір-садақа берді. Қазақ өлкелік комитетінің ақпараттық есебінде 1924 жылы Қазақстанның көптеген көшпелі аудандарында жүздеген діни мектептер болып, оқушылары да бірнеше мыңға жеткендігін жазған [89]. Қазақстандағы билік басына Ф.И. Голощекиннің келуі дінге қарсы күресті үдете түсті. Барлық өндіріс, оқу орындарында, партия комитеттерінде діннің зияндығын айтқан баяндамалар оқытылып, дін сарқыншақтарын жоюға шақырды. Жастар арасында «Құдайсыздар», «Құдайсыздар қоғамы» деген дінге қарсы қоғамдар құрылды. Бұрынғы «Шуро» кеңесі мен Алаш партиясының дін ісіне қатысты жүргізген іс-шаралары ашық түрде сынға алынып, оларды дінді насихаттай отырып, бұрынғы байшы-бекшіл өмірді орнатуды көксегендігі айтылды.

Дінге қарсы үгіт және насихат жұмыстары жүргізіліп жатқанымен де халық арасында қобалжулық тудырмас үшін үкімет діни мейрамдарға бірден тыйым сала алмады. Сондықтан Құрбан айт сияқты мейрамдарды мерекелеуге рұқсат берілді. Мәселен, 1925 жылдың 17 шілдесінде Сырдария губкомы Құрбан мейрамында дінге қарсы үгіт жүргізбей өткізу барысында денешынықтыру ойындарын көрсету жөнінде қаулы шығарған [90]. Дінге қарсы бұқара арасында үгіт-насихат жұмыстары өрістеп, бұл іске мерзімді басылым тартылды. 1926 жылдың 15 наурызында қазақ өлкелік комитеті барлық партиялық комитеттерге мұсылман мейрамы кезінде дінге қарсы кампанияның жұмысын жүргізу туралы өкім хат жолдады. Хатта бір айға созылатын ораза кезінде комсомол жастары арасында үгіт-насихат жұмыстарын өрістете отырып, комсомол комитеті жанынан құрамында партия, кәсіподақтық ұйымдардың және саяси ағарту мекеме өкілдері бар комиссия құру мәселесі көтерілді. Кампания жұмысы барысында ешқандай да пікірталастар мен шерулерге жол бермеу талап етілді. Сонымен қатар ауылды жерлерде үгіт-насихат жұмысын ерекше абайлықпен сақтықпен өткізу мәселесі де айтылды [81, 104 б.]. Алайда кампания үкімет күткендей жұмыс жүргізбеді. Кейбір жерлерде жастар арасында өткізілетін жиналыстар хабарланғанымен, оған қатысушылардың саны мүлдем аз болған. Немесе бір жерлерде жүргізілуге тиісті әңгіме барысы уақыты хабарланбай қалған.

1926 жылы Кеңес Одағында мұсылман халқы наурыз мерекесін соңғы рет тойлады. Үкімет бұдан былай оның өткізілуіне тыйым

салды. Қазақ Орталық Атқару комитеті жанына дін мәселесіне байланысты комитет құрылып, осы жылдан бастап барлық діни мейрамдар үкімет тарапынан қатаң бақылауға алынды. Комитеттің құзырына еңбекші бұқарасы мен жастар арасында діннің зияндығы жөнінде үгіт-насихат жұмыстарын жүргізу, үкімет саясатына кедергі келтіреді деген діни әрекеттерге тосқауыл қойды. Барлық діни ұйымдардың жұмыстары қатаң қадағаланды. Діни мектептер жабылды. Халық арасындағы дінге қарсы насихат жұмыстары мен үкіметтің нұсқау, қарар, қаулылар «Құдайсыздар қоғамы» арқылы жүзеге асырыла бастады. Әр жерде құрылған құдайсыздардың ұяларына қалалық кеңестер басшылық жасады. Мәселен, Ақмола қаласында құдайсыздардың 7 ұясы болып, оның жұмысын қалалық кеңес қадағалап отырды. Дегенмен олардың жұмысы бастапқы кездерде өте нашар жүргізілді. «Құдайсыздар қоғамының» діни насихаты бұл ұяларға жазба нұсқау берумен, діни мейрам кезінде дінге қарсы арнайы мәселелер көтерген қабырға газетін шығарумен ғана шектелді [91].

Дінге қарсы насихатты күшейтуде мерзімді баспасөз, атап айтқанда «Жаңа мектеп», «Қызыл Қазақстан», «Лениншіл жас», «Әйел теңдігі» журналдары пайдаланылып, бұл басылымдарға анимистикалық және тілдік діни оқуды материалистік тұрғыдан сынға алатын материалдар жариялана басталды. Сонымен қатар баспасөз бетінде құқық, шариғат және кеңестік заңнамаларға байланысты пікірталастар ұйымдастырылды. Қазақ өлкелік комитеті қазақ тілінде дінге қарсы пьеса, диалог, сұрақ және жауап беруде конкурс ұйымдастыру мәселесін де қолға алды [92].

Үкімет тарапынан жүргізілген түрлі дінге қарсы іс-шараларға қарамастан молдалар әйелдердің арасында діни насихатты өрістетті. Мәселен, бұрын мешіттерге әйел адамдардың кіруіне тыйым салынған болса, енді керісінше молдалар әйелдерге мешітке келіп, намаз оқуға рұқсат етті. Бұндай жағдай Торғай уезінде орын алған [81, 119 б.].

Наурыз мейрамын мерекелеуге тыйым салынуы қарапайым халықтың арасында қобалжу туғызды. 1927 жылдың 8 маусымда қазақ өлкелік комитетінің мұсылман діни қозғалысына қарсы күресу жүргізуге қатысты тағы да кезекті қаулысы шарыққа шықты. Мұсылман діні ұлтшылдық пен пантүрікшілдікті негізгі құрал ретінде ұстанып отырғандығын, діни сана мен діни насихаттың қазақтар арасында кең етек жайып бара жатқандығын айта келе, қазақ өлкелік комитетінің бюросы діни мектептердегі оқушылардың жасына шектеулік қойды. Енді діни мектептерге тек 18 жасқа толғандар ғана

түсе алатын болды. Шарифат жолымен емдеуге, заңсыз ақша жинауға, Халық ағарту саласындағы қызметкерлерге, атап айтқанда ұстаздар мен тәрбиешілерге, жоғары оқу орындарындағы қызметкерлерге, сонымен қатар кеңестік, кәсіподақ, кооператив мүшелеріне діни уағыз тыңдауға да тыйым салынды. Дінге қарсы күреске ОГПУ, НКВД органдарын тарту, НКВД мен губерниялық атқару комитеттеріне молдалардың қолынан АҚАЖ функцияларын алу, түрлі діни жиналыстар мен съездерді өткізуге тыйым сала отырып, халық арасында саяси-ағарту жұмыстарын күшейту, орта және жоғары оқу орындарын кітапшалар, әдістемелік құралдармен қамтамасыз ету жүктелінді [93].

Қазақстанның Орта Азиямен шекаралас жатқан, атап айтқанда өзбектермен көршілес Сырдария губерниясының аудандары, Қарақалпақ Автономиялық облысы, Жетісу губерниясының бөлігіндегі халықтарға өзбек дін басыларының, ишандарының діни уағыздары әсер етуде деген желеумен осы өңірдегі дін қызметкерлері мен діндар адамдар аса қатаң бақыланып, мешіттер мен шіркеулер тартып алынып, кеңестік билік құзырына тапсырылды. Нәтижесінде олар астық сақтайтын қоймаларға немесе мал қамайтын қораларға айналды. Көп жағдайда бұзылып, оның материалдары мәдениет үйін, клуб және тағы басқа мекемелерді салуға жұмсалды. Бұқаралық саяси-ағарту жұмыстары өрістеп, дінге қарсы әдебиеттер мен көмекші құралдар шығару ісіне ерекше көңіл бөлінді. Әсіресе 1928 жылы 25–29 сәуірде өткен қазақ өлкелік комитеті мен өлкелік бақылау комитетінің біріккен пленумнен кейін идеологиялық жағынан ұстамды, діннің зияндығын насихаттаған кітаптар көптеп шығарыла бастады. Орыс тіліндегі атеистік бағыттағы кітаптар қазақ тіліне аударылды. Мерзімді басылым беттерінде діншілдердің қарсылығына қатысты мысал кетірген материалдар жарияланып, арнайы тапсырмамен діннің зияндығын дәлелдеген мақалалар басыла бастады.

Жалпы кеңес өкіметінің 20-жылдардың соңына қарай жаңа экономикалық саясаттан бас тартып, шаруаларды жаппай ұжымдастыруға кірісуі халықтың наразылығын күшейтті. Бұл шын мәнінде бүгінгі тілмен айтсақ, мемлекет тарапынан халыққа деген ешқандай рақымшылықтың жоқ екенін, оның әлеуметтік жағдайына ғана емес, дініне де төзбеушілік көрсету еді. Діни тұжырымдар социалистік құрылысқа сәйкес еместігі жайында идеологиялық жұмыстар кең түрде жүргізіле бастады. Дінге тыйым салу, орыс шаруаларын қоныстандыру ісінің пәрменді түрде жүргізіле беруі, ұжымдастыру барысындағы шектен тыс қысым халыққа қатты баты. Үкімет билігіне қарсы шыққан бой көтерулер белең бере бастады.

1929 жылы 8 сәуірде БОАК мен РКФСР ХКК-нің қабылданған «Діни бірлестіктер туралы» қаулысымен дін қызметіне шектеу қойылып, шіркеу, мешіт ғимараттары мәдени-ағарту орындарына берілді. Ал 21 сәуірде қазақ өлкелік комитетінің барлық діни мектептерді жабу туралы қаулысы шықты. Құдайға құлшылық жасау, діни жиналыстар діни мерекелер өткізу кеңестік жүйеге жат деп саналып, оларға мүлдем тыйым салынды. Осы қаулылардан кейін барлық шіркеулер, мешіттер, храмдар жабылып, оның дүние-мүлкі мемлекет меншігіне көшіріле бастады. Дін қызметкерлеріне, тіпті олардың отбасыларына да қысым көрсетілді. Діни ұйымдардың пайдаланатын ғимараттары мен мүліктері кеңес өкіметінің тиісті орындарымен жасалған келісімшарт бойынша пайдаланылатын болды.

Кеңестік жүйе тарапынан көрсетілген қысым ұлттардың дінін ғана емес, тіліне де нұқсанын тигізді. Ана тіліндегі мектептері жабылып, олардың орнына орыс тілді мектептер көбейді. Қазақстандағы ұлттардың ұлттық болымысы, ұлттық санасы және ұлттық мәдениеті орыс идеологиясының ықпалында қалды. Дегенмен XX ғасырдың 20-30-жылдары ғылыми атеизм нәтижесінде жоғалып кеткен дініміз Ұлттық тәуелсіздігіміздің арқасында қайта қалпына келіп, қазіргі таңда жас ұрпақтарды имандылық жолына тәрбиелеуде.

6.7 Тәуелсіз Қазақстандағы діни ахуал. Дәстүрлі дінге оралу және діни ағымдар

Кеңес заманында Қазақстанды басқа республикалар сияқты «атеизм салтанат құрған» ел десе, XX ғасырдың аяғы мен ХХІ ғасырдың басында, біз, керісінше, ислам мемлекеті болдық, Елімізде он екі миллиондай мұсылман бар. Ислам – күнделікті тіршілік, өмір салты ғана емес, ол мәдениет, өмірлік позиция, дүниетаным, бір сөзбен айтқанда тұтас өркениет ретінде енді қайта дами бастады.

Қазақстандағы діни ахуалды тарихи тұрғыдан сараласақ, бұл дүниеде барлығын «дін аманмын» мен өлшейтін қазақ XX ғасырдың 20-жылдары, әсіресе, жастар діннен атеизмге бет бұрса, XX ғасырдың аяғында тәуелсіздікпен бірге діни сенімге де еркіндік алғаннан кейін, тағы да жастар, енді дінге аса қызығушылық танытты. Осылай сағаттың маятникіндей діни санадан атеизмге, атеизмнен діни санаға ауытқу үрдістері алмасты.

Социализм күйреп дін қоғам назарын өзіне аудара бастағанда билік те, оппозициядағы саясаткерлер де елге тартымды көріну

үшін дінге икемделіп, діни дәстүрге жүгіне бастады. Зайырлы интеллигенция өкілдері шынайы кісіліктің тірегін, рухани жаңарудың амалын діннен іздеді. Қоғамдық қозғалыстар да біржақты діни, ұлттық сипат алды. Идеологияланған империя халықтарды орыс тілі, мәдениеті негізінде бірыңғайлап, бір ізге бағыттап, ұлттық діни мүддені қорғауға мүмкіндік бермеді. Осыдан отарланған кеңестік республикаларда жинақталған қарсылық күш сыртқа тепті, бірақ ол орыс ұлтына, мәдениетіне қарсылық емес еді. Екінші жағынан, дінге деген еркіндікті ішкі және сыртқы радикалды исламдық және христиандық саясаттанған ұйымдар пайдалануға тырысты. Плюрализм, демократия, зайырлы мемлекет идеяларын бүркемелеп діни бірлестіктер, қорлар қаптады.

Дін идеологиялық қызмет атқара ала ма? – деген сауал тәуелсіздіктің алғашқы жылдары жиі қойылды. Социализм күйреген тұста қоғам жаңа дүниетанымға зәру болғаны рас. Ал жаңа дүниетаным қандай талаптарға сай болуы шарт? Екіншіден, ол әмбебеп, күнделікті өмірде адамға бағыт-бағдар беретін көзқарас болуы керек; оған сенетін, иланатын, бұқара санасына сіңіре алатын қолдаушылар керек болды. Қалыптасқан жағдайда ондай дүниетаным бола алатын тек дін болып көрінді. Дін өкілдері мен діни бірлестіктердің мәртебесі өскені рас. Олардың еліміздің әлеуметтік, саяси өміріне, билікке ықпал жасауға тырысқаны да белгілі. Әсіресе мектептер мен жоғары оқу орындарына, бұқаралық ақпарат құралдарының қызметіне әсер етті. Діни ұйымдардың бұқара қоғам тіршілігіне қатынасы өзгерді, олар енді сырттай байқаушы болмады. Өтпелі, аумалы- төкпелі заманда дін тұрақтылыққа да, даужанжалдарға да себеп болуы мүмкін еді. Неміс ғалымы М. Вебердің про-тестант идеологиясы капитализмге кәсіби іскерлікке бағыт пен бағдар береді дегені белгілі. Ал постсоциалистік елдерде нарықтық экономика тұсында протестант идеологиясының орны қандай? – деген сауал да туды.

Қазақстан Республикасының Конституциясы идеологиялық және саяси әр-алуандықты қолдайды. Сондықтан дін мемлекеттік идеология қызметін атқаруы мүмкін емес. Ал Ресейде православие діни мемлекеттік идеология мәртебесіне ұмтылады. Осылай бұрынғы табынып келген идеялар мен арман-мұраттар бұлдыр сағымға айналған тұста абыржу басталды, дүние астан-кестен болып, тағылық, оспадарлық мінез де байқалды. Осы рухани дағдарысты пайдаланып әртүрлі миссионерлік орталықтар қаржы тапшылығынан қиналған телеканалдар, сарайлар мен театрларда семинарлар, лекториялар, мектептер ашты, миссионерлік әдебиеттер таратты, оқулықтар шығып, оны жоғары оқу орындарына да енгізуге тырысты.

Қазақстандағы діни ахуалға сыртқы ықпал әсер етті. АҚШ пен Еуропаның исламды қорқынышты, шошынарлық дін деп көрсетіп, үрейлендіруі астарының маңызды себептері бар. Ең бастысы тәуелсіздік алып, тарихи дініне оралған қазақтардың, басқа да посткеңестік елдері халықтарының бетін христиандыққа қарай бұру.

Батыс халықаралық ұйымдары (ЕуроОдақ, ЕҚЫҰ т. б.) өз елдерінің дәстүрлеріне жат діни ағымдардан қорғағанымен, басқа мемлекеттерге демократияны сылтау етіп оларға дәстүрлі емес діндерді тықпалайды. Біздің үкіметке халықаралық ұйымдар үлкен қысым көрсетіп, Қазақстан діни заңнамасын американдық стандартқа, қалыпқа салуға тырысты. Қазақ халқының көп ғасырлық дәстүрлі діні мен мәдениеті, сырттан келген секталар мен «жаңа діндермен» тең хұқықтығы туралы мәселе тек батыс миссионерлері арасында емес, олардың ықпалындағы қазақстандық кейбір интеллигенция өкілдері, дінтанушы ғалымдардың еңбектері мен диссертацияларында да қолдау тапты. Ал Қазақстанға келген діни бірлестіктер тәжірибелі, көптеген елдерде жұмыс жасаған. Нарықтық экономикаға бейімделген, шет ел діни орталықтарынан қаржылық, материалдық қолдау алатын, өздерін жарнамалай білетін, бұқара халықтың сұранысымен тұрмыс тіршілігіне тез икемделе алатын ұйымдар болды. «Жаңа діни қозғалыстар» бұрын-соңды қазақ жерінде болмаған, сондықтан олар қазақ халқының мәдениеті мен тарихынан хабарсыз. Еркіндік алған, бостандық үшін, дін үшін ғасырлар бойы күрескен қазақтарға өздерінің қаржылық мүмкіндіктерін, ептілігін пайдаланып, сырттан келген бөтен дін өкілдері ұлттың, отбасының мәдениеттің тұтастығына қауіп төндірді.

Протестантизмнің Қазақстандағы белсенді қызметі үлкен стратегиялық мақсаттармен байланысты. АҚШ пен Еуропа елдері Қазақстанда ислам ықпалын әлсіретіп, аймақты христиандандыру, дәлірек айтсақ протестанттандыру саясатын басты нысаналы міндет етіп қойды. Бұл исламды әлсіретудің көп амалының бірі еді. Протестант ағымдарын сырттай қаржылай, басқа да қолдаудың басты себебін осымен түсіндіруге болады.

Протестанттардың басты мақсаты-қазақтарды, басқа да ұлт өкілдерін, жаңа ұлтқа, протестант дінін ұстанушылар ұлтына айналдыру. Ал тегі, діні бір ұлт әртүрлі дінді ұстанса ыдырайтыны белгілі. Басқа да діни ағымдар да белсенді миссионерлік қызмет атқарып жатыр. Протестанттар Алматы, Қарағанды, Қостанай және Солтүстік Қазақстан облыстарында кеңінен тараған. Сондықтан еліміз шетел миссионерлерінің белсенді әрекетінің алаңына айналған. Бүгінде Қазақстанда 25 елден 367 миссионерлер жұмыс жасайды: олар

АҚШ, Израиль, Словакия, Польша, ФРГ, Оңтүстік Корея, Украина, Италия, Ресей Федерациясынан, тағы да басқа елдерден келгендер. Миссионерлер негізінен ірі қалаларда, облыс орталықтарында шоғырланған. Протестант қауымдастықтарының санына байланысты миссионерлердің де саны өсуде. Мысалы, Ақмола облысында 317 қауымдастыққа 34 миссионер, Ақтөбе облысында 114-ке – 13, Қарағанды облысында 419-ға – 52, Қостанай – 188-ге – 21, Павлодар облысында 172-ге – 125, Солтүстік Қазақстан облысында – 223-ке – 38. Соңғы жылдары қаптаған миссионерлер заңға қайшы әрекеттерге жиі баратын болды. 2009 жылы 80 заң бұзушылыққа жол берілді. «Еванге-листік христиан Баптистер», басқа да бірлестіктер жергілікті атқарушы органдарда миссионерлік қызметін тіркеусіз жүргізуге тырысады. Сондай-ақ, діни бірлестіктерді тіркеу мен оларға жер телімдерін бөлуде елімізде сыбайлас жемқорлық белең алғаны да белгілі.

Қазақ халқының мәдениетінде қалыптасқан тағаттылық пен байсалдылық, әсіресе діни ұстамдылық, ғасырлар бойы Ұлы Даланың әртүрлі діндер арасындағы татулықтың бүгінгі келісімі мен негізі болып отыр. Төзімділік пен имандылыққа баға жоқ. Бірақ шексіз төзімділік «төзбейтінге төзу» мүмкін емес. Салмақты саясат ұстанған мемлекет, қоғам діни экспансияның бетін қайтарды. Елдің территориясына қол сұққан қандай қылмыс болса, елдің рухани кеңістігіне, дініне, мәдениетіне қол сұғу сондай қылмыс екенін Қазақстан қоғамы терең сезінді.

Біздің елімізге уахабизм ілімі соңғы жылдары қандай жолдармен енді?

Уахабизм діни ағым ретінде ең алдымен Солтүстік Кавказда тарады. Ғалымдар оны әлемдегі рухани дағдарыспен байланыстырады. Адамзат өркениетінің бүгінгі жағдайдағы діндерді, оның ішінде исламның әлеуметтік институттары (білім, экономика, салт-дәстүр) әлсірей бастады. Оған басты қорғаныс ретінде уахабизм сияқты діни беталыс пайда болды. Бірақ бұл діннің дағдарысы емес. Мәселе басқада. Дін мен ұлттың байланысы, оның ұлт өміріндегі орны мен қызметі, қоғамға ықпалы босаңси бастады. Оның себебі жаһандану тұсында ұлттың өмір салты, тірегі өзгере бастады, сырттан ұлттық құндылықтарды шаятын әсерлі факторлар көбейіп, олар өз кезегінде діннің де қағидаларының бұзылуына әкелді.

Осыдан келіп уахабизм – ислам дінін қорғау үшін оны ұстанатын халықтарды тұтас қауымдастыққа айналдыру, ұлттық емес, ортақ ислам құндылықтарына мән беру. Оның бастапқы идеясы этникалық құндылықтар, тіл, атамекен, мәдениет сияқты ұлтты ұлт ететін

негіздер бағалы емес деп тану, дін бәрінен де қымбат деген догманы басшылыққа алуы.

Уахабизм өкілдері өз ұстанымдарын негізінен көпэтностық ортадан гөрі, моноэтностық мұсылмандар сан жағынан басым ортада таратады. Уахабизм терең тамырын жайған Солтүстік Кавказда уахабшылар посткеңестік кеңістікті қайта құруды тек ислам қағидалары негізінде іске асыруды басты мақсат етіп қояды. Мемлекеттік құрылым ислам талаптарына сай болумен бірге, мемлекеттік элита тек беделді ислам қайраткерлеріне жасақталып, тек әлеуметтік сала ғана емес, мәдени, саяси өмір тармақтарының бастауын исламнан алу қажет. Сондықтан уахабизмге байланысты «ислам фундаментализмі» сөзі де тарады.

Ислам табиғатынан қоғамдық тұрақтылықты сақтаушы дін. Исламды саясаттандыру, радикалдандыру, дінде шектен шығу, тоталитарлық жүйенің күйреп, демократияға, либерализмге, дінге бостандық берген, бұрынғы қоғамдық қатынастарды реттейтін механизм ыдырап, жаңа билік әлі қалыптаспаған кезеңде басталды.

Ислам әлемінде, Қазақстанда да экстремистік діндарлар жөнінде әртүрлі пікір тараған. Бірқатар эксперттер олар үрейлі күш емес, биліктегілер жіберілген қателіктерін уахабистерге жаба берген соң да, олар қауіпті болып көрінеді деп есептейді. Ал кейбір сараптаушы мамандар уахабизмді ұстанатындар жоқтың қасы деп те тұжырым жасайды. Бірақ БАҚ мұсылмандар мен уахабшыларды синоним ретінде пайдаланып, исламға көлеңке түсіреді. Эксперттердің бір тобы Солтүстік Кавказ республикаларының ешқайсысында айта қалғандай уахабизм жоқ, бірақ күштік құрылымдар, уахабизммен күресті сылтау етіп, қосымша қаржы сұрайды деп түйеді [94, с. 110].

Салафизмнің тартымды болуының сипаты қоғам құрылымының байлар мен кедейлерге бөлінуі, қоғамда орын алған әлеуметтік әділетсіздіктерге, жұмыссыздық, жемқорлықтың да терең етек алуына байланысты. Адамгершілік қағидаларымыздың бұзылуы жастар арасынан наразылық тудырады. Кейбір бүгінгі еліміздегі ысырапшылықтың көріністері, байлықты, ақшаны төгіп шашып ұстау да жастар арасында айыпталады. Сонымен қатар әлжуаз, материалдық жағынан нашар топтардың жағдайы алға тартылады. Сондай-ақ қазақ тілінің еліміздегі қолданысы аясының тарлығы, шетел ақпарат құралдарының үстемдігі, зорлық-зомбылықты, моральдық азғындықты насихаттау да жалпы мұсылман жамағатын алаңдатып отыр.

6.8 Қазақстанның ұлттық және діни келбеті

Қазақстан көне заманнан бері сан алуан мәдениеттер мен діндердің тоғысу мекені болған. Ел аумағында бірнеше ғасырлар бойы тәңіршілдік, зороастризм, манихейлік, буддизм, христиандық және ислам сияқты әртүрлі нанымдар бейбіт қатар өмір сүрген, яғни толеранттылық пен конфессияаралық келісім әуел бастан қазақ қоғамына тән әлеуметтік құндылық ретінде қалыптасып, дамып келген. Бүгінгі Қазақстан қоғамының рухани тұрғыдан жаңаруында да дәстүрлі діндер маңызды рөл атқарады.

Биліктен қорықса да, кеңес заманында дінге сенушілердің бірқатары діннен бас тартпағаны белгілі. 90-жылдары діндерді бұрынғы заңсыз таңылған айыптардан ақтайтын және қорғайтын ахуал қалыптаса бастады: 1990 жылы Қазақстанның өз алдына бөлек Мұсылмандар Діни басқармасы құрылды, ал 1992 жылы «Діни сенім және дін бірлестіктері туралы» либералды заң қабылданды. 1995 жылғы ҚР Конституциясы, Азаматтық Кодекс діни ұйымдардың жұмысын реттеуге негіз болды.

Қазақстандағы ең көп тараған ислам мен православие діндері. Негізгі екі дінге арнайы демалыс күндері заңмен тағайындалды: Құрбан айт және Православиелік рождество. Қазақстан Республикасының «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңының преамбуласында «әркімнің діни нанымына қарамастан тең хұқылы болуына кепілдік беретінін, халықтың мәдениетінің дамуы мен рухани өмірінде ханафи бағытындағы исламның және православтық христиандықтың ролін танитынын» негізге алды.

Мемлекеттің ислам мен православие дініне бет-бұрысын кейбір ғалымдар патерналистік (арнайы қамқорлық) саясат деп сынға да алды. Сонымен бірге Қазақстанның Мұсылман Діни Басқармасының әртүрлі мазхаб пен ағымдағы мұсылмандарды, олардың мешіттерін өз қарауына алуға тырысуын шамадан тыс әкімшілік белсенділік, социалистік заманның қалдығы деп бағалау да орын алды.

2009 жылы алғашқы рет (1937 жылғы санақтан кейін) халық санағы жүргізілгенде адамдардың дінге қатынасы туралы да сауал қойылды.

I кесте

Қазақстан халқының діни сеніміне қарай құрылымы (2009 жылғы санақ бойынша)		
Дінге қатысты жауаптары	Жалпы саны (мың адам)	Халықтың % есептегендегі үлесі
Мұсылмандар	11237,9	70,19
Христиандар	4,190,1	26,17
Иудаистер	5,3	0,03
Буддистер	14,6	0,09
Басқа діндер	30,1	0,19
Дінге сенбейтіндер	450,5	2,81
Жауап бермегендер	81,0	0,51
барлығы	16,009,6	100,00

Санақтың қорытындысы көрсеткендей, Қазақстан тұрғындарының басым көпшілігі (97%) өздерін белгілі бір дінді тұтынатындары туралы мәлімет берді, тек 2,81% ғана өздерінің дінге қатысты емес-тігін баяндаса, 0,51% жауап бермеген.

Өздерін дінге жатқызбайтындар мен жауап бермегендерді атеистер деп айтуға негіз жоқ. Дінде емес адамдар діннен тыс болмауы да мүмкін. Бұл топқа түрлі себептермен өздерін қандай да бір конфессия мүшелеріне жатқызбайтын, әлі де жалтақтау, өзінің діни ұстанымын әлі анықтай алмай жүргендер кіреді. Әрине осы топқа кіретіндердің діннен тыс, құдайға қарсы (боготорцы), дінге қарсы (атеист) болуы да мүмкін.

Халықты статистика бойынша дінге жіктеу шынайы наным-сенімді айқындамайды, формальды, отбасына, тұрмысқа, бірқатар дәстүрлерді орындауына байланысты адамдардың пікірі. Ал адамдарды дініне қарай жіктегенде ең алдымен этникалық принципті негізге алады. Бұл принцип «бір ұлт – бір дін» деген қағидадан туған. Қазақстанда, мысалы, қазақтарды, өзбектерді, жалпы түркі тектес халықтарды исламға, орыстарды, славян тектілерді православиеге, поляк, итальян, испандықтарды католиктерге, немістерді лютерандықтарға, қалмақтар мен буряттарды буддашылдарға, еврейлерді иудаизмге жатқызады. Бірақ осы ұлттар арасында дінге бей-жай қарайтындар, тіпті атеистер, басқа дінді таңдағандар да болуы мүмкін.

Сонымен бірге дінге жатқызуға байланысты мәдени діншілдік критеріі де ұсынылады. Жеке адам діннің ілімін терең қабылдамай, ұлттық қауымдастықтан тыс, тек оның мәдени, саяси бағыт-бағдарын қолдауы мүмкін. Сондықтан ресми мемлекеттік санақ пен өмірдегі ұлттық – діни көңіл күй үйлесе бермейді, тіпті арасы алшақ деушілер бар. Осыдан кейбір зерттеушілер халықтың этникалық және діни тегі сәйкес келеді деу методологиялық тұрғыдан орынсыз деген пікір айтады. Статистика деректері бойынша, ондай сәйкессіздік барлығы белгілі. Басқа дінге өту үрдісі Қазақстанда да байқалады, бірақ елдегі діни ахуалға, ұлт пен діннің сәйкестігіне белгілі бір ықпал етпейді. Оны төмендегі кестеден көруге болады.

Қазақстан халқының этникалық және діни сәйкестілігі

II кесте

Этникалық топ	Ислам	христиандық	Иудаизм	Буддизм	Басқа діндер	Дінге сенбейтіндер	Жауап бермегендер	барлығы
Қазақтар	98,3	0,4	0,0	0,0	0,0	0,1	0,3	100
Орыстар	1,4	91,6	0,0	0,0	0,0	6,1	0,8	100
өзбектер	99,1	0,4	0,0	0,0	0,0	0,4	0,2	
Украиндықтар	0,9	0,7	0,0	0,0	0,0	7,3	0,9	100
Ұйғырлар	98,4	0,5	0,0	0,0	0,0	0,6	0,5	100
Татарлар	79,6	10,2	0,0	0,0	0,1	8,1	2,0	100
Немістер	1,6	81,6	0,0	0,0	0,1	14,0	2,7	100
Кәрістер	5,2	49,4	0,2	11,4	0,1	28,5	5,2	100
Түріктер	99,1	0,3	0,0	0,0	0,0	0,3	0,2	100
азербайжандықтар	94,8	2,5	0,0	0,0	0,0	1,9	0,8	100
Белорустар	0,8	90,2	0,0	0,0	0,0	7,8	1,1	100
Донғандар	98,9	0,4	0,0	0,0	0,0	0,3	0,3	100
Күрттер	98,3	0,5	0,0	0,0	0,0	0,7	0,4	100
Тәжіктер	97,8	0,9	0,0	0,0	0,1	0,8	0,4	100
Поляктар	0,7	90,1	0,0	0,0	0,1	7,3	1,8	100
Шешендер	93,7	3,0	0,0	0,0	0,1	2,1	1,2	100
Қырғыздар	96,7	0,9	0,0	0,0	0,0	1,5	0,9	100
Басқа этностар	34,7	52,3	0,8	0,9	0,1	8,4	2,7	100
Барлығы	70,2	26,3	0,0	0,1	0,0	2,8	0,5	100

Ұлттық (этностық) белгі адамның діни ұстанымын айқындайтын негізгі фактор болатыны белгілі боп тұр.

Қазақ ұлтының тілдік айырмашылықтарына қарамастан, ислам, оның гуманистік идеясы халықтың басын біріктіруші факторға айналып барады. Ислам дініндегі ерлер еліміздегі ешқашан некеде тұрмағандардың 72,0%, некеде тұратындардың 69,0, әйелі өлгендердің (тұл ер) – 50,9%, ажырасқандардың 44,6% құрайды. Ал ислам дініндегі әйелдер еліміздегі ешқашан некеде тұрмағандардың 71,9%, некеде тұрғандардың 67,9%, жесірлердің 50,1%, ажырасқандардың 47,8% құрайды. Діни сенімі мен некеде тұруына байланысты еліміздегі ислам мен христиандар арасында айтарлықтай ерекшеліктер жоқ.

Діндегілерді білімі жағынан салыстырсақ, ислам дініндегілердің 2,9%, христиандықтардың 2,1%, иудаизмдегілердің – 8,2%, буддизмдегілердің – 3%-ның жоғары білімі бар, білімнің басқа деңгейлерінде айтарлықтай айырмашылықтар жоқ. Бір жағдай ғана назар аудартады: аяқталмаған жоғары білімі барлар христиандар арасында ислам дініндегілерден көп.

1991 жылы Қазақстанда небәрі 46 мешіт пен 19 шіркеулер болды. Тәуелсіздіктен кейін діни бірлестіктер мен діни ғибадатханалардың саны тез өсті. 2011 жылдың 1 қаңтарында Қазақстанда 46 конфессия мен деноминацияны құрайтын 4551 діни бірлестік пен заңды тұлғалық белгісі жоқ саны аз діни топтар болды.

Қайта тіркеуден соң 2012 жылдың 25 қазанындағы жағдай бойынша Қазақстанның діни алаңында 17 конфессия мен деноминацияны құрайтын 3088 діни бірлестік пен олардың филиалдары қалды. Діни бірлестіктердің 32%-ы, яғни үштен бірі қысқарды.

Қазақстан Республикасының Мәдениет және спорт министрлігінің Дін істер жөніндегі Комитетінің дерегі бойынша елімізде 2015 жылдың 20 сәуірінде 18 конфессиядан тұратын 3547 діни бірлестіктер тіркелген.

Қазақстандағы діни конфессиялар мен діни бірлестіктер

III кесте

№	Конфессиялар	2011 ж. 1-қаңтарда	2012 ж. 25-қазанында	2014 ж. 1-қаңтары	2015 ж. 20-шы сәуірі
1	Ислам	2811	2229	2367	2459
2	Православие	304	280	293	318
3	Елуіншілер шіркеуі	400	189	230	219
4	Евангелистер хри- стиан-баптистер	364	100	185	184
5	Католицизм	118	79	84	84
6	Ехоба куәгерлері	70	59	60	60
7	Пресвитериандық шіркеуі	229	55	92	101
8	Жетінші күн адвентистері	67	42	42	42
9	Евангел-лютеран шіркеуі	32	13	13	13
10	Методистер	18	11	12	14
11	Новоапостол шіркеуі	47	8	25	26
12	Кришнаиттер	14	8	9	9
13	Бахаи	20	6	6	6
14	Иудаизм	26	4	7	6
15	Буддизм	4	2	2	2
16	Әулие Шахри- стостың соңғы күн- дері (мармондар)	1	2	2	2
17	Меннониттер	6	1	4	4
18	Мун бірлестігі шіркеуі(мунниттер)				
	Барлығы	4551	3088	3434	3547

Кесте көрсеткендей, қазақ ұлты мен қазақстандық диаспора-
лар мәжбүрлеусіз өз дінін таңдаған, ешқандай конфессияаралық
қайшылықтарға негіз байқалмайды.

6.9 Қазақстандағы христиандық

Қазақстандағы орыстар кеңес заманында өздерінің этникалық тегі төңірегінде ойлана бермеді. Себебі мемлекеттің тіл, мәдениет саясаты, жалпы мемлекеттік идеология, құндылықтар негізінен орыс халқының ұлттық мүддесімен үйлесіп жатты. Наурыз мерекесіне тыйым салынып, Православ-славяндардың күнтізбесімен жаңа жылдар тойланды, кеңес адамының мінез-құлқы орыс халқының мінез-құлқымен өлшенді («русский характер»), жыл мезгілдері де орыс халқының дәстүріне бейімделді («русская зима»). Кеңестік мерекелер орыс тілінде атап өтілді. Кеңес мемлекеті Қазақстан тарап, тәуелсіз мемлекетке айналған тұста орыстар өздерін «үйсіз» қалғандай сезінді, ұлттық тіліне, дініне, дәстүрлеріне ерекше мән бере бастады.

Қазақстан халқының 2009 жылғы ұлттық санағы бойынша халықтың 26,3% христиандар, орыстардың – 91,6%, қазақтар мен өзбектердің 0,4%, украиндықтардың 90,7%, ұйғырлардың – 0,5%, татарлардың – 10,2%, немістердің – 81,6%, кәрістердің – 49,4%, азербайжандардың – 2,5%, белорустардың – 90,2%, поляктардың, шешендердің – 30%, қырғыздардың – 0,9%, басқа ұсақ этникалық топтардың – 34,7%, діндері христиандық. Христиандықтың ең басым бөлігі – ол православтар, олар шамамен христиандардың – 96% жуығын құрайды.

Әрбір дәстүрлі діннің екі жағы, екі деңгейі бар: рухани және салт-жоралары (ритуалдар). Христиандықтардың да басқа әлемдік діндер сияқты рухани ілімі, тұтынатын ұстанымы, бағыты бар. Ал шіркеу соның сыртқы көрінісі. Шіркеу әлеуметтік институт ретінде ортамен қарым-қатынасқа түседі, мемлекетпен де байланысып, қаржылық, шаруашылық, идеологиялық, басқа да жұмыстарын реттейді. Рухани деңгейде барлық әлемдік діндер тағаттылық пен келісімге бейімді. Ал салт-жоралар деңгейінде әр діни бірлестіктің өз ерекшеліктері бар. Қазақстан православие шіркеуі орыс басқа да славян диаспоралары мен православие дінінің рухани бірлігіне қызмет жасайды. Қазақстандағы орыс православ шіркеуі қызметін де діннің рухани және салт-жоралар (ритуалдар) деңгейлері тұрғысынан ажыратып болжам жасаған тиімді. Бұл ретте біздің мемлекетте, ислам, басқа діндерге руханилықтың көзі, шіркеуге Қазақстандағы православие ілімінің орталығы деп қарайды. Православтар еліміздің азаматы ретінде мейірімділік пен адамгершілікті таратушы, Қазақстанды тұрақтылықтың мекеніне айналдырушы қуатты күштердің қатарында.

Орыс православ шіркеуінің ықпалы еліміздің әсіресе солтүстік-шығыс аймақтарында басымырақ: 2015 жылы православиенің 318 діни бірлестіктері тіркелген. Шығыс Қазақстанда – 37, Қостанай облысында – 28, Солтүстік Қазақстан облысында-30, Ақмола облысында-25, Қарағанды облысында-25, Павлодар облысында – 15, қазағы көп Оңтүстік Қазақстан облысында-19, Маңғыстау мен Қызылорда облыстарында бір бірден, Атырау облысында 2 діни бірлестік тіркелген. 2014 жылмен 2015 жыл аралығында православие діни бірлестіктердің саны 25-ке көбейген. Бірақ соңғы жылдары бірқатар православтардың католик протестанттарға өтуіне, Ресейге қоныс аударуына байланысты қатарлары азаюда.

Қазақстандағы православтар бірыңғай, біртұтас емес. Қазақстан православ шіркеуіне-308, Армян апостол шіркеуіне – 1, Старообрядтық шіркеуге – 7, шетелдік православ шіркеуіне (Қостанай) – 1, Помор бағытына (Алматы) бірлестік жатады. Барлық православтық ұйымдардың құлшылық жасайтын, ғибадат ететін 286 шіркеулері бар, олардың 261 өздерінің меншігінде, 25-і жалға алған ғимараттар.

Рим-католик шіркеуіндегілер о баста Ресейден Қазақстанға қуадаланып келгендер. Кеңес үкіметі кезінде католиктердің саны зорлықпен жер аударылып келген мыңдаған немістер, поляктар, литвалықтар, украиндықтар, белорустар есебінен тез өсті. Бүгінгі күні Қазақстанда 300 мыңға жуық католиктердің 84 шіркеуі бар. Олар негізінен Астана, Алматы, Қарағанды қалаларында. Католик шіркеуінің қызметінің басты бағытының бірі прозелитизм, христиан дәстүрлеріндегілер мен қазақтарды өз дініне, наным-сеніміне аудару.

Католицизмнің Қазақстанда екі ағымы қатар жұмыс жасауда. Рим католик шіркеуі (74 діни бірлестіктер жұмыс жасайды) және католик шіркеуі (5 діни бірлестіктер бар). Бүгінгі күні 248 миссионерлері жұмыс жасауда, 217 шетелдіктер, 31 Қазақстан азаматтары. Католицизмнің 107 құлшылық жасайтын ғибадатханалары бар, 106 Рим-католик, 5 грек-католик шіркеулерінде. Ғибадат орындарының біреуі ғана жалға алынған. Бірақ олардың мұсылмандар арасындағы миссионерлік қызметтері бәсеңдеу, себебі дінаралық келісім олар үшін де қымбат. Немістердің тарихи отанына оралуына және Қазақстанға қайта оралуына байланысты католиктердің саны кейде азайып, кейде көбейіп тұрады. Соңғы жылдары олардың саны азайып барады.

Қазақстандағы католик қауымдастықтары конфессияаралық келісім мен бірлікке өз үлестерін қосып, қазақстандықтарды өз мәдениетімен байытуда. Рим-католик шіркеуі Қазақстанды Герма-

ния, Польша, Италия сияқты батыстық елдермен рухани, достық қарым-қатынастық байланыстарды тереңдетуге де мүмкіндік жасайды. Қазақ мемлекеті мен Рим-католик шіркеу ынтымақтастығы 1998 жылғы Конкордат (екіжақты келісім) негізінде реттеледі. Онда католик шіркеуі әлеуметтік, қайырымдылық қызметімен айналысуға, өз көзқарастарын, ілімін еркін білдіруге бұқаралық ақпарат құралдарын пайдалануға жағдайлар қарастырылған.

Миссионерлер киелі ақиқатқа сенім, жаратушыға құлшылық ету, өз діни қауымдастығымен ортақ ниеттес, ықыластықта болу адамның өзін-өзі тануынан (самоидентификация), ұлттық құндылықтарынан маңыздырақ дейді. Көне заманда дін ұлт тұтастығының кепілі болды, ал бүгінгі әлемде рухани ахуалдың даму үрдісі діни дүниетанымның да іргетасының әлсірегенін байқатады. Бүгінгі адамзатқа шынайы діни тұжырымдамалар мен жалған догматикалық, адамдыққа жат парықсыздықты айыру қиын болып барады. Осы осалдықты, тіпті дағдарысты пайдаланып әртүрлі миссионерлер көптеген елдерде қызмет етуде.

Қазақстанда өзінің қауымдастығын ашқан кәріс текті американдық миссионер Джозеф Ию болды. 1991 жылы ол асқан белсенділік танытып Қарағандыда «Грейс» шіркеуін ашты, оның 68 филиалдарының ықпалында бес мыңға жуық қолдаушылары болды.

Пресвитериан діни бірлестіктерінің күшімен бірқатар діни оқу орындары ашылды. Алматы діни академиясы, Қазақстандық евангельдік христиан семинариясы, «Жарық» Библия институты, «И. Навин» евангельдік семинариясы, тағы басқалар [95].

Бірақ қанша тырысқандарымен, миссионерлік қозғалыс соңғы жылдары алғашқы қарқынынан, тегеурінді арындату күшінен айырыла бастады. Жаңа діни ағымдар әртүрлі қарсылыққа тап болды. Ең бастысы, қазақтар, қазақстандықтар сырттан, мұхиттың ар жағынан таңылған идеологияны қолдамады.

Протестантизм Қазақстан Ресейге қосылғаннан кейін тарай бастады. Олар негізінен немістердің лютеран және меннониттер қауымдастығынан тұрады. Протестантизмнің Қазақстандағы орны салмақты. Еліміздегі 3547 діни бірлестіктердің 3100 астамы протестанттар ағымы.

Аса белсенді евангелистік христиан баптистер шіркеуі «Ехоба куәгерлері», «Евангеликалық лютеран шіркеуі», «Пресвитериан шіркеуі», «Жетінші күнгі адвентистер», «Новоапостол шіркеуі» жұмыс жасайды. Протестанттардың 105 астам миссионерлері өз наным-сеніміне басқаларды насихаттауда мақсат етеді. Олардың 70-тен астамы шет ел азаматтары. Протестантизм өз дініндегілерге

Інжілді оқып қана қоймай, оның мазмұнын түсіндіруге мән берді. Протестантизмнің көп ағымдарға бөлінуі себебі, олардың көптігі біздің елімізде де олардың жұмысын реттеуде біраз қиындықтар туғызуда.

Тәуелсіздік тұсында Қазақстан Республикасында діни ахуалдың ши-еленіскені, күрделенгені байқалады. Ислам, православие, католицизм, протестантизм басқа да діни конфессиялар мен демонинациялардың даму динамикасы оған айғақ.

6.10 Дін және рухани келісім

Тәуелсіздік заманында Қазақстан қоғамы этноконфессиялық тегіне (сәйкестігіне) қарай жіктеле бастады. Діни плюрализм, бір жағынан, халықтардың дәстүрлі діндеріне оралуына жағдай жасаса, екінші жағынан, бұл діни бірлестіктер арасында бәсекелестік те туғызады. Республикамыз негізінен қазақтар мен орыс диаспорасынан, мұсылмандар мен православтардан тұратын мемлекет. Мұсылмандар христиандық ортаны православ, католик, протестанттар деп бөле бермейді. Ал негізгі екі дін өкілдері-мұсылмандар мен православтардың арасында айырмашылықтан гөрі ұқсастық, үйлесім басым, өмірге көзқарастары, ортақ құндылықтары да бір-бірін жақындатады. Дүниеге көзқарастарының жақындығы елдің рухани тұтастығының қалыптасуына негіз болды. Тарихи дәстүрлі діндер бұқаралық санада мәдениет құраушы қызмет атқарады және басқа құндылықтармен өзара байланыс, ықпалда-стыққа да жол ашады.

Мұсылмандар мен православтардың әртүрлі діни бағытта болуына қарамастан мінез-құлқында, өмір ұстанымдарында қарама-қарсылықтар жоқ. Әділдік, келісім, отбасының игілігі мен ырысы, жастардың білім алуы, интеллектуалдық өсуі мен еңбек етуі, қайырымдылық жасау, төзімділік пен ұстамдылық сияқты құндылықтар оларға ортақ. Мұсылмандар мен православтардың дүниетанымының бірлігі конфессияаралық келісімнің тірегі. Бұл құндылық ғасырлар бойы қазақ топырағында олардың тіл табысып, түсінісіп, ортақ мәселелерді бірлесіп шешіп келген тарихи тәжірибиесінің жемісі.

Діндарлық ұлттық сана-сезім нығаюымен қатар жүреді. Діни дәстүрлерді берік ұстанушылардың басым бөлігі ұлттық дәстүрлерін, тілін сыйлап, отбастарында ана тілінде сөйлейді, балаларын ұлт мектебіне береді. Мұсылмандар мен христиандар бір ұжымда жұмыс

жасайды, бір үйде көрші тұрады. Діндегілер дінге сенбейтіндерге де төзімділікпен қарайды, тілектестік білдіреді, байсалдылық танытады. Ал енді азаматтардың дінге байланысты хұқы қорғала ма деген мәселені айтсақ, әскерде құлшылық етуге мүмкіндіктің бола бермейтіндігі, хиджаб төңірегіндегі пікір-таластар, әлі де қоғамда мұсылмандар туралы теріс пікір, орынсыз күдік барлығына өкініш білдіретіндер бар. Ел арасында имамдар мен священниктерге мұсылмандар мен православтардан сын көп. Мұсылмандар «өлеңді жерде өгіз семіреді, өлімді жерде молда семіреді» десе, православтар «поповские глаза завидующие, а руки поповские загребушие» («Поптың көз көргіш, қолы күрегіш») дейді.

Дәстүрлі дін өкілдерінің арасында тұрмыстық деңгейде әртүрлі ұстанымдар болуы түсінікті. Іскерлік және жеке қарым-қатынастарда басқа дін өкілдеріне көзқарас негізінен жағымды, қайшылықтар болған тұста ол дінмен байланыстырылмайды. Ал бөтен дін өкілдерімен туысқандық қарым-қатынастарда ахуал күрделі болуы да мүмкін, ұлттық, діни салт-жоралар үйлесе бермейді. Сондықтан аралас некелерге ықылас пейіл танытпайтындар көбірек. Ол басқа ұлттарды жатырқаудан емес, ұлттық, отбасылық текті сақтаудан туған көңіл-күй. Ислам мұсылман әйелдеріне бөтен діндегілер мен некеге тұруды қолдамайды, тек жұбайы исламды қабылдаса ғана рұқсат етіледі. Ал ерлердің басқа діндегілермен некеге тұруы мүмкін, бірақ әйелінің исламды қабылдауын мақұлдайды, және аралас некеден туған балалар мұсылман болып саналуы шарт.

Ресейде тегі мұсылман башқұрт, татарлардың, православиеге өтуі ұлтаралық қайшылықтар да туғызуда. Тілінен айырылғандар басқа дінге тез өтіп кетеді. Мысалы, Татарстанда шіркеу қызметкерлерінің 10%-ның тегі татар мен башқұрттар. Бұған аралас некелер де себеп болады. Басқа дінге ауғандар алғашқыда дінін жасырып жүреді, себебі қоғамдық пікір ондай ауытқуды қолдамайды. Дін жолынан шықты, безді деп айыптау қай дінге де тән.

Тәңіршілдік – ұлттық дініміз көшпелі халықтардың наным-сенімі деп мұсылмандықтан оған өту башқұрт интеллигенциясы арасында байқалды. Исламға дейінгі діндерге зороастризм мен тәңіршілдікке оралу туралы ойлар қазақ интеллигенциясы арасында да сезілді. Ислам дінін қолдаушылар оған қарсылық білдірді, тіпті, оны әңгіме етудің өзіне тыйым салу керектігі айтылды. Сондықтан ол ұстанымдар аса ұйымдасқан қолдау таппады.

Діни ізденістер бірте-бірте Қазақстан қазақтары, сонымен бірге көрші татар мен башқұрттар арасында христиандыққа, протестант ағымдарына евангелизм, иеговистерге өту көзге түсерліктей көрініс

алды. Ол мұсылмандар, ұлттық патриоттар арасында ашу-ыза да туғызады, бірақ қақтығыстарға ұласпады.

Қазақстан қоғамы үшін дінаралық келісіммен қатар дінішілік, ислам дініндегілердің арасындағы түсіністік маңызды. Бүгінгі «шынайы дінішілдерміз» дегендердің айтуынша, мешіт кеңестік отарлау саясатына қызмет жасады, сондықтан, саясаттың қысымымен наным-сенім, психология өзгерді, табиғатынан алыстады, күшпен орыстандырылды деуі орынды. Кеңес заманында білім алған молдалар мен имамдар, болмаса білімі таяз, кеше дінге келгендер сол бұрмаланған сенімді насихаттаушылары, бақылауда болғандар деп, шетелде оқыған жас имамдар олардан бөлініп, бойларын аулақ ұстайды. Жаңа мұсылмандардың өздерінің қауымдастықтары, әлеуметтік ортасы, мәжілістері, жиындары да болуы осыдан. Сонымен бірге, жас имамдар шет елдердегі мұсылмандардың күнделікті өмірімен біздің қоғамды салыстырып, бағалап, ішімдік, нашакорлық, жезөкшелік, жемқорлық пен ысырапшылыққа жол берген біздің өмірімізді, әрине, қабылдамайды. Осыдан келіп рухани тазаруды, құтқаруды діннен іздейді. Ол да дұрыс. Бірақ, үлгіні дәстүрлі ұлттық салтымыз бен дінімізден емес, «шынайы» шығыстағы араб елдерінен алады. «Жаңашыл исламшылдар» ұлттық және діни феномендердің қазақ ұлт болмысында ажырамастай біте қайнасып, қабысып жатырғанын, дүниетанымын ескере бермейді. Діни ой-пікір, ұстаным, дүниетаным қазақ даласында ұлттық сана-сезімге үйлесімді бейімделгені тарихтан белгілі. Біздің қоғам арабтық үлгідегі дәстүрді қабылдамайды. «Жас» уағыздаушылардың шектеулері, өздерін жоғары ұстаулары, ымыраға келмейтін тәртібі бүгін қалған елді ойландырып та отыр. Ұстанымдар қайшылықтары ұлттық салт-дәстүрлерімен араласып жатырған әсіресе өлікті жерлеу, ас беру, марқұмдарды есте қалдыруға арналған шаралар, үйлену, отбасы, ырым-нышандар төңірегінде жиі байқалады. Исламды «жаңаша» пайымдаудың астарында, өз орталарына ықпал жасау, бәсекелестік те жатыр. Бұрынғы имамдар билікпен тіл табысып қалған, өз позицияларынан айырылғысы келмей, жастарды «уахапшылар» деп кіналауға үйір, тіпті оларды қудалауды да қолдайтын сыңай танытатындар көп. Шет елден білім алған жастар олардың ізбасарлары қазақ халқының рухани мұрасына, дәстүріне мән берсе ғана ортодоксалды пайымдаудан арыла бастайды.

6.11 Қазақстандағы діни бірлестіктер мен мемлекет қарым-қатынасы

Зайырлы мемлекеттің мәнін біреулер діни ұйымдардың еркіндігі деп ұқса, екіншілері мемлекет атеизм қағидаларынан бас тартпайды деп түсінеді, ал үшіншілер мемлекет пен діни ұйымдар бір-бірінен толықтай ажырасқан, бөлінген деп қабылдайды. Посткеңестік, постколониалистік елдерде дінмен, анығырақ айтсақ діндер мен мемлекеттің қарым-қатынасы Африка, Латын Америкасы елдерінің тәжірибесі көрсеткендей, мемлекеті болудың маңызды шартының бірі. Тәуелсіздіктің алғашқы жылдары дін мен мемлекет қарым-қатынасын айқын тиянақтау да қиын болды. Айта кету керек, көптеген мемлекеттердің Конституциясында мемлекет өзін «зайырлы»деп жариялай бермейді. Зайырлылық туралы аз ғана мемлекеттердің конституцияларында жарияланды: Еуропада Ресейден басқа екі мемлекет – Түркия (1927ж.) және Франция (1946 ж.). Олардың ішінде тек РФ Конституциясында діни бірлестіктердің мемлекеттен бөлінгендігі туралы айтылған.

Қазақстан Республикасы ел Конституциясында өзін демократиялық, зайырлы мемлекет деп орнықтырды. Дегенмен 1992 жылғы қабылданған «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер» туралы заң жалпы діни жаңаруды қолдағанмен конфессиялар мен мемлекет ара қатынастарына байланысты үлкен алаңдаушылық туғызды. Тәуелсіздік алған жас мемлекеттердің заңнамасын Еуропалық стандарттармен өлшеу, дәстүрлі құндылықтар мен мәдениетті қолдауға мән беріле бермеді.

Адам хұқы – ол зайырлы мемлекет мәселесі, діннің мәселесі емес де-ген түсінік дінге тосқауыл қойып келді. Діни бірлестіктердің өз міндеттері мен мақсаттары бар деген желеумен оларды өмірден ығыстыруға тырысушылық әлі де басым. Дегенмен теология мамандары адам және азамат хұқықтары саласында тұрғын үйге қол сұғылмайтындығы, оған басып кіруге болмайтындығы, әркім ар-ождан бостандығына хұқы барлығы, дінде зорлықтың жоқтығы, жұрттың теңдігі, ешкімді кемсітуге болмайтындығы, әркімнің қадір-қасиетіне қол сұқбайтындығы, қауіпсіздігі қорғалатындығы, еңбек ету бостандығы, кәсіп түрін еркін таңдау құқығы құран аяттарымен үндес екендігін дәлелдеді [96].

Зайырлы мемлекеттердегі дінмен қарым-қатынас екі модельге бейімделген. Ғылыми әдебиетте алғашқысын сепаратистік, немесе бөлектеу, оқшаулау моделі деп, діни қауымдастықтың бөлектігін, ешқандай діннің заң алдында артықшылықтығы жоқтығын

негіздейді. Ал екінші модель іріктеу (избирательная) моделі деуге болады. Ол үлгі бойынша әр мемлекетте тарихи дәстүріне, өркениеттік негізіне байланысты мемлекетқұрушы (государствообразующий), мәдениетқұрушы (культурообразующий) діндерге ерекше мәртебе береді. Сепаратистік модель Францияда, кейін Қазақстанда қабылданды. Ал постсоциалистік мемлекеттер негізінен іріктеу моделін таңдады.

Арменияда Армян Апостолдық Қасиетті Шіркеуі ұлттық шіркеу деп танылды. 2007 жылдың көкек айында Армения Республикасы мен Армян шіркеуі қарым-қатынасы жөнінде заң қабылдады. Оған сәйкес Армян шіркеуінің ауруханалар, балалар үйлері, интернаттар, әскери бөлімшелері мен абақтыларда өз өкілін тағайындауға хұқы бар. Басқа діни топтар ондай мүмкіншілікке тек мемлекеттің рұқсатымен ғана ие болды.

Азербайжан заңына байланысты шетелдіктер мен азаматтығы жоқтар діни насихатпен айналыса алмайды. Украинада заңға сәйкес миссионерлік қызметін тек мемлекеттік органдармен келісім негізінде жүргізеді. Түркменстанда шет елден ағылып келіп жатқан діни әдебиетті тек ғылыми сараптамадан өткеннен кейін ғана елге таратуға рұхсат беріледі. Сондай-ақ діни ұйымның жетекшісі болып жоғары діни білімі бар Түркменстан азаматы бола алады.

Беларусь республикасының заңына сәйкес әдебиет және басқа да материалды тек дінтану сараптамасынан кейін ғана пайдалануға рұхсат етіледі. Діни ұйымының жетекшісі болып тек Беларусь республикасы азаматы бола алады. 2003 жылы «Беларусь республикасы мен Беларусь Православие Шіркеуі келісімі туралы» заң қабылданды. Заң белорус халқының рухани, мәдени және мемлекеттік дәстүрінің тарихи қалыптасуы мен дамуы барысындағы Беларусь Православие шіркеуінің маңызын ескере отырып қабылдағанына назар аударады. Сондай-ақ мемлекет Беларусь Православие Шіркеуінің тарихи тәжірибесі, рухани әлеуеті мен көпғасырлық мәдени мұрасының бұрын да, бүгін де беларусь халқының рухани, мәдениет, ұлттық дәстүрлеріне ықпал ететіндігін мойындады. Ал Беларусь Православие Шіркеуі Беларусь мемлекетін рухани және мәдени дәстүрлердің сақталуының кепілі ретінде танып, қоғамдық тәртіп, ұлттық құндылықтар мен адамгершілік қағидаларды қамтамасыз етуде мемлекетпен келісімге мүдделі екенін мойындады. Мемлекет пен Беларусь Православие Шіркеуі келісімінің басты бағыттары мыналар: қоғамдағы адамгершілік ахуал, тәрбие және білім, мәдениет, шығармашылық қызмет, тарихи және мәдени мұраны қорғау, денсаулық, қайырымдылық

пен мейірімділік, отбасы институтын қорғау, ана мен бала, еркінен айырылған адамдармен жұмыс, әскери қызметкерлермен тәрбие, әлеуметтік және психологиялық жұмыс, қоршаған ортаны қорғау. Келісімге сәйкес бірлескен бағдарламалар қабылданған. Беларусь Православие Шіркеуі мен әртүрлі министрліктер, сондай-ақ епархия мен облыстық, аудандық атқарушы органдар бірлескен іс-әрекеттері туралы жоспарлар мақұлдаған [97, с. 6–8].

2011 жылдан Қазақстан «іріктеу моделіне» ауысты. Барлық діндерден өзін белгілі бір арақатынаста ұстайтын мемлекеттен мәдениет-құраушы, ұлттық құндылықтармен ажырамас үйлесімдегі діндерге мән беретін мемлекетке айналып келеді. Демек еліміз дін саласында зайырлылықтың жаңа моделін таңдап бейімделуде. Шындығында шексіз плюрализм саясатта да, дінде де болуы мүмкін емес. Кез келген діни топтың, қауымдастықтың, жеке адамның рухани талабын қанағаттандырамыз, мәдени құндылықтарды қорғаймыз деуі бекер, бара-бара ол тіпті дінді жоққа шығарады. Дінге еріктілік кез келген діни топқа жол ашу, ымыраға келу деген ойды тудырмайды. Себебі жеке адам белгілі бір дін, дәстүр үлгісінде тәрбиеленеді, болмаса іштей көңілі ауады. Оны дінінен ажырату сол адамды ұлттық, отбасылық ортадан, мәдениетінен ажырату деген сөз. Ол жеке адам үшін ауыр, тіпті қайғылы жағдай. Тарихи және дәстүрлі діндердің ұлттық табиғатпен терең байланысып жататыны сондықтан.

2011 жылғы қабылданған «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заң оның «халықтың мәдениетінің дамуы мен рухани өмірінде ханафи бағытындағы исламның және православтық христиандықтың тарихи ролін танытынын, Қазақстан халқының діни мұрасымен үйлесетінін, басқа да діндерді құрметтейтінін негізге алады.

Ислам қандай да болмасын әлеуметтік, ұлттық ортаға, мәдениетке үйлесетіндігін тарихта танытты. Онда қатып қалған қағидалардан гөрі іштей дамып отыратын мазмұнның бай екендігін дін, ғылым өкілдері мойындауда. Сондықтан бүгін «еуроислам», «еуразиялық ислам», «кавказдық ислам», «татар исламы» сияқты ұғымдар пайда болуда.

Исламның мәдени дәстүр ретінде бірлігі мен ұлттық алуантүрлілігі оны қоғамды реттеуші күштің біріне айналдырады. Себебі дін тек ұлттық мәдениет, дәстүр негізінде ғана емес, әлеуметтік негізде де қалың бұқараның басын біріктіреді, бай мен кедейді, кәсіпкер мен жұмысшыны, шаруа мен мемлекеттік қызметкерді, жастар мен қарттарды байланыстырады.

Дінтанушы Э. Дюркгейм айтқандай дін қоғамды біріктіретін желім, ханафи мазхабы сол әлеуметтік функцияны ғасырлар бойы

атқарып келеді. Ол интеграция басқа дінге қарсылық емес, өз өркениет тегін танып, оған енуге ұмтылыс. Қудаланған, шеттетілген ұлт күш қайратты діннен іздейді. Шешенстанның тұңғыш президенті Д. Дудаевтың «Россия вынудила нас стать на путь ислама» деуі осыдан.

Дегенмен соңғы қабылдаған «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңда «мемлекет дін мен діни бірлестіктерден бөлінген» деп, мемлекет-конфессиялық қатынастарды қарастырғанда, дін мен діни бірлестіктердің аражігін, қоғамдағы орнын ажыратпай, діннің аса күрделі де маңызды әлеуметтік-мәдени институт, ерекше қоғамдық сана және әлеуметтік құбылыс ретінде мемлекеттен бөлінбейтіндігі ескерілмеген. Мемлекет азаматтарының ақыл-ой, парасатын айтпағанда, діни ғимараттар, діни әдебиеттер, діни оқу орындары, діни мерекелер, тағы басқа, дінге байланысты орындар бұрын да, бүгін де мемлекеттен бөлінген емес. Ал діни бірлестіктердің орны бөлек. Діни бірлестіктер қазақстандық азаматтардың, шет елдіктер мен азаматтығы жоқ адамдардың өз мүдделерінің ортақтығы негізінде діни қажеттіктерін қанағаттандыру үшін біріккен ұйым. Діни бірлестіктердің мемлекеттен бөлек те, бірлесіп атқаратын да жұмыстары бар.

«Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заңның 3-бабы азаматтарды қазақ елінің заңнамасының талаптарын сақтауға міндеттейді. Өкініштісі біздің заңдарда мемлекеттік саясат пен діни бірлестіктердің өзара бірлесіп жасайтын жұмыстарының бағыт-бағдары айқындалмаған. Ол, жолдың бірі әлеуметтік саясат: әлеуметтік жағынан аз қамтылған азаматтарға ата-аналарының қамқорсыз қалған балаларға, қоғамның әртүрлі әлеуметтік топтарына, имандылық тәрбие, әсіресе жастарға, беру. Конфессиялардың жетекшілері әлеуметтік мәселелерді шешуге атсалысуды өздерінің міндеті деп есептейді. Бірқатар ислам, христиан (православ) діндерінің қабылданған ресми құжаттарында мемлекетпен ынтымақтастықта, қарым-қатынаста болып, бірлесіп жұмыс істеуге дайын екендіктері білдіріледі.

Қазақстан Республикасының Конституциясында бекітілген мемлекеттің әлеуметтік бағыты білім, денсаулық, мәдениет, әлеуметтік қорғау салаларында әлеуметтік көңіл-күй, адамдардың жеке қауіпсіздігі, жақын-жуықтарының қауіпсіздігі, өзара сыйластық, этникалық, діни, мәдени қауымдастықтардың тұрақтылығы, тағы басқа да жағдайларға байланысты. Әлеуметтік саясат, саяси және қоғамдық ұйымдар әлеуметтік шиеленістердің алдын алу, азаматтардың өмірлік қажеттілігін қамтамасыз ету және өмір сапасын арттыруды көздейді.

Мемлекет пен конфессиялар халықаралық, ұлтаралық, дінаралық деңгейде, рухани, кісілік, патриоттық тәрбие, қылмыстардың алдын алу, жетім балалар, сотталғандарға қамқорлықта, басқа да игі істерде мүдделес. Діни бірлестіктер әлеуметтік саясаттың да субъектісі бола алады.

Діндердің қоғамға ықпалы екі деңгейде көрінеді. Жоғары деңгейде ол – діндарлық, имандылық. Барлық діндерге ортақ, діндердің ішкі мәні, адамдардың сыртқы және ішкі болмысын тәрбиелейді. Барлық діндердің мақсаты Жаратушыға деген сүйіспеншілікке жету, рухани тазару, бөтенге кешірімді болу, өзіне жоғары талап қою, өзін-өзі тәрбиелеу, ғибадат ету, дұға оқу тағы басқалар.

Төменгі деңгей деп қайырымдылық қызмет, діни ілімді түсіндіру, діни әдебиеттер шығару, діни пікір-таластар ұйымдастыру, мемлекеттік органдармен қарым-қатынас орнату. Түрліше маслихаттар, конфессиялар ұйымдастыру, миссионерлік қызмет, конфессияаралық диалог, діни оқу орындарының жұмысын реттеу, шетелдік діни ұйымдармен байланыстар. Барлық істер Қазақстан Республикасында «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» заң аясында жүзеге асады.

Біздің еліміздің өзіндік тарихи ерекшеліктері, ұлттық, діни конфессиялық құрамы, сондай-ақ билікпен этникалық топтардың, діни конфессиялардың өзара ықпалдасуы, байланысы да зайырлылыққа әсер етеді.

Бірақ мешіттер мен шіркеулердің қызметі де өзгерістерге ұшырауда. Егер дәстүрлі қоғамда діни сананы мешіт, шіркеулер қалыптастырып, бақылап отырса, басқа дінге өтуді, дінге жат қылықтарды діни ұйымдар да, дін қызметкерлері де бақылап, сынап отырса, бүгін еркіндік ондай тежеуге мүмкіндік бермейді, қоғамдық пікірдің де оған ықпалы әлсіз. Бұрын «шоқынған қазақ» деп тіпті орысша оқыған зиялы қауымды сынап отырған.

Бүгін Қазақстан сияқты посткеңестік мемлекеттерде екі үрдіс қатар жүріп жатыр: бір жағынан, дәстүрлі дінге оралу болса, екінші жағынан, ақапараттық қоғам, батыс елдеріндегі діни ахуал өз ықпалын тигізуде. Зайырлылық туралы сөз болғанда, біз осы өзгерістер мен күрделі қайшылықтарды ескеруіміз керек. Аса көп пікірталас туғызатын мәселе діни бірлестіктердің мемлекеттен бөлінгені туралы. Шындығында, діни бірлестіктер біздің мемлекетте толық бөлінбеген: біріншіден, діни бірлестіктер бюджеттен қаржыландырылмағанымен, әртүрлі жолдармен қаржылай қолдау алады; екіншіден, мемлекет басшысы діни қызметкерлерді, мысалы, мүфтиді тағайындауға

араласады; үшіншіден, діни қызметшілердің ішкі қызметін реттеуге де мемлекеттің азды-көпті қатысы бар; төртіншіден, кейбір мемлекет атқаратын қызметті діни бірлестіктер де атқарады, мысалы, неке қию, бірақ ол қызметтің заңды күші жоқ. Сондықтан, «мемлекет дін мен діни бірлестіктерден бөлінген» деген тармақты «мемлекет пен діни бірлестіктер тәуелсіз және өзара сыйластықта» десе де болатын сияқты. «Бөлінген» деген сөз беті қайтпайтын дінге қарсы атеистік саясатты еске салады, дінді қоғамға қарсы қояды.

Діни бірлестіктер мен мемлекет бөлінген деген қағиданы алға ұран ету қазақ елін діндарлыққа икемдемейді, керісінше, діннен алыстатады. Мысалы, Франция дін мен мемлекеттің бөлінуіне үлкен мән береді. Ел халқының 60% католиктер дегенмен, елде төрт адамның бірі ғана дінді қолдайды. Осы елде бір жыныстық неке, жезөкшелік кең тараған. Сондықтан тек зайырлылық қағидасы, тек мемлекет пен діни бірлестіктер бөлінген жағдайда ар-ождан бостандығы расталып, бөлінбеген жағдайда расталмайды деген ой тумасын.

Діни бірлестіктер мемлекетпен көп салада ниеттес, бірақ оның шегі бар. Қазақстан мұсылмандар дін басқармасының ел басшылығымен тым жақындығы және бұқаралық ақпарат құралдарында әдейі көрсетіле беруі басқа дін өкілдерінде ислам Қазақстанда мемлекеттік дін мәртебесіне ие болып барады деген ой туғызуы мүмкін. Мемлекеттік атеизмнен енді мемлекеттік дінге өтеміз бе дегендей сауалдар туғызады. Мемлекеттік дінге өту, болмаса дінге еркіндік бермеу, оны нокталау да үлкен қателік болар еді. Қазақстандағы ислам мемлекеттік мәртебеге ұмтылмайды да, ал дінге деген атеистік салқындық сейілген жоқ.

Әдебиеттер

1. Всеподданейший доклад Туркестанского генерал-губернатора, генерал от Инфантерии Духовского. Ислам в Туркестане. – Ташкент, 1899. – 26 с.
2. Материалы по истории политического строя Казахстана. – Т.1. – Алма-Ата: изд. АН КазССР, 1960. – 442 с.
3. Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінге дейін). Бес томдық. 3-том. – Алматы: «Атамұра», 2010. – 768 б.
4. Свиридов М.А. Взаимоотношения Православия и ислама в Казанском крае в начале XX в. Труды ежегодной богословской конференции ПСТГУ. – Москва, 2002. <http://pstgu.ru/scientific/periodicals/conference/archives/articles/2002>
5. Корзун М.С. Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов. X век – 1917 год. – Минск, 1984.
6. Заславский В.Б. Миссионерская деятельность в Туркестанском крае // <http://pstgu.ru/scientific/periodicals/conference/archives/articles/2002>

-
7. Центральная Азия в составе Российской империи. – М: Новое литературное обозрение, 2008.
 8. ҚРОММ. 15-қ., 1-т. 403-іс. 82-п.
 9. ҚРОММ. 15-қ., 1-т. 403-іс. 49-п.
 10. Қазақ халқының діни наным-сенімдері. 2-ші бас. толық. – Астана: «Алтын кітап», 2007. – 322 б.
 11. ҚР ОММ. 64-қ., 1-т., 458-іс. 1-3-пп.
 12. ҚР ОММ. 64-қ., 1-т., 458-іс. 1-3-пп.
 13. Патшалық Ресей мен Қазақстандағы дін мәселесі. Құжаттар мен материалдар жинағы. (XIX ғ. екінші жартысы-XX ғ. бас кезі). Көп томдық. Т.15. – Астана: АҚ «Астана полиграфия», 2009. – 336 б.
 14. Кашиляк В.Н. Храмы Семипалатинска: прошлое и настоящее. – Семипалатинск, 2004. – 610 с.
 15. Народы России: энциклопедия. – М., 1994.
 16. Князева О.Р. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в 1905 - 1917 гг. (автореферат) // <http://cheloveknauka.com/missionerskaya-deyatelnost-russkoj-pravoslavnoy>
 17. Григорьев В. О передаче звуков киргизского языка буквами русской азбуки. – Оренбург, 1862. – 12 с.
 18. Ильминский Н.И. Избранные места из педагогических сочинений, некоторые сведения о его деятельности. О последних днях его жизни. – Казан: Типография Императорского университета, 1892.
 19. Ильминский Н.И. Об образовании инородцев // Ильминский Н.И. Избранные места из педагогических сочинений, некоторые сведения о его деятельности. О последних днях его жизни. – Казан: Типография Императорского университета, 1892.
 20. Из переписки по вопросу о применении русского алфавита к инородческим языкам. – Казан: Типография Императорского Университета, 1883.
 21. Алекторов А.Е. Русско-казахская азбука. К мудрости ступенька. – Москва, 1891. – 114 с.
 22. Алекторов А.Е. Киргизская хрестоматия. Сборник статей для перевода на русский язык для классного и домашнего чтения. ч. 1. – Оренбург, 1898.
 23. Катаринский В.В. Грамматика киргизского языка. Фонетика, этимология и синтаксис. – Оренбург, 1897.
 24. Отчёт о деятельности Совета Братства святителя Гурия от 4 октября 1873 года по 4 октября 1874 года. – Казань, 1876.
 25. Остроумов Н.П. Что такое Коран? / Н.П. Остроумов. – Ташкент, 1883; Остроумов Н.П. Аравия и Коран / Н.П. Остроумов. – Казань, 1891.
 26. Миссионерский съезд в г. Казани. 13–26 июня 1910 г. – Казань, 1910.
 27. Остроумов Н.П. Отчет Туркестанской учительской семинарии за XXV лет ее существования. – Ташкент, 1904.
 28. Миронцев М.А. О положении русских инородцев. – СПб., 1901. – С. 54.
 29. Бущик А.П. Очерк развития школьного исторического образования СССР. – М., 1961.
 30. Елеуенов Ш., Шалгынбаева Ж. Қазақ кітаптарының тарихы: (Ежелгі дәуірден 1917 жылға дейін). – Алматы: Санат, 1999. – 192 с.

31. Ғақаид. Ибтидай мектептерінің екінші сынып шәкірттері үшін (ғибадат исламиенің) бірінші жазидтары. – Казань: Лито-типография И.Н. Харитонова, 1905. – 25 с.
32. Батырғалиұлы М. Әдебиет қазақия. – Қазан: Матбәға-и-Каримия, 1908. – 16 б.
33. Кәшімов М. Таһаратты қалай алу керек. – Қазан: «Ағайынды Кәрімовтар» баспаханасы, 1908.
34. Кәшімов М. Насихат қазақия. – Қазан, 1908.
35. Уәлиханов Ш. Таңдамалы. 2-бас. – Алматы: Жазушы, 1985. – 560 б.
36. Алтынсарин Ы. Мұсылмандықтың белгісі. – Алматы, «Қаламгер», 1991.
37. ҚР ОММ. 64-қ., 1-т., 2053-іс. 13-14-пп.
38. ҚР ОММ. 64-қ., 1-т., 5658-іс. 17-20-пп.
39. Тынышпаев М. История казахского народа. – Алма-Ата: Қазақ университеті, 1993. – 224 с.
40. Тынышбаев М. Таңдамалы. Избранное. – Алматы «Арыс» баспасы, 2001. – 332 б.; ҚР ОММ. 380-қ., 1-т., 1-іс. 132-140-пп.
41. Дәуірдің жарық жұлдызы: Халқымыздың көрнекті саяси қайраткері М. Тынышбаевқа арналады / Құраст. М.М. Бегманова. – Алматы: Орталық ғылыми кітапхана, 2001. – 258 б.
42. Бөкейхан Ә. Таңдамалы (Избранное). / Гл. ред. Р. Нурғалиев. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 1995.; Букейханов А. Киргизы // Формы национального движения в современных государствах. Под редак. Костелянского. – СПб., 1910.
43. Алаш қозғалысы. Құжаттар мен материалдар жинағы. Сәуір 1901 ж. - желтоқсан 1917 ж. – Алматы: «Алаш», 2004. – Т.1. – 552 б.
44. Открытое письмо членам Государственной Думы // Мусульманская газета. – 1914. – №4.
45. Мадияр. Қазақ сиезі // Қазақ. – 1917. – 22 сәуір. – №226.
46. ҚР ОММ. 9-қ., 1-т. 51-іс. 1-8-пп.
47. ҚР ОММ. 15-қ., 2-т. 422-іс. 45-48-пп.
48. Ішкі хабарлар // Қазақ. – 1917. – 3 маусым. – № 232.
49. Документы мусульманских политических партии. 1917–1920 гг. – Оксфорд, 1985.
50. Тілеулин Ж. Жалпы мұсылман сиезі // Қазақ. – 1917. – 3 маусым. – №232.
51. Жалпы қазақ съезінің қаулысы // Қазақ. – 1917. – 31 шілде. – №238.
52. Бірлік туы. – 1917. – 20 тамыз. – № 6.
53. Телжан Шонанұлы мұралары (шығармалар, зерттеулер және мақалалар). – Алматы: «Ел-шежіре», 2007. – 368 б.
54. Тастанова З.Т. История религии Казахстана / Учебное пособие. – Алматы: Изд. «Айтұмар», 2012. – 120 с.
55. Ислам на Урале: энциклопедический словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. ред. Д.З. Хайретдинов. – М.: Издательский дом «Медина», 2009. – 404 с.
56. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 62-п.
57. Учебник для рабочих антирелигиозных кружков. – М., 1931. – 58 с.
58. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 62-п.
59. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 69-п.
60. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 67, 69-пп.
61. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс.
62. ҚРПМ. 141-қ., 1-т. 2251-іс. 50-п.
63. ҚРПМ. 139-қ., 1-т., 693-іс. 52-п.

-
64. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 29-п.
 65. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 31-п.
 66. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 33-39, 61, 65-пп.
 67. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 31-п.
 68. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 14-п.
 69. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 13-п.
 70. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 13, 67, 69-пп.
 71. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 61-п.
 72. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2807-іс. 37-п.
 73. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 71-п.
 74. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 13-п.
 75. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 32-п.
 76. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 2251-іс. 33-п.
 77. Истории религии и атеизма. Сборник статей. V-том. – М., 1958.
 78. Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей. V-том. – М., 1958.)
 79. Культурное строительство в Казахстане. 1918–1932 гг. Сб. документов и материалов. – Алма-Ата: Казахстан, 1965. Т.1.
 80. Директивы ВКП(б) и постановления Советского правительства в народном образовании за 1918–1947 гг. – М.-Л., 1947.
 81. Преодолевая религиозные влияния ислама (Из опыта Коммунистической партии Казахстана) 1917 – начало 1930-х годов (Ин-т партии при ЦК КП Казахстана – филиал Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – Алма-Ата: Казахстан, 1990.
 82. Декреты и постановления ЦИК Советов, СНК и Совета труда и обороны Киргизской АССР. – Оренбург, 1921.
 83. Қазақстан Коммунистік партиясы съездерінің конференцияларының және пленумдарының қарарлары мен шешімдері (1921–1927)/Қазақстан Компартиясы Орталық Комитеті жанындағы Партия тарихы институты – КПСС Орталық Комитеті жанындағы Марксизм-ленинизм институтының филиалы. – Т.1. – Алматы: Қазақстан, 1987. – 418 б.
 84. Вторая киргизская областная конференция РКП(б). 19–27 февраля 1922 г. Протоколы. – А., 1936.
 85. ҚРПМ. 139-қ., 1-т. 907- іс. 38-п.
 86. ҚРПМ. 139-қ., 1-т., 724-іс. 69-п.
 87. ҚРПМ. 142-қ., 1-т., 177-іс. 44-п.
 88. ҚР ОММ. 81-қ., 4-т., 2-іс. 83-84-пп.
 89. ҚРПМ. 139-қ., 1-т., 1229-іс. 19-п.
 90. ҚРПМ. 143-қ., 1-т., 139-іс. 5-п.
 91. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 592-іс. 155-п.
 92. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 1520-іс. 45-46-п.
 93. ҚРПМ. 141-қ., 1-т., 1541-іс. 11-18-пп.
 94. Дзуцев Х.В. Вахабизм в республиках северного Кавказа Российской федерации: реалии и последствия // Социологические исследования. – 2011. – № 8. – 110 с.
 95. Омаров А. Религиозная ситуация в республике Казахстан: прогнозы и тенденции» Аналитический материал. – Астана, 2011. – 34 с.
 96. Всеобщая история религий мира. – Москва, 2010. – 610 с.
 97. Тощенко Ж.Т. Государство как субъект теократии // Социологические исследования. – 2007. – № 2.

ҚОРЫТЫНДЫ

Қазақстандағы діни дәстүрлердің тарихы және оны объективті ғылыми-тарихи әдіснама тұрғысынан реконструкциялау қазақстандық қоғамда диалогиялық ойлауды жаңғыртумен байланысты қазіргі Қазақстан үшін өте маңызды болады. Қазақстандық қоғамдағы қазіргі діни ахуал рухани тарихи өткенді, діни дәстүрлерді қайта қарастыруға мұқтаж, өйткені кез келген қоғамның дамуы осы рухани бастаулармен байланысты болады.

Қазақстанның тарихи және рухани-мәдени дамуындағы діннің рөлін талдаумен айналысқан ұжымдық монографияның авторларының зерттеулері қазақстандық қоғамдағы толеранттық құндылықтық парадигманың болғанына қарамастан қазақстандық қоғамның ішінде тұрақты дінаралық және мәдениетаралық коммуникация мен оның Батыс Еуропа және Мұсылмандық Шығыс елдерімен интеграциясын орнықтыру үшін жаңа стратегиялық тұжырымдамаларды іздестіру мен диалогиялық өрісті кеңейте түсу қажеттігін көрсетеді.

Зерттеу барысында алынған нәтижелер мынадай негізгі түйіндерді жасауға мүмкіндіктер береді:

1. Тарихи тұрғыдан өткен заманның рухани мұрасын және заманауи интеграциялық үдерістердегі рөлін қарастыра отырып, олардың халықтар арасындағы жалпы адамзат құндылықтарына толы үнқатысуды, Орталық Азиядағы жаңаша интеграцияны жүзеге асыруға септігін тигізетінін байқаймыз. Әл-Фараби мен Яссауидің мәдени мұрасы жаңа геосаяси жағдайында адамзат дамуының рухани парадигмасы мен матрицасы ретінде халықтың рухани тұрғыдан бірігуінің алғышарттарын жасайды. Сонымен қатар, Қазақстанның әлемдік қауымдастықтың құрамына тиімді мәдени-өркениеттік кірігуінің кепіліне және оның өзге де ислам әлемі елдерімен өзара байланысқа түсуінің негізіне айналады.

2. Қазақ қоғамындағы дәстүрлі исламның қызметін талдау нәтижесі ханафи мазхабының ілімі мен ұлттық мәдениеттің өзара әрекеттесу деңгейін, оның өткен кезеңдегі ұлттық идеяны жүзеге асырудағы рөлін, дін қызметкерлерінің идеологиялық бағдарлары

мен мемлекет арасындағы байланысын, олардың дәстүрлі мұсылман қауымдастығын тұтастандырудағы рөлін анықтауға мүмкіндік береді. «Қыясты» қабылдаған ханафи мектебінің әдіснамасы мен белгілі бір ережелерге сәйкес сұрақтарға рационалды жауап іздеу арқылы радикалды бағыттағы исламдық түсініктерге діни-интеллектуалды тұрғыдан қарсы тұруға болады. Экстремизм діни санадан алшақтағана, ол діни парадигмаға түбегейлі қарсы тұрады.

3. XX ғасырдың басында Түркістан өңіріндегі православие дініндегі адамдардың саны 390 000-ға жетті. Діндарлардың әлеуметтік құрамы әртүрлі болды. Олардың көбі орталық Ресейде жер аударылған шенеуніктер, саудагерлер болатын. Жергілікті халық арасынан православие дініне өткен ешкім болмады. Православие миссионерлерінің он жылдан артық уақытқа созылған талмай еңбектеріне, Ресей империясының билігі бөлген қаражаттарға қарамастан, айтарлықтай нәтиже бермеді. Оның басты себебі қазақтардың көшпенді өмір салтын ұстануы және дінге қатысты Ресей патшалығының екі жақты саясат жүргізуі болып табылады. Бір жағынан, православие дінінің миссиясы жүріп жатқанымен, екінші жағынан генерал-губернаторлар қазақтардың ислам дінін ұстануына жол беріп, православие миссиясының жүзеге асуына барынша кедергі келтіріп отырды, себебі көшпенді халық тарапынан қарсы әрекеттерден қауіптенді.

4. Қоғамның трансформациялануы аясында діни бірегейлік жеке тұлға мен топ деңгейінде әлеуметтену жолдарының бірі ретінде болады. Қазіргі Қазақстандағы дін әлеуметтену факторы ретінде дәстүрлі этнодіни бірегейліктің өзектеніп түсуі мен діни сана мен тәртіптің айқын тренді болып табылатын конверсия мүмкіндіктерін ашуға септігін тигізеді. Діни сенімнің ауысуына қатысты сұраққа деген либералды көзқарастар басым, 48,4%-ы мұндай таңдауды адамның жеке ісі мен құқығы деп көрсетеді. Әрбір бесінші респондент ата-бабасының сеніміне сатқындық танытты дейді және рухани әлсіздіктің белгісі (20,8%) екендігін айтады.

5. Дәстүрлі ислам негізіндегі идеялары ұзақ уақыт бойы көптеген халықтардың «ортақ меншігі» болған және әлі де болуда; бұл ұлттық шеңберлермен шектеуге болмайтын, оның этикалық көзқарастарына қатысы бар. Ислам өзін-өзі тәрбиелеудің, өзін дамытудың және өзін жетілдірудің кейбір нақты жолдары мен олардың әдістерін ұсынады: біріншіден, оқудағы ыждаһаттылық; екіншіден, ойлаудағы абайлылық пен төзімділік; мұраттарды қалыптастыру жолдары; төртіншіден, өзін қолдайтын постулаттарды өз басыңнан өткіз. Оқу, ойлау мұрат пен тәжірибенің үйлесімі тәрізді моральдық дамудың

исламдық тәсілінде терең ой жатыр. Осы төрт фактор өзара тығыз байланысты және өзара шартталған: оқусыз ойлау жоқ; ойлаусыз мұратты қалыптастыра алмайды; мұратсыз тәжірибе жоқ, ал тәжірибесіз оқу да, ойлау да, мұрат та ештеңеге жеткізбейді. Әлдемдік және дәстүрлі діндер көшбасшыларының Бесінші Съезінің екінші секциясының жұмысы кезінде, қоғамдық сырқаттар мен шиеленістерден арылу құралы ретінде, өзге мәдениетті сыйлау туралы ислам дәстүрінің негізінде халықтың қайта өрлеу мүмкіндігі туралы сендіріп айтылды.

6. Патша үкіметінің шоқындыруға қатысты жүргізген әрекеттері мұсылман дініне шын берілген халықтың сағын сындыра алмады. Керісінше, олардың сана-сезімінің оянуына, ұлттық мүдде жолында күресуге жол сілтеді. XX ғасыр басында дін мәселесі көзі ашық, көкірегі ояу ұлт зиялыларының көтерген ең маңызды мәселесіне айналып, басылым беттерінде жиі жарияланды. Дегенмен қазақ зиялылары оның шешімін табу жолында төзімділік таныта білді. Қазақ халқы мұсылман ұлттармен бірлесе отырып мұсылман мәдениетін көтеруге, салт-дәстүрді сақтауға бар күштерін салды.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История религиозных традиций в Казахстане и ее реконструкция с позиций объективной научно-исторической методологии является актуальной задачей современного Казахстана в связи с формированием обновляемого диалогического мышления казахстанского общества. Современная религиозная ситуация в казахстанском обществе нуждается в реконструкции духовного исторического религиозного прошлого, религиозных традиций, поскольку в них сосредоточено духовное начало, духовный исток развития любого общества.

Анализ роли религии в историческом и духовно-культурном развитии Казахстана, проведенный авторами коллективной монографии показал, что, несмотря на существующую толерантную ценностную парадигму казахстанского общества, необходимо расширение диалогического поля и поиск новых стратегических концепций для устойчивой межконфессиональной и межкультурной коммуникации внутри казахстанского общества и интегративной коммуникации со странами Западной Европы и Мусульманского Востока.

Результаты проведенного исследования позволяют сформулировать следующие основные выводы:

1. Рассматривая духовное наследие прошлого с точки зрения исторической перспективы и роли в современных интеграционных процессах, можно утверждать, что оно способствует осуществлению плодотворного диалога между народами, и, пронизанное общечеловеческими ценностями, может способствовать обновленной центральноазиатской интеграции. Культурное наследие аль-Фараби и Ясави как духовная парадигма и матрица подлинно человеческого развития создает предпосылки духовной консолидации народов в новых геополитических условиях. Она же может стать определенным гарантом эффективной культурно-цивилизационной интеграции Казахстана в мировое сообщество и стать органической частью его взаимодействия со странами исламского мира.

2. Анализ функционирования традиционного ислама в казахском обществе дает установить степень взаимодействия учения ханафитского мазхаба и национальной культуры, его роль в функционировании национальной идеи в прошлом, взаимосвязь идеологических

ориентиров духовных деятелей с государственностью, их место в консолидации традиционного казахского мусульманского общества. Методология «ханафитской» школы, принимающая «кияс», рациональный поиск ответов на вопросы согласно определенным правилам, является религиозно-интеллектуальным барьером перед «литералистическими» (буквалистическими) толкованиями Ислама, которые лежат в основе радикальных толкований. Экстремизм является отклонением от истинно религиозного сознания, в корне противоречит религиозной парадигме.

3. К началу XX в. в Казахстане общее количество православных верующих уже составляло около 390 000 человек. Социальный состав верующих был очень пестрым. Основу паствы составляли переселенцы из центральной России, чиновники, торговцы. Православных из коренных народов было мало. Десятилетние усилия православных миссионеров, несмотря на их самоотверженную работу и немалые средства, выделенные правительством Российской империи, не привели к заметному успеху. Причиной этого кочевой образ жизни казахов и двойственная политика царской России в религиозном отношении. С одной стороны, задача православной миссии в степи как бы присутствовала, а с другой – генерал-губернаторы всячески препятствовали ее осуществлению, поощряя, скорее, развитие исламского исповедания казахов, опасаясь протестов со стороны коренного населения.

4. Религиозная идентичность в условиях трансформации общества выступает одним из доступных каналов социализации, причем, как на уровне отдельного индивида, так и группы. В качестве фактора социализации, религия в современном Казахстане способствует как активизации процесса традиционной этноконфессиональной идентичности, так и расширению возможностей конверсии, которая становится одним из явных трендов религиозного сознания и поведения. Фиксируется преобладание либерального взгляда на вопрос перемены вероисповедания, когда 48,4% полагают, что такой выбор – частное дело и право человека. Как измену вере предков перемену вероисповедания оценивает каждый пятый респондент (20,8%) и столько же рассматривают такой шаг как духовную слабость.

5. Заложенные в традиционном исламе, долгое время были и продолжают оставаться «общей собственностью» многих народов; это относится к его этическим воззрениям, которые нельзя ограничивать национальными рамками. Ислам предлагает некоторые конкретные пути и методы самовоспитания, саморазвития и самосовершенствования: во-первых, усидчивость в обучении; во-вторых,

осторожность и терпимость в мышлении; в-третьих, пути формирования идеала; в-четвертых, опробование на собственном опыте тех постулатов, за которые ратуешь. Исламский метод морального развития как комбинация учебы, мышления, идеала и практики содержит глубокую мысль. Эти четыре фактора самым тесным образом взаимосвязаны и взаимообусловлены: без обучения невозможно мышление; без мышления невозможно формирование идеала; без идеала не будет практики, а без практики обучение, мышление и идеал ни к чему не ведут. Не случайно во время работы второй секции Пятого Съезда лидеров мировых и традиционных религий убедительно говорили о возможности возрождения народа на основе исламской традиции, рассматривая ее как средство избавления от общественных недугов и конфликтов, об уважении к проявлениям иной культуры.

6. Разные действие царского правительства в деле христианизации не смогли сломить мусульман, верующих в ислам. Наоборот, это пробудило их разум и подтолкнуло к сопротивлению ради национальной идеи. В начале XX в. проблему религии поднимали представители национальной интеллигенции, они часто освещали ее на страницах печати. Тем не менее, казахская интеллигенция проявила сдержанность в решении этого вопроса. Казахский народ и мусульманские народы, объединившись вместе, всяческий старались сохранить мусульманскую культуру и традиции.

**Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану
институты туралы мәлімет**

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында Қазақстан Республикасы Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 19 ғылым докторы және 6 ғылым кандидаты, 5 PhD докторы ғылыми-зерттеу жұмыстарымен айналысады.

Институт қабырғасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-мен бірлесе отырып «Ғылым Ордасы» негізінде ғылыми-зерттеу институттардың ғылыми кадрларды даярлау бойынша ғылым мен білімнің бірігуі жобасы аясында 9 PhD докторант пен 8 магистрант білім алуда.

Институт Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің ғылыми зерттеулерді гранттық қаржыландыру шеңберінде «Еліміздің зияткерлік әлеуеті» басымдылығы аясындағы 24 ғылыми-зерттеу жобалары бойынша (2012–2014 жж.) жұмысын бітірді. Қазіргі уақытта аталған басымдық бойынша 5 ғылыми-зерттеу жобасы орындалуда (2015–2017 жж.). Сондай-ақ «Халық тарих толқынында» бағдарламасы ауқымында Институт келесі бағыттар бойынша зерттеулер жүргізуде: «Қазақтардың рухани өмірі: әл-Фарабиден Абайға дейін» жобасы (2014–2016 жж.); «Қазақстанның тарихи және рухани-мәдени дамуындағы діннің рөлі: дәстүрлер мен қазіргі заман» ғылыми бағдарламасы (2014–2016 жж.); «Қазіргі Қазақстан аймағындағы діндер тарихы» және «Қазіргі Қазақстанның аумағындағы ислам мәдениетінің тарихы» оқулықтарын дайындау (2014–2015 жж.). Институт «Қазақстан-2050» Стратегиясын» ғылыми сүйемелдеу жөніндегі ҚР Президенті Әкімшілігінің

зерттеулердің Тақырыптық жоспарын жүзеге асыру бойынша «Тәуелсіз Қазақстанның құндылықтары және идеалдары» атты бағдарламасына жетекшілік етті.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

«Мәдени мұра» бағдарламасының бойынша Институт «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік философиялық мұрасын» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) басып шығарды.

«Ғылыми қазына» пәнаралық ғылыми бағдарламасы аясында (2012–2014 жж.) «Қазіргі Қазақстандағы идеологиялық концептілерді конструкциялау» бағыты бойынша 18 монография жарық көрді. 2013 жылы Институт жаңа саяси терминологияның қазіргі сөздігі – «Қазақстан-2050» Стратегиясы» Терминологиялық анықтамалығын дайындауға белсенді қатысты.

Институт ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар (www.iph.kz).

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Беларустің, Әзірбайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ және т. б. жетекші қазақстандық жоғары оқу орындарының магистранттары мен PhD докторанттары тағылымдама мен зерттеу тәжірибесін өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010,
Алматы, Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства Республики Казахстан он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 19 докторов и 6 кандидатов наук, 5 докторов PhD. В рамках проекта интеграции науки и образования по подготовке научных кадров научно-исследовательскими институтами совместно с КазНУ им. аль-Фараби на базе «Ғылым ордасы» обучаются 9 докторантов PhD и 8 магистрантов.

Институтом завершена работа по 24 научно-исследовательским проектам в рамках грантового финансирования научных исследований Министерства образования и науки Республики Казахстан по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны» (2012–2014 гг.). По данному приоритету в настоящее время выполняются 5 научно-исследовательских проектов (2015–2017 гг.).

Также в рамках программы «Народ в потоке истории» Институт проводит исследования по следующим направлениям: проект «Қазақтардың рухани өмірі: әл-Фарабиден Абайға дейін» (2014–2016 гг.); научная программа «Роль религии в историческом и духовно-культурном развитии Казахстана: традиции и современность» (2014–2016 гг.); подготовка учебников «История религий на территории современного Казахстана» и «История исламской культуры на территории современного Казахстана» (2014–2015 гг.).

Институт осуществлял руководство программой «Ценности и идеалы независимого Казахстана» по реализации Тематического плана исследований Администрации Президента Республики Казахстан по научному сопровождению «Стратегии «Казахстан-2050».

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по вопросам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

По программе «Культурное наследие» Институтом изданы собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов), «Мировое философское наследие» (20 томов), «Философское наследие казахского народа» (20 томов). В рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына» (2012–2014 гг.) по направлению «Конструирование идеологических концептов в современном Казахстане» было опубликовано 18 монографий. В 2013 г. Институт принял активное участие в подготовке современного словаря новой политической терминологии – Терминологический справочник «Стратегия «Казахстан-2050».

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.), рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК. Институт располагает собственным сайтом (www.iph.kz) на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, круглые столы, семинары, дискуссионные площадки, в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и исследовательскую практику магистранты и докторанты PhD ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010,
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

The Institute was established in February 1999 on the base of the Institute for Philosophy and Law which established in 1958, that renamed to the Institute for Philosophy in 1991. By the Kazakhstan Government's resolution, the Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Sciences and Religion Studies in 31 May 2012.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting the philosophical view of the world, philosophical methodological, political, religious studies and sociological studies aimed at social-cultural and sociopolitical development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, developing its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute for Philosophy, Political Sciences and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has three key directions that define its structure: philosophy, political sciences and religion studies. Currently, scientific projects are conducted by 1 academician, 2 correspondent members of the National Academy of Sciences of RK, 19 doctors of science and 6 candidates of science, 5 PhD doctors.

On the basis of the institutes of «Gylym Ordasy» along with al-Farabi Kazakh National University the Institute is involved in the scientific fellows preparation project which has 9 PhD doctoral candidates and 8 undergraduates.

The Institute successfully conducted 24 research projects within financing grants for 2012–2014 by Ministry of education and science on a priority of «Intellectual potential of the country». This priority has its continuous in 5 projects (2015–2017). Also in the framework of «The people in the flow of History» Institute conducts research in the following areas of the project spiritual life of Kazakhstan: tradition and modernity from al-Farabi to Abai (2014–2016) research program «The role of religion in the historical, spiritual and cultural development of Kazakhstan: Tradition and Modernity» (2014–2016), preparation of textbooks on «The history of religions in present Kazakhstan» and «The history of Islamic culture on the territory of present Kazakhstan» (2014–2015). Institute also has the program «Values and ideals of independent Kazakhstan» to implement the research plan of the Presidential Administration on scientific support of «Strategy «Kazakhstan-2050».

The researches publish monographs, scientific articles on the issues of politics, science, education, culture, religion Kazakh and world philosophy.

The publications of the Institute are demanded in high – rated publications near and far abroad.

By the program «Cultural Heritage» the Institute published collection of the works titled «East's Aristotle – Al-Farabi» (10 volumes). «World Philosophical Heritage» (20 volumes) «The Philosophical Heritage of the Kazakhs» (20 volumes). As part of an interdisciplinary research program «Gylymi Kazyna» (2012–2014) «Designing Ideological Concepts in Modern Kazakhstan» were published 18 monographs. In 2013 the Institute took an active part in the preparation of a new vocabulary of modern political terminology – Terminological reference «Strategy «Kazakhstan-2050».

Institute publishes two journals: «Adam Alemi» and «Al-Farabi» recommended by the Committee for Control of Education and Science of RK that been published since 1999 and 2003. The Institute has its own website (www.iph.kz) in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute for Philosophy, Political Sciences and Religion Studies regularly organizes international scientific conferences, seminars, «round tables», where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, USA, Turkey, France, Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU and others are conducting their research projects and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has provided all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Republic of Kazakhstan, 050010,
Almaty, Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)
Phone: +7 (727) 272-59-10
Fax: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz

Ғылыми басылым

**ҚАЗАҚСТАННЫҢ ТАРИХИ
ЖӘНЕ РУХАНИ-МӘДЕНИ ДАМУЫНДАҒЫ ДІННІҢ РӨЛІ:
ДӘСТҮР ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАН**

**РОЛЬ РЕЛИГИИ В ИСТОРИЧЕСКОМ
И ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ КАЗАХСТАНА:
ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Кітап авторлардың редакциясымен шығарылды

Компьютерлік дизайн жасаған және беттеген *Ж.А. Рахметова*

Басуға 14.12.2016. Пішімі 70/100¹/₁₆
Шартты баспа табағы 22,5 б.т. Офсеттік басылым.