

**Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті**

**ӘОЖ: 322 (574)**

**Қолжазба құқығында**

**НУРОВ МАРХАББАТ МЕШИТБЕКОВИЧ**

**Қазақстандағы зайырлылық пен діндарлық арақатынасын талдау**

6D050200 – Саясаттану

Философия докторы (PhD)  
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші  
саяси ғылымдарының докторы,  
профессор Алияров Е.К.

Шетелдік ғылыми кеңесші  
PhD, ассистент-профессор Чарльз Р. Веллер (АҚШ,  
Вашингтон штаты университеті)

Қазақстан Республикасы  
Алматы, 2023

## МАЗМҰНЫ

<b>НОРМАТИВТІК СІЛТЕМЕЛЕР</b>	
<b>АНЫҚТАМАЛАР</b>	
<b>БЕЛГІЛЕУЛЕР МЕН ҚЫСҚАРТУЛАР</b>	
<b>КІРІСПЕ.....</b>	<b>6</b>
<b>1. ЗАЙЫРЛЫЛЫҚ ПЕН ДІНДАРЛЫҚТЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК-САЯСИ ҒЫЛЫМДАР ЖҮЙЕСІНДЕ ЗЕРДЕЛЕНУІ.....</b>	<b>17</b>
1.1. Зайырлылық пен діндарлық: түсінігі, сипаттамасы мен тарихи қалыптасуы және саяси астарлары.....	17
1.2. Зайырлылық пен діндарлықты зерттеудің әдіснамалық негіздері.....	40
1.3. Әлемдік саяси ой-санадағы зайырлылық пен діндарлықтың заманауи саяси процестерге ықпалы.....	63
<b>2. ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ЗАЙЫРЛЫ ҚОҒАМ ҚҰРУ ПРОЦЕСІНДНЕГІ МЕМЛЕКЕТТІК САЯСАТТЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ДАМУЫ.....</b>	<b>84</b>
2.1. Алашорда және Кеңес өкіметі кезеңіндегі зайырлылық пен діндарлық арақатынасының үлгілері мен оның ерекшеліктері.....	84
2.2. Қазақстан қоғамындағы діндарлық көрінісі және зайырлылық принциптері.....	99
2.3. Зайырлы саясаттың нәтижелері мен оның қоғам өміріне әсері.....	119
<b>ҚОРЫТЫНДЫ.....</b>	<b>136</b>
<b>ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....</b>	<b>143</b>
<b>ҚОСЫМША А.....</b>	<b>157</b>
<b>ҚОСЫМША Ә.....</b>	<b>158</b>

## НОРМАТИВТІК СІЛТЕМЕЛЕР

### Диссертациялық жұмыста:

- 1995 жылдың 30 тамызындағы референдумда қабылданған Қазақстан Республикасының Конституциясы;
- Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы Қазақстан Республикасының 2011 жылғы 11 қазандағы № 483-IV Заңы;
- «Жалпы білім беру ұйымдарына арналған жалпы білім беретін пәндердің, таңдау курстарының және факультативтердің үлгілік оқу бағдарламаларын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрінің 2013 жылғы 3 сәуірдегі № 115 бұйрығы сияқты нормативтік құжаттарға сілтемелер жасалынды.

## АНЫҚТАМАЛАР

### Диссертациялық жұмыста:

– **Зайырлылық** – мемлекет пен діннің көпконфессиялы және полиэтносты қоғамдардағы қарым-қатынасының негізделген формасы;

– **Діндарлық** – діни сананың жеке құрылымдық элементтері мен діни мінез-құлықтың жеке құрылымдық элементтері арасындағы өзара байланысы бар қатынастар жүйесі;

– **Секуляризация** – қоғам өміріндегі діннің рөлін төмендету процесі; негізінен діни дәстүрмен реттелетін қоғамнан ұтымды нормалар негізінде қоғамдық құрылымның зайырлы моделіне көшу;

– **Зайырлы мемлекет** – бұл мемлекеттің діни бірлестіктерден бөлінуінің құқықтық режимін орнатуға негізделген, соңғысының заң алдындағы ресми теңдігі қағидатын және халықтың конфессиялық мүдделерін жүзеге асыру мүмкіндігін сақтай отырып, билік қатынастарын жүзеге асырудың институционалдық және саяси нысаны;

– **Модернизация** – дәстүрлі типтегі қоғамның қазіргі типтегі қоғамға айналу процесінде басынан өткерген экономикалық, демографиялық, психологиялық және саяси өзгерістердің жиынтығы;

– **Діни плюрализм** – [лат.pluralis - «көпше»] – бір-бірінен тәуелсіз, мемлекеттен бөлінген және заң алдында тең дәрежеде әртүрлі діндердің көптеген діни бірлестіктерінің қатар өмір сүруі орын алатын қоғамдағы діни жағдайдың жай-күйі;

– **Діни төзімділік** – [лат. tolerare — «төзу»] – басқа діндердің ізбасарлары тарапынан қандай да бір діндер мен жеке тұлғалардың діни таңдауына төзімді көзқарас;

– **Оккультизм** – [лат. occultus-құпия, жасырын] – «жасырын» табиғи күштерді анықтау және практикалық мақсатта пайдалану әрекеті;

– **Діни бірлестік** – Қазақстан Республикасы азаматтарының, шетелдіктер мен азаматтығы жоқ адамдардың өз мүдделерінің ортақтығы негізінде діни қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін Қазақстан Республикасының заңнамалық актілерінде белгіленген тәртіппен біріккен ерікті бірлестігі сияқты анықтамаларға сәйкес терминдер қолданылды.

## **БЕЛГІЛЕУЛЕР МЕН ҚЫСҚАРТУЛАР**

ҚР – Қазақстан Республикасы

АҚШ – Америка Құрама Штаттары

БАҚ – Бұқаралық ақпараттар құралдары

БҰҰ – Біріккен ұлттар ұйымы

БК(б)п ОК – Бүкілодақтық Коммунистік партиясы Орталық Комитеті

КСРО – Кеңес социалистік республикалар одағы

КОКП – Кеңес одағының коммунистік партиясы

ҚМДБ – Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы

## КІРІСПЕ

**Диссертациялық зерттеудің жалпы сипаттамасы.** Диссертациялық зерттеу жұмысында қазіргі таңда өз көкейкестілігін жоғалтпай отырған еліміздегі зайырлылық пен діндарлық мәселесіне саясаттанулық талдау жасалып, оның азаматтардың қоғамдық өміріндегі көріністері сипатталған. Автор зайырлылық пен діндарлық арақатынасын жан-жақты зерделеп, оның Қазақстанның саяси жағдайындағы орнын анықтап, тұтастай алғанда елдің тұрақтылық саясатына тигізетін ықпалының тетіктерін ашқан, зайырлы қоғам құрудың негізгі жолдарын саралап, мемлекеттің қоғамдық қатынастарында орын алатын қарама-қайшылық мәселелерді шешудің жолдарын көрсетіп, осыларды еңсерудің әдіс-тәсілдерін талдаған.

**Зерттеу тақырыбының өзектілігі.** Жаһандану процестері қандай мемлекеттің болмасын даму жолына тікелей әсер етіп, оның қалыптасуының жан-жақты салаларын қамтиды. Осы үрдістерден қарастырғанда, қоғам мен мемлекет арасындағы байланыстың тұрақты, мызғымас қалыпта болуы мемлекеттің даму стратегиясының барынша өміршең, мемлекеттің басты қазынасы адам өмірі мен қауіпсіздігін қамтамасыз етудегі саясатының тұрақтылығы болмақ. XIX ғасыр соңынан басталған мемлекеттердің саяси процестерін діннің әртүрлі эманципация түрлерінен босатылу әрекеттері етек алды. Дегенмен, дінді мемлекеттен бөлгеннің өзінде, оның қоғамдық санаға тигізетін тікелей әсерін жоққа шығару мүмкін емес. Сондықтан бұл әрбір мемлекеттің кешенді қалыптастырған бағытты саясаты болуы тиіс.

Ұсынылған зерттеудің өзектілігі бірнеше жағдайларға байланысты: біріншіден, мемлекеттің, қоғамның және діннің өзара іс-қимылының қазіргі саяси және әлеуметтік-мәдени контексттерінің ерекшеліктері; екіншіден, поликонфессиялық қоғамда діни қажеттіліктерді іске асыру үшін жағдай жасаудың кепілі ретінде елдегі саяси және әлеуметтік қатынастарды реттеудегі зайырлылықтың ғылыми дискурсын интериоризациялау.

Дәстүрлі институттардың зайырлылыққа деген тұрақты тенденциясы қазіргі өркениеттердің ықпалына тап болған көптеген қоғамдардың ерекшелігі болып табылады. Олардың этникалық шығу тегі, географиялық орналасуы, тарихи дамуы және саясат жағдайы әртүрлі болғанымен, олардың арасында болып жатқан өзгерістер ауқымы мен қарқындылығымен ерекшеленеді. Соған қарамастан, олардың әлеуметтік өзгерістер тәжірибесіндегі белгілі бір ұқсастықтарды атап өтуге болмайды: саяси-әлеуметтік және мәдени-рухани эволюция барысында адамзаттың көп бөлігі зайырлылық шеңберінде өз дамуын құрады. Оның үстіне әлеуметтік тұрақтылық пен ұлтаралық қарым-қатынастардың зайырлы мемлекеттегі қалыптастыру барысындағы дін ықпалының маңыздылығын жоққа шығару мүмкін емес. Осы тұрғыдан алып қарағанда, еліміздегі мәдени-рухани, саяси-әлеуметтік қарым-қатынастарды реттеуде, халыққа ұсынылып отырған әлеуметтік бағдарламалардағы діннің мәні, сонымен қатар діни жағдайды реттеуде қажеттілігі өзінің қазіргі заманғы рухани әлеуметтік әлемдегі ең өзекті мәселелердің бірі екендігін көрсетеді.

Қазіргі заманда өмір сүрудің тиімді әрекеттерін қарастырған кезде мұсылман елдерінің бұдан зиян көрмейтіндігі сөзсіз, алайда, ол үшін жаһанданудың басқа субъектілерімен ұқсас стратегия қалыптастыру қажет. Осындай әдіс аясында Батыстың мұсылман әлемінің рухани ұлттық құндылықтары мен әлеуметтік бірліктерінің бұзылуынан мазасыздануы айқын жағдай, себебі ешбір ұлт осы процесс салдарынан болатын қауіп пен мүмкіндіктерден сақтандырылмаған. Сондықтан қазіргі кездегі зайырлылықты ұстанатын ел үшін, оның азаматтарының ешбір құқықтары шектелмей, еркін өмір сүруі мен ар-ождан еркіндігін жүзеге асыру өте маңызды мәселе. Қоғам әртүрлі көзқарастармен ерешеленетін адамдар тобының біртұтас бірлестігі ретінде көрінсе, сол тұтастықтың қауіпсіздігі мен бүтіндігін сақтайтын мемлекеттік идеология болуы қажет.

Мемлекеттің күш-қуаты мен ғылым мен білімін қалыптастыруда салауатты өмір салтын жасау заман талабы. Әлеуметтік жағдайы жетілген, білім беру саласы жоғары болған елдің болашағы әрқашан жарқын. Әлеуметтік бағдарламалар мен білім процестеріндегі діннің алатын өзіндік орны бар. Діни білім беру арқылы зайырлылық қағидасын ұстай отырып, оның қоғам үшін керекті жақтарын ашып, осы мәселеден туындайтын міндеттерді анықтау біздің зерттеу жұмысымыздың өзектілігін көрсетеді.

Ал баршамызға мәлім болғандай, XX ғасырдың аяғы мен XXI ғасырдың басында әлемде өркениеттік қақтығыстар жиілене түсті, онда дін басты рөлдердің бірін атқарды. Қазіргі заманғы халықаралық саяси жағдай – дін факторы саяси және әлеуметтік-экономикалық проблемаларды шешу үшін өте маңызды болып табылатындығымен ерекшеленеді. Қазақстан қоғамында діни фактордың маңызы соңғы жиырма жылдықтарда айтарлықтай өркен жайды: діндарлар саны өсті, ел азаматтарының 70 пайыздан астамы өздерін ислам дінімен, қалған бөлігі басқа да әлемдік діндер мен түрлі конфессиялармен байланыстырады. Көптеген сарапшылардың айтуынша, Қаңтар қасіретінде де бұл фактор орын алған. Саясат саласына келер болсақ, Қазақстан зайырлы мемлекет ретінде ешбір дінге үстемдік бермесе де, діни бірлестіктердің өзіндік рөлі артты. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы және Православие, Католик шіркеулерінің қоғамдық өмірде де айтарлықтай әсері аталған діни бірлестіктердің азаматтардың сеніміне ие бірнеше әлеуметтік институттардың қатарында екендігімен көрінеді. Сонымен қатар тәуелсіздік алғаннан кейін Қазақстанның дін саласындағы кеңістігі ислам дінінің қайта жандануымен қатар, елге түрлі миссионерлік топтардың да ағылуымен сипатталды. Сондай-ақ, бұл ұрпақтармен сыналған және қоршаған ортаның деструктивті әсерін жеңудің ең тиімді әдістердің бірі – рухани құндылықтардың дұрыс түсініліп, оларға жүгіну, оны тек санада ғана емес, сонымен бірге азаматтардың күнделікті өмірде өзектендіру керектігі алға шықты. Жалпы рухани өмірді жандандыруға көп жағдайда діни сенімге жүгіну арқылы қол жеткізіледі, дегенмен, оны зайырлы қоғам құруға талпынған мемлекетіміз үшін тиімді қарастыру керек. Себебі, белгілі бір діни бірлестікке жататын, тиісті дінді ұстанатын адам, әдетте, болмыстың толықтығы мен мағыналығын, бақыт

сезімін және әлеуметтік қолдаудың кепілдігін береді. Мемлекет қауіпсіздігіне нұсқан келтіруге тырысқан түрлі жатпиғылды көзқарастағы топтардың да азаматтардың санасын улай бастағаны да мемлекеттік билік тарапынан қатаң күшейтуді, назарда ұстап, бақылауды талап етті. Осыған орай 2011 жылы 11 қазанда № 483-IV «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» [1] Заңы қабылданып, оған егемендік жылдардан бергі өзгерістер еніп, оның заңнамалық күші нығайтылды. Бұл мемлекет тарапынан дін саласында жасалған нақты қадамдары деп айтуға болады.

Қоғам үшін оның бірқатар мүшелерінің мұндай жағдайы, егер олардың рухани ұмтылыстары олардың саяси-әлеуметтік функцияларды орындауына, атап айтқанда, саяси белсенділікке кедергі жасамаса, идеологиялық және құқықтық адалдықты, психологиялық және моральдық тұрақтылықты бұзбаса, әрине, ол оң жетістік болып табылады. Азаматтарымыздың діндарлығының пайдалы, бейтарап және теріс салдарларын қоғамның ажыратуы проблемасын шешу діни бірлестіктер санының едәуір өсуі және діни ілімдер нұсқаларының көбеюі жағдайында негізгі міндетке айналады. Әрбір діннің немесе рухани көшбасшылық рөлін талап ететін бірқатар тұжырымдаманың ұмтылыстары мен ресурстарын анықтау үшін нақты әдіснамаға негізделген діни өмірдің барлық көріністерін жүйелі түрде зерттеу қажет.

Көп жылдар бойы кеңестік саясаттанушылар мен әлеуметтанушылар қазіргі қоғамдағы діннің рөлі тұрақты түрде төмендейді деп болжаған болатын. Алайда, зайырлылықты қоғамдағы дін рөлінің құлдырауына әкелетін жолды бір бағытты процесс ретінде түсіну Қазақстандағы қазіргі діни жағдайға, азаматтардың діндарлығының өсуіне және діни конфессияларға деген сенім деңгейіне қайшы келеді деп санаймыз. Яғни, бұдан біз қоғамның тұрақтылығы үшін, мемлекеттік билік пен азаматтардың діни ұстанымдары арасындағы байланысты барынша зайырлы типке көшірсек, мейлінше осы салада орын алуы ықтимал қақтығыстарды алдын алуға болады. Яғни, әрбір азаматтың конституциялық құқығы – діни сенім еркіндігі жан-жақты сақталады.

Қазақстан қоғамындағы діни институттармен қандай жұмыс атқарылып жатқанын, азаматтардың діни дүниетанымы қалай және неге өзгертінін түсіну үшін сонау XX ғасырдан бастап Қазақстанда болған зайырлылық пен діндарлық мәселесін талдаған жөн. Өйткені, бұл өте маңызды, Қазақстан ғылымында қоғамдағы діни дүниетанымының динамикасын, дін және мемлекеттік қатынастарды, олардың ұстанымдарын және қоғамдағы бірқатар функцияларын өзгертуді ескере отырып, оның бүкіл кезеңінде еліміздегі зайырлылық пен діндарлық процесін жан-жақты зерттеуге көптеген талпыныстар жасалмады.

Бұл диссертациялық зерттеу жұмысымызда Қазақстан азаматтарының діни дүниетанымы тәуелсіздік алғаннан бері өзгеруде және бұл жағдай, атап айтқанда, ел дамуының қазіргі кезеңіндегі зайырлылық пен діндарлықтың арақатынасы терең талдауды, атап айтқанда саясаттанулық зерттеуді қажет етеді. Сондықтан жоғарыда аталған процестер тақырыптың саясаттану ғылымында әлі де өзекті екенін дәлелдейді.



**Ғылымның даму бағыттарына немесе мемлекеттік бағдарламаларға сәйкестігі.** Зерттеу 2012 жылғы 14 желтоқсандағы «Қазақстан-2050» Стратегиясының: қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты», 2017 жылғы «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» бағдарламалық мақаласының, Мемлекет Басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың 2020 жылғы 1 қыркүйектегі Қазақстан халқына «Жаңа жағдайдағы Қазақстан: іс-қимыл кезеңі» атты Жолдауының негізгі ережелеріне, Мемлекет Басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың 2021 жылғы 1 қыркүйектегі «Халық бірлігі және жүйелі реформалар – ел өркендеуінің берік негізі» атты Қазақстан халқына Жолдауы, Мемлекет Басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың 2022 жылғы 1 қыркүйектегі «Әділетті мемлекет. Біртұтас ұлт. Берекелі қоғам» атты Қазақстан халқына Жолдауы және өзге де нормативтік құжаттармен өзара байланысты.

**Тақырыптың ғылыми зерттелу деңгейі.** Қазіргі қоғамдағы зайырлылық процесі жарты ғасырдан астам уақыт ширегінде әлемдік ғылымдар, оның ішінде саяси ғылымдар саласындағы зерттеулер мен пікірталастардың басты тақырыптарының біріне айналды. Зайырлылық құбылысына бірнеше қарама-қайшы, кейде, тіпті, бір-біріне өте ұқсас келетін, бір-бірін толықтыратын тәсілдер пайда болды. Зайырлылықтың классикалық теорияларын П. Бергер [2], Т. Лукман [3], Н. Луман [4], Б. Уилсон [5] жасаған. Зайырлылық процестерінің түрі аспектілері Т. Парсонс [6], Р. Белла [7], П. Глазнер [8], Д. Мартин [9], Р. Старк [10] және т.б. еңбектерінде талданған. К.Доббелер [11], О. Тшаннан [12], Ф. Горски [13] сынды ғалымдар бірыңғай зайырлылық парадигмасын құруға тырысты. Сонымен қатар С. Брюс [14], Д. Эрвье-Леже [15], Х. Казанова [16], М. Чавес [17] әзірлеген зайырлылық процесін бағалаудың жаңа тәсілдері көрініс тапты. Қазіргі әлемнің көптеген елдерінде діндарлықтың өсуін байқаған бірқатар зерттеушілер зайырлылық теориясынан классикалық түрде бас тарту керек деген қорытындыға келген де болатын. Сонымен қатар, зайырлы мемлекет тұжырымдамасын дамытудың шетелдік тәжірибесі Ж. Боберо [18], Ю. Варнеке [19], Г. Моран [20], С. Феррари [21], Р. Барро [22], Дж. Дэви [23], Дж. Фокс [24], Р. Моррис [25], С. Ридл [26], Ч. Тейлор [27] және т.б. қарастырып, шетелдердегі зайырлы мемлекеттердегі ар-ождан бостандығының өзекті мәселелерін зерделеді.

Ал діндарлық мәселелері алғаш XVIII ғасырда И. Кант [28], Гегель [29], Фейербах [30] еңбектерінде ашыла бастады. Кант философиясында діндарлық терминіне нақты анықтама берілмесе де, оның астарын түсіндіретін негіздер қаланды. Ал М. Вебердің [31] еңбектерінде «діндарлық» термині діндарлардың діни өмірінің тарихы мен қазіргі жағдайын талдауда басты орынға айналды, оның дінді талдауы діни өмірдің мәні мен түрлері туралы одан әрі түсініктерге үлкен әсер етті. Қоғамдық ақыл-ой мәселелерінің дамуына байланысты Б. Расселл [32], Дж. Роулз [33] және Ю. Хабермас [34] және т.б. ғалымдар діндарлық феноменіне жүгінді.

Рационализмнің жоғарылауы діндарлықтың өсуі, оның ішінде, тіпті иррационалды өсуге әкелетін бөлігінде модернизация және секуляризация процестерімен бірге жүретін процестерді терең түсінуге және зерттеуге

бағытталған компенсаторлық теорияның негізін қалаушы И. Риттер [35], Г. Люббе [36], О. Марквардтың [37] бірқатар ғылыми еңбектері жарияланды.

Секуляризмнің діни сананың әртүрлі формаларымен қақтығысын анықтау және зерттеу жұмысының эмпирикалық бөлігін әлеуметтік-саяси сипатта беру үшін Т. Асадтың [38] еңбектері маңызды саналады.

Соңғы жылдары саяси ғылымдарда ресейлік ғалымдар арасында зайырлылық пен діндарлық арақатынасы қайта зерделеніп, қазіргі Ресейдегі ислам және Ресей мұсылмандарын зерттеуге маманданған ғылыми қауымдастықта пікірталастар тудырып отыр. Олардың ішінен В.Г. Барановский, В.В. Наумкин [39], Г.Т. Сардарян, Т.А. Алексеева [40], М.А.Сапронова, А.Л. Чечевишников, А.А. Ярлыкапов [41], Е.И. Филиппованың [42] ғылыми еңбектерін атап өтуге болады.

Қазақстандағы діндарлық мәселесін зерттеген Ч.Р. Веллердің [43] еңбектерінен біз жаңаша көзқараста жазылған пікірлерді аңғарамыз.

Отандық ғылымда зайырлылық пен діндарлық мәселелері соңғы он бес жылдықтарда зерттеудің басты нысанына айналды. Бұл тұрғыда Ә.Нысанбаев [44], Ғ. Есім [45], З. Шаукенова [46], Е.К. Алияров [47] Б. Сатершинов [48], Г. Соловьева [49], Е. Бурова [50], А. Косиченко [51], А.Д. Құрманалиева [52], Н. Сейтахметова [53], Қ. Бағашаров, Қ. Шалабаев [54], Н.Ж. Байтенова [55], А.Р. Альмухамбетов, Б. Бейсенов [56], А. Әбдірәсілқызы [57], Қ.А. Затов [58], А.И. Артемьев [59], Д. Сикымбаева [60] және т.б. ғалымдарымызды атауға болады.

Сондай-ақ, еліміздің жас зерттеушілері тарапынан да соңғы жылдары осы тақырып аясында докторлық диссертациялар жазылып, қорғалуда. Атап айтқанда, А. Сайлаубекқызының «Қазақстандағы діни сәйкестендірудің қалыптасу үрдістері: дінтанулық талдау» [61] атты жұмысында діни сәйкестіліктің теориялық аспектілері, діни сәйкестендіру процесінің қалыптасуы діни талдау контексінде ашылған. Мемлекеттік-конфессиялық қатынастар саласындағы тиімді саясат үшін практикалық ұсынымдар мен діни сәйкестендіру серпіні келешегінің үлгісі әзірленген. Қ.К. Шалабаевтың «Зайырлы мемлекеттегі дін мен дәстүр сабақтастығы» [62] жұмысында мемлекет пен дін қатынастарының үлгілері ретінде Қазақстан республикасының да зайырлы жүйесінің өзіндік ерекшелігі айқындалған. Онда діннің орны, қазақ мәдениеті мен болмысына діннің ықпалы, керітартпа діни ағымдардың ұлттық салт-дәстүрге шабуылы, дін мен дәстүр сабақтастығы саласындағы өзекті мәселелер көрініс тапқан. Ал Б.Ж. Сапаровтың «Тәуелсіздік жылдарындағы Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясаты» [63] атты еңбегінде зайырлы поликонфессионалды мемлекеттің дін саласындағы саясатына талдау жасалған. Сонымен қатар А.М. Садыкованың 2015 жылы қорғалған «Кеңес өкіметінің дін саласындағы саясаты (1918-1953 жж.)» [64] атты жұмысында Кеңес өкіметінің 1918-1953 жылдардағы дін саласындағы саясаты қарастырылған. Осы негізгі мазмұнға сәйкес зерттеуде Кеңес өкіметінің дін саласындағы саясатының қалыптасуы, 1917 жылғы революция кезінде және оның қарсаңында ислам дінінің және Ресей мұсылмандарының жағдайы, Кеңес өкіметінің, Одақтың құрамдас бөлігі

болған, Қазақстандағы дінге қарсы іс-әрекет және екінші дүниежүзілік соғыс жылдары мен соғыстан кейін кеңес өкіметінің дін саласындағы саясаты мәселелері жан-жақты талданған. Дегенмен, осыған қарамастан, қазіргі Қазақстан қоғамының діни өмірімен байланысты мәселелерді оның зайырлы ел ретінде бекініп, діндарлығының мәні, сипаты мен даму үрдістерін ашу және жалпылама тұжырымдар алу үшін қарастыру қажет, оларды түсіну басқару, білім беру және тәрбие саласындағы практикалық қызметке оң әсер етеді деп ойлаймыз.

Зерттеудің **дереккөздік базасын** мұрағат қорларының материалдары құрайды (ҚР Президенті Әкімшілігі, ҚР Мәдениет және спорт министрлігі мұрағат істері және құжаттаманы басқару комитетінің «Орталық мемлекеттік мұрағаты»), құжаттар жинақтары, съездердің қарарлары мен қаулылары, ҚР мемлекеттік заңнамасының актілері, статистикалық материалдар, отандық және шетелдік авторлардың ғылыми еңбектері, мерзімді ғылыми басылым материалдары, интернет-ресурстар, мемуарлық еңбектер, анықтамалық сипаттағы материалдар мен энциклопедиялар, сондай-ақ, 2019-2021 жылдар аралығындағы сауалнама барысында алынған автордың жеке далалық зерттеулері құрайды.

Тұтастай алғанда, сипатталған дереккөздерді мұқият талдау және синтездеу Қазақстандағы дін саласында жүзеге асырылып жатырған мемлекеттік саясатты жақсы түсінуге ықпал етеді.

Зерттеу тақырыбының өзектілігі және оның ғылыми зерттелу деңгейі зерттеу нысанын, негізгі гипотезасын, мақсаты мен міндеттерін тұжырымдауға мүмкіндік берді.

**Зерттеу жұмысының негізгі гипотезасы.** *Жалпы гипотеза:* қоғамның қазіргі діндарлығы қазақстандық қоғамда әрекет ететін мега-макро-микро тенденциялардың шарты мен нәтижесі болып табылады және мәдени-саяси өмірдің зайырлануы мен жаһандануын көрсететін нысандарда көрінеді деп болжанады. Сонымен қатар, азаматтар діндарлығының өсу динамикасындағы қайшылықтар жеке, топтық, ұлттық, этникалық және қоғамдық өзін-өзі тануда жүзеге асырылады, діни және діни емес қызмет барысында білім беру, саясат, мәдениет салаларында туыстық қатынастарда көрінеді. *Жеке гипотезалар:* (1) Қазақстандағы зайырлылық (секуляризация процесі) батыстық (еуропалық) үлгімен тығыз байланысты деп болжанады; (2) қазақстандықтардың көпшілігі өздерін исламмен сәйкестендіреді; (3) рухани жанарумен келген мұсылман құндылықтары азаматтардың діндарлығын арттыруға ықпал етеді; (4) секуляризация процесі өз кезегінде діни салаға елеулі әсер етеді, оны, мысалы, діни бірлестіктердің жүйелік және құрылымдық өзгерістерінен және т. б. байқауға болады.

**Зерттеу жұмысының нысаны.** Қоғамдық-саяси дамудың қазіргі процестеріндегі діндарлық пен зайырлылықтың мәні.

**Диссертациялық зерттеудің пәні.** Қазақстанда діндарлықтың көріну ерекшеліктері және зайырлылық саясатының жүзеге асуы.

**Зерттеу жұмысының мақсаты.** Қазақстандағы зайырлылықтың дамуының негізділігіне саясаттанулық талдау жасау және олардың даму факторларының арақатынасында діндарлықтың мәні мен әртүрлі формаларының тұжырымдамасын, негізгі қайшылықтары мен тенденцияларын анықтау.

**Зерттеу мақсатына сәйкес алға қойылған міндеттерге:**

- зайырлылық пен діндарлықтың түсінігін, мәні мен тарихи дамуын және оның қалыптасуының саяси алғышарттарын ашу;
- зайырлылық пен діндарлықты зерттеудің әдіснамалық негіздерін зерттеу;
- зайырлылық пен діндарлықтың қазіргі саяси процестерге әсерін анықтау;
- Кеңес кезеңдегі, сондай-ақ Алашорда бағдарламаларындағы зайырлылық пен діндарлықтың арақатынасы үлгілерінің ерекшеліктерін қарастыру;
- қазіргі қазақстандық қоғамда діндарлықтың көріну дәрежесіне әлеуметтік зерттеу жүргізу және зайырлылықтың ерекшеліктерін талдау;
- зайырлы саясатты іске асыру нәтижелерін және оның қазақстандық қоғамның дамуына әсерін анықтау жатады.

**Зерттеудің теориялық-әдіснамалық негізі.** Зерттеудің теориялық және әдіснамалық негізі секуляризация теориялары мен парадигмаларының тұжырымдамалық ережелері, құрылымдық және функционалдық тәсіл, дін әлеуметтануындағы халықтың діндарлығын зерттеудің әдіснамалық дискурсы болып табылады. Жұмыста саясаттану, әлеуметтану және тарихи, мәдени, философиялық әдістер мен тәсілдер арқылы зайырлылық процесі мен діндарлық мәселесін зерттеуге мүмкіндік беретін пәнаралық принцип қолданылады. Қазақстандықтардың діндарлық дәрежесін анықтау мақсатында компенсаторлық теория аясында әлеуметтанулық талдау әдіснамасы (сауалнама) пайданылды. Елдегі діни ұйымдардың қызметін реттейтін заңдар мен нормативтік құқықтық актілерді және мемлекеттік саясат саласындағы зайырлылық қағидаттарын бекітетін құжаттар құжаттық әдіс арқылы талданды. Кеңес өкіметінің дін саласындағы саясатын сипаттайтын архивтік құжаттарды синтездеу әдісін қолдану архивтік құжаттардан, ғылыми еңбектерден және кеңестік кезеңдегі діни саясаттың қалыптасуы мен дамуы, мәні мен мазмұны туралы құжаттар жинағынан алынған деректерді жіктеуге, біріктіруге және топтастыруға ықпал етті.

**Жұмыстың эмпирикалық базасы** Қазақстан гуманитарлық-саяси конъюнктура орталығының қолдауымен автор жүргізген халықтың діндарлық көрсеткіштерін анықтауға бағытталған екі әлеуметтік зерттеу материалдарына негізделеді. Сауалнама (онлайн форматта [www.surveio.com](http://www.surveio.com) платформасында) екі кезеңде жүргізілді:

1. 2019 жылдың ақпан-наурыз айларында сандық сауалнама жүргізу, бұл кезеңде 17 мен 68 жас аралығындағы 1387 респондент қатысты (толық аяқталған 800 сауалнама талданды).

2. 2021 жылдың ақпан-наурыз айларында аралас үлгіні қолдана отырып, сандық сауалнама жүргізу. Екінші кезеңде Қазақстанның 18 ірі қаласынан 475 респондент іріктелді. Сауалнама нәтижелерін талдау кезінде IBM SPSS Statistics 26 бағдарламасы қолданылды.

**Диссертациялық жұмыстың ғылыми жаңалығында:**

– зайырлылық пен діндарлықтың мәні мен тарихи дамуы, сонымен бірге зайырлылықтың қалыптасуының саяси алғышарттары ашылған ұғымдардың тұжырымдамалық аппараты мен операциялдық жүйесі анықталды;

– интегративті парадигмалық тәсілдердің қолданылуын негіздей отырып, зайырлылық пен діндарлықты зерттеудің әдіснамалық негіздері зерттелді;

– зайырлылық пен діндарлықтың даму процестеріне қазіргі саяси процестерге әсер ететін факторларды анықтауға бағытталған интегративті әдістерді қолдана отырып, зерттеу тәсілінің әдістемесі әзірленді және сыналды;

– Кеңестік кезеңде, сондай-ақ Алашорда бағдарламаларында зайырлылық пен діндарлықтың арақатынасының үлгілерін қарастыру ерекшеліктерін анықтауға компаративтік талдау қолданылды;

– діндарлықтың көріну дәрежесіне дәлелді талдау жасалып, қазақстандық қоғамда зайырлылық көрінісінің ерекшелігі анықталды;

– рухани келісім мен әлеуметтік консолидация жолындағы зайырлы және діни этика, киелі және зайырлы құндылықтар диалогына негізделген зайырлы саясатты іске асыру нәтижелері және оның елдің әлеуметтік, мәдени және зияткерлік дамуына әсері айқындалды.

**Қорғауға ұсынылған негізгі ғылыми тұжырымдамалар:**

1. Зайырлылықты қоғамдағы дін мен діндарлықтың құлдырауына алып келетін бір бағытты процесс ретінде емес, діннің, діни институттардың қоғамдағы жағдайын өзгертудің, халықтың діни дүниетанымындағы өзгерістердің сызықты емес процесі деп түсіну керек. Зайырлылық процесі діннің өзінде, діни басқару жүйесінде өзгерістер тудырады, бірақ бұл процестер қайтымды және белгілі бір құндылықтар мен көзқарастарды қолдайтын саяси институттар мен топтардың белсенділігіне байланысты

2. Діндарлық әлеуметтік-философиялық категория ретінде жеке және әлеуметтік сананың, өмір салтының, адамның бүкіл болмысының жай-күйін көрсетеді, ол «жоғары күштерге» сенім арқылы трансцендентті де, нақты да, оның қызмет формалары арасындағы байланыс ретінде әрекет етеді; бұл оның қызмет формалары арасындағы делдалдық байланыс, осы идеялардың, бейнелердің, мотивтердің адамдардың санасы мен мінез-құлқындағы байланыс дәрежесін білдіреді. Діндарлық діни сенімді – субъектілер мен қарым-қатынас деңгейлерінің қатынастарын тереңірек сипаттауға мүмкіндік береді. Діндарлық құбылысының мәні, мазмұны мен формалары тарихи жинақталған, жеке сана мен іс-әрекетте орын алатын, әлеуметтік дамудың нақты қасиеттері мен заңдылықтарының жиынтығын көрсетеді. Бұл діндарлықтың мазмұны мен формаларын зерттеудің ұтымды әдістерін қолдануға негіз береді. Жоғары білімі бар және діндарлық деңгейі төмен қала тұрғындарының иррационалды практикаларға жүгіну көрсеткіштері жоғары көрсеткіштерді көрсетеді.

3. Қазақстандағы зайырлылықтың өзіндік ерекшеліктері мен даму тенденциялары бар және қоғамның жаһандану және модернизациялық процестерімен айқындалады, олар өзара байланысты және бір-біріне параллель жүреді. Зайырлылық пен жаһандану негізінен қазақ қоғамында құрылған зайырлы еуропалық және батыстық білім беру жүйесіне байланысты болды және, ең алдымен, азаматтардың белгілі дәрежеде жоғары білімі бар бөлігінде өтті. Қазақстан қоғамының діндарлығының дамуының қазіргі кезеңінің ерекшеліктеріне: діни белсенділіктің сандық көрсеткіштерінің өсуі; дәстүрлі діни ұйымдардың саяси ұстанымдарының нығаюы; басқа діни ұйымдардың сандық өсуінің баяулауы және Қазақстан үшін дәстүрлі ислам дінінің ішкі нығаюы; діндарлықтың сыртқы, салттық жағын көрсету және т.б. жатады.

4. Діндарлық оның құрылымдық элементтерінің табиғатын зерттеуге бағытталған әдістер арқылы келесі көріністерде зерттелді: діни сана конфессияларды, жеке және бұқаралық сана деңгейіндегі негізгі идеялар мен көңіл-күйлерді талдау арқылы, сондай-ақ мүмкіндіктерді талдау арқылы анықталған мінез-құлық формаларының негізі болып табылады. Алынған мәліметтерге сәйкес, азаматтардың діндарлығына білім мен оның деңгейлері әсер етеді. Қала тұрғындары арасында діндарлықтың институционалды емес түріне – оккультизмге 11,0% сенеді, ал жоқтан гөрі иә деп сенетіндерді ескере отырып, бұл үлес 37,0%-ға дейін артады. Біз күткендей, білім неғұрлым жоғары болса, діндарлық соғұрлым төмен болады: егер орта білімі бар азаматтар арасында институционалды емес діндарлықтың басқа түрлеріне қандай да бір түрде сенетіндердің үлесі 45,9%-ға жетсе, ал жоғары білімі бар азаматтар арасында оның үлесі 34,6%. 35-50 жас аралығындағы жоғары білімі бар Қазақстан қалалары тұрғындарының үштен бірінен астамы оккульттік білімдерге толық немесе көп жағдайда сенеді.

5. Ғылыми әдебиеттерде модернизация әрдайым діндарлық пен зайырлылықтың жоғалуымен бірге жүреді деген тезис аксиома ретінде беріледі. Сонымен бірге, жағдай соншалықты қарапайым және біркелкі емес: қазіргі әлемде зайырлылықтың төмендеуі де, дінге деген қызығушылықтың артуы, сондай-ақ фундаментализмнен бастап жаңа нанымдарға дейінгі әртүрлі нұсқалардағы айқын тенденциялар бар. Діни көзқарастар саяси идеологиялармен алмастырылмады. Діндердің түсіндірілуі мен мойындалуы көбінесе, белгілі бір қоғамдардың саяси мәдениетімен, олардың өзіндік ерекшеліктерімен, тарихи мифологиясымен, дәстүрлерімен анықталады. Басқаша айтқанда, зайырлы қоғам құруда еуропалық үлгі әмбебап болып табылмайды.

**Диссертациялық зерттеудің теориялық және практикалық маңызы.** Отандық саясаттанулық ғылыми айналымына енгізілген кең теориялық материал Батыс ғылымында жинақталған зайырлылық процесі мен діндарлық мәселесіне қатысты идеялар кешенін шығармашылық тұрғыдан пайдалануға мүмкіндік береді. Қоғам дамуының ұсынылған үлгісіне сүйене отырып, азаматтардың діни дүниетанымындағы өзгерістердің негізгі тенденцияларын болжауға болады. Зерттеу халықтың діни дүниетанымының өзгеру себептерін

және мемлекет пен дін қатынасының қазіргі Қазақстан қоғамында болып жатқан әлеуметтік институт ретіндегі функциясының өзгеруін түсіндіруге қол жеткізеді. Бұрын ағартушылық білімді қоғамның белгілі бір өкілдерінің діни дүниетанымының ерекшелігін зерттеу біздің замандастарымыздың діни дүниетанымын зерделеуге неғұрлым сәйкес келуге, зайырлылық процесінің көрсеткіштері мен индикаторларын дұрыс таңдауға және тұжырымдауға мүмкіндік берген. Диссертациялық зерттеуде қабылданған халықтың діндарлығын зерттеудің әдіснамалық тәсілдерін талдау бүгінде отандық саясаттануда қолданылатын халықтың діндарлығын зерттеу әдістерін онан сайын жаңарта отырып, оның басқаша жолдарын қоғамға ұсынады.

**Зерттеу жұмысының сыннан өтуі және мақұлданыуы.** Диссертация Абай атындағы ҚазҰПУ Саясаттану және әлеуметтік-философиялық пәндер кафедрасында талқыланды (№12 хаттама) және қорғауға ұсынылды. Диссертациялық жұмыстың негізгі ғылыми нәтижелері түрлі халықаралық ғылыми-теориялық және тәжірибелік конференцияларда, саяси журналдарда баяндалды. Диссертацияның негізгі идеялары 14 ғылыми жұмыста көрініс тапты, соның ішінде Scopus мәліметтер базасына кіретін «European Journal of Science and Theology», «Социологические исследования» атты халықаралық ғылыми басылымдарда «Islamic studies as dialogic project problems and prospects» және «Оккультизм в сознании горожан Казахстана» тақырыптарында – 2 мақала, Ғылым және жоғары білім саласындағы сапаны қамтамасыз ету комитеті ұсынатын ғылыми басылымдарда – 6 мақала, халықаралық конференциялар материалдары мен отандық және алыс шетелдер басылымдарында 7 ғылыми мақала жарық көрген.

**Олар:**

1) Islamic studies as dialogic project problems and prospects // European Journal of Science and Theology, Румыния, 2021, Vol.17, No.3, 171-180, 2020 жылғы процентиль – 78.

2) Оккультизм в сознании горожан Казахстана // Социологические исследования. – 2021. № 9. – С.137-142, 2020 жылғы процентиль – 46.

3) Діндарлық мәселесінің әлеуметтік ғылымдар жүйесінде зерделенуі және оның Қазақстан қоғамындағы көріністері // Абай атындағы ҚазҰПУ, Хабаршы «Әлеуметтік және саяси ғылымдар» сериясы, №4(68), 2019. – 177-183-б.

4) Дін әлеуметтануы: оның пәнінің эволюциясы және новеллалары // Абай атындағы ҚазҰПУ, Хабаршы «Әлеуметтік және саяси ғылымдар» сериясы, №1(69), 2020. – 209-213-б.

5) «Діни экстремизм» және «терроризм» ұғымдарының тарихи-саяси ретроспективасы // Абай атындағы ҚазҰПУ, Хабаршы «Әлеуметтік және саяси ғылымдар» сериясы, №2(70), 2020. – 162-168-б.

6) «Фактор неформальной религиозности молодежи» // Абай атындағы ҚазҰПУ, Хабаршы «Әлеуметтік және саяси ғылымдар» сериясы, №3(71), 2020. – 150-156-б.

7) The essence and content of islamic education in the Republic of Kazakhstan: theoretical and methodological foundations // ҚР ҰҒА Хабаршысы. – Алматы, 2020. – № 5.– 280-285-б.

8) Зайырлылық пен діндарлық арақатынасы мәселесіне // Адам әлемі. – 2021. – № 4 (90). –173-180 -б.

9) Қазақстан Республикасы Конституциясында азаматтардың ар-ождан бостандығының қорғалу ерекшеліктері // Қазақ инновациялық гуманитарлық - заң университетінің Хабаршысы, №2 (46), 2020. – 100-104-б.

10) Қазақстан қоғамының діндарлық көрсеткіштерінің микро деңгейдегі көріністері // «Новая глобальная реальность и проблемы модернизации исторического сознания» в рамках реализации идей, изложенных в Послании Первого Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Третья модернизация Казахстана: глобальная конкурентоспособность» и в статье «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания»: сборник материалов Международного круглого стола – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2019. – 382-390-б.

11) Қазақстан жастарының діндарлық көрсеткіштері // «Қазақстанның әлеуметтік-саяси жаңғыруының бағдарлары» Халықаралық ғылыми конференциясының материалдар жинағы. – Нұр-Сұлтан, 2019. – 277-283-б.

12) Ар-ождан бостандығы және оның қоғам өміріндегі мәні // Қазақстан саясаттанушылар конгресінің материалдар жинағы: Сборник материалов конгресса политологов Казахстана: Под ред.проф. Е.К. Алиярова. – Алматы, 2019. – 274-279-б.

13) Ислам философиясы және исламтану: қалыптасуы және қазіргі жағдайы // «Әл-Фараби және қазіргі қоғамдағы интеллектуалды мәдениетті жаңғырту мәселелері» халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның (форумының) материалдар жинағы. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2020.– 198-203-б.

14) Strands of Kazakh Cultur// Critical Muslim 36: Destinations. – Autumn 2020. – 110-117 p.

**Зерттеу жұмысының құрылымы.** Диссертациялық ғылыми жұмыстың мақсаты мен міндеттеріне сәйкес нормативтік сілтемелерден, анықтамалардан, белгілеулер мен қысқартулардан, кіріспеден, екі тараудан, алты параграфтан, қорытындыдан және пайдаланылған әдебиеттер тізімінен, қосымшадан тұрады. Жұмыстың көлемі 160 бетті құрайды.



# **1. ЗАЙЫРЛЫЛЫҚ ПЕН ДІНДАРЛЫҚТЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК-САЯСИ ҒЫЛЫМДАР ЖҮЙЕСІНДЕ ЗЕРДЕЛЕНУІ**

## **1.1. Зайырлылық пен діндарлық: түсінігі, сипаттамасы мен тарихи қалыптасуы және саяси астарлары**

Зайырлылық көп жағдайда абсентизмнің бір түрі ретінде қарастырылады. Егер дін жоғалып кетсе, онда ол сенімнен айырылады. Бұл дінді қоғамдық ортадан шығарудың біршама бейтарап түрі, міне, осы жерде түсініктерді жаңылыстырады. Себебі зайырлылықты қатысу ретінде көруіміз керек. Сондықтан ол нақтылау мен түсінуді қажет етеді. Зайырлылық дінді ғана емес, мәдениетті де кең мағынада қалыптастырады. Мұны біз идеология, дүниетаным, дінге деген көзқарас, конституциялық тәсіл ретінде немесе қарапайым түрде қандай да бір басқа жобаның – ғылымның немесе философиялық жүйенің аспектісі ретінде зерделейік, сонда, зайырлылық – бұл діннің қоғамдық өмірден аластатылуы емес, қайта оның дінмен қатар дами алатын бір бөлігі ретінде көрініс табады.

Оның үстіне зайырлылық өзара байланысты көптеген терминдердің бірі ғана. Зайырлылық, зайырлы және секуляризацияға сілтемелер көп жағдайда түсініксіз болуы мүмкін [11]. Қазіргі уақытта әр терминнің тек бір ұғымға қатыстыру арқылы стандарттаудың оңай әдісі жоқ. Бірақ әртүрлі терминдердің бірыңғай лингвистикалық түбірге ие болуы олардың түрлі тарихпен алуан концептуалды шеңберде жұмыс істейтіндігін жасырмауы керек. Олар кейде бір-бірін хабардар етсе де, біз уақытша өмірге немесе зайырлы өмірге, дінді саясаттан бөліп тастайтын конституцияларға және діннің мүмкін құлдырауына сілтеме жасау сияқты қолданыс аясын ажырата білуіміз керек.

Кейбір сілтемелердің таралу аймағын анықтап алу пайдалы. Бұл ұзақ және аса күрделі тарихы бар термин, XVII–XVIII ғасырларда зайырлылық – діни соғыстарды, ғылымның өркендеуін немесе ағартушылықты тоқтату туралы келісім жасау ғана ретінде қарастырылды. Оның негізінде уақытша әлем мен өзара іс-қимылдың ұзақ тарихы жатыр және имманенттік жағдайлардан шығуды білдірмейді [16]. Бұл дін мен қоғамдық өмір туралы заманауи пікірталастарда жедел назар аударуды қажет етеді. Оның үстіне, зайырлылық пен діннің айқын екілік жұбы аясында жұмыс істеу қиынға соғады.

Зайырлылық өз алдына қазіргі заманғы әлеуметтік проблема екені анық. Мәселен, Франция зайырлылықты – лаицизмді саяси таңдау ретінде ғана емес, сонымен бірге өзінің ұлттық ерекшелігінің бір бөлігі ретінде жариялайды. Бұл «католицизм», жалпы христиан тарихы ғана емес, сонымен қатар католик мәдениеті, оның протестантизмге қарсы күресі және протестантизмге үстемдігі, сондай-ақ революциялық және республикалық шағымдардан туындаған сын-кәтер француз бірлігі ретінде өз мәнін табады. Сонымен бірге дін мен зайырлы әлем арасындағы ымыраластық қазіргі Францияны орнықтыруда [18]. Олар антиклерикализмнің белгілі бір тарихына негізделген. Осылайша, зайырлылық Франция өзінің діни тарихымен байланысты емес, бейтарап категория ретінде

Африка және басқа мұсылман елдерден келген иммигранттарға деген жауабын қалыптастырады.

Зайырлылықтың тағы бір моделі Үндістанда діни әртүрлілікпен айналысатын конституциялық және саяси формацияның негізгі бөлігі саналады [65]. Бұл жағдайда зайырлылық діннен қашықтықпен емес, діндерге қатысты теңдікпен, оның ішінде индустарға, мұсылмандарға және басқаларға әділетті мемлекеттік субсидиялармен теңестіріледі. Тағы бір зайырлылық АҚШ конституциясында қамтылған [66], ол ресми шіркеулерге тыйым салу арқылы діни әртүрлілікті қорғайды және сенім мен белсенді қатысу дамыған діндердің өзіндік нарығын құруға көмектеседі. Шіркеу мен мемлекетті бөлу ретінде конституциялық доктринаны қайта құру кейінірек өзінің қайшылықтарын тудырды. Ал кеңірек зайырлылыққа атышулы «зайырлы гуманизмнің» бір бөлігі ретінде кейбір американдық діни оңшылдар шабуыл жасайды. Осы контекстердің әрқайсысында зайырлылық өзінің мағыналары, құндылықтары мен ассоциацияларын қабылдайды; бұл діни қақтығыстың бейтарап антидоты емес.

Зайырлы ұғым оған қатысты зайырлы ұстанымды білдірмейді. Мысалы, католик шіркеуі діни қызметкерлерді ғибадатханалардағы немесе басқа мекемелердегі Құдайға ғибадат етуге бағышталған діни қызметкерлерден зайырлы қызметімен ажыратады [17]. Зайырлы кәсіп зайырлылықты насихаттайтын кәсіп емес екендігі түсінікті болуы керек. Керісінше, бұл адамдарға уақытша өмір сүруге қарсы тұру және осы зайырлы әлемдегі өмірлерінде діни бағдар ұстау арқылы осы әлемдегі қызметке шақыруды қамтиды.

Керісінше, зайырлылық идеясы тенденцияны болжайды. Бұл, ең болмағанда, қазіргі заманның ерте кезінен бастап күткен және секуляризация гипотезасын ұсынған социологиялық зерттеулерде квази-ғылыми мәртебеге ие болған тенденция. Әрі көбінесе, діни тәжірибенің ұзаққа созылатын және үздіксіз құлдырауы және сенушілер санының азаюы туралы болжам. Бұл батыс Еуропадан басқа жерде болмаған сияқты. М. Вебердің жаһандық секуляризациядан түңілу идеясы сияқты классикалық тұжырымдары, сонымен қатар зайырлы түсініктемелер мен зайырлы институттар әлеуетінің артуын білдіреді [31]. Осы екінші мағынада секуляризация қарапайым, шындыққа сәйкес келеді, бірақ діннің зайырлы құлдырауы ретінде көрінеді.

Дүниежүзілік мақсаттағы мекемелер ғимаратының кеңеюі байқалды. Олар көбінесе, рухани ізденістерден бөлінеді, кейде ашық діни жоралғыларға шектеу қойылады. Олар дінді насихаттаудан басқа мақсаттарды көздеп қана қоймай, діни лидерлердің бақылауынан тыс жұмыс істейді. Қоғамдық өмірдің көп бөлігі діни наным-сенімдер, ғұрыптық әдет-ғұрыптар тұрғысымен немесе Құдайдың басшылығынан тәуелсіз жұмыс істейді деп саналатын жүйелермен немесе «басқару механизмдерімен» ұйымдастырылған. Нарықтар бұған айқын мысал бола алады. Қатысушылардың діни себептері: олар сәттілік туралы дұға ете алуы; сондай-ақ бауырластармен одақтаса алуы мүмкін. Осыған қарамастан экономистер, қаржыгерлер, инвесторлар мен трейдерлер нарықты негізінен

сатып алу-сату өнімі деп түсініледі. Олар жасайтын барлық жаңа қаржы құралдарына сену үшін белгілі бір сенім қажет болуы мүмкін, бірақ бұл діни сенім емес. Көбіне, бұл – Құдайдың араласуына деген сенім емес, керісінше, адамдар субъектілерінің адалдығы мен құзыреттілігіне, ақпараттың дұрыстығына, өздерінің инвестициялық шешімдерінің данышпандығына және нарықтың негізінде жатқан құқықтық және технологиялық жүйелердің тиімділігіне деген сенім. Қысқаша айтқанда, бұл – зайырлы сенім [11]. Немесе, басқаша айтқанда, адамдар нарықтардың не болатынын әлеуметтік қиял арқылы ұғынады, онда олардың жұмысына сәйкес түсіндірмелер қарапайым болып келеді.

Әлемде жобаларды ұйымдастыру және ілгерілету үшін тек нарықтар ғана емес, көптеген басқа институттар құрылды. Мектептер, қайырымдылық ұйымдары, армиялар, ауруханалар және суды тазарту жүйелері қарапайым қиялмен жұмыс істейді. Әрине, кейбір адамдардың әрекеттері діни себептерге байланысты болуы мүмкін, ал діни ұйымдар мұндай мекемелерді өз мақсаттарына қызмет ету үшін ұйымдастыруы мүмкін. Бірақ, тіпті, өз өмірін көбінесе, діни немесе рухани мақсаттарға бағыттайтындар үшін де мұндай институттармен байланысты қызмет кең түрде зайырлы қиялмен құрылымдалған. Себеп-салдарлық қатынастарды табиғат, технология, адамның ниеті немесе жай кездейсоқтық мәселелер ретінде қарапайым түсініктерде мән-жайын біледі. Бұны Ч. Тейлор қазіргі заманның «зайырлы ғасыр» екенін сипаттағанда ойына алған. Бұл – көптеген адамдар, соның ішінде діни адамдар, көп нәрсені осы дүниенің себеп-салдарлық қатынастары тұрғысынан толық немесе негізінен түсінетін дәуір. Тейлордың айтуынша, олар «имманентті кадр» тұрғысынан ойлайды және метафизикалық емес, қайталанбас білімді толығымен өздігінен жұмыс істейтін әлемді түсіну үшін жеткілікті деп санайды [27]. Зайырлы дәуір тақырыптарының бірі – адамдар. Бұл сөзсіз шеңберді өздерінің іс-әрекеттерінің көпшілігі немесе барлығы үшін қалыпты, табиғи, жасырын контекст ретінде қалай қабылдайтынын және бұл әлемдегі діни наным-сенімдерді де, діни көзқарастарды да қалай өзгертетінін анықтау.

Зайырлы қиял көрнекті келеді, сонымен қатар әлемде көптеген институттар бар. Осы тұрғыдан алғанда, зайырландыру шынайы көрініс табады деп айтуға болады. Бірақ секуляризация туралы пікірталастар тек осы мағынамен шектелмейді; олар қазіргі заманғы діннің біртіндеп жойылуын болжайтындай етіп ұсынады. Еуропадан тыс жерлерде бұл жай ғана болмады және бұл туралы аз дәлелдер бар. Тіпті Еуропаның ішінде оқиға біршама күрделі. Әрине, бұл діннің үнемі құлдырауын көрсететін сызықтық үлгі емес. Керісінше, XX ғасырдың соңында сенімнің жоқтығына қарамастан, қажылық және Мәриям мен Қасиетті Жүректі қастерлеу сияқты танымал діни тәжірибелер қайта жанданды. М. Вебер қазіргі заман үшін іргелі деп атаған құндылықтар діни, саяси, экономикалық салалардың саралануы діннің бөлінуіне алып келетін неғұрлым негізгі модель болуы мүмкін [31]. Бірақ делимитация – бұл жоғалып кету емес. Өзінді кәпір деп жариялау кейбір

нәрселер үшін емес, себебі дін маңызды рөл атқаратын әлеуметтік тәртіпті танудан өзгеше.

Зайырлылық туралы көптеген сипаттамалары Тейлордың «алып тастау туралы әңгімелер» деп аталатын түрін алады. Яғни, олар бұрын дін көп кеңістікті иемденді, ал дін кейбір кеңістіктен алынып тасталды, қалғанының барлығын сол күйінде қалдырды деп болжайды. Бұл – зайырлылықты талдаудың қажеті ретінде емес, діннің жоқтығы ретінде қарастырған кездегі тағы бір сезім. Зайырлы институттардың маңыздылығы тек қайта құру процесі арқылы емес, тарихи қайта құру нәтижесінде дамыды [67]. Бұл өз кезегінде кейбір мақсаттарды алға тартты, ал басқаларын жігерлендірді. Сонымен қатар кейбір адамдарға басқаларға қарағанда көбірек мүмкіндік беретін формалар қабылдады.

Көптеген зайырлылық туралы әңгімелер дінді қазіргі әлемде шынайы шешімдермен табуға болатын мәселелердің жай иллюзиялық шешімі ретінде ұсынады. Бірақ қандай-да бір нақты діннің ақиқаттығына қатысты позицияны ұстанбастан да, діни практиканың алға қойылған талаптардан өзгеше немесе шын немесе жалған болуы мүмкін әртүрлі формада орын алатынын мойындауға да болады. Дін некеден бастап аза тұтуға, жергілікті қауымдастықтарды нығайтудан бастап, үлкен қалаларға жаңадан келгендерді қарсы алуға дейін бірқатар қызмет пен мекемелерді қамтиды [27]. Діндегі өзгерістер, оның ішінде діни сенімдердің азаюы немесе діни өмірге ұйымдасқан түрде қатысу тек ерекшелік бола алмайды. Олар күрделі қайта құрулардың бөлігі болып табылады.

Мұны жақсы түсіну үшін зайырлы, зайырлылық және секуляризация туралы пікірталастардың Вестфаль жүйесінде және Ағартушылық кезеңдерде өрбігендігін айта кеткен жөн.

Ежелгі тәжірибеде өмірдің табиғи жағдайларына да, рәсімдер мен күнтізбелердің азаматтық институтына да сілтеме жасалған. Бұл өлшемдердің әрқайсысы ертедегі христиан ойшылдарының жердегі тіршілікпен және Құдаймен мәңгілік өмір арасындағы айырмашылықты көрсетті. Естеріңізге сала кетейік, бұл көпшілік үшін өлгеннен кейін ғана емес, мың жылдан кейін, мыңжылдықтан, он секуладан кейін Мәсіхтің оралуымен болатын нәрсе болды. Ескі идея да осында бейімделген. Этрустар секуланы – олардың қаласына бөлінген ғұмыр деп есептеді. Римдіктер Римнің құрылғанының мың жылдық мерейтойын біздің дәуіріміздің 248 жылы үлкен рәсіммен атап өтті. Бұл Saeculum Novum-нің басталуын белгіледі, дегенмен, Римнің жаңа дәуірдегі жағдайы тез арада проблемаға айналды. Әрине, христиандар Мәсіх (Иса пайғамбар) туылғанға дейінгі немесе кейінгі жылдарды белгілейтін және мыңжылдықта метафизикалық үміттерді (және қорқыныштарды) еске салатын жаңа күнтізбені бастады, біздің дәуірімізде 1000 жылы мұнда секула реті Мәсіхтің қайтып оралуына және тарихтың соңына дейінгі уақытты есептеді. Бұл өте маңызды мағынада кейінірек зайырлы деп аталатын кезең емес еді. Сол сияқты, Қасиетті Августин Құдай қаласы мен Адамдар қаласын әйгілі және әсерлі айырмашылықты ұсынғанда, ол дінді «зайырлы» істерден шығаруды

көздемеді [68]. Керісінше, оның Құдай қаласы бейнесі – дін, шіркеу, зайырлы шындықта өмір сүретін діни адамдар және бір әлемде өмір сүретіндерден айырмашылығы, бірақ христиан дінінің басымдылығынсыз. Августин б.з.д. 410 жылы Рим тоналғаннан кейін бұл туралы жазды, сонымен қатар ол сол әлемдік державаның осалдығын да атап өтті.

Августин христиандардың пұтқа табынушылықты басуының кінәсі жоқ екенін айтып қана қоймай, сонымен бірге христиан дінінің әлемдік тұрақсыздық жағдайында маңызы арта түсетіндігін алға тартты. Ол оқырмандарды Құдайды іздеу үшін ішкі сезімге үңілуге шақырды, бұл олардың мәңгілікпен байланысының уақытша әлемнің қысымына төтеп беру қабілеті үшін маңыздылығын атап өтті. Оларға, тіпті, христиан императорына, материалдық құндылықтарға немесе дүниелік ләззаттарға назар аудару азғыруларына қарсы тұру қажет болды. Пұтқа табынушыларда христиан дінінің артықшылықтарының болмауы олардың жиі бұзылуының бір себебі болып табылады. Сонымен, Августин рухани бағдарды бағдарлықтан дүниелік заттарға бөледі [68].

Августин пұтқа табынушылық дінді Құдайды өздерінің өлімге жақын ізбасарларының қарапайым жобаларын қорғау немесе алға жылжыту үшін жұмылдыруға болады деп күткендігі үшін сынайды. Оның ойынша, христиандар Құдайдан осындай «зайырлы» істерден тыс нәрсемен байланысты күтеді. Құдай адамдардың істерін жоспарға сәйкес қалыптастырады, бірақ оған адамдардың азаптары, иманды сынайтын және тереңдететін сынақтар мен құрбандықтар кіреді. Мұны білу мәсіхшілерге рухани емес, дүниелік жетістіктерге ұмтылудан аулақ болуға көмектеседі. «Бізге бұл дүниені ең жоғарғы жақсылықпен таныстыру керек», – дейді Августин [68].

Августиннің пікірталастары, алғашқы христиандар дәуіріндегі басқалар сияқты, дүниелік нәзік мәселелерге түсіп қалудан қорқуға негізделген. Бұл, ең болмағанда, Платонға оралатын тақырып, ерте христиандықтағы аскетикалық және герметикалық дәстүрлердің маңыздылығы мен орта ғасырлардағы монастырлық өмірдің маңыздылығын күту. Материалдық әлемде өзімізді таба отырып, біз идеалды ұмытып, сыбайлас жемқорлық қаупіне ұшыраймыз. Бұл зайырлы идеялардан туындайтын аландаушылық сонымен қатар тек адамның уақытша әлемі емес, азғырулар мен елестер әлемі.

Алайда, зайырлы әлемді діни іс-әрекетке бағындыру идеясының өзі оны алшақ ұстаудан өзгеше. Бұл екі ұғым шіркеу тарихында қатар тұрған еді. Шіркеу қызметі де, монастырлық тәртіп те маңызды болды. Литургиялық тәжірибелерді қажет ететін бұйрықтарда діни қызметкерлер, сонымен бірге осы бұйрықтардың ешқайсысы үшін нақты ант бермеген және «бейбітшілікте» өмір сүретін «зайырлы» діни қызметкерлерде бар. Діни қызметшілер дінге қызмет ете алады немесе түрлі елдерге миссионер ретінде шыға алады. Бұл күрделі және кейде дау тудыратын айырмашылықты ашуға тырысатын орын емес. Бірақ оның мағынасы контексте байланысты және уақыт өте келе өзгеріп отыратынын ескеру қажет. Мысалы, кейбір отаршылдық жағдайында жергілікті діни қызметкерлер көбіне зайырлы болып, діни бұйрықтардағы діни

қызметкерлерге еуропалықтар сияқты жеңілдікпен қарауды ұнатқан [69]. Жалпы алғанда, діни қызметкерлер әлеммен өзара әрекеттесудің оң мәнін сезіну үшін өте маңызды болды. Протестанттық реформа дәуірін қамти отырып, бұған Бартоломей Холжаузер сияқты тұлғалар кірді, оның коммуналдық, тіпті, коммунистік - зайырлы діни қызметкерлердің Апостолдық одағы отыз жылдық соғыстан кейін діндарлар арасында діни өмірді жандандыру үшін құрылған-ды.

Бұл даму Тейлор жаңа құндылықты «қарапайым бақыт» деп атағанмен сәйкес келді. Әлемдік ізгіліктердің алуан түрлілігі жаңа мақтауларға ие болды; мысалы, отбасылық өмірге жаңа моральдық құндылық берілді [67]. Діни қызметкерлер тек адамдардың трансцендентпен байланысы ғана емес, осы әлемнің істеріне және осы дүниенің моральдық жағдайларына қызмет етуге шақырылды. Ешқандай жағдайда католик діни болмаса да, бұл тенденция XVII ғасырда көптеген евангелиялық мега-шіркеулердің қызмет көрсету мекемелері ретінде ұйымдастырылу дәрежесі сияқты мәселелерден бастау алады. Яғни, олар інжілдік литералистерді, фундаменталистерді қолдай алады немесе теология мен діни тәжірибені ынта-ықыласпен дәріптейді, бірақ олар көбінесе әлемге зайырлы: неке бойынша кеңес беру, психотерапия, жұмысқа орналасу, білім беру, қоныс аударушыларға қоныс аударуға көмек сияқты қызметтерді ұсыну үшін ұйымдастырылған. Бұл мағынада олар зайырлы діни болып табылады. Сонымен қатар діни жұмылдыру адамдарға өздерінің зайырлы өмірінде қызмет етіп ғана қоймай, әлемнің өзін саясат арқылы да өзгертуге тырысады [69].

Гуманизм мен шынайы гуманизмнің ұзақ және қайталанатын тарихы бар. Бұл Мәсіхтің адамгершілігінің мәні туралы теологиялық пікірталастарда, соңғы орта ғасырлар мен жаңа заманның гуманизмінде, сондай-ақ Жаңа әлем халықтарының рухани мәртебесі туралы сұрақтарда көрінеді [70]. Валладолидтің айналасындағы дау-дамайда Лас Касас Сепулведамен қарама-қайшы келеді және: «Туған жердің жаны бар ма?». «Біз оларды құтқарылуды қажет етеді деп ойлауымыз керек пе?». «Олар қандай-да бір түрде жануарларға ұқсас па, сондықтан оларды қарапайым еңбек деп санау керек пе?» деген сияқты діни сұрақтарға жауаптардың зайырлы мағынасы бар екендігі айқын көрінеді [71]. Бұл пікірсайыстың нұсқалары Еуропалық отарлау дәуірінде миссионерлік қызметпен ұштасып жатты. Олар гуманизм идеясына, осы әлемдегі прогреске байланысты құндылық пен ізгіліктің бір түрі ретінде әсер етті. XIX ғасырға қарай ізгі болу үшін Мәсіхке еліктеу идеясын енгізді. Ол дегеніміз – жалпы адамзатқа көмектесетін және қоғамдағы прогреске ықпал ететін адам болу. Бұл үлкен зайырлы жоба болды, дегенмен, көптеген қатысушылар үшін бұл діни негізде болуы мүмкін. Бүгінгі күні бұл гуманитарлық іс-әрекетте маңызды болып қалады: табиғи апаттар немесе соғыс жағдайындағы төтенше жағдайларды жою және босқындардың қоныс аударуы діндар адамдар мен ұйымдар маңызды жоба болып табылады, бірақ ол – көптеген жағынан көмек көрсету тұрғысынан ұйымдастырылған қажеттіліктер, яғни зайырлы әлемдегі адамдар.

Сол идеялардың кейбіреулері адамға артықшылық бермейтін этикаға және рухани ізденістерге әсер етуі мүмкін. «Экологизмді» Құдайдың жаратылысын басқарушы ретінде қарастыру – бұл діни тұрғыдан әлеммен өзара әрекеттесу. Терең экология қозғалысы тіпті, жаңа метафизикалық идеяларды, имманенттілік туралы жаңа идеяларды ұсынады. Басқалары экологиялық мәселелерге бірдей табандылықпен, бірақ толығымен имманентті шеңберде қарайды.

Дінді саясаттан бөлуге келгенде, бүкіл христиандық дәуірде, шіркеудің және әртүрлі шіркеулерден кейін шіркеулердің үкімет пен саясатқа қатысы қандай болатындығы басты мәселе болды. Бұл проблема христиан дәуірінің бірінші ғасырынан бастау алады. Бұл еврей соғыстарынан кейін жазылған «Аян» кітабының мәтінін құрайды. Ол папалық және монархиялық билік үшін ғасырлар бойғы күресті қалыптастырады және сайып келгенде, екі қылыш доктринасында Падуа Марсилиіне қайшы келеді. Әрине, әртүрлі саладағы әр алуан күштердің бұл ұғымы доктринада шындықта бұрынғыдан да жоғары құрметке ие болды. Басқаша айтқанда, шіркеу билігінің өзіндік зайырлы аналогын ұсынған Рим папасы мен Еуропалық монархтар «бөлінген, бірақ тең» тұжырымдамасы бойынша өте ұзақ өмір сүрген жоқ [72].

Протестанттық реформа діннің саясатпен байланысының нығаюына әкелді. Бұл мемлекеттер ішіндегі зорлық-зомбылыққа әкелді, өйткені діни азшылықтар кейде үлкен масштабта, мысалы, 1572 жылы Франциядағы Қасиетті Бартоломей қырғынындағы сияқты қуғынға ұшырады. Бұл сонымен қатар мемлекетаралық соғыс ғасырына әсер етті. Әрине, XV-XVI ғасырларда «діни соғыстар» Еуропаны сілкіндірді, сондай-ақ мемлекеттік-құрылыс соғыстары да орын алды [73]. Басқаша айтқанда, олар дін жолында күрескен кезде де зайырлы билікті кеңейтті. Шынында да, 1648 жылы Вестфаль бейбіт келісімшартындағы бұл соғыстардың аяқталуы көбінесе, Еуропадағы зайырлы мемлекеттік жүйенің басталуы деп аталады. Бұл егемен мемлекеттер арасындағы зайырлы қатынастар мәселесі ретінде түсінілген қазіргі халықаралық қатынастардың бастамасы болып саналады.

Алайда бұл терең жаңылыстырушылық болып табылады, себебі, Вестфаль бейбіт келісімшарты мемлекеттерді зайырлы етпеді. Ол *cuius Regio eius* (кімнің діні) діни ережелерін құрған, бұл ережелер дінді басқарған. Мұнан кейін көші-қон, мәжбүрлі конверсия және діни азшылықтарға қарсы заңдық санкциялар араласқан. Вестфальдағы бейбітшіліктен кейінгі еуропалық мемлекеттер, ең алдымен, шіркеулері бар конфессиялық мемлекеттер болды. Кейбір азшылықтардың өкілдері шетелдердегі еуропалық колонияларға көшті, соның ішінде ағылшын қоныстанушылары да өздері үстемдік еткен американдық колонияларда өздерінің мемлекеттік шіркеулерін құру үшін діни қуғын-сүргіннен қашып кетті. Отаршыл үкіметтер (шіркеулерді жиі құрған) дін категориясын дамыта берді, яғни олар басқарған адамдардың діндерін ескеру үшін ішінара ұқсас мәдени тәжірибелер мен сенімдер жиынтығына сілтемелер болды [74].

Әрине, бұл оқиғада ұлтшылдықтың әртүрлі қалыптасуы мен түрленуін қоса алғанда, одан да көп нәрсе бар. Кейде ол дінмен тығыз байланысты келіп, ол барған сайын зайырлы мәселеге айналды, ұлтты мемлекет ретінде әрқашан анықталған және лайықты адамдар ретінде орнықтырды, осылайша заңдылықтың зайырлы негізіне көшті. Монархтар үшін құдайлық құқықты талап ету барған сайын қиынға соқты және олар өздерінің халық мүдделеріне қызмет етіп жатқанын мәлімдеу одан да маңызды бола бастады. Франциядағы сияқты, абсолютизмдік мемлекеттердің ережелері билікке деген діни талаптармен (және діни басқарманың күнделікті үстемдігімен) тығыз байланысты болған кезде, революция зайырлылық мантиясын қабылдады.

Еуропаның салыстырмалы түрде күшті зайырлылыққа апаратын жолы – және кейбір елдерде, сайып келгенде, дінсіздікке – Вестфаль бейбітшілігінің тікелей жолы болған жоқ. Керісінше, ол 1648 жылғы келісімдерден кейінгі мәжбүрлі діни бағынуға қарсы күресте қалыптасты. Реформациядан кейінгі шіркеу мен мемлекеттің татуласуы XVIII ғасырдың басында салыстырмалы бейбітшілікке әкелді, содан кейін жаңа философиялық және ғылыми идеялар мен шіркеулердің интеллектуалды және кейде зайырлы билігіне қарсы қақтығыстар күшейді [74].

Ағартушылық зайырлылықпен және ой еркіндігімен анықталғанымен, ол көбіне діни ойшылдардың интеллектуалды жаңалықтарымен қалыптасты. Шотланд моралистері Юм сияқты зайырлылықты қолдайтындарды қамтыды [75], ал кеңірек айтсақ, шотландтық Ағарту XVII ғасырдағы пуритандықтардың және басқа да содырлардың «ынта-ықыласын» қабылдамай, оны тудырған саяси күйзеліске байланысты емес, бірақ оның тамыры болғандығына байланысты қалыпты дінге шақырумен орнықты. Көптеген қатысушылар жеке аянды ғана емес, ғалымдар туралы діни пікірталас құруға шақырды. Немістер және басқа протестанттық солтүстік Еуропадағы әріптестері сияқты, көптеген адамдар Інжілдің беделін ерекше атап өтті. Олар Інжілді жақсы түсіну үшін еврей, грек, кейде арамей тілдерін оқыды. Бұл Інжілдегі литерализмді немесе тікелей шабыт туралы талаптарды қуған жоқ – бүгінгі күнге дейін көптеген фундаменталистер деп аталатындар «жоғары сын» зайырлы ғылымның нормаларын фундаментальды христиан ақиқаттарын ұстанудан жоғары қоюды білдіреді деп күдіктенеді. Бірақ бұл негізінен діни дамуға әсер еткен діни контексте дау туғызды және кейде Інжілдің тарихи мәтін ретіндегі зайырлы көзқарасына сәйкес келді [76].

Шотландиялық және жалпы британдық ағартушылықтың басқа мүшелері Провидентке азды-көпті сеніп, деизмге де бет бұрды. Көбісі дінге, тіпті, сектанттыққа да, ынта-жігерге де қарсы болса да, дұшпандық танытпады. Олардың ізбасарлары Американың негізін қалаушылардың арасында танымал болды және кез келген діни мекемеден бас тарту арқылы діни бостандықтың конституциялық кепілдіктеріне әсер етті. Англияда танымал наразылықты басу үшін беделді шіркеудің алдын ала сөз байласуы Т. Пейнге «Ақылдылық дәуірі» үшін Америкаға қарағанда көбірек оқырман тапты. Ал басқа жерде, тым,



авторитарлық саяси қайраткерлер шіркеулер рөлі дін кемсіту өз үлесін қосты және күрт зайырлы жауап өндірді.

Католиктік интеллигенцияның Ағарту кезеңінде де өркендегенін ұмытпаған жөн. Иезуиттер ордені ұрыс-керіспен, кейде төзімсіз сеніммен қорғалғанымен, анықталғанымен, осы кезеңде ол барған сайын ғылыми және тереңірек оның жұмысының космополиттік табиғатының ықпалына айналды, сонымен қатар даулы саясатқа араласып кетті. Франция революцияға дейін және одан кейін діни қызметкерлер мен дінге қарсы көптеген полемика жасады. Француз ағартушылары протестанттық елдердегі ағартушылыққа қарағанда ашық түрде дінге қарсы болды – мүмкін, протестанттық елдердің көпшілігінде діни ұстанушылар арасындағы қайшылықты күрестерді көрсету үшін жеткілікті діни плюрализм болған [77]. Бірақ католик зиялылары XVIII ғасырда белсенділік танытты, тек шіркеуден тыс ағартушыларды теріске шығарып қана қоймай, сонымен бірге шіркеу реформасы мен теологиялық прогреске ұмтылды.

Осылайша, антицлерикализм француз төңкерісі кезінде маңызды болды, бірақ іс жүзінде дәл XIX ғасырдың аяғында лаицизм ілімінің тамыры тереңге жетті. Оңшыл католик ұлтшылдары мен монархистер 1789 жылы жоғалған позицияларды қалпына келтіруге және республикалық, радикалды және тіпті, зайырлы ойларды (1848 және 1871 жылдардағы көтерілістерінен кейін емес) басуға тырысты. Олар елеулі, тұрақсыз болса да, халықтық қолдауларды иеленді, олар антисемиттік жұмылдыру, мысалы, атышулы Дрейфус ісі (сондай-ақ ақыр аяғында жанжалға әкеп соқтырған қаржылық айла-шарғы) арқылы теріс пайдаланды [78]. Әрі республикаға едәуір қастықпен қарады, сондықтан республика шешуші жеңіске жеткенде, бұл лаицизмді саясатқа ғана емес, оның француз ұлттық бірегейлігі туралы көзқарасының бір бөлігіне айналдырды. Бұл зайырлылық күшті нұсқасы қуғын күресі XIX және XX ғасырларда жалғастырылды. Олар зайырлылыққа мейлінше, жауынгерлік форма беріп, оны әлеуметтік күрес пен азаттық өлшемі ретінде орналастырды.

Клерикалық үстемдікке қарсы күрес негізінен дәстүрлі шіркеулер басшыларының дінді консервативті саяси жобалармен тығыз байланыстыруының арқасында күшейе түсті. Белгілі зерттеуші Х. Казанова дәл осылай күресу, басқалар сияқты дәлелдегендей, Еуропаны ерекше зайырлы ету үшін маңызды болып табылады. Сонымен қатар дін үшін ашық нарық болатын жағдайларға қарама-қайшы келеді [16]. Бұл – Америкада шіркеу мен мемлекеттің бөлінуі, парадоксальды түрде, діни наным мен діни қатынастардың жоғары деңгейіне ықпал етуінің бір себебі.

Жалпы алғанда, бұл секуляризациялық күрес ежелгі мемлекеттік шіркеулермен ғана емес, сонымен бірге 1648 жылдан кейін пайда болған шіркеу мен мемлекет арасындағы жаңа серіктестіктен тұрды. Шынында да, ағартушылық зиялылар дінді ежелгі ырымшылдықтың қара көлеңкелері ретінде ұсыну арқылы жаңылыстыратын секуляризация тарихына үлес қосты. Бірақ дінге деген ықылас ежелгі ғана емес еді. Бұл көбіне, Реформацияның өнімі болды. Ренессанс интеллектуалдары – негізінен гуманистер мен классиктер,

олардың XVII-XVIII ғасырлардағы мұрагерлері Киелі кітапты қаншалықты жиі келтіріп, доктриналық діни сәйкестікті талап еткендіктен қатты таңғалар еді. Зиялы қауым өкілдерінің арасында да, қалың халықтың арасында діни қатынастар күшейе түсті [78]. Оны 1648 жылдан кейін де, оған дейін де реформация және дінге саясатпен араластыру күшейткендігін мойындау қажет. Діни және зайырлы іс-әрекет мотивацияны, ұйымшылдықты және идеологияны қоса алғанда, барлық деңгейлерде заманауи Еуропаны құруға үздіксіз қатысты. Карл Шмитт және осыған ұқсас ойшылдардың баяғы заманғы зайырлы мемлекеттерге жол берген ежелгі, жоққа шығарылмайтын саяси теологиясының айтқан біржақты әңгімесі жай шындыққа жанаспайды.

Қазіргі доктриналық зайырлылықты сызықтық «прогресс» емес, алдымен күшейтілген діни үстемдік жобасы, содан кейін реакция мен оған қарсылық тудырды. Үстемдік ету жобасы бір ғана рухани саламен шектелмеген, ол қазіргі қоғамдық ой барысында дамыған сараланған салалар туралы ойлау түрін қамтыды. Оған тұтас халықтардың өмірін қалыптастыру үшін жеткілікті дәрежеде қуатты болған мемлекеттердің саясаты және ғылыми білімге барған сайын белсенді ұмтылысқа араласу кірді. Дәл осындай жарияланған билікке қарсы күрес жалынды жауынгер лаициттің пайда болуына әкелді [11].

Біз бұл күрестің бұлыңғыр жаңғырын Исламға қатысты бүгінгі еуропалық дүрбелеңнен көреміз. Олар көбінесе, популистермен де, зиялы қауыммен де резонанс тудырады, бұл әлі көпшілікке танымал емес. Бір жағынан, Ағартушылықтың ақыл-ойы көбінесе, сенімнің жарықтандырылмаған нұсқаларымен қарама-қарсы қойылады. Көпшілігі ұтымдылық идеясына, логикалық және эмпирикалық зерттеулердің артықшылығына ғана емес, сонымен қатар оларға жүйелі, мұқият және эксклюзивті тәуелділікке шын берілген. Бұл еуропалық тарих және тұжырымдамалардың қалыптасуы, сондай-ақ Түркияда кем дегенде, діни-саяси билік туралы қатты алаңдаушылық бар басқа да елдер туралы хабардар етеді, бірақ оны жаңа контекстке көшіру, кем дегенде, оның мағынасының бір бөлігін өзгертеді. Алайда, міндеттемелерді олардың бәрі тарих сияқты қабылдағанымыз – олардың сіңірген еңбегі, олардың міндеттемелеріне жеткілікті түсініктеме, бұл неғұрлым нақты еуропалық тарихты және бұл идеяларға тәуелділіктің діннің белгілі бір көріністеріне алаңдауымен анықталатын дәрежесін жасыру болып табылады және осы идеяларға деген сенім діннің нақты көріністеріне, атап айтқанда, Исламға, сонымен қатар евангелиялық христиандыққа қатысты алаңдаушылыққа байланысты. Ұлы философтар ақыл мен зерттеулердің әр түрлі тіркесімдерін жақтаушылар болған, бірақ олар сонымен бірге діни ынтықыласқа қарсы келген. Оларға әрқашан ынтық тек қисынсыз сынға негізделген сенімді ғана емес, сонымен қатар тәртіптің жетіспейтіндігін сезінген. Ынтық берік сеніммен оларды іс-әрекетте тікелей білдіруге дайын болуға шақырды. Бұл дінде ғана емес, сонымен бірге саясатта да қауіпті болды, мұның өзі «төменгі қабаттарды» әлеуметтік институттарды толығымен өзгерту үшін жұмылдыруға ұмтылған радикалдардың шығуына себеп болатын сияқты көрінуі мүмкін. [79].

Зайырлылық діни плюрализмнің негізін де көрсете алады, бірақ бұл әрдайым бола бермейді. Егер Еуропаның траекториясы мемлекеттік шіркеулер сонымен бірге, оның артынан жауынгер лаицистер болса, АҚШ, Үндістан және басқа да бірнеше постколониялық мемлекеттер діни плюрализмнің әлдеқайда күшті тәжірибелерін дамытты. Шын мәнінде, бүкіл әлемдегі постколониалдық қоғамдар діни плюрализм мен діни төзімділіктің көптеген режимдерін тудырды. Бұл Еуропалық ағартушылықтың тікелей өнімдері кейде ойлағаннан әлдеқайда аз. Олар сондай-ақ, белгілі бір контекст әсерінен қалыптасады, және, әдетте, тең және зорлық-зомбылықсыз ынтымақтастық үшін тілегі, діндер арасындағы өмір сүруге қарағанда күпірге ұғымдар арқылы қарсы сенім [79]. Олар мемлекеттік бейтараптықтың әртүрлі модельдерінде институттандырылған: егер шіркеу мен мемлекетті бөлу АҚШ-тағы ереже болса, онда Үндістанда дінге субсидия беріледі, бірақ оны қолдап та, қарсы да әрекеттер жасамайды. Өздерін исламдық деп жариялаған кейбір республикалардың шииттермен немесе сунниттермен басқаларға қарсы тұруға тырысуында зайырлылық болмауы керек бейтараптық әрекет бар.

Үстемдік етпейтін діндер шын мәнінде заңды діни сәйкестікті үнсіз түсінуді жасыратын ашық бейтарап режимдерге байланысты қолайсыз жағдайға ұшырауы мүмкін. Басқаша айтқанда, зайырлы дін бір діннің айналасында осындай дінді заңдастыратындай етіп құрылымдалуы мүмкін, алайда, басқа діндерге немесе жобаларға бейтараптық таныту үшін нашар жұмыс жасайды. Еуропалық зайырлылық осы мағынада үнсіз христиан ретінде қала береді деп айтуға болады [69], дегенмен, салыстырмалы түрде аз еуропалықтар христиандарға сенімді. Бұл өте маңызды, өйткені азаматтық идеялар дүниежүзілік қоғамдардың көпшілігінде зайырлы түрде құрылған.

Сонымен қатар зайырлылықтың басқа жобаларда қалай қолданылып жүргендігі проблема тудырады. Мысалы, зайырлылықты бекіту тек бейтараптықты білдіру болып көрінуі мүмкін. Бірақ ол конституцияға жазылған кезде, әдетте, бейтарап емес: жаңа партияның билікке келуі, революция немесе басқа мемлекеттердегі халықаралық ойыншылармен қақтығыстар сияқты оқиғаларды көрсетеді. Сондықтан әрқашан саяси контекст бар, ал нақты зайырлы режимдерден осы саяси контексте не білдіретінін және биліктің таралуы мен танылуын қалай қалыптастыратындығын сұрау керек.

Жалпы мағынада дін категориясы діни лидерлердің өзін-өзі түсінуін емес, діни көзқарастардың көптігі туралы көзқарасты, әсіресе, мемлекет тұрғысынан көрсетеді. Латын тілінен аударылған «дін» сөзінің түбірі «байланыстырушы» дегенді білдіретіні жиі байқалады. Бірақ басқаларға немесе Құдайға деген сүйіспеншіліктің тәжірибесі емес, бізге осыған байланысты туындайтын түрлі рәсімдерді, өнегелік идеялар мен сенімдерді бекітудің және ұйымдастырудың әртүрлі тәсілдерін тану сияқты санат береді. Бұл Римде бұрын-соңды байқалды, және ол категория басқа халықтардың римдік әдет-ғұрыпқа сәйкес келмейтін әдет-ғұрыптары мен наным-сенімдері болғанын мойындады [80]. Сондай-ақ Моғол, Осман және басқа империяларда көрініс тапты. Діни топтардың категориясы объектілерді – діндерді біріктіреді – мәдени құбылыстар деп

түсінеді. Сонымен, бұған жалған дін деп саналатындар кіреді. Бұл – зайырлы әлемдегі құбылыстарға сілтеме, тіпті, егер олар діндар адаммен тұжырымдалған болса, сонымен қатар барлық діндерді қате деп санайтын адам.

Осылайша, «басқа діндер» туралы хабарларға қол жеткізу өз ішінара ұқсастығы бар немесе өз қоғамында кең таралған наным жүйелері мен практикалары туралы мағлұмат болды. Ол басқа сенімдермен қатар өмір сүрді, мысалы, кәпірдің тұжырымдамасы – сенімі жоқ немесе, кем дегенде, тиісті тәжірибені дұрыс ұстана алмайтын адам. Реформация кезінде христиандар арасындағы жаңа алауыздыққа тап болған дін категориясы ретіндегі мағынасы тек діни төзімділікке шақыруда емес, сонымен қатар дінді саясаттан, әсіресе, мемлекетаралық саясат пен соғыстан бөлуге тырысуда маңызды келді.

Ал діни өмірдің қайшылықты және көпдеңгейлігі ерте кезден байқалып, ең алдымен, діни талданып жіктелген. Ал ортағасырлық Еуропаның дін мамандары қарапайым, сауатсыз адамның діни санасының деңгейін «көмір өндірушінің сенімі» деп жиіркенішпен атап, неге сенесің деген сұраққа, «Қасиетті шіркеу неге сенсе, соған сенемін» деп жауап берген. «Аталғанның идеалдары қандай» деген сұраққа жауап бере алмады. Мұндай діндарлыққа Кант та жиіркенішпен қараған [81]. Ол шіркеу дінін доктриналық, сезімтал, сыртқы деп сипаттады. Діндар тұлғаның сапалық жағдайын анықтау мәселесі, ұмтылыстар, құндылықтар, адамның мінез-құлқы оңтайлы болуы (мемлекет үшін, шіркеу үшін, адамның өзі үшін) оның діндарлық мәнін анықтау үшін осы идеялық ғылыми ізденістен, діннің түрлері мен типтерін, діни мінез-құлқты жіктеуден көрініс тапты. Сондықтан қазіргі заманға дейінгі авторларға, біріншіден, қарастырылып жатқан жағдайларды этикалық бағаламау, екіншіден, жүргізіліп отырған талдауды діни ұйымның міндеттері мен қызметтерімен байланыстырмаудан құтыла алмады.

Қазіргі таңдағы элеуметтік-экономикалық және мәдени өмірдің модернизациясы, діндарлықты кей жағдайда «жеке тұлғаға мағыналы өмір сүруге және жанкештілікпен құлшылық етуге объект ұсынатын, қандай да бір топтың ортақ ой мен іс-әрекет жүйесі» ретінде түсіну ұсынылады [82]. Дінді мұндай кең мағынада түсіндіруді Э. Фромм ұсынып, ол өз кезегінде осындай мағынасы жоқ дін, ешбір мәдениетте болмаған деп айтады. Бағдар жүйесі мен құлшылық объектісін қажет етпейтін адам жоқ, алайда, бұл бізге оның айқындалуының ерекше мәнмәтіні туралы айтпайды. Мәселе Фромм дін бар не жоқ деуінде емес, ал оның қандай түрі деген сұрақта. Көзқарастың осылай жалпы түсіндірілуі және белгілі жағдайда нақты мәселелерді зерттеуде сапасын төмендетуі мүмкін.

Діндарлықтың негізгі сипаттарының бірі – сенім, яғни оны түсіну мен тексерудегі сынның төмендеуі жағдайындағы ақпараттың интериоризациясы болып табылады. И.А.Ильин айтып өткендей, Құдайға сенбейтін адамдар аз емес, алайда, бұл оларды ешнәрсеге сенбейді деген сөз емес. Олар, өздері бағалайтын және қызмет ететін өмірдегі маңызды және елеулі нәрсеге сенеді [83].

Белгілі деңгейде Фромм мен Ильиннің анықтамалары сәйкеседі, бірақ дін мен діндарлыққа қатысты әртүрлі қатынас байқалады. Фромм өз анықтамасын адамды мазалайтын, өмір сүруге кедергі жасайтын невроздарды анықтауға және психоанализге қолданады. Сондықтан невроздың себебі – діндарлық – жағымсыз фактор ретінде зерделенеді. И.А. Ильин дін мен діндарлықты жағымды бағалауға лайықты және минимизациялауға емес, дамытуды қажет ететін адам өмірінің ажырамас атрибуты ретінде қарастырады [83].

Қазіргі заманғы әлеуметтік ғылымдарда діндарлықтың түрлері мен типтерін анықтайтын бірнеше тәсілдер бар. Біраз уақыт бойы діндарлықтың үш түрі дәстүрлі, сыртқы діни сенім және квазидіндарлық болып мойындалып келді [84, б. 61]. Дәстүрлі діндарлыққа елдің дәстүрлі діни сенімі ғана емес, мінәжаттық қызметі мен діни қауымдастықта мүше болуы да жатқызылады. Сыртқы діни сенім діндарлығы дәстүрлі білім шеңберінен шығатын тылсым күштерге мінәжат етумен сипатталатын дәстүрлі емес діндарлық болып табылады. Квазидіндарлық табиғи күштерге құлшылық болып аталды. Мұндай айырмашылық діни өмірдің ерекшеліктерін көрсетеді. Алайда, осы өмірдің күрделенуі, діни қызметтің жаңаруы мен идеологиялық плюрализм бағытында дінге деген жаңа көзқарастардың орнығуы, діни сана мен діни мінез-құлықтың қоғам үшін түбегейлі жаңа болмаса да, жаңа типологиясының өмірде қалыптасуына алып келді.

Діндарлықтың «жаңаруы» мәселесі бұл тек біздің елге ғана тән емес. Батыста бұл мәселе реформациядан кейін пайда болды. Қазіргі заманғы және дәстүрлі діндарлықтың формаларын салыстырмалы зерттеудің негіздері Т. Лукманның дінді жекешелендіру теориясында қаралады [85]. Бұл теорияда шіркеу білімі аясындағы трансцендентті сезімдерден неғұрлым табиғи өмір салалары туралы, мысалы, саясат пен ғылым, тұлғаның тәуелсіздігі, оның құқықтары, ерекшеліктері мен біртұтастығы сөз етіледі. Сәйкесінше, діндарлық шіркеуге қарағанда, табиғи қоғам мен адамның мәселелеріне бағытталады [3]. Әлеуметтанушылардың ойынша, мұндай бағыт протестанттық қозғалыстарға ғана емес, заманауи католиктікке де тән [86]. П. Бергер өмірлік бағытты ғана емес, қазіргі заманғы діни ойлаудың шерік қатысушылығы деп айтады. Оның ойынша, әлем «тағдырдан таңдауға орасан қадам» жасады [2]. Дін адамның туа біткенінен қатысты фактор болудан қалып, оның жеке шешіміне айналды. Таңдау сәті діни шығрамашылықпен ұштасып, адам өзі жеке мәлім діни сенімдер мен нанымдардан өзінің дара дінін құрады.

Діни өмірдегі индивидуализм мен ашықтықты өзге де батыс ғалымдары өз еңбектерінде зерттеп, бұл жағдайды «қайнап жатқан ыдыс» немесе «құрақ көрпе» деп сипаттады. Дінге қатысты «self-made» немесе «help-yourself» сөз тіркестері діндар адамның белгілі бір діндер бекіткен ұстанымдардан алшақтауда және рухани мәселелерді шешуде дәстүр мен дінге емес, өзіне сенім артуды білдіреді.

Мысалы, православие діндарлары өз тұжырымдамаларында діндарлық шынайы және бұрмаланған болуы мүмкін және шынайы діндарлықтың тек екі:

- 1) түпсанаға және сананың төменгі деңгейлеріне сай келетін діндарлық;

2) сананың жоғары деңгейлеріне сай келетін діндарлық түрін ғана ажыратады [87]. Діндарлықтың бірінші түрі, бұл типология авторларының ойынша, редуccionистік-табиғи, магиялық сипатқа ие. Әрі адамның интуитивті-сезімтал-табиғи саласымен тығыз байланысты. Элеуметтік кеңістікте туған үй (ұлт), өз территорияң (отан), бөтендерге жақтырмаушылық (ксенофобия) сезімдері маңызды. Бұл деңгейде, интуитивті-сезімтал сипатқа байланысты, діндарлықтың, ең алдымен, салт-жоралғылық жағынан эстетикалық аспектісі дамуы әбден мүмкін. Діндарлықтың екінші түрі, сананың жоғары деңгейлеріне байланысты, сипаттауға келе бермейтін, алайда, православ діндарларының ойынша, оның ең негізгі көрінісі христиандық болып табылады. Діндарлықтың екінші түріне типология авторлары «сананың ұлғаюы», әмбебаптың сезімнің бар болуымен сипаттайды. Бұл жерде басым назарға табиғи-магиялық жағы емес, этикалық жағы, маңыздысы махаббат пен тайпадағы адамдарға мейірімділік қатынас ғана емес. Апостолдың сөзінше, бұл жерде – эллиндік те, иудейлік те, құл да, азат та, ер жынысы да, әйел жынысы да жоқ (Гал. 3,28).

Діни ілімдердің басқа тұжырымдамасына сәйкес дүниетанымның: діни, атеистік (квази-діни) және скептикалық (аморфты) сияқты үш түрі бар. Атеистік (квази-діни) – бұл бұрмаланған дүниетанымның түрі, күшті құралдармен емделуді қажет ететін сана ауруының түрі. Скептикалық (аморфты) дүниетаным дүниетанымның басқа барлық түрлеріне өзек, негізі ретінде қызмет етіп, адамды дұрыс бағытқа тарту үшін назар аударуды және белсенді жұмысты қажет етеді. Діни дүниетаным төрт түрге бөлінеді, олар – ситуациялық діндарлық (қажет кезде ғана Құдайға сыйыну), қос сенімшілік ғұрпы (мәселеге байланысты шіркеуге, емшілер мен сиқыршыларға бару), мінез-құлқылық діндарлық (әдет-ғұрыпсыз моральдық нормаларды орындау), шіркеуленген (әдет-ғұрып талаптарын орындау және моральдық нормалар бойынша өмір сүру). Дін ілімінің тұжырымдамаларының мазмұны бастапқыда авторлардың дүниетанымдық көзқарастарымен анықталды, олармен келісуге немесе келіспеуге болады, алайда, классификацияны қалыптастыру тәсілдерін логикалық тұрғыдан түсінікті деп тануға келеді.

Адамдардың санасы мен мінез-құлқындағы діндарлық типологиясының мәселесі жаңа діни ағымдардың пайда болуына және дәстүрлі ағымдардың өзгеруіне алып келген қоғамдағы түбегейлі өзгерістер орын алды. Діни өмірдегі негізгі құбылыстарды білдіретін терминдер діни өмірдің артынан өзгеріске ұшырады. С.Б. Филатовтың көзқарасы бойынша, діндарлық пен діни өзін-өзі сәйкестендіру (мәдени діндарлық) – бұл әртүрлі нәрселер. Зерттеушінің пайымдауынша, діндарлықтың деңгейі дінге сенушілердің саны болып табылады [88].

«Дәстүрлі діндарлық» терминінің мазмұнын анықтаудағы бұл қиындықтар (егер біз православ, ислам, буддизм мен иудаизм туралы айтатын болсақ) Қазақстан аумағында бұрыннан жұмыс істеп келетін діни ұйымдар – дәстүрлі деген анықтамаға ие болғысы келеді [52]. Олардың қатарында салт-жоралар мен діни бірлестікке деген берілгендік дәрежесі әлдеқайда жоғары

және оларды осындай себеппен дәстүрлі деп атауға болады (егер дәстүр - табынушылықты қатаң ұстану болса). Осыған байланысты «дәстүрлі діндарлық» терминінің өзі жаңа мазмұнды иеленді. Енді бұл түсінікке ел аумағындағы этно-тарихи дәстүрі бар нанымдарды ұстану: діни емес мазмұндағы әдет-ғұрыптарды ұстану, бірақ діннің жалпы мәдени бағытына сәйкес келуі; діннің табынушылық талаптарын сақтау (және әртүрлі қарқындылық деңгейінде) кіреді.

Қолданыстағы көзқарастарды шолу нәтижелері бойынша, ғылыми әдебиеттерде кездесетін діндарлықтың барлық анықтамаларында біз қарастыратын жаңа діндарлық мәнінің анықтамасына оң алғышарттарға ие ерекшеліктері бар. Барлық анықтамаларда ол: діндарлық белгілі бір сапа, белгі, құбылыстың жағы (және тұтастай құбылыс емес), тіпті, белгілі бір құбылыстың сапалық дәрежесі ретінде анықталады; діндарлық жөнінде, егер біз сананың діндарлығы туралы айтатын болсақ (атап айтқанда, діни сенімнің), салдары ретінде пайда болады; бірақ діни сенімнің салдары бола отырып, сананың діндарлығы бірқатар құбылыстардың себебі ретінде қызмет атқарып, діндарлық мінез-құлқы терминімен белгіленеді (мысалы, сыртқы, ритуалды діндарлыққа қатысты).

Жоғарыда келтірілген «діндарлық» терминдерінің астарынан діни сенім мен адамның мінез-құлығы байланысы аңғарылады, яғни бұдан біз діни сана мен мінез-құлықтың сапасын белгілеуге болатындығын, яғни, «діндарлықтың» мәнін қарым-қатынас жүйесі ретінде және діни жүйедегі, сонымен бірге мінез-құлықтың жеке құрылымдық элементтері арасындағы байланыс ретінде де түсіну мүмкіндігін айта аламыз [89]. Енді осы жерде діндарлықтың «кең» мағынасымен, оның «жалпы» түсінігін ашуға талпыныстар жасаймыз. «Діндарлық» ұғымы субъектілердің діни сенімі объективтендіріліп және әлеуметтік шынайылық субъектік формаға ие болатын қатынастардың деңгейі мен арақатынасын сипаттайды. Жоғары құндылықтар туралы идеялар эмоционалды түрде әсерлендіріліп, күнделікті мінез-құлықта көрініп және өзгеше мінез-құлық формаларына аударылып, адам Құдай бейнесінде түсінілген өз мұраттарына табынған кезде болады.

Кең мағынадағы діндарлық дін ұғымымен тығыз байланысты. Дін – ерекше дүниетаным мен көзқарасты қамтитын, соған сәйкес мінез-құлық пен табынушылыққа негіз болатын және діни сенімге негізделген идеялар кешені. Бұл жағдайда дін феноменін құрайтын әрбір элемент, ұзақ уақыт бойы адамдардың тәжірибесі, сезімі, ой еңбегі мен белсенді әрекетінің жиынтық нәтижесі ретінде көрінеді. Ерекше дүниетаным біз дін деп атайтын, феноменнің құрылымдық элементі, адамзаттың игілігі саналады. Ерекше әлеммен қатынас – бұл әлемнің құрылымын сипаттайтын білім, жақсы мен жаман, әсемдік пен сұмдық туралы адамдардың алаңдаушылықтарын білдіретін көзқарастар мен тұжырымдар [62]. Бұл алаңдаушылықтар туралы мәліметтер ұзақ уақыт бойы жиналып әртүрлі деңгейдегі сенімділік, шынайылық, көркемдік шеберлікпен дереккөздерде жазылды. Діннің элементі ретіндегі сәйкес мінез-құлық - бұл қоғамдық өндірістің алуан салаларындағы, әлеуметтік және тұлғааралық

катынастардың барлық салаларындағы сенушілердің іс-әрекетінің формалары мен әдістері туралы тарихи ақпарат пен қазіргі заманғы деректер.

Діннің құрылымдық элементі ретінде табынушылық мінез-құлқы – ол Құдайға табынудың формаларын реттейтін және ғибадат етудің көптеген мүмкін нұсқаларын қамтитын ережелер мен ережелердің кең жиынтығы (міндетіден ұсынылатынға дейін). Байқағанымыздай, дін феномені әр дәуірде өмір сүрген көптеген адамдардың рухани және материалдық күш-жігерінің арқасында пайда болды. Бірақ әрбір жеке адамсыз оны құру процесі мүмкін болмас еді.

«Дін» мен «діндарлық» ұғымдары жалпы және жекелей байланыстырылып, діндарлық деп жеке адамның өміріндегі діннің болуының ерекше формасы болып табылады. Тұлғаның ерекше дүниетанымы мен көзқарасы қолданыстағы, топтың діни нанымындағы қалыптасқан дәстүрлер ықпалымен құрылып, бірақ жеке адамның психикасы мен өмір жолының барлық ерекшеліктерін байқатып, жекелей қызмет етеді. Дәл осыны сәйкес мінез-құлық және табынушылық әрекеттер туралы айтуға болады [80].

Діни сана мен діни мінез-құлықтың ерекше сапасын белгілеу үшін «жалпы діндарлықтан» шығатын «сананың діндарлығы» мен «мінез-құлықтың діндарлығы» терминдерін қолданған абзал. Ал, «сананың діндарлығы» мен «мінез-құлықтың діндарлығы» терминдерінің мазмұнын анықтау үшін, біздің ойымызша, ең маңызды айырмашылық белгісі – ойлардың, бейнелердің, мотивтер мен көзқарастардың байланысы, дәрежесі, адамдардың сана -сезімі мен мінез -құлқында трансцендентальды әлем (жоғары құндылықтар әлемі, жоғары күштер) туралы идеяларды бейнелейтін идеялармен, бейнелермен, мотивтермен және көзқарастармен шынайы әлем туралы идеялар арақатынасы.

«Діндарлық» терминімен көзқарастары және құндылықтары діни сенімдерінің мазмұнымен анықталған адамдардың едәуір бөлігінің санасы мен қызметін сипаттауға болады. Бірақ барлық адамды дінге сенушілер деп баға беруге болмас. Идеологиялық күресте дінге сенушілер мен сенбейтіндер бір-біріне қарсы тұрады, бірақ бұл «діндарлық» ұғымы (жалпы мағынада қарастырылып отырған) «дінсіздікке» толығымен қарсы тұрады дегенді білдірмейді. «Діндарлықты» сана мен мінез-құлық элементтерінің арасындағы байланыс пен қатынас дей отырып, сана мен мінез-құлық арасында байланыс пен қатынас жоқ жерден қарама-қарсы құбылысты іздеуіміз керек. Мұндай жағдай адамның ішкі және сыртқы қызметі арасында байланыс орната алмай, ақыл-ойын жоғалтқан кезде ғана байқалады. Сана мен мінез-құлық арасында олардың болмайтындығына байланысты, біз антиподы – діндарлық емес, болмыс боп есептелетін болмыстың жоқтығымен бетпе-бет келеміз.

Осылайша, «діндарлық» ұғымында антипод жоқ, алайда, діндар емес адамдардың ықпалымен жасалған ақиқаттың бір бөлігін сипаттайтын болымды ұғымы бар. Адамның діни емес наным, іс-әрекеттерін өзара тығыз байланыста ұстайтын сана мен мінез-құлықтың бұл күйін «идеологиялық» терминімен белгілеуге болады. Идеологияны наным-сенімдер мен тұлға қызметінің арақатынасы ретінде таңдалған өлшемге қарай түрлері бойынша да жіктеуге



келеді. Нақты өлшемдерге негізделген саясаттанулық және әлеуметтанулық зерттеулер барысында алынған нақты деректерді талдауда «сананың діндарлығы» және «мінез-құлықтың діндарлығы» санаттарын қолдануға болады.

Діни өмірдің ерекшеліктерін сипаттау үшін сананың діндарлығы мен мінез-құлық діндарлығының көріністерінің жиынтығы ретінде «діндарлығы» санатын оның интеграциялық сапасында «жалпы діншілдік» ретінде қарастыруға болады. Діндарлықты интегративті түсіну типологияның «композициялық» моделін пайдалануға негізделген.

Діни сана мен жеке тұлғаның діни мінез-құлқының өзара байланысының интегративті көрсеткіші ретінде діндарлық типологиясының «компаративті» моделінің тұжырымдамасын әзірлеу кезінде диссертант діншілдіктің құрамдас бөліктері арасындағы (сананың діндарлығы – мінез-құлықтың діндарлығы – ерекше мінез-құлықтың діндарлығы) байланыс пен өзара тәуелділік тікелей болуы мүмкін және мүлдем болмауы да ықтимал деген болжамға сүйенді.

Діндарлықтың барлық элементтерінің арасында тікелей байланыс бар және діндарлығының барлық мүмкін көріністерін жүзеге асыруға ұмтылатын және бұл үшін қажетті жағдайы жасалған субъектілермен бетпе-бет келген уақытта көрінеді. Осы шарттар белгілі дәрежеде іске аспаған жағдайларда діндарлық элементтері арасындағы байланыс бұзылады. Мәселен, қоғамда діни төзімділік болмаған және субъектіге қатысты басқа да шектеулер болған кезде, адам өз идеалының талаптарына сәйкес өмір сүріп, жұмыс істесе де, діни нұсқауларды еркін орындай алмайды. Осылайша, сана мен мінез-құлықтың діндарлығы сипаттауға және зерттеуге жақсы жауап беретін діндарлықтың формасымен байланысты болмайды. Мұндай жағдайға мысал ретінде 1937-1941 жылдардағы КСРО-дағы жағдайды келтіруге болады. Сол кездегі діни ұйымдардың қызметін реттейтін заңдар ар-ождан мен діни сенім бостандығын қамтамасыз ететін қазіргі заманғы құқықтың барлық нормаларын ескере отырып қабылданды. Алайда, осы еркіндіктерге қарамастан, іс жүзінде 1939 жылға қарай бүкіл бүкіл діни ғибадатханалар құрылымы күйреді. Қазіргі кезде сақталып қалған діни ғибадатханаларда діни қызметкерлердің жетіспеушілігінен Құдайға құлшылық етілмеді. Кейбір аймақтарда шіркеулер мүлде қалмаған. Бірақ сыртқы шіркеу құрылымы жеңіліске ұшыраса да, православие және ислам діндерін бұқараның санасынан жою мүмкін емес болып шықты. 1937 жылғы халық санағы бойынша КСРО азаматтарының 50%-дан астамы дінге сенеміз деп жариялады [90].

Діндарлықтың элементтері арасындағы байланыс түрлері сияқты діншілдіктің ұқсас түрлерін жаңа типологияға да қосуға болады. Діншілдіктің түрлерін тұрақты сипаттамалар мен белгілер тобының шоғырланған көрінісі ретінде анықтауға негіз табу үшін сананың, мінез-құлықтың және нақты мінез-құлық діндарлығының деңгейлері мен дәрежелерін бөлудің барлық мүмкін түрлерін анықтау қажет. Ол үшін біз діншіл адамдардың санасы мен мінез-құлқының қолданыстағы типологияларының мүмкіндіктерін пайдаланамыз

және діни өмір ерекшеліктерінің өзіндік жіктемесін жасау үшін олардың критерий логикасын жалғастырамыз.

Адамды діни руханиятпен таныстырудың бастапқы кезеңінде сананың діндарлығын қалыптастыруға әсер ететін жағдайларды зерделеп көрейік. Әрине, бұл ретте біз саналы жаста, қандай да бір діннің жүйелі діни білімінсіз биікке көтерілген адамның жеке діндарлығының болжамды қалыптасу жолын қарастырамыз. Бұл жерде эмоционалды және интеллектуалдық дайындық және адамның және бүкіл әлемнің тағдырын басқаратын жоғары күштер туралы идеяларды қабылдау, игеру және дамыту мүмкіндігі туралы сөз болып отыр. Бастапқыда субъектінің іздеу векторы оның әлеуметтік мәртебесі, білімі, өмір сапасы және проблемаларды шешудегі өзіндік қызметі – субъектінің өз өмірін қайта түсіну қажеттілігінен әлдеқайда ертерек қалыптасқан жағдайлар мен жағдайлар арқылы алдын ала анықталады [86]. Бұл жағдайлар субъектінің жоғары күштер туралы өз идеяларын дамытуға дайындығын қалыптастырады.

Идеялар кешенін қалыптастыруға дайын болу – субъектінің өмірінде кейінірек пайда болған (немесе өзектіленген) жағдайлардың әсеріне ұшырайды және ол әлемді игерудің басқа, түсініксіз тәсілдері туралы ойлар мен идеялардың пайда болуының тікелей себебі деуге негіз бар.

Мұндай жағдайларға:

- әлеуметтік жағдайдың кенеттен (немесе көрінетін) нашарлауы және қолайсыз жағдайды өзгертуге және өмірден лайықты орын алуға деген ұмтылыс;

- кенеттен келген шарасыздық сезімі, өмір сүрудің мағынасыздығы, өмірдің мәнін түсіну дағдарысы және соның салдарынан күнделікті тіршіліктің бірсарындылығына жол бермеуге ұмтылуы;

- адамның айналасына әділетсіз адамдардың; әрекеттер мен жағдайлардың және одан туындайтын реніш пен тілектің жиналып қалуы;

- субъективті түрде түсінілетін әділеттіліктің салтанат құруы үшін күресте өзін көрсетуі;

- келтірілген және ықтимал шығындардың ауырлығын сезіну және осының салдарынан өзін сәтсіздіктер мен шығындардан қорғауға ұмтылуы;

- өзінің лайықты бағаланбағанын, өз қадір-қасиеті мен қоғам көрсететін құрметтің сәйкеспейтінін ұғынуы, сол себепті басшылық лауазымдарға ұмтылуы, адамдарға билік жүргізудің дәмін сезінуі жатқызылуы мүмкін.

Ұзақтығы адамның психо-эмоционалды жағдайының объективті себептері мен ерекшеліктеріне байланысты болатын уақытта адамның жоғары күштер туралы тұлғалық идеяларының бірегей, жеке кешені қалыптасады. Оның көмегімен адам өмірдегі нақты проблемаларын және оларды жою шараларын түсінеді. Бұл қиын мәселеде ол санасына бейнесін бекіткен сол жоғары күштердің көмегіне сенеді. Бірақ адам үміттенетін көмек түрі әртүрлі және проблеманың сипаты мен шешілу дәрежесіне байланысты келеді [86].

Адамдардың жоғары күштерге жолдайтын тілектерін:

- субъект шұғыл қажет болған жағдайда жоғары күштер бірден көмекке келеді деп күтеді, оның сәтін өзі анықтайды;

– субъект жоғары күштер оған мәңгілік және сарқылмас бақыттың, бірсарындылықтан құтқарып, қуаныш пен болмыс сезімдерінің толықтығын береді деп санайды;

– субъект жоғары күштер өзінің асыл өмірлік мақсатының жалғыз иесі және оған жетуде көмекші болады деп есептейді;

– субъект жоғары күштер жазалауды да, көтермелеуді де өзіне және барлық басқа адамдарға тарататын тікелей және қатаң бақылаушы екеніне сенімді келеді;

– субъект жоғары күштерге жақын болу оған жеке күштің көзін ашады деп үміттенеді деп топтастыруға болады [77].

Сананың мұндай көзқарасы тиісті діндерді немесе ілімдерді (тұжырымдамалар, мифологиялар) іздеу бағытына әсерін тигізеді, оның қатыстылығы оған өзінің ұмтылыстарының орындалуын қамтамасыз етер еді.

Жоғары күштердің шақырғанда келе қалатын көмекшілер екеніне сенетін субъект түрлі діни ғұрыптары бар ілімді (олар түрлі мәселе бойынша жоғары күштермен байланыс орнату мүмкіндігіне «кепілдік беруі» керек) және бейімделгіш моральды (талаптарға бейімделген нормалар жүйесі, мысалы, іскерлік белсенділік және басқа да заманауи қызмет салалары) іздейді. Біздің ойымызша, жоғары күштер бақыттың қайнар көзін береді деп сенетін субъектілерді мистицизмге, медитация әдістерін қарастыруға әкеледі. Ол өзінің ізбасарларына жеке діни тәжірибені түсіндіру еркіндігін қалдыратын ілімді табуға ұмтылады [86].

Егер субъект жоғары күштер оның жеке мақсатын басқарады және оған қол жеткізуге көмекші бола алады деп сенсе, онда ол осы дүниеде жетістікке жететін жолды көрсететін нақты үлгісі бар және қалаған жетістікке жету жолында өзіне ауыртпалық түсірмейтін діни ілімді бойға жинақтауға күш салады. Субъект жоғары күштер оның мінез-құлқының қатаң бақылаушысы және болашақ жазалардың немесе көтермелеудің басқарушысы деп санайтын жағдайда, ол «белгіленген нормалар мен ережелерді құлшыныспен орындау – Құдайдың махаббатын сыйлайтын және бұрынғы күнәларын кешіретініне кепілдік беретін» ілімді іздейді деп ойлаймыз. Егер субъект өзінің жоғары күштермен байланысы оған жеке күш пен сөзсіз беделге ие болуға мүмкіндік беретініне сенімді болса, онда ол таңдаған ілім таңдаулылық, элитарлық уағызымен ерекшеленеді.

Бірақ сана діншілдігінің қалыптасуы әлі аяқталған жоқ. Жоғары күштермен жеке байланыстың тікелей тәжірибесімен сипатталатын кезең басталды. Осы уақытқа дейін, белгілі бір ілім мен сенім нышандарын таңдауға дейін, мұндай тәжірибе мүмкін емес, өйткені жоғары күштердің бейнесі нақты көрнекі-сенсорлық мазмұнға ие әрі егжей-тегжейлі емес болмады. Жоғары күштердің бейнесін нақтылайтын, оған түс, иіс және дыбыс беретін оқытуды, ақпаратты таңдау арқылы жоғары күштермен байланыс орнату сананың жұмысын белсендіреді. Субъектінің психо-физиологиялық қасиеттері, өзі бастан өткерген діни идеялардың деңгейі, осы кезеңдегі субъектінің айналасындағы оқиғалардың эмоционалдық астары, осы кезеңдегі субъектінің

іс-әрекетін басқаратын оның рухани тәлімгерінің қасиеттері – мұның бәрі субъектінің жоғары күштермен байланыс сезімін тікелей тәжірибесіне, яғни діни тәжірибені алу процесіне әсер етеді. Діни тәжірибе – түрлі діни ілімдер шеңберінде аян, нұрға бөлену, экстаз, медитация (соңғысын діни тәжірибе ретінде және діни тәжірибені түсіну тәсілі ретінде қарастыруға болады) ретінде жүретін сананың ерекше күйі.

Діни тәжірибен алу процесі кезінде субъектілер өздерінің сипаттамаларына сәйкес сіңіру дәрежесіне және өзін-өзі бақылау қабілетіне, бастан кешкен эмоциялардың қарқындылық дәрежесіне қарай, сондай-ақ өз іс-әрекеті мен сезімін бақылай білу, оларға моральдық және басқа да баға беру бойынша бөліп қарастыруға болатын сезімді бастан кешіреді. Бұл деңгейде сананың діншілдігінің қалыптасу кезеңін толығымен өтті деп есептеуге болады. Субъект осы деңгейде тоқтай немесе өз сенімін мінез-құлықтың жалпы стиліне және нақты әрекеттерге дейін кеңейтуге мүмкіндік алады.

Жоғарыда айтылғандарға сүйене отырып, сананың діндарлығына байланысты:

- 1) адамның өзі таңдаған ілімінің негізгі ережелерінің көмегімен қол жеткізетін мақсаттары;
- 2) діни бейнелердің тікелей тәжірибесін сіңіру деңгейі;
- 3) адам таңдаған сенім идеяларының негізгі бағыты;
- 4) сенімнің болуы сияқты түрлерге бөлуге болады.

Адамның сенімнің көмегімен қол жеткізетін мақсаттарына байланысты сананың діндарлығы:

- адаптивті моральдың діндарлығы (дін – қажет кезде жаныңнан табылады);
- мистикалық діндарлық (дін – бақыт көзі);
- ұтымды діндарлық (дін өмірлік мақсатқа жетудегі көмекші);
- қорғаныш діндарлық (дін – мінез-құлықты бақылаушы және реттеуші);
- таңдаулылық діндарлығы (дін – жеке күштің қайнар көзі) болып бөлінеді.

Бұл жағдайда дінді таңдауда белгілі бір алдын ала белгі бар, өйткені әртүрлі діни концепцияларда адамның әртүрлі қажеттіліктеріне баса назар аударылады.

Сана діндарлығындағы діни бейнелердің тікелей тәжірибесін сіңіру дәрежесіне қарай:

- діни бейнелердің тікелей тәжірибесінің эмоционалдық қарқындылық деңгейлері;
- сананың діни бейнелермен қанығу деңгейлері;
- жеке адамның діни тәжірибеге енуін бақылау қабілетінің деңгейлері;
- жеке тұлғаның діни бейнелерді басынан өткеру нәтижелері туралы ойлау қабілетінің деңгейлері деп ажыратуға болады.

Тұлғаның сенімі таңдаған идеяларының негізгі бағытына байланысты сананың діндарлығын:

- дәстүршіл (шіркеу, догматикалық);

– идеологиялық (аян дәрежесіне көтерілген ұлттық идеялар);  
– оқшаулаушы (сенушілер дәстүрлі діни наным элементтерінің модификациясы болып табылатын секталардың әртүрлі түрлерінің жақтаушыларына айналады);

– оккультизм (сиқырлы, рухани және басқа ілімдер) деп бөлуге болады.

Сенімнің өзінің болуына байланысты сананың діндарлығы институционалдық және институционалды емес болып ажыратылады [27]. Институционалдық діндарлықты адам өзінің өмірлік стратегиясын жүзеге асыру үшін өзінің ұйымдық жүйесі бар сенімді таңдаған кездегі сананың күйі (сенуші көмек ала алатын және ізбасарларының жеткілікті саны) деп атауға болады.

Институционалдық діндарлық шіркеуге, конфессияға, сектаға, культке мүшелік түрінде байқалуы мүмкін. Институционалдық емес діндарлық – бұл адам өзінің өмірлік жоспарларын жүзеге асыру үшін белгілі бір тұжырымдаманы таңдаған кездегі діни сананың жағдайы, оның жақтастары ешқашан кездеспеуі ықтимал, өйткені олар ұйымға біріктірілмеген. Институционалды емес діндарлық философиялық, уфологиялық (бөтен планеталықтарға сену), оккультизм (өзінің сиқырлық қабілетіне сену және т.б.), мистикалық (өзіндік ізденіс) болып жіктеуге әбден мүмкін.

Жоғарыда келтірілген діндарлықтың бөліну идеясы, мәні бойынша, сананың діндарлығы мен мінез-құлық діншілдігінің байланыс аймағын қозғайды. Өйткені субъектінің институционалдық нысаны бар доктринаны таңдауы оның діни мінез-құлқының шегін анықтауға мәжбүр етеді.

Институционалдық емес діндарлық сырттан бақылаушыға адамның өзі ел назарында болып, өз ойымен бөліскісі келгенде ғана білінеді. Жалпы, сананың діндарлығы өлшенетін ең қиын аспекті. Діни сезімдерді суреттеу немесе еліктеу қабілетінен басқа шындықтың өлшемдері жоқ.

Мінез-құлықтың діндарлығын культтік, культтік емес және культтен тыс – әлеуметтану мен әлеуметтік-психология әдістері арқылы зерттеуге болады. Алынған деректерді түсіндірудің тұрақты қажеттілігіне қарамастан, оларда үлкен объективтілік сақталады. Сонымен қатар мінез-құлықтың діндарлығы тек бақылауға ғана емес, сонымен қатар діни ұйымдар немесе олардың жетекшілері тарапынан тұжырымдауға мүмкіндік береді.

Діни мінез-құлық мазмұны субъектіге қолжетімді діни тәжірибенің сапасымен және оның мүшесінің мінез-құлқын бақылайтын діни ұйымның талаптарымен анықталады. Культтік мінез-құлық үшін қатысу белсенділігінің дәрежесі (міндетті діни іс-шараларға қатысудың жүйелілігі, рәсімдер мен рәсімдерді орындаудағы ұқыптылық және т.б.) негізгі сипаттама болады [27].

Культтан тыс мінез-құлық үшін негізгі сипат іс-әрекеттердің бастамасы болады, өйткені әдетте, діни ұйымдар тапқырлықты, табандылықты, шыдамдылықты және шығармашылық көзқарасты талап ететін қазіргі уақытқа сәйкес салаларда экстракультативті әрекеттерді жүргізеді. Жоғарыда айтылғандарға сүйене отырып, мінез-құлықтың діндарлығының түрлерін діни

ұйымның талаптарына сәйкестік дәрежесіне қарай ажыратуға болады деп айтуға толық негіз бар.

Осылайша, бізде сананың діндарлығының түрлері және субъектінің мінез-құлқының діндарлығын анықтаудың мүмкін болатын көптеген негіздері туралы түсінік қалыптасты. Сана діншілдігінің және мінез-құлықтың діншілдігінің мазмұны мен нысандарындағы барлық мүмкін болатын градацияларды кейбір «кірпіштер», «модульдер» ретінде көрсете отырып, біз осы құрамдас бөліктерден әртүрлі нұсқаларды «кұра» (латынша - compositio - құрам) және олардың арасындағы ықтимал байланыстарды анықтай аламыз, олар бізге діндарлықтың түрлері туралы түсінік береді. Ұсынылған «композиттік» модель шеңберінде діншілдіктің әртүрлі нұсқаларын бөліп көрсетуге болады, олардың арасында шындықта сирек кездесетіндері де бар.

Бұл нұсқалардың ішіндегі негізгілері, біздің ойымызша, діндарлықтың түрлері төмендегілер болып табылады, олар:

– канондық діндарлық (идеологиялық, дәйекті) – бұл субъектінің санасы мен мінез-құлқының осындай күйімен, эмоционалды қанықтылықтың жоғары деңгейімен, қасиетті рәміздерді білудің жеткілікті деңгейімен, діни тәжірибенің қарқындылығымен, культтік қызметтің заңдылығымен және культтан тыс қызмет бастамасымен көрінеді;

– әлеуметтік діндарлық (сәйкестендіру, бейімдеу) - эмоционалды қанықтылықтың төмен деңгейімен, қасиетті рәміздерді білу деңгейінің төмендігімен, жеке діни тәжірибенің жоқтығымен, бірақ культ қызметінің салыстырмалы заңдылығымен пішінделетін субъектінің санасы мен мінез-құлқының осындай күйімен сипатталады;

– эмоционалды діндарлық – бұл субъектінің санасы мен мінез-құлқының жағдайымен, яғни, ол рационалды құрамдас бөліктерге (рәміздерді білуге) зиян келтіретін эмоционалды қанықтылықтың шамадан тыс жоғары деңгейімен бейнеленеді, жеке діни тәжірибе алуға ұмтылумен, ғұрыптар мен рәсімдердің мәні бойынша емес, формасы, кездейсоқ таңдалған мінез-құлықтың белгілі бір үлгілерін шамадан тыс ұстанумен ерекшеленеді;

– концептуалды діндарлық – бұл субъектінің санасы мен мінез-құлқының осындай күйімен, яғни, ол эмоционалды қанықтыру дәрежесінің төмендеуімен және діни білім алуға ден қоюмен, белгілі рәсімдерді ғана орындап, жеке діни тәжірибеге немқұрайлылық, сонымен қатар, оның негізгі қызметінің идеологиялық жағына айналдыруға ұмтылуымен ажыратылады;

– қарапайым діндарлық (ымыраға келу) – бұл субъектінің санасы мен мінез-құлқының осындай күйімен, яғни, ол эмоционалдылық деңгейінің төмендеуімен, рефлексиямен, сіңірумен, діни білімге қызығушылықпен, ырым-тыйымдар мен рәсімдердің мәніне немқұрайлылықпен (егер олар шешуге арналмаса), оның нақты мәселелері кез келген наным-сенімдерді, тіпті сенімнің негізгі символына қайшы келетіндерді ассимиляциялаудың қарапайымдылығымен танылады;

– наразылық діндарлық (нигилистік) – бұл субъектінің санасы мен мінез-құлқының осындай күйімен, яғни, ол өмірдің жағымсыз жақтарына баса назар

аударумен және әлеуметтік күнә жасағандарды айыптау және жазалау мүмкіндігін іздеумен, пайдалануға деген құлшыныспен сипатталады. Діни ұйымның дұрыс қоғамдық тәртіпті орнату мүмкіндіктері, күшейтілген орындаушылық рәсімдер көмегімен қоршаған ортаның зиянды әсерінен окшаулануға ұмтылу, ескірмейтін әдет-ғұрыптарға назар аударумен тұрпатталады.

Діндарлықтың түрлерін осылайша анықтай отырып, біз діндерді және олардың ұйымдастырылуын салыстыру (демек, бағалау) қажеттілігінен алшақтаймыз, өйткені діндарлықтың мұндай типологиясы дінге сенуші субъектінің қасиеттері мен құрамдарына негізделеді. Типологияның бұл нұсқасын қазіргі діндарлықты талдауда, әсіресе, дінге сенушілердің бір дін аясындағы сана-сезімі мен мінез-құлқының сапалық жағдайын зерттеуде қолдануға болатын секілді.

Сонымен, діндарлықтың қолданыстағы анықтамалары мен типологияларын салыстырмалы талдау барысында олардың барлығында «концепция» ұғымы мазмұнының негізгі сипаттамасы ретінде қарым-қатынастардың, байланыстардың болуын бөліп көрсетуге мүмкіндік беретін «діндарлық» секілді кейбір ортақ белгілер бар екені анықталды.

«Діндарлықты» діни сананың жеке құрылымдық элементтері мен діни мінез-құлықтың жеке құрылымдық элементтері арасындағы өзара байланысы бар қатынастар жүйесі ретінде түсіну ұсынылады. Бұл жағдайда діндарлық «кең» мағынада, «жалпы» діндарлық деп түсініледі. «Діндарлық» түсінігі субъектілердің діни сенімі объективтіленетін және әлеуметтік шындық субъективті формаға енетін өзара байланыстың дәрежесі мен деңгейлерін сипаттайды. «Сананың діншілдігі» және «мінез-құлықтың діншілдігі» адамдардың санасы мен мінез-құлқында шынайы дүние туралы идеяларды идеялармен, бейнелермен, мотивтермен бейнелейтін идеялардың, бейнелердің, мотивтер мен көзқарастардың арақатынасын, байланыс дәрежесін білдіретін категориялар. сана мен адамның мінез-құлқында трансценденттік әлем туралы идеяларды көрсететін көзқарастар. Бұл ретте «діндарлық» категориясы «тар» мағынада қолданылады.

Діндарлық типологиясының «композициялық» моделі діни сананың құрылымдық элементтері мен діни мінез-құлық арасында болатын байланыстарды («кең» мағынада діндарлық) анықтауды және жіктеуді ұсынады, олардың әрқайсысы діндарлықтың белгілі бір дәрежесіне (деңгейіне) ие. Діндарлықтың түрлерін осылайша анықтай отырып, біз діндерді және олардың ұйымдастырылуын салыстыру (демек, бағалау) қажеттілігінен алшақтаймыз, өйткені діндарлықтың мұндай типологиясы дінге сенуші субъектінің қасиеттері мен құрамына негізделеді.

Алынған қорытындыларға сүйене отырып, мына жайттерді атап өту керек:

– әлеуметтік-философиялық білім жүйесінде орын алған діни өмір құбылыстарын философиялық тұрғыдан талдаудың негізгі тәсілдерін, принциптері мен үлгілерін салыстырмалы талдау нәтижесінде бұл зерттеудің

негізгі ұстанымдары тарихшылдық пен әлеуметтік детерминизм қағидалары; философиялық талдаудың осы зерттеудің қажеттіліктеріне қолданылатын ең тиімді моделі биологиялық-физиологиялық, психологиялық және әлеуметтік-мәдени факторлардың пайда болуы мен дамуындағы паритет пен өзара тәуелділікті танумен сипатталатын талдаудың «имплицитивті» моделін, жеке адамның діни санасы анықтайды;

– жеке адамдар мен топтардың діни санасын талдаудың қолданыстағы әдістемесінің мүмкіндіктері адамның жеке психофизиологиялық ерекшеліктерімен үйлесетін адам ойлауының жалпы ерекшеліктері оның санасын діни идеяларды қабылдауға және жаңғыртуға бағыттайды деген қорытынды жасауға мүмкіндік береді; жеке сананың діни идеялар мен тәжірибелерге бұл бейімділігі әмбебап, бірақ оның жүзеге асуы өлімге әкелетін емес, объективті және субъективті жоспардың сыртқы жағдайларына байланысты; бұқаралық сана өз ерекшеліктеріне байланысты діни идеялар мен сезімдердің дамуы мен қайта жаңғыртылуына бейім және бұл бейімділік әрдайым дерлік жүзеге асырылады, бақылаусыз жағдайда күшеюге бейім;

– «Діндарлық» терминін кең мағынада діни сана элементтері мен діни мінез-құлық арасындағы қарым-қатынастардың жай-күйін, діни сеніммен шартталған нанымдардың, көзқарастардың және құндылықтардың белгілі бір адамдардың нақты әрекеттерімен байланысының жай-күйін білдіру үшін қолдану ұсынылады. «Құрамды модель» шеңберіндегі діншілдік типологиясы сенушінің санасы мен мінез-құлқын талдау кезінде нақты сенімдердің мазмұнынан абстракциялай отырып, бейтараптық принципін сақтауға мүмкіндік береді.

## **1.2. Зайырлылық пен діндарлықты зерттеудің әдіснамалық негіздері**

«Секуляризация» термині латынның *saeculum* сөзінен шығады, оның мағынасы – «ғасыр», «дәуір», яғни, зайырлы қоғамда б.з. IV-V ғасырлардан бастап «әлем» деген сөзді білдіреді. «Секулярилық» ұғымы ұзақ уақыт бойы азаматтық және шіркеу заңдарының, жер мен мүліктің арасындағы айырмашылықты белгілеу үшін пайдаланған. 1646 жылы «секуляризация» терминін француз елшісі А. Лонгвил Вестфаль бейбітшілігінің орнауына дейінгі келіссөздерде қолданды және жеңімпаз державалардың мүдделерін, монастырь жерлерін тәркілеу арқылы қанағаттандыруды білдірді. Секуляризация сөзін «зайырлылық» деп те аударуға болады.

Тек XX ғасырдың басында зайырлылық ғылыми немесе мәдени-философиялық категория ретінде түсіндіріле бастады, осылайша М.Вебер, Ф.Теннис, Э. Трельчке келіп тіреледі. «Зайырлылық теориясы» термині XX ғасырдың 50-60-жылдарынан бастап ғылыми еңбектерде ғылыми айналымға шықты, дегенмен, теорияның негізгі идеясы ағартушылыққа оралады және оның мәні модернизация сөзсіз қоғамда да, адамдардың санасында да діннің құлдырауына әкеледі.

Америкалық әлеуметтануда бұл түсінік XX ғасырдың 50-жылдарында ғана кеңінен тарала бастады [91, б. 209]. Зайырлылық туралы пікірталастың



дамуына американдық әлеуметтанушы Л. Штайнердің мақаласы үлкен әсер етті, ол 1967 жылы өзінің мақаласында қазіргі әлеуметтанудағы зайырлылық құлдырауының: діни институттардың «осы әлемге» қатысты конформизмі; қоғамды діннен «босату»; қоғам бұрын дін орындаған барлық «секулярлық» функцияларды үнемі таңдайтынын білдіретін діни сенімдер мен институттарды көшіру (транспозициялау); әлемді десакрализациялау; әлеуметтік өзгеріс сияқты алты тұжырымдамасын берді. Штайнер алты ұғымның үшеуін зайырлылық терминіне біріктіруді ұсынды, олар: десакрализация, саралау, транспозиция және аталған үш ұғым қарама-қайшы емес, бірақ бір-бірін толықтырады [92, б. 207-220]. Сонымен бірге ол «зайырлылық» терминімен байланысты ұғымдардағы шатасулар мен түсініксіздіктер туралы жазды. Соған қарамастан, 1970 жылдардың басында зайырлылық капиталистік және социалистік елдерде дін әлеуметтануында басым теорияға айналды.

Кейінгі жиырма бес жыл ішінде қазіргі қоғамдағы зайырлылықты түсінудің бірнеше теориялық тәсілдері қалыптасты. Бірінші бағыт секуляризация тұжырымдамасының негізгі қорғаушылары болған П. Бергер, Б. Уилсон, Т. Лукман, Н. Луман, Т. О’Ди ұсынған. Олар зайырлылық – бұл діннің әрекет ету аясының төмендеуіне, прогрессивті құлдырауға немесе діннің жойылуына әкелетін қайтымсыз процесс деп санайды (зайырлылықтың классикалық теориялары). Сонымен қатар кейбір әлеуметтанушылар бұл процесті теріс (П. Бергер, Б. Уилсон), ал басқалары (Т. О’Ди, Н. Луман) оң деп бағалайды. Зайырлылық теориясының дамуындағы екінші бағытты зайырлылық тек діннің қоғамдағы рөлінің өзгеруін білдіреді, діннің ескірген формалары жаңаларымен алмастырылады, бірақ дін өмір сүруді жалғастырады. Зайырлылықта олар діннің жаңартылған үлгілеріндегі дін ықпалын күшейте алатын қалыпты сау процесті көреді (Т. Парсонс, Р. Белла). Үшінші бағыт қазіргі қоғамдағы дін мен діндарлықтың құлдырауы ретінде бір бағытты зайырлылық процесінің бар екендігіне күмән келтіретін әлеуметтанушылар болды. бұл ғалымдар Д. Мартин, Р. Старк, Р. Фенн (альтернативті теориялар) діни өзгеріс процесінің өзіндік түсіндірмесін ұсынады. Төртінші бағыт — секуляризацияның классикалық теориясын сынға алды (П. Глазнер, Э. Грили, Дж. Хадден) (сыни теориялар). Бесінші бағытқа кеңес ғалымдары жасаған зайырлылық теориялары (Ю.А. Левада, Р.А. Лопаткин, Д. М. Угринович, И.Н. Яблоков) (марксистік теориялар) жатады. Жеке топта зайырлылықтың жалпы парадигмасын жасауға тырысқан әлеуметтанушыларды (К.Доббелер, О.Тшаннан, Ф. Горски) бөліп көрсету керек (парадигмалық тәсіл).

П. Бергер өзінің классикалық еңбектерінде зайырлылықты «қасиетті» жоғалту және әлеуметтік тәртіп пен келісімге қауіп төндіреді деп бағалайды. Яғни, бұл процесс жалпы қоғам және жеке адам өмірі үшін де алуан маңызды себеп-салдарларға әкеледі. П. Бергер зайырлылық жағдайында қоғам мен мәдениеттің салалары діни институттар мен рәміздердің үстемдігінен босатылатын процесті түсінген-ді. Оның пікірінше, бұл бірнеше себептердің нәтижесі, олардың ішіндегі ең маңыздысы – монотеизмнің, протестантизмнің және қазіргі қоғамның пайда болуы. Зайырлылықтың негізгі тасымалдаушысы

рационализация болып табылады, бұл қоғамның діни бақылаудан дербестенуіне жетелейді. Зайырлылық шіркеудің мемлекеттен бөлінуінде, шіркеу жерлерін экспроприациялауда, білім беруді босатуда білінеді. Мәдениеттің зайырлылығы дегеніміз – әдебиеттегі, философиядағы, өнердегі және бәрінен бұрын ғылымның әлемдегі толығымен автономды, зайырлы перспектива ретінде дамуындағы діни мазмұнның жоғалуы. Мәдениет пен қоғамның зайырлылығынан басқа, сананың зайырлылығы жүреді. Зайырлылық халықтың әртүрлі топтарына олардың өндірістік процестерге жақындығына байланысты әр алуан әсер етеді [93, б. 97-99].

Дін жалғыз мүмкін шындықтың және өмірдегі жалғыз мүмкін жолдың бейнесі емес, жеке адамның жеке таңдауы ісіне айналады. Дін «жекешелендіріледі» және бұл сөзсіз оның күшінің, адамға әсер ету күшінің төмендеуіне әкеледі. Келесі жағынан, ол қоғамдық саладан жоғалып, дін өзін жеке мәннің, дербестіктің көрінісі ретінде сәтті түрде орнықтырады. Діни институттар да жеке өмірде маңызды рөлге және күшке ие болады. Адамдар ескі діни жораларды өмірінің салтанатты маңызды сәттерінде - туылу, неке қию, өлім кезінде қолдана береді. Алайда, бұл пайдалану плюралистік формаларды көбірек қабылдайтыны маңызды. Бұл дегеніміз, тіпті, жеке салада да діни таңдаудың алуан түрлілігі пайда болды. Керісінше, қоғамдық салада «азаматтық дін» және түсініксіз діни мазмұны бар немесе кейде тіпті, жасырын идеология басым болып келеді [94, б. 81-82].

Шіркеу діні – қазіргі индустриалды қоғамның шеткері аймағына ығыстырылған діннің институционалды мамандандырылған әлеуметтік формасы. Сонымен бірге «дәстүрлі қасиетті ғарыштың ыдырауы» байқалады, ал Т. Лукманның пікірінше, зайырлылық «дәстүрлі келісілген (айқын) қасиетті ғарыштың ыдырауы» және «әлеуметтік құрылымның институционалды сегментациясы» нәтижесі болып табылады [3, б. 101]. Мамандандырылған институционалды салаларда тиімді бағдарлауға бағытталған институционалды идеологиялар да бар. Дін, мемлекеттік құрылым және экономика толығымен дерлік институционалды мамандандырылған бүгінгі күрделі қоғамдарда Лукман, гетерогенді әлеуметтік дүниетанымның таралу процесіне баса назар аударады. Осыған байланысты шіркеу бұдан былай «мұндай дүниетаным мағыналарының иерархиясын» білдіре алмайды [3, б. 80]. Мұндай қоғамдарда плюрализм дамиды. Т. Лукман діннің алғашқы әлеуметтанушыларының бірі болды, ол «шіркеуге бағытталған діннің» құлдырауымен салықтан тыс діндарлық сақталуы және тіпті, өсуі мүмкін екендігіне назар аударды.

Оның пікірінше, әлемнің сакрализациясы трансценденцияның тәжірибесіз өмір сүре алмайтын адамға қажет болғандықтан, соңғысы қазіргі зайырлы қоғамда өзінің «жеке» дінін құруға мәжбүр [3, б. 94-95]. Лукман «көрінбейтін дін» ұғымының дамуына ие, оны «діннің институционалды мамандандырылмаған әлеуметтік формасы» деп түсінеді [3, б. 101]. Әртүрлі діндер мен діндердің негізінде пайда болатын «көрінбейтін дін» адамға «автономия» мен «өзін-өзі тану» мүмкіндігін береді. Дін – бұл жеке мәселе,

өйткені жеке адамдар «жоғары «мағыналардың қолайлы ассортиментін таңдай алады».

Сонда белгілі бір «A la carte» деген дін шығады. Бұл таңдау «тұтынушылардың қалауымен» анықталады, сонда да «автономды» адам белгілі бір тақырыптарды таңдап қана қоймай, олардан «жоғары» мағынадағы» жақсы артикуляцияланған жеке жүйені құрастырады [3, б. 99-105]. Қазіргі сана «бриколаждың» озбырлығының жоғары деңгейімен сипатталады. Тұтынушылық көзқарас қазір діни әлемді анықтайды. Енді адам өз дінін «нарықта» ұсынылған діндер ауқымынан таңдап қана қоймай, сонымен бірге өзінің «брендін» жасай алады. Лукманның пікірінше, бұл діннің институционалды мамандандырылмаған түрі. Бұл діни тақырыптардан тұратын «жоғары» мағыналардың ассортиментіне негізделген көрінбейтін жеке діндарлық бриколаж, яғни «әлеуетті тұтынушылар» жоғары мағынаның» мәні ретінде қабылдауға қабілетті тақырыптар – байланысты (когерентті) ғаламды қалыптастырмайды» [3, б. 101-102].

Британдық ғалым Б. Уилсонның пікірінше, зайырлылық процесі «қауымдастықтан» «қоғамға» жаһандық көшудің үлкен әлеуметтік процесі аясында жүреді. Ол діннің бар болуын «дәстүрлі», яғни әлеуметтік өмірдің капиталистік формаларымен байланыстырады. Әрі адамдардың ортақтығы, тікелей жеке қарым-қатынастардың тұрақты байланыстары мен олардың өмірі мен қызметінің жағдайларын анықтайды. Бұл жалпы мәнмәтіндегі ең маңызды күш рационализация, ол өз кезегінде зайырлылықтың себебі және оның өнімдерінің бірі болып табылады. Яғни, рационализация өзін әлеуметтік бақылаудың өзгеруі ретінде көрсетіп, моральдық негіздемесін жоғалтады, жасырын бола отыра, әлеуметтік өзара әрекеттестіктің өсіп келе жатқан бюрократиясында байқалады.

Қазіргі индустриалды қоғам әлеуметтік байланыстардың дәстүрлі формасын бұзады, адамдар арасындағы қатынастарды «тұлғасыздандырады», жеке тұлғаларды белгілі бір әлеуметтік функциялар мен рөлдердің тасымалдаушыларына айналдырады және сол арқылы діннің әлеуметтік негізін бұзады, қоғамның прогрессивті зайырлылығын тудырады [5, б. 168-174].

Б. Уилсонның пікірінше, дін оның бұрын жасаған жасырын функцияларын қазір басқа ішкі жүйелер (ғылым, білім, мемлекеттік құрылым) орындағандықтан ғана емес, сонымен бірге оның айқын функциялары (құтқару) да күмән тудыратындықтан бұзылады [5, б. 36-46].

Б. Уилсон батыс қоғамында діннің әлсіреуіне байланысты проблемаларды көреді. Жеке деңгейде ол адам өмірінің кездейсоқ оқиғалары туралы айтады, олар кейде «адамдарға мағынасы мен мақсаты туралы негізгі сұрақтар қоюға және көбінесе қолдау, жайлылық пен күш-жігер - ізгі ниет пен сенім іздеуге мәжбүр етеді» [5, б. 170-179]. Бұл жерде Б. Уилсон жеке адамдар үшін діннің жұмыс істеу мүмкіндіктерін ашады. Қоғамдық деңгейде ол әлеуметтік жауапкершіліктің, азаматтық ізгіліктің, міндеттемелердің, сенімнің, өзара көмектің жетіспеушілігін айқын танытатын ыдыраудың кейбір белгілерін көреді; мейірімділік және осы қасиеттерді оятатын дәстүрлі күштер әлсіз және

одан әрі әлсіз болады. Б. Уилсон қазіргі қоғамға әлеуметтену және әлеуметтік бақылау әдістері қажет деп санайды, ол әлі салынбаған және ол өткеннің діндарлығы мен моральынан жинақталған капиталдан алынады.

Неміс әлеуметтанушысы Н. Луман зайырлылық қазіргі қоғамға тән функционалды дифференциацияның жоғары деңгейінің салдары деп санайды. [95, б. 209]. Дін, саясат және экономиканың мұндай құрылымдық саралануы орта ғасырларда басталды, яғни XVII ғасырдың орта шенінен бастап ғылым және білім саласына, ал кейінірек отбасы институтына да ықпал етті. Рөлдік жүйелер мен үміттердің дифференциациясы осы әртүрлі ішкі жүйелерден туындаса, ал зайырлылық болса, бұл өзгерістердің діни жүйеге және оның әлеуметтік ортасына әсері саналады.

«Жоғары мәдениеттерде» ішкі әлеуметтік коммуникациялық процестерге, әсіресе, саяси және құқықтық жүйелерге бағытталған функционалды ішкі жүйелердің маңызы үлкен болды. Дегенмен, қоршаған әлемнің бақыланбайтын әрі күрделі органикалық, физикалық, химиялық, рухани табиғатынан туындайтын бірқатар кездейсоқ мәселелер орнады, олар қоғамды да анықтады. Дін бұл мәселелерді біріктіріп, сенім діни ретінде дамыды [95, б. 209].

Қоршаған ортаға қатысты сыртқы проблемаларды бақылауға бағытталған функционалды ішкі жүйелер, мысалы, білім, ғылым, медицина және экономика – тек қазіргі уақытта өте маңызды бола бастады. Олар қоршаған ортаны бақылау дәрежесін күшейтті, нәтижесінде діни ішкі жүйе өз функцияларын жоғалта бастады. Діни ішкі жүйені діни ішкі жүйеден гөрі қоғамның кездейсоқ (контингентті) проблемаларын, яғни физикалық, химиялық, органикалық, рухани мәселелерді басқаратын ішкі жүйелер ығыстырды деп айта аламыз. Нәтижесінде дінге деген қажеттілік толығымен өзгерді. Дін бұрынғы трансцендентальды жолмен оңай шешілмейтін функционалды саралау проблемаларына тап болды.

Т. Луман функционалды сараланған қоғамға бейімделген діннің жаңа түрі пайда болуы керек деп болжайды. Оның функционалды сараланған қоғамның эволюциясы туралы идеяларына сүйене отырып, дін тек қоғамның ішкі жүйесі болып табылады және қоғамның эволюциясын бұғаттай да, өзгерте де алмайды. [95, б. 246].

Т. Луманға жақын зайырлылық көзқарасы, дінді ғылыммен, ұтымды ойлаумен, зайырлы этикамен ығыстыру - соған сәйкес ғылымның дамуы мен қоғамның білімділігі өскен сайын діннің мәні әлсірейді.

Зайырлылықты діннің эволюциясы, оның әлеуметтік өзгерістер кезіндегі өзгеруі ретінде қарастыратын теорияларды талдауға көшейік. Зайырлылық дегеніміз-діннің өзгеруі, оның мағынасын азайту емес.

Т. Парсонс пен Р. Белланың зайырлылық туралы теориялары жеке көзқарас болып табылады. Олар бастапқыда «зайырлылық теориялары» ретінде ойластырылмаған. Т. Парсонс адамдардың дінге қатынасын және діни институттарда орын алған өзгерістерді қоғамның құрылымдық дифференциация процесімен байланыстырған еді [6, б. 21-23].

Т. Парсонс бойынша, зайырлылық, діннің толығымен жойылуын білдірмейді, қайта, оның қазіргі қоғамдағы орны мен рөлін қайта айқындап береді. Оның көзқарасында зайырлылық діннің барлық ұйымдасқан формалары мен түрлерін әлеуметтік өмірден бөліп тастауға келмейді, алайда, діннің әлеуметтік өмірдегі орнын өзгерту әрекеті ретінде қарастырылуы қажеттігін негіздейді. Т. Парсонс зайырлылық терминін алғаш оң мағынасында қонданған ғалым болып табылады. Бұл өз кезегінде, қазіргі қоғамдағы дін мәселесін функционалды теория, әсіресе, құрылымдық саралау аясына мән беру арқылы жүзеге асырылды. Құрылымдық саралау барысында діни институттардың өзгелерге қарағанда, мейлінше көбірек бөлінуі байқалады. Бұл жаңа білімнің кілті діннің «бастапқы» және «екінші» функциялары арасындағы айырмашылықта жатқандығын айтуымыз керек.

«Бастапқы» функциялар бойынша діни мағыналардың проблемаларын түсінсе, «екінші» функцияларда әлеуметтік жағы болып табылады. Әлеуметтік дифференциацияның көтерілуімен кейбір бірқатар «екінші» функцияларды өзге де әлеуметтік институттар, оның ішінде саясатқа, интелленгенцияға және заңдарға прогрессивті беру іске асады. Дін саясат, құқық және моральдан ажыратылып, әрбір адамның жеке ісіне айналады. Себебі, дін әлеуметтік институт ретінде мемлекетке, әділеттілікке, экономикаға және білімге тікелей әсер етпейді. Сонымен бірге, Парсонстың пікірінше, дінді жекешелендіру процесі жалпылаудың қосымша процесі арқылы өтеледі [96, б. 33-70]. Шіркеу діни едәуір жекешелендірілгенімен, діни және квази-діни мағына бұрын зайырлы салада болған көптеген нәрселерге ортақтастырылған. Ортақтастыру кезінде Парсонс өзінің даму барысында христиан діни сәтті болды деген идеяны құптайды. Қоғамда көптеген діни құндылықтарды институционализациялау, осылайша оларға жалпы мағына мен көбірек қолдануға мүмкіндік береді. Бұл процесс ерте христиандықта басталды, кейінірек реформация оған қатты ықпал етті.

Барлық ірі әлеуметтік институттар дін негізінде дүниеге келді. Одан экономика, саясат, білім беру және басқа да әлеуметтік институттар дамыды, ал дифференциация бейімделетін жетілдіруге (adapting upgrating) әкелді. Жаңа құрылымдарда бастапқы функциялар ретінде анықталған нәрсе ойдағыдай орындалады. Діннің бастапқы құрылымы бұрынғы функцияларын жоғалтады, бірақ институционалдық мамандану нәтижесінде ол өзінің бастапқы функцияларын жақсы бітіре алады. Қоғам неғұрлым күрделі болса, соғұрлым ол ұжымдық санаға мұқтаж келеді – Парсонс оны кіші жүйелердің алуан түрлілігін заңдастыру үшін қажет ең жалпы ұғымдарда көрсетілген Ренон үлгісі (value pattern) деп атайды. Бұл тұрғыда Белланың «азаматтық дін» ұғымын қарастырған жөн.

Көпшілік білетіндей, Р. Белла діннің бес сатылы жіктелуін ұсынды, оған бір белгі – діни рәміздердің саралану дәрежесі, яғни діннің символдық жүйе ретінде дамуы негіз болды. Бұрынғы кезеңдер сол қоғамның аясында кейінгі кезеңдермен қатар өмір сүре алады. Кез келген эволюциялық кезеңде көптеген

түрлер бар. Белла бес кезеңді: қарабайыр, архаикалық, тарихи, қазіргі заманғы және бүгінгі таңдағы деп анықтайды [97, б. 272-275].

XX ғасырдың екінші жартысындағы қоғамдағы тән процестердің бірі. Тарихи діннен Белла ерте кезеңге ауысуды көрді. Бірақ Белланың жіктеуі негізінен басқа формаға, басқа әлемде негізінен протестанттық реформаның негізін қалаушы болған діни мүдделерге көшу болып табылады және қазір ол барлық дерлік діни қатынастарда жүзеге асырылады. Сондай-ақ, ерте замандағы діннен Белла қазіргі заманғы дін деп атайды, ол көптеген дамыған батыс елдерінде кездеседі. Діннің жаңа түрі жеке және индивидуалистік; бірақ асоциалды немесе саяси емес дін болып табылады.

Бүгінгі қоғамдардың көпшілігінде, Белланың пікірінше, діндердің алуан түрлілігі байқалады және оларда діни өмірдің біртұтас өлшемі ретінде «азаматтық дін» бар, ол діни өмірдің көп немесе аз келісілген негізі ретінде қызмет етеді; Белла АҚШ-та қоғамның бірлігі деистік символизмнің бар екенін айтады. Бұл «ұлттық сенімге», белгілі бір жалпы «храмдарды» тануға жақын нәрсе, көбінесе таза зайырлы сипатта болады [97, б. 280-281].

Р. Белланың пікірінше, дін бүгінде басқа дүниенің басында емес, осы дүниеде жан-жақты әлемдегі адам өмірінің этикалық жағында тамыр жаюы керек. Адам өзінің өмірінің мәнін әлемге деген жаңа көзқарастардан, жаңа дүниетанымнан іздеуді жалғастыра береді. Белл алдағы уақытта әлі де терең діни зайырлылық процесі діннің өзін жоюға емес, оның құрылымы мен рөлін өзгертуге әкеледі деп сенеді [97, б. 274].

Теорияларды талдауға келер болсақ, американдық ғалым Р. Фенннің пікірінше, зайырлылық – бұл бүкіл қоғамда дінді анықтауға немесе басқаша айтқанда қасиетті шекараларға қатысты күрес. Әртүрлі топтар өздерінің мақсаттары мен мүдделерін көздеп, қасиетті шекараларды кеңейтуге немесе қысқартуға тырысады. Осылайша, зайырлылықтың бүкіл процесі – бұл «қасиетті» аймақты кеңейтуді қалайтын әлеуметтік акторлар мен оны шектегісі келетіндер арасындағы ұзақ күрес. Р. Фенн технология немесе білім ретінде немқұрайлы және дерексіз күштерге емес, өмір сүретін және әрекет ететін адамдар мен топтар зайырлылыққа жауап береді деп сендірді. Бұл күрестен туындайтын Процесс эволюциялық қатарды құрмайтын, бірақ әрқашан жоюға (қайтаруға) мүмкіндік беретін бес қадам түрінде ұсынылған. Сонымен қатар бірінші кезең, мысалы, зайырлылық бесінші сатыға жеткенде де, барлық уақытта болатын процесс. Бірінші саты – діни рөлдер мен институттардың саралануы, дінбасылардың пайда болуы. Мұнда діни және зайырлы құрылымдар бір-бірінен ажырады. Екінші кезең – діни және зайырлы даулы мәселелер арасындағы шекараны нақтылау талабы. Әлеуметтік актерлердің мамандандырылған санаты қасиетті адамдарға ерекше көзқарас орнатты, қасиетті шекарадан тыс күрес басталды. Үшінші кезең дау-дамайға мемлекет кіреді және қасиетті адамға тиесілі әлеуметтік биліктің үлесін талап етеді, осылайша азаматтық діннің дамуына ықпал етеді.

Жалпыланған нанымдар мен құндылықтардың дамуы үлкен қоғам мен оның құрамдас бөліктері арасындағы ықтимал қақтығыстан асып түседі. Мұнда

Фенн азаматтық діндегі жалпыланған діни және саяси нышандардың барлығын қамтитын жиынтығын дамытуға сілтеме жасайды. Төртінші саты топтар мен институттар, азшылықтар мен элиталар қоғамдық өмірде қасиетті шекараны кеңейту немесе шектеу үшін күресуде. Мұнда Р. Фенн бір жағынан, екі қарама-қайшылықты тенденцияны көреді, саяси биліктің негіздері барған сайын зайырландырылады, екінші жағынан, діни негіздерге өз құқықтарын қорғайтын адамдар мен топтардың саны артып келеді. Күрестің төртінші сатысында қатысушылардың көбеюі байқалады. Бесінші қадам – ұжымдық және жеке салалар арасындағы бөліну, біз бүгін осы үрдісті байқаймыз. Мұнда да Р. Фенн екі қарама-қарсы тенденцияны атайды жеке меншік институттарында қасиетті ұсталатын жекешелендіру үрдісі; қарама-қарсы тенденция қасиетті адамның шекарасын әлеуметтік өмірдің барлық салаларына кеңейтуге бейім діни мәдениетпен қамтамасыз етіледі [98, б. 32-39].

Осы талдаудан «бес сатылы модельде зайырлылық процесі қарама-қарсы тенденцияларды қамтиды, сондықтан «қайтымсыз емес» деген қорытынды жасауға болады. Фенннің айтуынша, сатылар сирек айқын бөлінеді және ішінара қабаттасады. Секуляризация процесінің динамикасы топтық мүдделердің қарсылығымен, деңгейден, секталардан – мемлекеттің өзінен жоғары деңгейде сақталады. Р. Фенн негізінен американдық қоғамның соңғы үш кезеңін талдайды.

Ағылшын әлеуметтанушысы Д. Мартин зайырлылықтың жаһандық процесін қарастырмайды. Оның міндеті – теорияны жетілдіру және зайырлылық бір сызықты процесс емес, әртүрлі қоғамдарда әр алуан салдары бар процесс екенін көрсету. XX ғасырдың 60-жылдары аяғында ол тіпті, «зайырлылық» ұғымының заңдылығын жоққа шығарды. Мартиннің пікірінше, зайырлылықтың нәтижесі елдегі плюрализм дәрежесіне байланысты әртүрлі келеді. Өз жұмысында ол зайырлылық құбылысына түсінік береді, оның Батыс Еуропаның бірқатар елдерінде және социалистік елдерде бар екенін мойындайды. Әлеуметтік-мәдени кешеннің зайырлылық процесіне қосқан үлесін талдау негізінен діни плюрализм деңгейіне, сондай-ақ діни азшылықтың санына, оның аумақтық бөлінуіне және оның дәстүрлі, либералды немесе марксистік элиталардан шығарылу сипатына бағытталған. Оның дәйектемесінің басты бағыты – зайырлылық процесі және оның категорияларымен, әсіресе, әлеуметтік институттарды орналастыруда сипаттайтын кейбір типтік әлеуметтік құрылымдардың болжамды ықпалдарымен тікелей байланысты. Осы тұста Д. Мартин 3 категорияны:

- 1) жалпы монополияны (католицизм, православие);
- 2) католик-протестанттық дуополияны немесе аралас модель;
- 3) протестанттық плюрализмді анықтайды [9].

Д. Мартиннің зерттеулері діннің әлеуметтік жағдайының әсерімен шектелмейді, сонымен қатар органикалық діндермен салыстырғанда плюралистік және демократиялық әртүрлі діндердің туа біткен қасиеттерін қамтиды. Зайырлылық процесін жеңілдететін немесе тежейтін негізгі түсіндірме айнымалылар – «монополистік организм» немесе «индивидуалистік

плюрализм». Монополистік жүйеде дін әлеуметтік өзгеріс процесімен тікелей байланысты келеді және саяси салада айқын көрінеді. Католицизмнің органикалық табиғаты антиклерикализм мен дінге қарсы өсудің дамуына мүмкіндік береді. Қоғамда дамып, уату бойынша діни тап – легитимді және католиктерге қарсы тазартылды және лаицистердің квазиорганикалық баламасын тудыруда.

XX ғасырдың 80-жылдардың екінші жартысында зайырлылық процесін дәстүрлі түсінуге қарсы бағытталған Батыста (ең алдымен, АҚШ-та) болып жатқан діни өзгеріс процестеріне жаңа көзқарас қалыптасты. Ол туралы 1985 жылы Р. Старк пен В. Бэндбридждің еңбектерінде айтылған [99].

Сондай-ақ, бұл бағытқа Р.Финк, Л. Ианнакон және жалпы осы тәсілді бөлісетін Э. Грили де кіреді. Бұл теорияның негізі – «діни экономика» ұғымы. Діни экономикалар коммерциялық экономикаларға ұқсас, өйткені олар топты, қолданыстағы әлеуетті тұтынушылардың (сатып алушылардың) жиынтығын және осы нарықты қанағаттандыруға тырысатын фирмалар жиынтығын қамтитын нарықтан тұрады [100, б. 17]. Реттелмейтін экономикамен салыстырмалы түрге баса назар аудару маңызды, себебі реттелмейтін экономикада алуан түрлі діни топтар бәсекелеседі. Нәтижесінде көптеген адамдар діни тауарларды тұтынып, діни қатысудың жалпы деңгейі жоғары болады. Керісінше, мемлекет қандай да бір жеке діни топтың монополиясын қамтамасыз ету үшін мәжбүрлі күш қолданған кезде, нәтижесінде клир маркетинг доктринасына қызығушылық танытпайды – тауарды «сатады» және діни қатысудың жалпы деңгейі төмен болады.

Бұл теорияның айқын артықшылықтарының бірі – оның эмпирикалық зерттеулердің кең спектрін түсіндіру мүмкіндігі. Жаңа парадигманы қорғаушылар жасаған зайырлылық теориясына қарсы негіздер екі негізгі зерттеу корпусынан тұрады.

1) Финк пен Старктың зерттеулері АҚШ-тағы діни мүшелік пен шіркеуге бару көрсеткіштері шіркеудің мемлекеттен бөлінуінен бері үнемі өсіп келе жатқанын және шіркеуге мүшелік пен шіркеулерге бару деңгейлеріндегі жергілікті және аймақтық өзгерістер «діни плюрализм» деңгейлерімен оң байланысты және «діни реттеу» деңгейлерімен теріс байланысты екенін көрсетеді. Ықтимал мүшелер үшін бәсекелес шіркеулердің саны неғұрлым көп болса және мемлекеттің араласуы неғұрлым аз болса (субсидиялау және белгілі бір шіркеуге басқа да артықшылықтар), діни қатысу деңгейі соғұрлым жоғары келеді.

2) АҚШ пен Батыс Еуропадағы жеке діни нанымдарды зерттеу деректері (Грили, Старк). Бұл мәліметтер батыстық христиан дінінің сенімдерінің өзегі болып саналатын нәрсені (Құдайдың болуы, дұғаның тиімділігі, мәңгілік өмір туралы уәде) көрсетеді. Әлі күнге дейін американдықтардың басым көпшілігі және Еуропа елдеріндегі оны көпшілік қабылдайды. Сыншылар бір кездері сенімдердің өзегі болған басқа нанымдардың (шайтанның болуы, ғажайыптардың күші, мәңгілік азаптың қаупі) жалпы төмендегенін және христиан емес ілімдерді (астрология, сиқыршылық, жаңа ғасыр) бойға сіңіру



көбейгенін айтады. Бірақ олар діни және мистикалық дүниетанымдардың ғылыми және ұтымды болып табылатындығы туралы ешқандай мәлімет бермейді.

Зайырлылық теориясына сыни көзқарастың өкілі – американдық католик әлеуметтанушысы Э. Грили. Ол адамзаттың дінге деген қажеттілігі сақталды және оның негізгі функциялары жердің мұз дәуірінен бері көп өзгерген жоқ деп мәлімдеді; дәл осындай өзгерістер қазіргі әлемде дінді одан да қажет етеді. Э.Грилидің пікірінше, дін дағдарысы, егер бар болса, онда тек жоғары интеллектуалды адамдар арасында (университет ортасы) кездеседі. Тек дін бүкіл әлемді түсіндіруден тартынбайды.

Діннің күші – әлеуметтік құндылықтарды қолдауда көрінеді. Адам өмірінде діннің көмегін қажет ететін кем дегенде, өмірге деген сенімсіздік, жалғыздық сезімі, және тәуелділік сезімі сияқты үш аспект бар. Діннің өмір сүру факторларының бірі – бұл адамдардың рухани жақындығына ықпал етеді, адамдар қиындықтарды жеңіп, өміріне мән беріп, өлім қорқынышын жеңілдетуі қажет. Қазір адамда сенуге болатын жүйелердің үлкен таңдауы бар. Біздің ата-бабаларымызға қарағанда дін таңдауда олар үлкен еркіндікке ие [93, б. 153-165].

XX ғасырдың 80-жылдардың бірінші жартысында бельгиялық ғалым К.Доббелер әртүрлі әлеуметтанушылардың (П. Бергер, Т. Лукман, Б. Уилсон, Т.Парсонс, Р. Белла, Д. Мартин, Р. Фенн және ішінара марксистік әлеуметтану) зайырлылықтың жалпы теориясының түсіндірмелерін сыни тұрғыдан талдап, оларды негізгі парадигмаға дейін төмендетуге тырысты. Ол зайырлылық ұғымының әртүрлі өлшемдерін дәл анықтауды және зайырлылық терминін түсінуді жақсарту және белгілі бір тұжырымдаманы жасау бағытында жұмыс істеу үшін белгісіз стереотип ретінде пайдаланбауды ұсынды.

К. Доббелер өз жұмысында ең танымал теориялардың мазмұнын қорытындылап, олардың арасында көпірлер салуға тырысты, бірақ олардың кейбіреулері нашар үйлесті. Ол зайырлылықты үш негізгі аспектіні қамтитын күрделі кешенді процесс ретінде түсінді: 1) лаицизация – әлеуметтік процесті білдіреді, онда жан-жақты және трансцендентті діни жүйелер басқа ішкі жүйелермен қатар қоғамның ішкі жүйелерінің деңгейін төмендетеді, ал олардың барлық байланысты талаптары азырақ орынды болады; 2) дінге тартылудағы, діннің жекелеген даралықтарға ықпалындағы өзгеріс; 3) діни өзгеріс – жалпы әлеуметтік өзгерістердің әсерінен болатын діннің (дін, шіркеу ұйымы) саласындағы өзгеріс [11, б. 11-13]. Ол осы үш тұжырымдаманы «жалпы зайырлылық» деп атаған болатын.

К. Доббелер осы үш тұжырымдамада зайырлылықтың жалпы тұжырымдамасын одан әрі дамыту үлкен айқындықты қамтамасыз етеді және белгілі бір әдіснамалық артықшылықтарға ие деп санайды. Бұл айырмашылық теория мен эмпирикалық дәлелдер арасындағы қайшылықтарды жоюға көмектеседі және зерттеушілерге катал ойлау шеңберіне енбеуге мүмкіндік береді. Өз жұмысында ол лаицизация, діни белсенділік және діни өзгеріс арасындағы өзара байланысты егжей-тегжейлі талдайды.

Сондай-ақ ғалым зайырлылықты механикалық эволюциялық процесс ретінде емес, ол қолданылатын мәдени контекске және оған кіретін адамдарға, топтарға және квазимемлекеттік топтарға тәуелді деп анықтайды. К. Доббелер зайырлылық процесі қайтымсыз емес деген қорытындыға келеді. Секуляризацияға деген мұндай көзқарас саралау, функционалды рационализация және әлеуметтенудің ішкі процестері қайтымды екендігі анықталған кезде расталады. Оларды адамдар, топтар және квазигруппалар іске қосады, әрі әлеуметтік институттарды анық немесе жасырын түрде бұзады немесе құрметтейді.

Зайырлылықтың бірыңғай парадигмасын құрудың тағы бір әрекетін 1991 жылы швейцариялық ғалым О. Тшаннен жасаған, ол өзінің «зайырлылық парадигмасы» атты еңбегінде [12] 1981 жылы К. Доббелердің бағыттары туралы өз баяндамасында зайырлылықтың бірнеше жүйелі тұжырымдалған теорияларын зерттеген болатын.

О. Тшанненнің пікірінше, ешкім бұл теорияларды біртұтас айқын супертеорияға біріктіре алмайды, бірақ егер біз оларды парадигматикалық деңгейде қарастыратын болсақ, теориялық айырмашылықтар көп жағдайда жоғалады, барлығы бөлісетін «тұжырымдамалардың» белгілі бір саны көрінеді және зайырлылықтың нақты дәйекті көрінісі пайда болады. Теориялық деңгейдегі айырмашылықтарға қарамастан, дін әлеуметтанушыларының көпшілігі қазіргі әлемдегі діни жағдайды біркелкі түсіндіруге мүмкіндік беретін кейбір үлгілерді бөліседі. О. Тшанненнің көзқарасы Т. Кунның парадигмалық деңгейде бірігу теориялық деңгейдегі айырмашылықтарға қарағанда әлдеқайда маңызды деген болжамына негізделген.

О. Тшаннен өзінің парадигмасын үш элементтен тұратын ядроға негіздейді. Оларға саралау (дін әлеуметтік өмірдің басқа салаларынан ерекшеленеді, бірнеше осындай институттардан тұратын әлеуметтік құрылымның жаңа түрінің ішінде нақты институционалды салалар пайда болады), рационализация және зайырлылық (дін өзінің даралығын жоғалтады, зайырлы болады) жатады. Дифференциацияның салдары – автономия (діннен басқа институттар), жекешелендіру (жеке тұлғаның жеке діннің қандай-да бір түрін қамтуы мүмкін әлемді өз түсінігін құру) және жалпылау (дін өзін-өзі анықтайтын зайырлы институттарға енеді, экономикалық және саяси ұрандар). Төртінші нәтиже – плюрализация (діннің монополиясы көптеген бәсекелес атауларға жол беріп, жарықшақты береді). Бесінші нәтиже – діни тәжірибеге қатысудың төмендеуі [12, б. 400-401].

О. Тшаннен парадигма жеті теорияның ешқайсысында толық ұсынылмаса да, оның негізгі элементі дифференциация – бәрімен бөлінеді деген қорытындыға келеді. Дін әлеуметтанушылары, әдетте, зайырлылыққа арналған еңбектерде болатын байланыс (үйлесімділік) дәрежесін бағаламайды. Олар көптеген болжамдар мен аналитикалық санаттармен бөліседі.

XX ғасырдың 80-жылдардың екінші жартысында Батыс дін әлеуметтануында зайырлылық теориясына қатысты даулар күшейе түсті. Көптеген әлеуметтанушылар, әсіресе американдықтар, теория мен фактілердің

ұстанымдары арасындағы сәйкессіздіктерді атап өтті. Зайырлылық теориясына деген ең артикуляциялық шағым 1986 жылы американдық әлеуметтанушы Дж. Хадден. Ол зайырлылық теориясының генезисінде, болжамдары мен қорытындыларында айқын, мұқият және өткір талдауды ұсынды. Оның дәлелдерінің мәні зайырлылық теориядан гөрі әлеуметтік ғалымдардың идеологиясын дәлелдеуді қажет етпейтін бастапқы болжамдарға негізделген ілім болды – өзара байланысты тұжырымдардың жүйелі жиынтығы. Уақыт өте келе, әлеуметтік ғылыми ортада «зайырлылық идеясы қасиетті болды (қасиетті)», бұл сенімге негізделген сенім жүйесін білдіреді [101, б. 598]. Зайырлылық идеологиясы қазіргі кездегі сенімдерге емес, өткенге деген сенімдерге негізделген.

Дж. Хадден өз жұмысында: 1) зайырлылық, теория өзінің логикалық құрылымында әлсіз — «анық емес, дұрыс қолданылмаған идеялардың қоспасы»; 2) секуляризация теориясы» 20 жылдан астам зерттеу барысында эмпирикалық деректермен расталмайды; 3) зайырлы деп саналатын қоғамдардың көпшілігінде жаңа діни қозғалыстар пайда болды және жалғасуда; 4) дін әлемдік саяси тәртіпте өмірлік маңызды күшке айналды деген ойды түйіндейді [101, б. 609]. 1985 жылы Р. Старк пен В. Бэинбридж қазіргі қоғамдардағы дәстүрлі діндердің тәжірибесі немесе қанықтылығы неғұрлым төмен болса, діни қозғалыстар белсенділігінің ықтималдығы соғұрлым жоғары келетіндігін көрсетті.

Осылайша, өткен ғасырдың 80-жылдары Батыс әлеуметтануында зайырлылық мәселелеріне арналған пікірталас орын алды. Бір қызығы, кейде бұл пікірталаста зайырлылық процесі жүріп жатыр ма, жоқ па, бірақ «зайырлылық теориясының» өзі бар ма, жоқ па деген сұрақ туындады. Дегенмен, зайырлылық теориясының жақтаушылары өз көзқарастарынан бас тартқан жоқ және бірыңғай зайырлылық парадигмасын құру әрекеттерін жалғастырды.

Секуляризация теориясының дамуындағы негізгі тенденцияны американдық және еуропалық дін әлеуметтанушыларының діни дүниетанымның өзгеру процестерін түсінудегі қарама-қайшылығының ушығуы деп атаған жөн. Негізінде, бұл қарама-қайшылық әрқашан орын алған, бірақ ол соншалықты айқын болған жоқ. Дәстүрлі теорияның еуропалық қорғаушылары үшін зайырлылық эмпирикалық тұрғыдан мүмкін емес факті болып көрінеді. Еуропалық әлеуметтанушылар терминнің екі мағынасын көруге бейім, өйткені зерттеушілер оларды шындықта байқайды, яғни қоғамдық күштің құлдырауы және діни институттардың мағынасы, жеке адамдар арасындағы діни сенім мен практиканың құлдырауы және оларды жалпы модернизация процесіне құрылымдық тұрғыдан байланысты деп санайды. «Ескі парадигманы» қорғаушылар зайырлылық ұғымы бұрынғыдай сұранысқа ие болып қала беретінін дәлелдейді.

Американдық зерттеушілер АҚШ-тағы діндарлықтың құлдырауын байқамайды, керісінше, барлық сауалнамалар тәуелсіздік алғаннан бері діни белсенділіктің тұрақты өсуін көрсетеді. Екінші жағынан, АҚШ әлемдегі ең

дамыған ел. Осыған байланысты американдық зерттеушілер модернизация діннің құлдырауына әкеледі деген зайырлылық теориясының негізгі тезистеріне күмән келтіреді және осы негізде зайырлылық теориясын жоққа шығарады, немесе, кем дегенде, оны еуропалық миф деп санайтын діндарлықтың құлдырауы туралы мәлімдеме (Р. Старк) жасайды. Американдық ғалымдар американдық шындыққа сүйене отырып, мемлекеттен бөлінген, реттелмейтін қатынастардың жалпы құрылымын тұжырымдайды: ашық, еркін бәсекелес плюралистік діни орталар және жеке діндарлықтың жоғары деңгейі.

Әрине, еуропалық және американдық әлеуметтанушылардың арасында экстремалды позицияларға жатпайтын, бірақ осы теориялық тығырықтан шығудың жолын табуға тырысатын ғалымдар бар. Сонымен, кейбір еуропалық және американдық әлеуметтанушылар еуропалық модельдің тек американдыққа ғана емес, сонымен бірге әлемдегі діни өзгерістер процестері туралы жаһандық идеяларға да қатысты екенін мойындайды (Д. Мартин, Г. Дэви, Х. Казанова, П. Бергер).

Зайырлылықтың табиғатын түсінудің тағы бір әрекеті Х. Казановаға тиесілі. Оның көзқарасы бойынша, зайырлылық парадигмасы әлеуметтік ғылымдар дін мен қазіргі заман арасындағы қатынасты қарастыратын негізгі теориялық құрылым болды. Оның жұмысының орталық тезисі мен негізгі теориялық негізі-зайырлылықтың бірыңғай теориясы іс жүзінде үш түрлі, тең емес және интеграцияланбаған тұжырымдардан тұрады:

– зайырлылық қазіргі қоғамдардағы діни нанымдар мен тәжірибелердің құлдырауы ретінде жиі әмбебап, әлеуметтік, эволюциялық процесс ретінде жарияланады (бұл зайырлылық туралы қазіргі ғылыми пікірталастарда терминнің ең соңғы, бірақ қазіргі кездегі ең көп қолданылатын түрі);

– зайырлылық дінді жекешелендіру ретінде, көбінесе жалпы тарихи үрдіс ретінде және қазіргі либералды демократиялық саясаттың нормативтік шарты (немесе шарты) ретінде түсініледі;

– зайырлылық секулярлық саланы саралау ретінде (мемлекет, экономика, ғылым), әдетте діни нормалардан «босату» деп ұғынылады. Бұл ортағасырлық, христиан әлеміндегі терминнің бастапқы этимологиялық тарихи мағынасымен байланысты классикалық зайырлылық теориясының маңызды құрамдас бөлігін, жеке тұлғаның, заттардың, мағыналардың және т.б. шіркеуден немесе діни пайдаланудан, меншіктен немесе бақылаудан дүниелік немесе заңды тұлғаға ауысуын білдіреді [86, б. 211].

Зайырлылық пікірталастарының бедеулігі, Х. Казанованың көзқарасы бойынша, дін әлеуметтанушылары бір-біріне тәуелсіз үш тұжырымның әрқайсысының дұрыстығын зерттеп, тексере бастағанда ғана аяқталуы мүмкін. Х. Казанованың айтуынша, зайырлылықтан тұжырымдама ретінде бас тартудың қажеті жоқ, оны әлемнің әртүрлі бөліктерінде дінге мұқият талдау жасау арқылы жетілдіру керек.

Сондай-ақ оның пікірінше, секуляризация процестерін діни, саяси және әлеуметтік қауымдастықтарды – яғни шіркеулерді, мемлекеттер мен ұлттарды біріктіру және ыдырату модельдеріне емес, модернизация процестеріне

байланыстыру үрдісі секуляризация процестерінің тамыры болып табылады. Қазіргі қоғамдағы діннің рөлін өзгертуде жаһандық ереже жоқ. Бүгінгі таңда барлық әлемдік діндер модернизация мен жаһандану процестерінің әсерінен түбегейлі өзгерді, өйткені барлық жерде еуропалық отарлық экспансия кең таралды. Бірақ олар әртүрлі және әртүрлі жолдармен өзгерді.

Француз ғалымы Д. Эрвье-Леже діннің қазіргі өмірдегі орнын түсіну үшін қажетті тұжырымдамалық құралдарды анықтауға және жетілдіруге тырысады. Жауап діннің белгілі бір сенім формасы ретінде анықтамасынан туындайды. Ол қазіргі қоғамдарға (еуропалық) діни сипат бермейді [2, б. 79-80].

Соңғы жылдары рационалды таңдаудың жана парадигмасын жақтаушылар (діни экономикалық модель) мен классикалық және дамып келе жатқан «неоклассикалық» секуляризация теориясының жақтаушылары арасында «секуляризация пікірталастары» жүргізілуде.

2000 жылы американдық ғалым Ф. Горски дін саласындағы өзгерістерді сипаттайтын қолданыстағы тәсілдерді бірыңғай парадигмаға төмендетуге тағы бір әрекет жасады [13, б. 138-165]. Оның көзқарасы бойынша, екі теория да эмпирикалық тұрғыдан жеткіліксіз және түбегейлі қайта қарауды қажет етеді.

Ол О. Конт, Э. Дюркгейм, М. Вебер, П. Бергер, Т. Лукман, Т. Парсонс, Б. Уилсон, С. Брюс, Х. Казанованың ескі парадигмасының жалғыз емес, көптеген «зайырлылық теориялары» бар деп мәлімдейді. Барлық осы әртүрлі теориялардың ортақ бір ерекшелігі бар, оны саралау тезисі ретінде анықтауға болады. Горски теорияны емес, «зайырлылық парадигмасы» туралы (О. Тшаннен сияқты), тіпті, зайырлылық «зерттеу бағдарламасы» туралы (И. Лакатос тұрғысынан), сондай-ақ зайырлылық парадигмасының өзегі – саралау теориясы екендігімен келіседі. Горскидің пікірінше, бұл «ядро» қазіргі әлемдегі жеке дінділіктің тағдыры туралы әртүрлі тезистерден тұратын белгілі бір «қорғаныс белдеуімен» қоршалған — жойылу, құлдырау, трансформация, жекешелендіру. Әрі зайырлылық теориясы діни құлдыраудың біріккен теориясы емес. Бұл діни өзгеріс теорияларының отбасы, олардың кейбіреулері діни құлдырау туралы айтады, ал кейбіреулері жоқ. Шындығында, теориялардың өте аз бөлігі діннің жойылуын айтады.

Горски «жаңа парадигманы» қорғаушылар жасаған шабуыл «ескі парадигманың» (дифференциалды теория) өзегіне қатысы жоқ деп санайды. Шын мәнінде, шабуылдар тек қорғаныс белдеуіне, әсіресе, оның жоғалуы мен құлдырауы орналасқан бөлігіне бағытталған. Осылайша, егер «ескі парадигманың» белгілі бір нұсқалары сұрақ қойылса, онда зайырлылық теориясының діни және діни емес институттар мен құндылықтар бір-бірінен көбірек ерекшеленетіні туралы Орталық тұжырымы әлі де талассыз болып қала береді.

XX ғасырдың аяғында бірқатар танымал зерттеушілер діндер (П. Бергер, Р. Старк, Э. Грили) ескі зайырлылық теориясы жалған деген қорытындыға келді. Кейбір ғалымдар әртүрлі елдердегі діни өрлеудің айқын мәліметтеріне сүйене отырып, десекуляризация (Г. Вайгель) немесе қарсы секуляризация (П. Бергер) процестері туралы айтты.

П. Бергер өзінің 1999 жылы «Әлемнің десекуляризациясы» деген атпен шыққан бағдарламалық мақаласында, біз зайырлы әлемде өмір сүріп жатырмыз деген болжам қате деп тұжырымдайды [2, б. 2] Ол тарихшылар мен әлеуметтанушылар «зайырлылық теориясы» деп атаған теориялардың барлығын дерлік бұрыс дейді. Қоғамдық деңгейдегі зайырлылық міндетті түрде жеке діни сана деңгейіндегі зайырлылықпен байланысты емес. Бірқатар діни институттар көптеген қоғамдарда өз мәртебесінен айрылды, алайда, ескі және жаңа діни наным-сенімдер мен тәжірибелер жеке адамдардың өмірінде әлі де болса жалғасуда, ал бұл өз кезегінде жаңа институционалды формалардың, діни ынталылықтың үлкен дүмпулеріне әкеледі. Ал діни әлеуметтік институттар саяси-әлеуметтік рөлге ие болып, тіпті, адамдардың аз бөлігі бұл институт бағыттайтын дінге сеніп, оның өз тәжірибелерінде қолдануы мүмкін. Сол себепті, дін мен қазіргі қоғам арасындағы қарым-қатынас өте күрделі болып табылады.

Дүниежүзінің діни картасында консервативті, дәстүрлі және православиелік қозғалыстардың әрекеті артуда. Бұл дегеніміз – қазіргі қоғаммен келісімді жоққа шығаратын дәл бағыттар. Оларға ортақ дүние – бір мәнді діни рухтану. Сол себепті модернизация мен зайырлылықпен байланысты құбылыстар деген идеяны жаппай теріске шығаруды қамтамасыз етеді. Ақыр соңында, олар қарсы секуляризация қазіргі әлемде секуляризация сияқты маңызды құбылыс екенін көрсетеді. Керісінше, қазіргі заманға бейімделуге көп күш салған діни ағымдар мен институттар құлдыраудың барлық жерінде дерлік көрсетілген [2, б. 6].

Бергер қазіргі заманғы жаппай діни әлемде екі ерекшелік бар деп мәлімдейді Еуропа, дәлірек айтқанда, Батыс Еуропа; және батыстық жоғары білімі бар адамдардан тұратын халықаралық субмәдениет, әсіресе, гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдар, ол шынымен зайырлы [2, б. 9-10]. Батыс Еуропада модернизацияның өсуімен зайырлылықтың негізгі көрсеткіштерінің болуы байқалады.

Бергер сипаттаған тағы бір ерекшелік – жоғары білімнің батыстық түрі бар адамдардан тұратын зайырлы субмәдениет – бұл ағартушылықтың прогрессивті сенімдері мен құндылықтарының негізгі «тасымалдаушылары». Оның мүшелері аз болғанымен, олар өте ықпалды, өйткені олар шындықтың «ресми» анықтамаларын, әсіресе, білім беру жүйесін, бұқаралық ақпарат құралдарын және құқықтық жүйенің жоғары әсер ету салаларын қамтамасыз ететін институттарды басқарады. Бергердің пікірінше, таза діни себептерден басқа, көптеген елдерде діни өрлеу – бұл зайырлы элитаға қарсы наразылық пен қарсылық қозғалысы.

Бергер діннің Дүниежүзілік көтерілуінің екі мүмкін түсіндірмесін көреді. Алғашқы қазіргі заман, белгілі себептермен, адамдар өз тарихының көп бөлігінде өмір сүрген сенім (certainties) дәлелдеуді қажет етпейтін барлық ескілерді бұзады. Белгісіздік (uncertainty) бұл көптеген адамдар үшін өте қиын жағдай, сондықтан кез келген өзгеріс (тек діни емес) қамтамасыз етуге уәде береді немесе сенімділікті жанартады. Шындыққа деген екінші таза зайырлы

көзқарас мәдени элитада өзінің іргелі әлеуметтік орналасуына ие, ол оның құрамына кірмейтін, бірақ әсерін сезінетін көптеген адамдарды ренжітеді. Жалпы алғанда, діни қайта өрлеу құбылысы діннің адам өміріндегі тұрақты орнының көрінісі болып табылады. Діни импульс – эмпирикалық әлемнің шектеулі кеңістігінен тыс мағынаны іздеу адамзаттың бастапқы ерекшелігі болды [2, б. 11-12].

Кеңес Одағында зайырлылық теориясы батыстағыдай шамамен ХХ ғасырдың 60-жылдардың басында дами бастады. Кеңестік зерттеушілер зайырлылық процесінің ерекшеліктерін марксистік теориялармен зерттеген болатын. Осы тарапта зерттеушілер зайырлылық процесіндегі өзгерістерді түртіп қана қоймай, болжам да жасауға тырысқан еді, дегенмен, елде жүріп жатқан бұл процеске қалай әсер ету, оны жеделдету, күшейту және атеизация процесіне айналдыру құралдарын іздеуге ыңғайластырған. Кеңес Одағында зайырлылық процестерін зерттеу сол кезде елде жүргізілген діни әлеуметтанулық зерттеулерді теориялық тұрғыдан қамтамасыз ету қажеттілігімен байланысты болды және негізінен идеологиялық тәртіпке бағытталған.

И.Н. Яблоков «Дін әлеуметтануы» атты еңбегінде дін, оның элементтері, орны мен функциялары ол өмір сүретін қоғамның түріне байланысты өзгертілетіні туралы жазған. Социализм жағдайында дін терең дағдарыста күй кешті [102, б. 134]. Дін дағдарысы зайырлылық процестерінде кездеседі, ол арқылы И.Н. Яблоков адамдардың діндарлықтан дінсіздікке көшуін, қоғам мен жеке өмірдің әртүрлі салаларының, әлеуметтік қатынастар мен институттардың діни санкциялардан босатылуын түсінеді [102, б. 138]. Ол КСРО-да зайырлылық процестерінің келесі нәтижелерін береді: «біздің еліміздегі дін перифериялық мәртебеге ие; халық және әртүрлі әлеуметтік-демографиялық топтар діннің ықпалынан едәуір босатылды; қоғамдық санада ғылыми материалистік дүниетаным басым, діни идеялар мен көңіл-күйлердің әсері салыстырмалы түрде аз; дін функцияларының қолданылу аясы күрт тарылды, олар жалпы қоғам деңгейінде, үлкен әлеуметтік топтарда әрекет етпейді; шағын әлеуметтік топтарда діннің функциялары маңызды болуы мүмкін, бірақ мұнда да осы функциялардың шеңбері; діннің қызметі жеке тұлға деңгейінде үлкен мәнге ие, алайда бұл деңгейде олардың рөлі төмендейді» [102, б. 146]. Социалистік қоғам жағдайындағы дін дағдарысының көрсеткіші ретінде зайырлылық ұғымынан басқа, бұқара мен жеке адамдар санасының «атеизациясы» ұғымы енгізіледі. Атеизация процесінің көріністері діндарлықты жеңуге және атеистік көзқарастарды, нанымдар мен көзқарастарды бекітуге бағытталған әрекеттер болып саналды. Атеизация қоғамның объективті қажеттіліктері мен даму тенденцияларынан туындайтын және екі деңгейден тұратын процесс қарапайым және теориялық атеистік сана ретінде көрінеді [102, б. 160].

Ю.А. Левада «зайырлылық» термині кең таралған, бірақ қатаң анықтамалары жоқ деп санайды. Зайырлылық, әдетте, діни жүйелердің әлеуметтік маңыздылығының прогрессивті төмендеу процестері, адамның

кандай да бір «қасиетті» құндылықтардан өзін-өзі танытуы, қоғамдық өмір мен қоғамдық сананың әртүрлі салаларын діни байланыстардан босату ретінде анықталады [103, б. 171]. Ғалым зайырлылықты тек мақсатты дінге қарсы іс-шаралар нәтижесінде немесе «алдыңғы қатарлы, ғылыми идеологияның» әсерінен көруге болмайды, дегенмен, бұл біздің заманымыздың (ғылым, технология, білім) ғылыми прогресімен байланысты. Ғылыми білім мен ұтымды технология дінді тек жанама түрде – әдет-ғұрып пен дәстүрге негізделген өндіріс әдістерімен және оларға сәйкес келетін мәдени формалармен алмастырады. Күнделікті құрылымдардан, өндірістерден және мәдениеттерден «заманауи» құрылымдар құрылады, олар қоғамдық өмірде шешуші мәнге ие болады, олардың әсерін әртүрлі бұрыштарға жайып, экономикалық, саяси және моральдық қатынастарға көбірек енеді. Бұл процестің тағы бір құрамдас бөлігі-мәдениеттің күнделікті формаларының, оның ішінде қоғамдық сананың «төменгі», «терең» қабаттарына түсетін діни құрылымдардың әлеуметтік әсерін прогрессивті қайта бағалау. Заманауи өндірістің, заманауи байланыс құралдарының дамуы, урбанизация және ғылымның таралуы діннің беделінің төмендеуіне әсер етеді» дейді [103, б. 186-187]. Яғни, зайырлылық процесін «бір реттік», дінді жан-жақты, саналы түрде теріске шығаруға және одан да көп ғылыми дүниетанымды бекітуге дейін қысқартуға болмайды.

Д.М. Угринович «социалистік қоғамдағы зайырлылықтың ең терең және анықтайтын көздері – бұл социализмді құру және одан әрі жетілдіру кезінде жүзеге асырылатын объективті экономикалық, әлеуметтік және мәдени қайта құру» деп атап өтті [104, б. 192]. Зайырлылыққа кедергі келтіретін негізгі объективті факторлар жойылып, оны ынталандыратын әлеуметтік факторлар өсуде (әлеуметтік-өндірістік қатынастар); зайырлылық; социализм басқаша; КСРО басқа мемлекеттерге қарағанда социализм жолына түскендіктен, қарқыны, кеңдігі мен тереңдігі, сәйкесінше, зайырлылық процесі басқа социалистік елдерге қарағанда алға жылжыды. Діндарлық – бұл «жеке тұлғаларды қоғамнан ерекше иеліктен шығару және социалистік, ұжымдар» әлі де бар деп жазады [104, б. 203]. Сонымен қатар зайырлылық бойынша Угринович қоғам мен жеке тұлғаны босатуды; діннен, әлеуметтік өмірдің әртүрлі салаларынан соңғысын ығыстыруды түсінеді.

Посткеңестік кезеңде зайырлылық процесінің тұжырымдамасы ресейлік ғалым В.И. Гараджаның еңбектерінде ұсынылған. Ол зайырлылықты «өлім» деп анықтайды, сенім мен шіркеудің меншігі уақыт өте келе олардан тәуелсіз, зайырлы болады [105, б. 192].

Бүгінгі зайырлы қоғам – бұл зайырлылықтың көпжақты тарихи процесс ретінде пайда болған нәтижесі, соның арқасында қазіргі дамыған елдерде қоғамдағы дін, сенім және шіркеудің жағдайы түбегейлі өзгерді. В.И.Гараджаның пікірінше, дін мен шіркеу бұрынғы орны мен мағынасын жоғалтады, Құдайға үндеу сейіліп, шындықтың әртүрлі аспектілерін түсіндіруде, сондай-ақ қоғам мен жеке тұлғаның өмірлік мәселелерін шешуде діни түсінік азаяды. Ғалым зайырлылық процесінің келесі салдарын атайды:



1) зайырлылық діни өмірге жаппай қатысуды азайту немесе жоғалту процесі ретінде «дінсіздік» сияқты құбылыстың пайда болуына әкеледі. Ол қарапайым немқұрайдылықтан дінге, атеизмге және дінге қарсы қозғалыстарға дейінгі кең ауқымды ұстанымдарды қамтиды;

2) дәстүрлі діндарлықтың құлдырауы нәтижесінде пайда болған «діни вакуум» діннің қарабайыр түрлеріне – ырымшылдыққа, сиқырлы рәсімдерге, мифологияға, астрологияға, оккультизмге қайта оралуға әкеледі. Кең мағынада, бұл жаңа әлеуметтік утопиялар мен идеологиялық мифтерден бастап, жыныстық қатынасқа коммерциялық табынуға дейінгі «дінді алмастырғыштардың» спектрі [105, б. 204-205].

Қазақстандық ғалым А.И. Артемьевтің пікірінше, секуляризацияның адамгершілік, демократиялық нысандарымен қатар секуляризацияның күштеп, әкімшілік-бюрократиялық, гуманизмге қарсы және антидемократиялық түрлері де болуы мүмкін. Мұндай жағдайларда мемлекет дамудың гуманистік-секулярлық моделіне, шіркеумен қарама-қайшылықты әлсіретуге немесе толығымен тоқтатуға назар аудара отырып, іс жүзінде діни ұйымдар мен сенушілерге қысым көрсетіп, наразылық пен фанатизмнің жаңа ошақтарын құрып, сенім үшін қудалау дәстүрін жандандыруға ықпал етеді [106].

С.Хизметли зайырлылықтың исламмен қатысын: «Зайырлылық жүйесін Еуропадан алған соң мемлекеттік саясатта іске асыруда көптеген проблемалары болған елдер аз емес. Негізінен зайырлы мемлекет дегенде дін және мемлекет бір-біріне билік етпеген саяси әкішілік жүйе мағынасын берсе де, бұл идеяның орнығу мәселесі күрделі сипатта. Әсіресе, бұл мәселе исламда өзгеше. Себебі ислам діні әуел бастан мемлекеттік саяси, идеологиялық негізі болып қалыптасқан және адам мен қоғамның күнделікті өмірінде кең орын алған. Яғни исламның түсінігі христиандықтан басқа, басқаша айтқанда, исламда дін таңдау еркіндігі болса да, дінде күштеу болмаса да, зайырлылық түсінігі жоқ. Мемлекет басшысы мен мемлекет қайраткерлері қызметкерлері санасы, ар-ожданы бойынша халыққа қызмет етеді, билік жасайды» деп жазған [107]. Д.Кенжетай да исламның зайырлыққа қатысын ашып көрсеткен: «Зайырлылық мемлекеттің демократиялық, рационалды ұстанымдарға негізделуін білдіреді. Ал исламда жоғарыда айтқандай «дін адамы» немесе «дін адамы емес» деген бөлектену немесе статус, «каста» болмаған. Олай болса, «зайырлылық» ұстанымын әсіресе, ислам өркениеті мен мәдениеті негізінде құрылған мемлекеттер өзіндік жеке комментарии жасау арқылы билік пен қоғам арасындағы үйлесімділікті қамтамасыз етуге ұмтылуы керек деп ойлаймын. Себебі исламда Батыстағыдай шіркеу сияқты бола алмайды. Өйткені, шіркеу католиктерде рухани билік ретінде діннің ресми өкілі. Ал исламда мешіттің шіркеу сияқты Алланың атынан билік жүргізетін миссиясы жоқ. Сондықтан Батыс пен Шығыс немесе христиандық пен ислам арасындағы басты ерекшеліктерді негізге ала отырып, зайырлылық ұстанымын өзіміздің мемлекеттіліктің баяндылығы мен қауіпсіздігі үшін қайта тұжырымдауға құқылымыз деп ойдамын», - деп ашып көрсеткен [108].

Д. Кенжетай зайырлылық туралы пікірлерді мұсылман ойшылдары еңбектерінен де табуға болатынын айтады. Зерттеуші ғалым «Зайырлы ел – қайырлы ел» атты кітабында әл-Фарабидың «Қайырымды ел көзқарастарының төркіні», «Азаматтық қоғам», «Дін кітабы» еңбектеріндегі мемлекеттік институттың діни сипатта емес бағдарлануының мүмкіншіліктері туралы пайымдауларын келтіргендігін тілге тиек еткен [109, б. 14-15].

Отандық белгілі ғалым Н. Байтенова зайырлылыққа берген анықтамасында: «мемлекет пен діннің әрқайсысының автономдылығына, тәуелсіздігіне, діни ұйымның сенім мәселесіне, ішкі ұйымдық мәселелеріне, ал діннің мемлекеттің басқару немесе басқа да істеріне араласпайды. Мемлекет пен діннің бір-бірінен ажыратылуы дегеніміз екеуінің де бір-бірінен тәуелсіздігін, мемлекеттің барлық діндерге бірдей қарауымен, діндердің ішкі ісіне араласпауымен айқындалады. Дегенмен, мемлекет пен діннің бір-бірінен ажыратылуы дегеніміз ешуақытта діннің қоғамнан бөлінуін немесе қоғамдық өмірден толық алшақтатуды білдірмейді, себебі дін де азаматтық қоғамдық ұйымдардың бірі болып табылады» деген [110, б. 29]. Сонымен бірге, ғалым, зайырлылықтың теократиядан негізгі айырмашылығын: «егер теократиялық мемлекет тек бір дінді ұстанатын әлеуметтік топтың мүддесін қорғаса, зайырлы мемлекет барлық әлеуметтік топтарға, діндер мен мәдениеттерге бірдей мүмкіндік береді, әрине, олардың барлығы да құқықтық кеңістік аясында қызмет атқарған кезде орын алады» деп көрсеткен [110, б. 30].

Б. Бейсеновтың түсіндіруінше, «секуляризация бұл дінге қарсылық емес, діннің заң аясында өркениетті қызмет жасауы, демек, постсекулярлы қоғамда секулярлық пен сакральдылық бір-бірін толықтырушы процесс. Дін секулярлы қоғамнан үйренсе, секулярлы қоғам діндегі бауырмалдық, рухани кемелдену, сыйластық сынды құндылықтардан үйренуі тиіс. Постсекулярлы кеңістікте зайырлы және діни институттар азаматтарды біріктіру үшін теңдік, әділеттілік, әріптестік, түсіністік қағидаларын ұстануы тиіс» [111].

Батыс, ресейлік және отандық ғалымдар жасаған зайырлылық тұжырымдамаларымен танысқаннан кейін, зайырлылық процесінің табиғаты, тарихы және одан әрі тағдыры туралы пікірлердің айтарлықтай таралуы туралы қорытынды жасауға болады.

Зайырлылық – қоғамның саралау, рационализация және институционалдық мамандану процестерінің жемісі. Сонымен қатар ол әмбебап эволюциялық процесс емес, мәдени және тарихи мәнмәтінге тікелей байланысты күрделі көпдеңгейлі әлеуметтік процесс. Оған барлық әлеуметтік топ өкілдері қатысады, олар өздерінің нанымдары мен іс-әрекеттерімен қоғамдағы діннің функцияларын өзгертуге (азайтуға немесе көбейтуге) әсер етуі мүмкін. Зайырлылық қайтымсыз әлеуметтік процесс емес. Қоғамдағы қасиетті сала кеңейіп, тарыла алады.

Біздің көзқарасымыз бойынша қазіргі қоғамда зайырлылықтың жалпы ережесі жоқ. Зайырлылық процесіне қоғам дамуының мәдени, әлеуметтік және тарихи ерекшеліктері үлкен әсер етеді. Сондықтан, біздің пікірімізше, еуропалық әлеуметтанушылар Батыс Еуропадағы зайырлылық процесінің

нәтижелерін дұрыс бағалайды, бұл дәстүрлі діни институттар беделінің және діндарлық көрсеткіштерінің төмендеуінен көрінеді. Екінші жағынан, «діни экономика» теориясын құрған американдық ғалымдар АҚШ-та қалыптасқан нақты мәдени механизмдерді ескереді. Бірақ Еуропада да, Қазақстанда да американдық модель жұмыс істемейтін сияқты. Бұл жалпы ережеден тыс жағдайлар туралы емес, әр істің жеке басы және «жалпы ереженің» болмауы туралы. Осылайша, зайырлылық – бұл қарама-қарсы тенденцияларға ие және белгілі бір құндылықтар мен нанымдарды қолдайтын қоғамдық өмірге қатысатын әлеуметтік топтарға тәуелді күрделі әлеуметтік құбылыс. Яғни, қазіргі қоғамда біз қасиетті өмірдің шекараларын кеңейту немесе шектеу үшін күрестің дәл осы процесін байқаймыз.

Ал діндарлық мәселесін зерттеудегі әдіснамалық қиындықтардың бар екендігін жоққа шығармаймыз [89]. Қазіргі әдіснамалық пікірталастардың пайда болған тарихын құрметтеместен оларды дұрыс түсіну мүмкін емес. Діндарлықты зерттеудегі кейбір негізгі тарихи әсерлерді осы саладағы заманауи әдіснамалық мәселелерді талқылау үшін негіз ретінде көрсетуге тырысады.

Ақпараттық қоғамның қалыптасуы терең әлеуметтік-рухани дағдарыспен байланысты. Дағдарыстың мәні дәстүрлі қоғамнан постиндустриалды немесе ақпараттық қоғамға көшудің объективті процесі саналады. Әлеуметтік байланыстардың бір түрінен екіншісіне ауысу жағдайында әр жеке тұлға және бүкіл қоғам алдында тез өзін-өзі анықтау және бейімделу міндеті тұр. Адамзат өзінің бүкіл тарихында дінге сыйынғаннан гөрі анықтау мен бейімделудің айқын және түсінікті, психологиялық тұрғыдан ыңғайлы және әлеуметтік қолайлы әдісін таба алмады.

Дінге деген көзқарас, ең алдымен, адамның ішкі әлемі деңгейінде қалыптасады (яғни оның психикасы), сезім ретінде сезіледі, туындайды, бар және дамиды, тұтастай алғанда адам психикасының жалпы және жеке психиканың ерекшеліктеріне сәйкес дамиды. Дін психологиясы сенушінің ішкі әлемін қалыптастыру және дамыту мәселелерімен айналысады. Дін психологиясын зерттеудің ішінде американдық философ және психолог У.Джеймс «Діни тәжірибенің әртүрлілігі» кітабында діни көзқарастарды бейсаналық сферадан басып кірудің нәтижесі ретінде түсіндіруге тырысады [112].

3. Фрейд, К. Юнг және Э. Фромм ұсынған ғылыми ой тарихында және психологиялық тәжірибеде діннің психологиясындағы психоаналитикалық бағыт неғұрлым ықпалды болды. Фрейдтің көптеген еңбектері діннің пайда болу мәселесіне арналған [113]. Фрейд Құдай идеясын әке бейнесінен шығарды, ал діни сенім инфантилизм мен неврозбен түсіндірілді. Кейбір авторлар Фрейдтің теориясы оның шығармаларының атеистік рухына қарамастан діни сеніммен үйлеседі деп тұжырымдайды, өйткені бұл теория діни психологияда әрекет ететін және діни шындықты түсіну жолдарына сәйкес келетін белгілі бір механизмдерді сипаттайды. Егер бұл мүлдем болмаса да,

Фрейдтің идеялары діни тәжірибе мен діни мінез-құлықты мүлдем жаңа қырынан қарауға мүмкіндік беретіні анық.

Тағы бір ірі психоаналитик К. Юнг дінге қатысты мүлдем басқа ұстанымды иеленді, ол Фрейдке қарағанда әлдеқайда жанашыр болды. Юнг рухани сала психологиялық шындық пен сенімділікке ие деп санайды, алайда, оны ұтымды, әсіресе, Фрейд әдістерімен түсіндіруге болмайды. Юнгтің пікірінше, Фрейд зерттеген жеке бейсанамен қатар, «архетиптер» бар ұжымдық бейсаналық бар (яғни, бар және бар мәдениеттер үшін әмбебап негізгі бейнелер). Ол бұл бейнелердің бейсаналық сферадан санаға өтуін діни тәжірибе мен көркем шығармашылықтың негізі ретінде қарастырады. Дін жұмбақ және символдық қажеттілік бар адамдарға индивидуация процесінде - жеке тұлғаны қалыптастыруға көмектеседі. Юнгтің бірнеше еңбектері әртүрлі архетиптік белгілерді нақтылауға арналған [114].

Э. Фромм психоаналитикалық теорияның дамуын жалғастыра отырып, діннің функциялары туралы өзіндік түсінік берді. Шынайы дін, оның пікірінше, ең жоғары жеке потенциалдардың дамуына ықпал етуі мүмкін, бірақ іс жүзінде ол адамды неврозға қайтарады [115]. Психоаналитикалық теорияны салыстырмалы материалмен байланыстырудың басқа әрекеттері болды. Сонымен, ағылшын антропологы М. Фортес өз еңбектерінде Фрейд пен Дюркгейм теорияларының элементтеріне, ал психолог Дж. М. Карстерс Үндістанның бір қаласының тұрғындарына олардың сенімдері мен діни тәжірибелерін түсіндіру мақсатында психоаналитикалық зерттеу жүргізді [116].

М. Элиаде – ХХ ғасырдың екінші жартысындағы дінді зерттеу саласындағы көрнекті ғалым. Элиаданың айтуынша, кез келген нәрсе қасиетті көрінудің құралы бола алады және болуы мүмкін, бірақ тарих бойында біз табиғатта (Күн, Ай, Жер), кеңістікте (орталық, әлемдік ось, макрокосмостық тәртіптің микрокосмостық имитациясы) және уақыт өте келе (примордиальды) белгілі бір негізгі заңдылықтарды немесе формаларды таба аламыз миф уақыты, салт-жорандағы осы примордиалдық уақытқа оралу). Дін – бұл қасиетті көріністерді ұстап, оларды адамның игілігі үшін пайдалану әрекеті. Діни тұлғаның (*homo religiosus*) болмыс, мағына және шындық үшін күресі осы әрекеттермен байланысты келеді. Элиаде сонымен бірге бейсаналық саланың ашылуы зерттеушілерді өздерінің түсіндірмелерін сенушілердің шынымен сөйлейтін және ойлайтын нәрселерімен байланыстыра отырып, тексеру қажеттілігінен босатты деп санайды. Бұл сенім Элиадеге бірқатар проблемалық түсіндірулерге әкелді [117]. Соңғы жылдары оның әдістері мен тұжырымдары әр түрлі жағынан сынға түсуде.

Діни сана тікелей, яғни эмоционалды, адамдардың үстемдік ететін күштерге қатынасының формасы ретінде бар. Сананың ерекше түріне сүйене отырып, белгілі бір қызмет түрі жүзеге асырылады, ұйымдық құрылымның иерархиясын құрайтын белгілі бір байланыстар мен қатынастар орнатылады. Діни сананың ерекшелігі – әлем толығымен тұжырымдамалық емес, мифологиялық түрде ұсынылған. Біз әртүрлілікті мифологиялық бірлікте қабылдайтын сананы діни деп атаймыз [118].

Діни тәжірибе ұғымы, діни психология және дін психологиясы тұрғысынан, ғарыштың шексіздігіне таңдану, қасиетті болудың құпиясын сезіну, Құдайдың күшіне немесе заттардың көрінбейтін тәртібіне тәуелділік сезімі, Құдайдың әділеттілігіне деген сеніммен бірге жүретін кінә мен алаңдаушылық сезімі, үмітпен бейбітшілік пен тыныштық сезімі сияқты: Құдайдың кешірімі, өмірдің жаңа мағынасы мен жеке тағдыр сезімі туралы аспектілерді қамтиды. Барлық осы сезімдерді сенушілер тікелей сезінеді, эмоциялармен бірге жүреді, айналадағы шындықтың кейінгі тәжірибелерінде терең із қалдырады.

Адамның сана-сезімінде бейнелермен, символдармен және құндылықтармен ұсынылған әлеммен байланысын эмоционалды түрде сезінуге деген ұмтылысы мен қабілеті адамның ойлау қабілетіне байланысты туылғаннан бастап оған тән. Ойлаудың дәл осындай мүмкіндіктері адамның болжау қызметіне, оның даму мақсаттарын құруға деген ұмтылысын тудырады, сонымен қатар өзінің шектеулігі мен көптеген күш-жігердің пайдасыздығын біледі. Осылайша, адамның ойлау әрекетін ұйымдастырудың ерекшеліктері адамның шығармашылыққа деген құштарлығын және оның оптимистік үміттерін жүзеге асыратын, қазіргі шектеулер мен көңілсіздіктерді еңсергендей, трансцендентальды әлемнің көрінісі ретінде түсінілетін бейнелер мен символдардың санасында пайда болуының алғышарттары саналады. Бұл тұрғыда дінге бейімділік адам үшін туа біткен деп айтуға келеді.

Бірақ ойлаудың бұл ерекшелігі әрдайым белгілі бір дінге әкелмейді, бірақ ол адамның әлеуметтенуі ретінде жүзеге асырылатын жеке тұлғаның басқа қасиеттерінде көрінуі мүмкін. Барлық адамдарға ортақ адам ойлауының осы ерекшеліктерінің көрінісі жеке сананың жеке ерекшеліктеріне, әр адамның психикасына және оның тағдырының нақты жағдайларына әсер етеді. Сондықтан, өзін ресми түрде бірауыздан діни сенімге тиесілі деп жариялаған қоғамда да діни көзқарастармен бөліспейтін жеке тұлғалар әрқашан орын алады. Бірақ, парадоксалды түрде, екінші жағынан, әрқайсысы дінге немқұрайлы қарайтын, жаппай сананың жиынтық субъектісі ретінде әрекет ететін адамдар қауымдастығы діни мазмұндағы идеяларды дамытуға қабілетті – бұл жаппай сананың ерекшеліктеріне байланысты.

М.С. Орынбеков «Қазақстандағы діндарлықтың генезисі» монографиясында: «Онтологиялық өлшемдері бар және болмыс пен шындыққа ие руханият деп түсінілетін діндарлық әртүрлі нанымдарда кездеседі. Діндарлық мәселесін руханилықтың бастапқы формасы ретінде түсіну үлкен дүниетанымдық, әдіснамалық, тарихи-философиялық және тарихи-мәдени маңызға ие. Қазақстан Республикасында болып жатқан әлеуметтік-тарихи процестер, ұлттық мәдениет пен руханилықты жаңғырту проблемалары ел тарихында орын алған және ұлттың менталитетіне ықпал етуді жалғастыратын рухани және діни құрылымдарды ұғыну мәселелерін өзектендіреді» деп жазады [119].

Посткеңестік дәуірдегі діндарлық мәдени парадигмалардың мазмұны анықталатын, бұқаралық және мамандандырылған санаға бағытталған әсер

ететін, саяси стратегиялар жасалатын маңызды индикаторға айналуға. Соңғы онжылдықтарда Қазақстандағы дін саласына, діннің қазақстандық қоғам өміріне әсеріне қатысты көптеген сараптамалық тұжырымдар пайда болды.

Қазіргі заманғы әлеуметтік жағдай қазіргі Қазақстандағы діндарлық күнделікті (бұқаралық) сана мен мінез-құлықтың ерекшелігі ретінде (және азаматтардың белгілі бір топтарында-өмір салты) әртүрлі проекцияларда: айқын да, жасырын да форматтарда да, жеке тұлғаға, қоғамға оң әсер етуде, сондай-ақ теріс құбылыстарда көрінеді. Қазақстан қоғамының зайырлылығы жағдайында діни саланың жай-күйі мен серпінін әзірге біржақты бағалау жоқ. Сонымен бірге діннің институционалдық ықпалы айтарлықтай өзгергенін атап өткен жөн. Сондықтан өзгеріп отырған діндарлықтың серпінін зерделеу, мемлекеттік саясатты әзірлеу мен іске асырудағы үрдістерді уақтылы және тіпті, озық түрде ескеру маңызды.

Халықтың діндарлығы – трансформациялық процестерді көрсететін негізгі дүниетанымдық индикаторлардың бірі. Діндарлықтың сипаттамалары көбінесе саясаттандырылған және нақты процестердің көрінісін ескермейтін сараптамалық бағалауларда айтарлықтай ерекшеленеді. Қазақстанда мемлекеттік саясатты дамыту контекстінде идеология құрылымының бірі ретінде дінге қатысты қандай да бір белгілі бір бағыт әзірленбеген, бірақ сонымен бірге XX ғасырдың 90-жылдарындағы көріністерден бастап саяси дискурста діни факторды белсенді пайдалану жүзеге асырылуға.

Ал XX ғасырдың ортасында діндарлық тіпті денсаулыққа бағытталған пәндерде аптасына шіркеуге бару саны немесе аптасына құлшылыққа кететін уақыт сияқты мінез-құлық жиілігінің көрсеткіштері арқылы үнемі өлшене бастады. Діндарлықтың алғашқы сандық көрсеткіштері де пайда болды [120]. Өткен ғасырдың 50-жылдары ғылыми қауымдастықты діндарлықты зерттеуге бағыттаған ірі тұлғалардың бірі Гарвард психологы Г. Олпорт болды, ол «Индивид және оның діні» кітабында ішкі және сыртқы діндарлық идеяларды енгізді [121]. Осы идеяларға сүйене отырып, Олпорт пен Росс 1967 жылы діни бағдар шкаласын жасап шығарды [120]. «Мен өз дінімді өмірдегі барлық басқа істеріме ауыстыруға тырысамын» және «дінге деген қызығушылығымның басты себебі менің дінім – бұл жақсы әлеуметтік қызмет» сияқты мәлімдемелер діндарлық факторларын өлшеу үшін қолданылды. Діндарлық факторларын бұрын өлшенгендей, қайталанатын мінез-құлық формалары ретінде тану әлдеқайда жетілдірілген тәсіл болып табылады. 1950-1960 жылдары психология мен әлеуметтануда алынған нәтижелер қазіргі статистикалық әдістерді қолданумен қатар діндарлық айнымалыларына деген қызығушылықты арттырды. 1961 және 1962 жылдары алғаш рет «Дін және Денсаулық журналы» және «Дінді ғылыми зерттеу журналы» жарық көрді. Діндарлық факторларына қызығушылық келесі 30-40 жыл ішінде баяу өсті. Діндарлық факторлары бір уақытта денсаулыққа байланысты бірнеше салада, соның ішінде мейірбике ісінде өлшенді, бірақ олар басқа әлеуметтік-демографиялық айнымалылардың астына көміліп қалды, олар кішігірім айнымалылар немесе шатасулар ретінде

қызығушылық тудырды. Жоғарыда айтылғандай, бұл шаралар көбінесе, өрескел болды (мысалы, шіркеуге барушыларды санау).

1960-1970 жылдары халықтың жалпы санында үлкен әлеуметтік-мәдени өзгерістер болғаны белгілі. Бұл құндылықтардың ауысуы *толеранттылық* және *мультикультурализм* сияқты терминдерді жаңа әлеуметтік моральды сипаттай бастаған плюралистік қоғамға бағытталған [122]. Осы өзгерістің бір бөлігі ретінде кейбіреулердің дінге деген көзқарасы да өзгерді. Дін термині көбінесе шындыққа қатысты шағымдарында ерекше болғандықтан және мораль туралы көзқарастарда төзбейтін болғандықтан, догма мен рәсім секілді теріс түсінікке айналды. Нәтижесінде семантикада өзгеріс жүрді. 1990 жылдардың басында дін құлдырай бастады, ал жеке, субъективті тәжірибеге көбірек қатысты руханият қарапайым адамдар арасында да, зерттеушілер арасында да артықшылыққа ие болды [123, б. 64-74].

Руханият пен дін саласындағы зерттеулердің алғашқы негізгі сындары-конструкцияларды дәйекті, нақты және тұжырымдамалық түрде анықтаудағы сәтсіздік [124, б. 24-35]. Зерттеудің осы саласында жиі қолданылатын екі терминнің – руханилық пен діндарлықтың айналасындағы шатасуды ескере отырғанда тұжырымдамалық сәйкессіздік жақсы көрінеді.

Ғылыми әдебиеттегі қазіргі заманғы процесс жеке тәжірибе мен қоғамдық өрнектің барлық түрлерін, соның ішінде дінді қамтитын руханилықты кең көлемде анықтау болып табылады, діндарлықты қоса алғанда формальды догмамен байланысты және қоғамдық жерлерде бой көрсетеді [124]. Осы тенденцияға қарамастан, авторлар арасындағы анықтамада әлі де сәйкестік аз. Діндарлық терминологиясын қайта сипаттамалау қозғалысы ғылыми қоғамдастықтың терминдері мен анықтамаларын нақтылау үшін практикалық қажеттілікке қайшы келді. Нәтижесінде этикалық бірліктің кез келген түріне қол жеткізуді қиындататын шатасулар мен жалған айырмашылықтар пайда болды [123].

Діндарлық және руханилық терминдерін қолдану, олардың пәндеріндегі тұжырымдамалық анықтаманы кез-келген кеңінен қабылдағаннан гөрі, адамның өзіндік сенім жүйесімен және терминология деңгейімен байланысты болуы мүмкін. Пікірталасты одан әрі қиындататын екінші маңызды мәселе – руханилықтың немесе діндарлықтың табиғаты құбылыс немесе құрылым ретінде өте абстракті факторы. Көптеген авторлар діндарлық пен руханилық жасырын және көп өлшемді екендігімен келіседі [124].

Көпөлшемдік қызығушылық құрылымын құрайтын өлшемдердің анықталуын талап етеді, өйткені құрылым кез келген өлшеммен анықталмайтын күрделі жүйе. Шамасы, барлық адамдар рухани және трансценденттік сезім деңгейі жоғары күшке сену немесе өмірдің мәні сияқты руханияттың әртүрлі деңгейлерімен сипатталуы мүмкін деген болжам басым. Бүгінгі таңда зерттеулер негізінен: қоғамдық қатысу (мысалы, діни қызметтерге бару), діни мүшелік (мысалы, діни топ немесе конфессиялар), жеке діни практика (мысалы, дұға ету, діни материалдарды оқу) және діни күрес сияқты төрт аспектіге бағытталған.

### 1.3. Әлемдік саяси ой-санадағы зайырлылық пен діндарлықтың заманауи саяси процестерге ықпалы

Модернизация және оның секуляризация процесімен байланысы қазіргі дін социологиясының өзекті тақырыптарының бірі. Модернизация – бұл батыс әлеуметтануында дамыған капитализм елдеріндегі индустрияландырумен тарихи қатар жүретін, сонымен қатар отаршылдық жүйе ыдырағаннан кейін «үшінші әлем» елдерінде ілесіп жүретін біркелкі емес әлеуметтік және саяси процестерге қатысты түсініксіз ұжымдық термин. Модернизация теорияларында жалпы танылған құрушылар мен нақты болжамдар жоқ. Модернизацияның көптеген анықтамалары бар. Батыс социологиясында модернизация қоғамды дәстүрліліктен рационализмге ауыстыру процесі ретінде [125, б. 232], немесе бұрынғы аграрлық, тарихи және заманауи қоғамдар дамитын индустрияландыруды қоса алғанда, жалпы әлеуметтік процесс ретінде де түсініледі [126, б. 434]. Н. Смельсер модернизацияны индустрияландыру процесіне, ғылыми-техникалық жетістіктердің дамуына байланысты қоғамда болып жатқан экономикалық, әлеуметтік, мәдени, саяси өзгерістердің күрделі жиынтығы деп анықтайды [127, б. 656].

Әдетте модернизацияның екі:

1) ішкі процестердің бірте-бірте ұзақ мерзімді дамуы нәтижесінде ұтымды қоғамдық құрылымдарға көшуден өткен елдерге тән алғашқы модернизация;

2) дамушы елдерге тән және ескі индустриалды елдер жағдайында жетілген әлеуметтік-экономикалық және мәдени үлгілер болған жағдайда жүзеге асатын қайталама модернизация деген екі түрі бар.

XX ғасырдың 50-60-жылдарында американдық ғалымдар дәстүрлі қоғамды заманауи қоғамға айналдыру арқылы постколониалдық әлемнің «дамымауын» жою стратегиясы ретінде әлеуметтік модернизация «теориясын» ұсынды. Сонымен бірге қазіргі қоғамның типі әмбебаптандырылып, батыстық тарихи контекстен шығарылды, ал әлеуметтік модернизацияның өзі енді тек қана рационализациямен сәйкестендірілмеді.

Бұл теорияның орталық алғышарты – Батыстың осыдан бірнеше ғасыр бұрын бұлжымас тарихи қажеттіліктің әсерінен дәл сол жолмен жүріп өткендігі үшін ғана отаршылдықтан кейінгі әлем Батыстың үлгілері бойынша жаңаруы керек деген идея. Дәстүрліліктен модернизацияға көшу жекешелендіру, дифференциация және формализация деп ұғынылады [128, б. 597-598]. Отандық ғылымда модернизация өзара тәуелді әлеуметтік процестер мен индустрияландыруға негізделген өзгерістер ретінде түсініледі, олар: еңбектің мамандануы мен дифференциациясының өсуімен, бюрократиямен, қазіргі типтегі саяси институттардың (сайлау жүйесі, саяси партиялар, парламентаризм) қалыптасуымен, ашық стратификация жүйесі, жоғары ұтқырлық, дәстүрлі құндылықтардың әлсіреуімен (отбасы, дін, мораль), индивидуализмнің өсуімен сипатталады [129, б. 187]. Сонымен, модернизация дәстүрлі типтегі қоғамның қазіргі типтегі қоғамға айналу процесінде басынан



өткерген экономикалық, демографиялық, психологиялық және саяси өзгерістердің жиынтығы ретінде зерделенеді.

Автордың пікірінше, бұл тұрғыда батыстандыру және еуропаландыру концепцияларын модернизация процесінің бастапқы кезеңдері ретінде қарастыруға болады. Бүгінгі таңда еуропаландыру вестернизацияның кеңірек түсінігінің тар түсіндірмесі ретінде қабылданады, өйткені тарихи тұрғыдан алғанда батыстанудың: еуропалықтандыру және американдандыру сияқты екі кезеңін айтуға болады. Еуропалану – батыстанудың ерте бастапқы кезеңі. Вестернизация батыстық (еуропалық) қоғамдардың құрылымдарын, технологияларын, өмір салттарын батыстық емес қоғамдарға ауыстыру ретінде анықталады [128, б. 388].

Көбінесе, отарлау түрінде өткен басқа елдердің батыстануы Батыс Еуропа елдерінің бастамасымен орын алды. Батыс құндылықтары мен құрылымдары жиі күшпен таңылған жергілікті халықтың батыстық өмір салтына қосылуға әуелі ынтасы болмады. Батыс елдері батыстық емес халықтарды өз өркениетінің жетістіктерімен таныстырды, бірақ сонымен бірге, олардың мәдени тәжірибесінің құндылығын жоққа шығара отырып, отарланған елдердің ресурстарын көбірек пайдаланды. Ғаламдық трансформация ретінде батыстандыру басқа елдерге саясатта, әлеуметтік салада, экономикада және мәдениетте түбегейлі өзгерістер әкелді. Батыс елдері халықтарының мұндай өзгерістерге дайын еместігін және бейімділігін ескермеді. Адамзаттың ортақ тағдырларын батыстанудың басталуымен абстрактылы ұқсастық немесе дамудың жалпы заңдылығы түрінде емес, қазіргі типтегі қоғамдардың дәстүрлі қоғамдарға нақты енуі ретінде сипаттауға болады. Басқа елдермен кездесулер, басқа мәдениеттермен танысу Батысты өзінің артықшылығына сендірді және Батыстың құндылықтары, менталитеті, идеологиясы, өмір салты мен технологиясы сияқты басқалармен «байланыс баламаларын» жасады. Әдетте, бастапқыда вестернизация қарсылық тудырса, кейінгі кезеңде батыстық өмір салтының артықшылығы іске асырылғандықтан, қарсылық Батыс жолымен жүру әрекеттерімен ауыстырылды, бірақ зорлық-зомбылықсыз, өз қарқынымен және оқшаулану, диктатура немесе авторитарлық билік жағдайында жүрді [128, б. 388-389]

Батыс еуропалық өркениеттің еуропалық емес елдерге әсер ету құбылысын О. Шпенглер, А. Тойнби, Э. Трельч, Ф. Фукуяма, Ж. Аттали, С. Хантингтон, А.С.Панарин зерттеді.

О. Шпенглер әлемнің қалған бөлігіне батыстық әсердің кеңеюін әлем тарихындағы ерекше емес, қайталанатын құбылыс ретінде қарастырды.

Бұл жоғары практикалық интеллектінің қалыпты өнімі және өзіне тән соңғы кезең.

XIX ғасырда батыста мәдениеттен өркениетке көшу басталды. XIX және XX ғасырлар тікелей өсіп келе жатқан дүниежүзілік тарихтың бұл қиял шыңы іс жүзінде әр түпкілікті жетілген мәдениетте жас кезеңі ретінде ашылды (нақты техникалық жетістіктер мен саяси даму ерекшеліктері болмаса да өз уақытына

жатады), бірақ бүкіл өркениеттік руханиятпен, өз кезегінде, сыртқы безендірудің мүлдем басқа мүмкіндіктері болды [130, б. 173].

А. Тойнби еуропаландыруды батыстық емес әлемнің қалған бөлігіне өркениеттік сын-кәтер ретінде қарастырды. Техникалық революцияның арқасында Батыс өзінің жағдайын жасады: барлық басқа өркениеттерден басым болды және оларды біртұтас Дүниежүзілік қоғамға біріктірді. Еуропалықтар Батыс мәдени мұрасын, оның ішінде оның діни негізін де, технологиялық қабығын да насихаттауға тырысқан кезде (бұл түсінікті болды, өйткені кез келген мәдениеттің бөліктері бір-бірімен байланысты), олар сәтсіздікке ұшырады. Белгілі бір уақытта (XVII ғ.), бітпейтін діни соғыстардан шаршаған батыстық католиктер мен протестанттары; қайшылықты және бөлінген дін олардың мәдени мұрасының ең маңызды элементі емес, сондықтан дінді бөліп алып, физика ғылымының жаңалықтарын практикалық өмірде қолдануға шоғырландыру керек деген қорытындыға келді, бұл қайшылық тудырмады және барлығына пайдаға кенелетініне кепілдік берді. XVII ғасырда басталған Батыс прогресінің жолындағы бұл бұрылыс орасан зор зардаптарға әкелді, өйткені содан бері бүкіл әлемге орасан зор жылдамдықпен тараған Батыс өркениеті біртекті және біртұтас нәрсе емес, керісінше, техникалық жиегі болған діни өзегі үзілді. XVII-XVIII ғасырлар тоғысында батыс мәдениетінің секуляризациясы батыстың ең жоғары мәдени құндылығы ретінде дінді технологиямен ығыстыруға әкелді [131, б. 64]. Батыс өркениетінің бұл «утилитарлық» үлгісін қабылдау салыстырмалы түрде оңай болды.

Тойнби өркениеттер қақтығысының барлық жағдайларына қолданылатын «ережелер» шығарды, онда мәдени тұтастықтан бөлініп, шетелдік орбитаға шығарылған мәдениеттің жеке элементі аз қарсылыққа ие болады және бүкіл блокпен жаңа топыраққа көшірілген шетелдік мәдениетке қарағанда тезірек және одан әрі алға жылжу мүмкіндігі бар дейді. Екінші жағынан, әрбір тарихи қалыптасқан мәдени кеңістік органикалық тұтастық болып табылады, онда барлық құрамдас бөліктер өзара тәуелді, сондықтан бөліктердің бірі бөлінгенде, бұл бөліктің өзі де, қалған бұзылған бүтін де бастапқы күйге қарағанда басқаша әрекет етеді. Сондықтан да, «біреуге пайдалы болса, басқаға зиянды» болуы мүмкін, екіншіден, «бірі артынан басқасын ертеді» [131, б. 184-185].

Егер сына мәдени кеңістіктен бөлініп, бөтен әлеуметтік өлшемге енсе, онда бұл жеке сына, әрине, өзін табиғи сезінетін және мәжбүрлеп шығарылған әлеуметтік жүйенің басқа элементтерін бөтен қоғамға тартады. Жыртылған кеңістік оның құрамдас бөліктерінің бірі жол ашқан бөтен ортаға қайта қосылуға бейім. Мәдени қарым-қатынаста бір нәрсе екіншісіне әкеледі. Бөтен мәдениетті енгізу – бұл ауыр және қиын процесс, және дәстүрлі өмір салтын бұзуға қауіп төндіретін инновацияларға инстинктивті қарсы тұру бұл процесті одан сайын ауырлатады, өйткені біреудің мәдени әсеріне қарсы тұру арқылы жәбірленуші оның жеке элементтерге бөлінуін ғана тудырады, содан кейін ол ең кішкентайына құлақ аспайды, сондықтан қатты жойқын емес, ол одан әрі басып кіруді тоқтата алады деген үмітпен шетелдік мәдениеттің барлық

элементтерінің ішінен, алайда, біреуі сөзсіз екіншісін, басып кірген мәдениеттің барлық басқа элементтерін бөліп-бөліп қабылдау керек.

А. Панариннің пікірінше, басқа өркениеттердің Батыспен кездесуі тағдырлы иеліктен кетуді – бөтен, қарыз бойынша өмір сүру міндетін білдіреді. Мұндай оқиға сөзсіз қымбатқа түседі және ерікті болады, өйткені басқа адамдардың үлгілерін ұстану әрдайым жетілмеген және еркін түсіндіруді қажет етеді. Бұл түсіндіруді, әдетте, модернизация процесін басқаратын реформаланған элиталар жүзеге асырады. Көбінесе, олар асқан билікті сұрайды, өйткені егер өз тарихында болу табиғи және риясыз жүзеге асса, онда басқа біреудің соңынан тек тұрақты күш пен мәжбүрлеу арқылы беріледі. Сонымен қатар даму тұжырымдамасын ұстану әрдайым жасырын кемшілік пен кінә кешенімен бірге жүреді. Бұл өзінің үзілген және қорлау дәстүрінің алдындағы кінә, түсіндірудің жетілмегендігімен және басқа адамдардың тәжірибесін алуға байланысты кінә болуы мүмкін [132, б. 42-43].

Қазіргі әлеуметтік ғылымдарда модернизация процесін бағалауда үш: космополиттік, өркениеттер қақтығысы және көптеген заманауи қоғамдар сияқты негізгі сценарий құрылды.

Біріншісінің өкілдерін Ф. Фукуяма және Ж. Аттали деп атауға болады. Американдық тарихшы Ф. Фукуяма өзінің әйгілі «Тарихтың ақыры» атты еңбегінде қырғи қабақ соғысты қорытындылай келе, тарих қозғалыс ретінде аяқталды деп тұжырымдады, өйткені либералды демократия мен тұтынушылық мәдениет идеясы Батыс, батыс идеясының жеңісін білдіретін әлемде жеңіске жетеді [133, б. 134-148]. Адамзаттың идеологиялық эволюциясының аяқталуы және Батыс либералды демократияның басқарудың түпкілікті формасы ретінде әмбебаптану болды. Батыстың, батыстық идеяның салтанат құруы, ең алдымен, айқын, өйткені либерализм ХХ ғасырдың екі басты сын-қатері: фашизм мен коммунизмді жеңгеннен кейін өміршең баламалары қалмады. Фукуяма батыстық либерализмге екі ықтимал балама – дін мен ұлтшылдық өміршең емес деп санады. Соңғы кездері христиан және мұсылман дәстүрлеріндегі діни фундаментализмнің өрлеуін атап өтіп, діннің жандануы адамдардың либералды тұтыну қоғамдарының жеке басы мен рухани қуысынан қатты бақытсыздығын көрсетеді деген пікірмен ішінара келісе отырып, Фукуяма «бос орын бар және бұл, әрине, либерализмнің идеологиялық кемшілігі болса да, біздің көзқарасымыз дін болып табылады» деген сенімде. Оның пікірінше, бұл кемшілікті саяси жолмен жоюға болатындығы анық емес. Өйткені, либерализмнің өзі дінге негізделген қоғамдар жақсы өмір сүру мәселесінде келісімге келмей, бейбітшілік пен тұрақтылық үшін ең төменгі жағдайды да қамтамасыз ете алмайтындығын көрсеткенде пайда болды. Либерализм мен коммунизмге саяси балама ретінде теократиялық мемлекетті – бүгінде тек ислам ғана ұсынып отыр. Алайда, бұл доктрина мұсылман емес адамдар үшін тартымсыз, сондықтан бұл қозғалыстың қандай да бір таралуын елестету қиын. Басқалары, аз ұйымдастырылған діни. импульстар либералдық қоғам рұқсат еткен жеке өмір саласында сәтті қанағаттандырылады [133, б. 142-143].

Фукуяма батыстық либералды идеологияның қазіргі діни қозғалыстармен күресу қабілетін асыра бағалаған сияқты.

Тағы бір тұжырымдама – өркениеттер қақтығысы дейді танымал американдық ғалым С. Хантингтон. Оның пікірінше, кең таралған еуропалық өркениет (әрине, АҚШ-ты қоса алғанда) пен әлемнің басқа елдері арасындағы қақтығыс сөзсіз орын алады. Бір жағынан, Батыс өз күшінің шыңында болса, екінші жағынан, дәл осы себепті батыстық емес өркениеттер өз тамырына қайта оралуда. Батыстың өзінің құндылықтарын: демократия мен либерализмді – бүкіл адамзатқа ортақ ету, өзінің әскери артықшылығын сақтап қалу және экономикалық мүдделерін қорғау әрекеттері басқа өркениеттер тарапынан қарсылыққа ұшырайды. Батыс әлемге батыстық емес көрініс беру үшін жеткілікті ұмтылысы, ерік-жігері мен ресурстары бар Батыс емес елдермен бетпе-бет келеді [134, б. 35-36]. Хантингтон, сонымен қатар қазіргі заманғы-дәстүрлі өркениет қарым-қатынасындағы қақтығыстың тамырын көреді. Батыс өркениеті батыстық және қазіргі заманғы болып табылады. Батыс емес өркениеттер батысқа айналмай заманауи болуға тырысты. Бірақ осы уақытқа дейін тек Жапония ғана толық жетістікке қол жеткізді. Батыстық емес өркениеттер байлыққа, технологияға, дағдыға, құрал-жабдыққа, қару-жараққа – «заманауи болу» концепциясына енетіндердің барлығына ие болу талпыныстарын жалғастырады. Бірақ сонымен бірге олар модернизацияны дәстүрлі құндылықтарымен және мәдениетімен үйлестіруге тырысады. Батыстың күш-қуаты жағынан жақын, бірақ құндылықтары жағынан мүлде басқа бұл өркениеттермен санасуы күшейе түседі [134, б. 48].

Дін әлеуметтануында еуропалану процесі, әдетте, батыстық емес қоғамдардың жаһандық модернизация процесі аясында қарастырылады. Р.Белла модернизация процесін эволюциялық көзқарас тұрғысынан түсіндіреді. Әдетте, барлық батыс емес елдерде әртүрлі өзгерістерге ынталандыру көбінесе, сыртқы сипатта болды, өрескел әскери шабуыл мен аяусыз экономикалық қысымнан бастап идеологиялық диверсияның нәзік формаларына дейін, бұл бір жағынан, өзін қорғау қажеттілігін, екінші жағынан, өзгерту қажеттілігін тудырды. Алайда, жағдайдың қисыны бойынша, өзгермей қорғанысқа шығу мүмкін емес болып шықты. Тойнбиден айырмашылығы, Белла дін осы шабуыл, қорғаныс және өзгерістер процесіне терең араласады деп есептеді.

Христиан миссионерлері, оның көзқарасы бойынша, көбінесе, Батыс әлеміне жатпайтын адамдардың діни және этикалық сенімдеріне қарсы шабуылға шыққан Батыс ықпалының соққы әскерлерінің рөлін атқарды. Батыстың ықпалының басында кең таралған әлеуметтік және жеке сәтсіздіктердің тәжірибесі сөзсіз өзінің жеке басының проблемасын тудырды. Мұндай қоғамдардың көпшілігінде діни нышандар жеке және әлеуметтік әрекеттерді түсінудің негізгі үлгісі болды. Дегенмен, дағдарыс кезінде бұл тұқым қуалайтын үлгілердің сәйкестігі проблемаға айналды [97, б. 274-275].

Белла бұл процесті өзінің дін эволюциясы: атап айтқанда, тарихи діни дәстүрден діннің ерте түріне көшу теориясы тұрғысынан қарастырады. Белланың пікірінше, мұндай ауысу модернизация процесіне барынша ықпал

етеді. Ең дұрысы, бұл үшін тарихи дін өзінің діни рәміздер жүйесін дәстүрлі әлемнің іс-әрекетінде мәдени шығармашылыққа мән беретін етіп қайта құра алуы керек. Ол ынтымақты және ықпалдасқан ұлттық бірлікті дамытуға әсер етуге тиіс, бұл орайда оны өз билігіне бағындыруға да, бөліп тастауға да ұмтылмауы керек. Сондай-ақ, қазіргі қоғамдағы діни және зайырлылықтың жаңа арақатынасына сүйене отырып, ол жеке ерікті бірлестік ретінде өз рөлін қабылдауға және оның қоғамның жоғары құндылықтарының тасымалдаушысы ретіндегі рөліне қайшы келмейтінін мойындауға күш табуы керек.

Бүгін көріп отырғанымыздай, Р. Белланың барлық болжамдары дұрыс болған жоқ. Барлық жағдайларда сәтті модернизация діннің осындай өзгеруін қажет етпейді. Шын мәнінде, Белла сәтті модернизация үшін Батыс емес қоғам белгілі бір дәрежеде протестанттық формада, кем дегенде, діни институттар мен мемлекет арасындағы қатынастарға қатысты дамудың Батыс жолын қайталауы керек деп санайды. Бұл тұрғыда Белла космополиттік көзқарастың өкілі.

П. Бергер тұрғысынан модернизация кейбір елдерде басқаларға қарағанда белгілі бір секулярлық әсерге ие болуы мүмкін, бірақ ол сонымен бірге күшті қарсы секуляризация қозғалысын тудырады. Модернизация сөзсіз қоғамда да, адамдардың санасында да діннің құлдырауына әкеледі деген идея қате.

Идеологиялық батыстандыру мен модернизациядан бас тартудың ең жарқын мысалы экономикалық модернизация айтарлықтай табысты жүріп жатқан көптеген мұсылман елдеріндегі діни қозғалыстар болып табылады. Соңғы онжылдықтар идеологиялық модернизация әрекеттеріне реакция тек мұсылмандық сенімде ғана емес, әсіресе мұсылмандық өмір салтын орнықтыру мен таратуда көрінетін исламдық діни жаңғыру екенін көрсетті. Ол көптеген аспектілерде: дін мен мемлекет арасындағы қарым-қатынас, әйелдердің қоғамдағы рөлі, күнделікті мінез-құлық моральдық кодекстері және діни-моральдық төзімділік шекаралары сияқты заманауи идеялармен қайшылық тікелей бағытта болады. Сонымен қатар исламдық жаңғыру қоғамның аз модернизацияланған және артта қалған топтарына тән емес. Керісінше, модернизация деңгейі жоғары қалаларда өте күшті, ал кейбір елдерде, әсіресе, батыстық үлгідегі жоғары білімі бар адамдар арасында (Египет, Түркия) байқалады [2, б. 7-8].

Көптеген елдердегі қазіргі діни өрлеудің маңызды себептерінің бірі – жаһанданған, зайырлыданған, батыстық үлгідегі мәдени элитаның, әсіресе гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдарда жүргізіп отырған білім беру және БАҚ саясатына реакциясы. Осылайша, әрбір өскелең ұрпақта зайырлы көзқарастар жаңғыртылады, халықтың негізгі бөлігіне тән дәстүрлі нанымдар мен құндылықтар еленбейді немесе тіпті жойылады [2, б. 10-11].

Х. Казанованың пікірінше, модернизация (саралау) мен зайырлылық арасындағы байланысты анықтау үшін Батыс Еуропа дамуының ерекше христиандық тарихи сипатын, сондай-ақ Еуропа мен Батыс қоғамдарындағы зайырлылық пен саралаудың күрделі және әртүрлі тарихи модельдерін тану қажет. Мұндай тану, өз кезегінде, басқа өркениеттер мен әлемдік діндердегі

дифференциация мен зайырлылықтың аз еуроцентрлік салыстырмалы талдауын береді, ең бастысы, еуропалық отаршылдық экспансиямен басталған жаһанданудың әлемдік тарихи процесінде барлық осы процестер барлық жерде динамикалық өзара байланысты және шартты келеді. Еуропалық отаршылдықтың кеңеюімен және кейіннен капитализмнің, еуропалық мемлекеттік жүйенің, қазіргі ғылымның және қазіргі зайырлы идеологиялардың жаһандық кеңеюімен секуляризацияның ерекше, әсіресе, христиандық динамикасы бүкіл әлемге тарала бастады. Осылайша, әлемдік діндер (конфуцийшілдік, даосизм және т.б.) «Батыс зайырлы қазіргі заманның» жаһандық кеңеюіне қалай жауап береді және осы жаһандық сын-қатерге жауап ретінде барлық діни дәстүрлер қалай өзгереді немесе қайта түсіндіріледі [16, б. 13].

Х. Казанова Ш. Эйзенштадт алғаш рет дамытқан көптеген заманауи қоғамдар тұжырымдамасын (*multiple modernities*) қазіргі жаһандық тенденциялардың ең барабар тұжырымдамасы және прагматикалық көзқарасы ретінде қолдайды [16, б. 11-13]. Бұл секулярлық космополитизм және өркениеттер қақтығысы ұғымдарынан гөрі жеткілікті. Көптеген заманауи қоғамдар тұжырымдамасы екі тұжырымдаманың кейбір элементтерін біріктіреді, олардың кемшіліктерін болдырмайды. Космополитизм сияқты, онда барлық «заманауи» қоғамдарға ортақ кейбір жалпы элементтер немесе белгілер бар. Олар қоғамды «дәстүрлі» немесе қазіргі заманға дейінгі формалардан ажыратуға көмектеседі. Бірақ бұл заманауи сипаттамалар немесе принциптер көптеген формаларды және әртүрлі институттандыруды қабылдайды. Оның үстіне бұл институцияланғандардың біршама бөлігі дәстүрлі тарихи өркениеттерді жалғастырады немесе оларға сай келеді. Яғни, осы қазіргі заманның өркениеті де, заманауи жағдаяттардың ықпалынан бүгінге дейінгі тарихи өркениеттің үздіксіз түрленуі де оның көптүрлілігін қалыптастыруға көмектеседі. Модерндік сипаттамалардың көпшілігі Батыста алғаш рет орын алды, бірақ қазіргі қоғамдардың әртүрлілігін сонда да табуға болады. Бұл әртүрлілік батыстық емес қоғамдар мен өркениеттер модернизмнің осы сипаттамаларын иемденіп, институттандырғанда айқынырақ болады. Модерндік сипаттар міндетті түрде қайшылықта немесе дәстүр есебінен өркендей бермейді, керісінше, дәстүрдің трансформациясы мен прагматикалық бейімделуі арқылы дамиды. Осыған байланысты қазіргі қоғамдардың әртүрлілігінің позициясы өркениеттер қақтығысы концепциясының ұстанымына жақын болып, әртүрлі заманауи қоғамдардың қалыптасуы үшін мәдени дәстүрлер мен әлемдік діндердің маңыздылығын атап көрсетеді.

Көптеген заманауи қоғамдар концепциясы барлық дәстүрлер мен өркениеттердің модернизация процестерінде түбегейлі өзгергенін білдіреді, бірақ сонымен бірге олардың қазіргі заманғы сипаттарын институттандыруды ерекше тәсілдермен қалыптастыру мүмкіндігі бар. Дәстүрлер заманауи жағдайларға жауап беруге және бейімделуге мәжбүр, бірақ қазіргі контекстке сәйкес қайта құру процесінде дәстүрлер де қазіргі заманның нақты формаларын қалыптастыруға көмектеседі [16, б. 10-14].

Соңғы уақыттары модернизацияға деген жалпы көзқарас, қазіргі заманғы әмбебап формалармен дәстүрдің жергілікті түрлерін ығыстырудың әлемдік процесі ретінде күмән тудыруда. Біздің пікірімізше, модернизацияның әмбебап моделі жоқ, бірақ нақты тарихи және мәдени жағдайларға байланысты оның процестерінің ерекшеліктерін табуға болады. Батыс Еуропа қоғамдарындағы саралаудың Тарихи процесін зайырлы саралауды нормативтік жоба немесе барлық «қазіргі» қоғамдар үшін жаһандық қажетті шарт ретінде тұжырымдайтын қазіргі заманғы жалпы теориялардан ажырату қажет. Модернизация – бұл дәстүрлі мәдениетке шетелдік инновациялардың енгізілуімен және оларға бейімделу қажеттілігімен түсіндірілетін қарама-қарсы бағытталған тенденциялар бар процесс. Бұдан біз модернизацияның бастапқы кезеңінде зайырлылыққа тән нақты бір әлеуметтік құбылыстар дамидығын аңғарамыз, алайда, бұл процесс жалғасып қана қоймай, дәстүрлі қоғам институттары мен құндылықтарын қорғайтын антисекулярлық реакцияны тудыртады. Бірақ бастапқы күйге жету мүмкін емес, бұл бұрынғы дәстүрлі қоғам емес, жаңарған, тұрақтылық пен тепе-теңдіктің жаңа күйін іздейді. Әлемдегі халық діндарлығының өзгеруінің соңғы тенденциялары батыстық емес зайырлы емес қазіргі заманның мүмкін екенін көрсетеді. Секулярлық саралау көбінесе, Батыс христиан мәдениетінің жемісі және тән ерекшелігі болып табылады. Осылайша, модернизация немесе тар мағынада еуропаландыру міндетті түрде діннің құлдырауына әкелмейді, дегенмен ол діни дүниетанымның, дәстүрлі діни институттардың өзгеруіне және олардың қоғамдағы жағдайына себеп болады.

#### *Секуляризациялау саясатының әлеуметтануы*

Батыс Еуропа елдері секуляризацияланып және осыған байланысты постсекулярлық қоғамда көптеген мәселелер туындап жатса, Азия, Африка және Латын Америкасында түрлі діни ағымдар өркендеуде. Африка және Латын Америкасындағы Елуліктер қозғалысының таралуы және харизматикалық ағымдардың пайда болуы туралы мәліметтен батыс өркениетінен тыс жерлер де хабардар. Осыған қарағанда, философия және әлеуметтану шеңберіндегі пікірталастардың туралығы күмән тудырады [135]. Қазіргі уақытта кері миссионерлік қозғалыс жүріп жатыр. Қайта жанданған христиан діні диаспоралық мигранттар мен африкалық миссионерлер арқылы батысқа қарай бағыт алуда. Ислам дінінің қайта өрлеуі оңтүстік-шығыс Азияда ғана емес, сонымен қатар батыс мигранттары арасында да кең жайылып отыр. Қазіргі таңда мұсылмандардың үштен бірі Таяу Шығыс елдерінен тыс елдердегі діни азшылық топтарды құрайды.

XX ғасырдың 60-жылдарындағы ғалымдардың зайырлылық туралы тезистері шектеулі әрі қате деген пікір кең тарағанымен, олардан біржола бас тартуға болмайды. Зайырлылық деп аталатын қарапайым тұжырымдаманы мүшеліктер санының азаюы және діннің әлеуметтік болмыс ретіндегі маңызының төмендеуі сияқты баламалар арқылы түсіндіруге болады. Атап айтқанда, дін коммерцияландыру арқылы еркін даму жолына түсті, яғни ондағы секуляризациялау үрдісі зәулім шіркеулер мен жылжымалы ғибадатханалар

санының артуы, діни фильмдер саудасы, коммерциялық қажылықтар ұйымдастыру, діни әдебиеттерді тарату, бойтұмар және басқа да діни атрибуттар саудасы арқылы көрініс табады. Дін рухани тауарлар мен қызметтерді сататын діни нарықтар арқылы жаңарып қана қоймай, сонымен қатар кеңінен демократизацияланып та үлгерді. Билік иерархиясы тұрғысынан алғанда, діни және дүнияуи тіршілік арасындағы қарым-қатынас бұрынғыдай төменнен жоғарыға қарай сатылай емес, бір деңгейде, яғни горизонталь орналасты. Оның себебі билік енді қарапайым халық арасында тең бөлінді.

Демократизация аспектілерінің бірі – теңдік пен ниеттестік секілді құндылықтарды қадір тұтатын қоғамдар үшін діннің қасиеттілігі мен оның жұмбақ сипаты түсініксіз болып қалуында. Осылайша, иудаизм, христиан және ислам дінінде Жаратқанның құдіретті күшін сөзбен айтып жеткізуге болмайды, деп сипатталады [136]. Жаратқанның құдіреті иерархиялық әлемде, яғни болмыс тізбегінде өз орнын алып, қасиетті шындық пайғамбарлар, періштелер, мифтік тіршілік иелері, мистикалық құстар немесе рухтар сияқты делдалдар арқылы адам істерінен көрініс табады. Дегенмен, діни пен дүнияуи әлем арасындағы байланыс парадоксалды түрде мүмкін емес [137]. Діни және дүнияуи тіршілік арасындағы алмасудың тағы басқа түрлеріне құрбандыққа шалу салттарын қамтыды.

Бұқаралық ақпарат құралдары кең таралған заманауи қоғамдарда бұл делдалдық шаралар жоғалып бара жатыр. Біз ақпаратқа толы әлеуметтік ортада өмір сүріп жатырмыз, сондықтан әлемнің түкпір-түкпірімен лезде байланыс орнатсақ, жаңалық жаһанға тарап кетеді. Құдайдың құдіретін сөзбен жеткізу мүмкін болмаса да, коммерцияланған БАҚ және бұқаралық мәдениет жалпақ тілімен сауатты қауымға оның түйінін жеткізе алады. Батыста қарапайым пенде бір жағынан Дэн Браунның ойдан шығарылған романдарын оқып, үлкен экраннан Мел Гибсонның фильмдерін көріп, немесе Мадоннаның күпірлік музыкасын тындап жатса, сонымен қатар шіркеу, синагога немесе мешітке де баруы мүмкін ғой. Діни демократизацияның ең сенімді көрінісі – Жаратушыны біз еркін сөйлесе алатын досымыз ретінде санау [138, б. 17].

Секуляризацияны жалпы модернизация түсінігінің бір қыры ретінде қарастыруға болады. Оған қоса, әлеуметтік қамсыздандыру мен білім беру секілді қазіргі қоғамның ішкі жүйелерінің арнайы қызметтер жиынтығына Құдайға құлшылық етудің де кіретінін байқай аламыз. М. Вебердің қоғамды рационализациялау мен жіктеу идеяларына негізделген теориядан Х. Казанова зайырлылықтың: әлеуметтік жүйе салаларын дифференциациялау, діни нанымдар мен салттардың құлдырауы жағдайындағы секуляризациялау және діннің жеке сала ретінде бөлінуі сияқты үш аспектісін анықтады. Х. Казанова, бірқатар дискреттік салыстырмалы зерттеулер жасап, дифференциациялау арқылы өткізілетін секуляризациялаудың қазіргі зайырлылықтың маңызы зор бөлігі екендігін айтып өткен. Дін әлеуметтануы бұл компоненттерді бір-бірінен бөлек әрі мұқият бағалау керек, себебі діни сенім мен салттардың құлдырауы заманауи діни ахуалдың басым ерекшелігі бола бермейді.



Дін әлеуметтанушылары Иран революциясы, «Ынтымақтастық» қозғалысының құрылуы, католик шіркеуінің Сандиниста төңкерісіне қатысуы және Америкадағы христиан құқығын қорғау қозғалысының өсуі сияқты әртүрлі қоғамдық діндердің пайда болуымен зайырлылық туралы болжамдарын қайта қарауға мәжбүр болды. Алайда, зайырлылық пен ресакрализация идеяларының айналасында жаңылыс көп. Дәстүрлі жіктеу тезисі деп атауға болатын «саяси секуляризациялауды» коммодификацияның антропологиялық тезисі деп айшықтайтын «әлеуметтік секуляризациялаудан» ажырата білсек, зайырлылық жайындағы дискуссия концептуалдық тұрғыдан нақтырақ ашылады деген пікірдеміз. Біріншісі мемлекеттің шіркеуден тарихи ажырау мәселелері мен қазіргі заманның әлеуметтік жүйе салаларын дифференциациялауға, атап айтқанда, қоғамның ішкі жүйелеріне, яғни саясат, мәдениет, экономика, дін және т.б. байланысты. Екіншісі күнделікті өмірдегі дінге, нақтырақ айтқанда, демократизация мен коммерцияландыру арқылы сенім мен салттардың секуляризациялануына қатысты.

Негізінде, саяси зайырлылық дегеніміз – діни толеранттылыққа, яғни адамның жеке сенімін ұстануға құқығы барда және оның қоғамдық өмірге теріс әсер етпейді деген шартпен, либералды көзқарастың негізі болып табылады. Бұл либералды шешімді 1593 жылы Ричард Хукер шіркеуді басқару саясатын англикандық қоныста жүргізген кезде қабылдап, оның саяси манифестациясы 1689 жылы Джон Локктың Төзімділік туралы хатында көрініс алған. Бұл шешім Вирджиния колониясында, шіркеуден бас тартып, зайырлылықты Конституция жүзінде заңды деп тануға жол ашылғанда қайта расталды. Еуропадағы билікті шіркеуден заң жүзінде бөліп алу бастапқыда католиктер мен протестанттар арасындағы қақтығыстарды тоқтату мақсатында қабылданған саяси шешім болды. Бұл шара іске аспай, құлдырағаны белгілі, оның себебі қазіргі қоғамның көпмәдениетті, көпұлтты әрі көпконфессиялы болуында еді. Адамның өзіндік сана-сезімін әдетте, дін анықтайды, сондықтан оның қоғамдағы және жеке өмірдегі жүріс-тұрыс талаптарын арасын ажырату қиын. Оған қоса, бұл этноәлеуметтік сана-сезім көбінде трансұлттық сипатқа ие, сол себептен заманауи мемлекет арнайы ереже қабылдап, оған қандай да бір шектеу қоя алмайды. Діннің қоғамдық игілікке айналуы мемлекеттің азаматтық салаға шіркеуді басқармақ болып ынтасыз әрі ұқыпсыз, әсіресе, көпмәдениетті және көпконфессиялы қауымдар әлеуметтік келісушілігі мен либералды толеранттығы шамалы жерлерге араласуын білдіреді. Қоғамдағы діндер әралуандығы азаматтық келісушілікке қауіп төндіре бастағанда, мемлекеттер діни істерді реттеуге тікелей немесе жанама түрде араласады. Мысалы, мемлекеттік мектептерде діни рәміздерге тыйым салу сияқты әрекет жасайды. Алда айта кеткен мәселелерді мойындай отырып, зайырлылық – билік пен дін арасындағы бөліну (немесе, дәлірек айтқанда, мемлекеттің дінге деген бейтараптығы) мағынасында әлі де көкейкесті проблемалардың бірі. Шынында да, көпконфессиялы қоғамдарда зайырлылықты, яғни мемлекеттің бейтараптығын ең жақсы шешім деп санауға болады [139].

Егер саяси секуляризациялау дін мен билік арасындағы макро бөліністі білдірсе, әлеуметтік зайырлылық діни өмірдің дәстүрлі формаларын, яғни шіркеу мүшелігі, Құдайға деген сенім, діни рәсімдер мен дұғалар, діни мерекелер, төзімділік күндері және шіркеуге бару сияқты іс-шаралардан коммерциялық құндылықтарға, институттар мен рәсімдерге көшуді білдіреді. Зайырлылық тезисін сынға алған дін әлеуметтанушылары Солтүстік Еуропадан тыс жерлерде дін құлдырауының аз дәлелі бар екенін айтады. Керісінше, әлеуметте дін күнделікті өмірдің маңызы зор әрі жағымды аспектісі болып келеді. Діни қайта өрлеудің айқын белгілеріне қарамастан, оның әлеуметтік салада коммерциялануы мен демократизациялануы байқалады. Бұл дінді секулярлы консьюмеризм басым болған әлемге бейім әрі оның маңызды бөлігіне айналдырады. Дінге өнім ретінде қарау зайырлылық іс-тәжірибе болғандықтан, христиан радикализмінің негізіндегі дін мен «әлем» арасындағы шиеленіс айтарлықтай жойылды, не, кем дегенде, басылды.

Заманауи діни өмірдің бұл аспектісі күнделікті өмірдің әлеуметтік саласы мен саясаттың қоғамдық саласындағы діннің маңызын жаңа қырдан көрсетіп отыр; мәселен, Католицизмнің Польша және Оңтүстік Американың әртүрлі контекстіндегі рөлі, жаһандық саясаттағы радикалды ислам, Израиль еврейлерінің ультра-православиелік қозғалыстары және Америкадағы Моральдық көпшілік қозғалысы. Әлеуметтік салада нарық дінге әсер етеді, керісінше емес. Дін, мемлекеттік билік және нарық, әрқайсысы бөлек салаға айналған жағдайда да, олар бір-бірімен тығыз байланыста қалып ғана қоймай, сонымен қатар, нарықты дін емес, көбінесе, дінді нарық қалыптастыратын беталыс байқалуда. Осыған байланысты, секулярлы консьюмеризмнің дінге ықпал ету жолдарын көрсете отырып, секуляризация тезисінің жетілдірілген нұсқасын дәлелдеуге болады.

Х.Казанованың әлеуметтік діндер туралы іргелі жұмысы дифференциация мен деприватизацияны сипаттаса, бұл коммодификациялық талдау нарықтық құндылықтар, шаралар және институттар арқылы діни саланың түрленуі жайында болып отыр. Шіркеулер жіктеліп, деноминацияларға бөлінген соң, діндердің клиенттер мен ықпал үшін ғана емес, сонымен бірге белгілі бір өмір салтын тарату үшін бір-бірімен бәсекелесулеріне тура келді. Шіркеу мен биліктің бөліну нәтижесінде құрылған діни нарықтағы дінді экономикалық тұрғыдан зерттеу тұжырымдарына сүйенсек, діндер өз қызметтерін бәсекелі ортада сатуға мәжбүр. Сондықтан олар жана клиенттерді тартып, бар клиенттер брендке адал қалу үшін зайырлы нарықтың көптеген шараларын қабылдады [140]. Бұл маркетинг стратегиясы мегашіркеулер саны өскен Солтүстік Америкада көп қолданылғанымен, діндер мен діни салттарға бай Азияда да осыған ұқсас құбылысты байқауға болады [141]. «Ресакрализация» идеясын қолдайтын әлеуметтанушылар Брайан Уилсонды сынаса да, оның коммерцияның дінге тигізетін әсерін талдауы, әсіресе, АҚШ туралы зерттеуіне діни тұтынушы тұрғысынан қарасақ, назар аударуға тұрарлық.

Модернизация зайырлылықты қамтиды деген ұғым классикалық әлеуметтанудағы М. Вебердің «Дін әлеуметтануымен» тығыз байланыста

болды. «Протестанттық этика мен капитализм рухы» еңбегінде Вебер протестанттық секталардың аскеттік этика мен қазіргі заман ағымы арасындағы ерекше байланысты зерделеді [142]. Ал Э. Дюркгейм және М. Мосспен байланыстыратын әлеуметтанулық дәстүр діндерді емес, олардың жалпы табиғатын зерттеу әрекеті болғандығын айтқан жөн. Діннің «қарапайым формалары» ұғымын қалыптастыру үшін Дюркгейм ХІХ ғасырдың аяғымен даталанған отар елдер жайындағы миссионерлік және әкімшілік есептерге сүйенді. Бұл интерпретациядағы дін әлеуметтануының классикалық негіздері протестанттық реформацияның мәдени ерекшелігін зерттеу (М. Вебер және Э.Троллч) мен қарапайым немесе «қарабайыр» сыныптама жүйесі ретінде діннің рулық табиғатын талдауға (Э. Дюркгейм, М. Мосс және Р. Герц) сүйене отырып, салынды. Бірінші дәстүрде ғылыми мәселе протестантизмнің тарихи салдарынан қоғамды рационализациялау үшін пайда болды. Екінші дәстүр бойынша, діннің әлеуметтік жіктеуге, демек, әлеуметтік өмірге де тигізетін жалпы ықпалын түсіну мәселесі болды.

Діннің бұл екі аспектісі белгілі бір дәрежеде екі түрлі түбірі бар «дін» (*religio*) сөзінің мағынасында көрініс тапты. Біріншісі *legere* сөзінен пайда болған *relegere* «бірге тарту», «жинау» деген мағынада болса, екіншісі *ligare-den religare* «байлау» деген мәнге ие. Бірінші мағына – кез келген әлеуметтік топтың діни негіздерін сипаттайды, ал екіншісі – адамдарды басқару және адам жанын тәрбиелеуге бағытталған ілім мен моральдық қағидаларға зейін аудартады. Дін ұғымының екі шығу тегі Канттың философиялық талдауындағы дін мен мораль айырмасын нақтылайды. Канттың «*Таза ақыл шегіндегі дін*» атты эссесі сенуші Құдайдан шипа мен байлық сұрап, құрбандық шалатын дінге табынушылық (*des blossen Cultus*) пен адамдарға өзін-өзі дамыту тәртібі арқылы, құрбандыққа емес, жақсы өмір сүру үшін мінез-құлқын өзгертуді бұйыратын моральдық әрекет (*die Religion des guten Lebenswandels*) арасындағы айырмашылықты сипаттайды [143]. Адамдарды діни білімге ие болу, немесе қатаң діни рәсімдерді бұлжытпай орындаумен емес, сенім арқылы өзін құтқаруға ұмтылтатын «нағыз сенім» ұғымын Кант одан әрі дамытты. Канттың саралауының қорытындысы протестанттық христиан діні жалғыз «шынайы сенімге» жатады, демек, - нағыз діни өмірдің үлгісі. Канттың саралауы, ең әуелі, адамдарды моральдық әрекетке шақыратын және адамдардан дербестілік пен жауапкершілікті талап ететін діни ақыл-кеңестер туралы болды. Бұл философиялық ажыратуды бір жағынан, денсаулық пен байлық культтері арасындағы антропологиялық саралауға, екінші жағынан, жоғары дәрежелі діндердің қатал, аскеттік жүйелеріне экстраполяциялауға болады. Дербес болу үшін адамдар Құдайға тәуелденбей, шіркеу рәсімдері мен институттарының көмегінсіз әрекет етуі керек.

Оғаш көрінсе де, адамдарды зияткерлік бостандық пен жеке жауапкершілікті қабылдауға шақыра отырып, христиан діні «Құдайдың өлімін» меңзеп отыр. Сондықтан да, христиан діні ақыр аяғында сәтсіздікке ұшырайды. Егер христиандық дін ретінде сәтті болса, оның жақтаушылары бұдан былай оған мұқтаж болмайды. Әрине, Кант мұрасы жеке Құдайды да, Исаның

махаббатын да, трансцендентті құдірет ұғымын да қажет етпеген. Құтқарылу дінін Кант этикасының категориялық императиві алмастырды.

Сайып келгенде, Канттың бұл принциптері Вебердің көпшілік діні мен виртуоз дінінің арасындағы айырмашылықты талдаған «Дін әлеуметтануы» атты еңбегінде дамытылды [144]. Көпшілік діннен дүние-байлықты, әсіресе, сауығуды тілесе, виртуоздар діннің этикалық талаптарын сенім арқылы құтқарылу немесе ағарту мақсатында орындайды. Көпшіліктер діні дүनियाуи қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін харизмалық фигураларды қажет етеді, сондықтан харизманы ғажайыптар мен сиқырлы көріністерге деген қажеттіліктің өзі шарасыз бұрмаланып отыр. Вебер, құтқарылуға деген діни ізденісті талдап, адамның күнделікті өмірдегі мінез-құлықты бекітетін нормалар теориясын қалыптастырды (*Lebensführung*). Діни мінез-құлықты зерттеу барысында Вебер сәттілік теодицеясы (*Glück*) мен азап теодицеясының (*Leid*) арасындағы айырмашылықты анықтады. Сәттілік пен қайғы-қасіретті басынан өткеріп, адам өзінің жеке тәжірибесінде өмір заңдары көрініс табады. Сәттілік пен азапты басынан кештірген оқиғалар өмірге деген прагматикалық көзқарастың рационалды мақсаттық категорияларын бұзады. Ізгілік емес, кездейсоқтық басым болған бұл әлемде тақсіреттің нақты түсіндірмесі жоқ. Алайда, монотеистік және аскеттік діндерде теодицея оңтайлы тәсіл ретінде толықтай іске асты. Тарих пен құтқарылу төңірегіндегі жалпыға ортақ жалғыз Құдай ұғымының дамуы шынайылықтың рационалды теодицеясын тудырды. Қысқаша айтқанда, этикалық пайғамбарлық пен монотеизм ілімдеріне негізделген еврей-христиан әлем мұрасының маңызы зиятты әрі жүйелі сотериология тұрғысынан радикалды теодицея үшін зор болды. Мысалы, протестант секталарының интеллектуалды рационализмі еуропалық өркениеттің діни индивидуализмға көшіп, жеке тәртіп пен мінез-құлықтың қатаң ережелерін сақтауына мол ықпалын тигізді. Алайда, қарапайым әрі әбден езілген халықтың денсаулық пен байлық тілеумен байланысты діни қажеттіліктері дегдарлардың ынтасын оятатын мотивтерден мүлдем өзгеше келеді.

*Дінге деген тұтынушылық көзқарас.* Вебердің дін әлеуметтануы бойынша, діндар әлемде әлі де тік қарым-қатынас байқалатын иерархия басым және онда дегдарлар мәдени және саяси гегемондар болып қала береді. Салыстырмалы перспектива әдісін қолданып, қазіргі қоғамдардағы діни ахуалдың негізгі өзгерістерінің қысқаша мазмұнын беруге тырысамыз. Біріншіден, ақпарат алу дәуірінің діни байланыс жүйесі иерархиялық, унитарлы және авторитарлық сипатқа ие болса, жаңа медиа кеңістік қарым-қатынас жүйесі көлденең, әртараптандырылған және дара келеді. Ондағы коммуникация бір ғана емес, бірнеше дара орталыққа қарайды. Кез келген орталықтың баяндамасының беделділігі келіссөздер барысында талқыланады. Жаһандық коммуникация кеңістігінде діни мәтіндерді интерпретациялаушы орталықтар санының өсуі ресми діни сенім мен рәсім жүйесін билік дағдарысына әкелді. Мысалы, ислам дінінде билік көздерінің инфляциясы байқалады. Оның себебі жергілікті қауым нақты мәселеге байланысты келісімге келген жағдайда, сол

аймақтың кез келген мұғалімі, немесе *молдасы* қауымдастықты басқару үшін *пәтуа* шығара алады [145].

Екіншіден, қазіргі заманның бұқаралық ақпарат құралдары ерте протестантизмнің катал аскеттік индивидуализмінен мүлдем өзгеше субъективтілік пен дарашылдықтың өсуіне ықпал етіп жатыр. Қазіргі әлемнің діни субъективтілігі – ХХ ғасырдың 60-жылдарындағы студенттік көтерілістер мен мәдени соғыстардан бастауын алған «экспрессивті революцияның» бір қыры. Жаңа индивидуализмде адамдар өздерінің діни идеяларын ойлап тауып, «қолдан жасалған» діни сымақ нәрсені шығарып алып жатыр. Тұтынушылық пен діни индивидуализм әлеуметтік революцияға себеп болды. Ақыр аяғында «капитализмнің жетістігі таптық бәсекелестікті жойып, екі соғыс аралығындағы кезеңде орнаған белсенді және утопиялық жаппай саясатты қантөгіссіз тұтыну және басқару саясатымен алмастырды. Адамдардың қалағаны Құдай емес, тауарлар болды» [146, б. 306]. Діни өмір салты тұтынушылыққа негізделіп, адамдар жаңа үлгідегі тауарды қалай сынаса, дінге де сондай көзқараста болды. Тұтынушыл қоғамда адамдар Құдайды емес, тауарларды қажет етіп, олардың тілектері көбінде оңайлықпен келген ақша, жеңіл ипотека мен тұтынушылық несиеленумен шектеліп отыр. Қазіргі заманда діндар болып, ар тазалығын сақтап күн көргісі келетіндерге рухани ақыл-кеңес беретін жаңа сала пайда болды. Өз өнімдерін рухани нарықта танымал брендке айналдырғысы келетін діни кәсіпкерлер діндарлық өмір салты идеяларын сатады.

Бұл өзгерістердің салдары – «дін» мен «руханият» ұғымдарының бір-бірінен алшақтауы [147]. Жаһандану осылайша жеке руханияттың таралуына ықпал етеді: ол, бір жағынан, күнделікті өмірде практикалық әдістеме болса, екінші жағынан, оның мағынасын әр адам әрқалай түсінеді. Бұқаралық ақпарат құралдары мен танымал діннің кейбір аспектілерін «Жедайлық» туралы тарауда Адам Поссамайи зерттеген. Мұндай діни құбылыстар көбінесе, терапиямен ұштасады немесе медитация арқылы адамға жағымды әсер етеді деген үміт береді. Протестанттық фундаментализм мен оның жеке тәртіп ережелері, негізінен, төменгі орта тап және жас жұптар сияқты ұтқыр әлеуметтік топтарға бағышталса, Батыстың тұтынушыл құндылықтары қатты әсер еткен орта таптағы жалғыз басты адамдарға руханият ұғымы жақынырақ. Бергі заман капитализм рухына сәйкес «жекелік технологиялары» мен жеке экспрессивтілікті ұсынатын Пентекостализм (Елуліктер қозғалысы) де жаһандық діни қозғалыс ретінде қарастырылуы мүмкін [148]. Дәстүрлі діндарлар қазіргі уақытта басым христиан дінін таңдаса, рухани жолды таңдаған адамдар рухани нарықта өздерінің діни өмір салтын құрып, діни институттар алдындағы міндеттерді орындаудан өздігінше аулақ бола алады. Сонымен қатар олар әралуан дәстүрлі емес философиялармен және теологиялармен жүре алады [149]. Жаңа діндер терапия, бейбіт өмір және адамның өзіне-өзі жәрдем беру тақырыптарымен тығыз байланысты. Дін, әсіресе, Батыста, жекешелендірілді деген идея 1960 жылдары, әлеуметтануда кең таралды [3]. Алайда, субъективтік мен жекешелендірудің бұл жаңа

формалары енді протестантизммен немесе Американың орта таптарымен шектелмей, қазіргі уақытта әлем бойынша тарап жатыр.

Тарихшылар діннің коммерцияланған бұл түрлерін ортағасырлық индульгенция сату христиан практикасына ұқсайды деп, айыптауы мүмкін. Бұл мысалдар өте айқын болғанымен, Орта ғасырларда элитаның билігіне коммодификация мәселесі де, қараңғы жұрттың дәстүрлі емес нанымдары да күмән тудырмаған еді. Жалпы сауаттылық, бұқаралық ақпарат құралдары және жаһандану бүгінгі заманның діни өмірін күрт өзгертті. Бұл – діннің коммерциялық жаңашылдықтары енді жергілікті культтер емес, ғаламтор, фильмдер, рок-музыка, танымал телешоулар мен арзан қол әдебиет арқылы танымал болатын діндер. Бұл аралас діндерді ұстанушылар бірқатар діни нанымдарға бейберекет сеніп, рәсімдерін өткізеді. Бұл жаңашылдық «Ұрланып келе жатқан жолбарыс, Жасырылынып қалған айдаһар» және «Ұшатын қанжарлар үйі» сияқты «жаңа техно-мистицизм» аспектілерінің бірі болып табылады [150]. Бұл құбылыстар, біз көріп отырғандай, рухани нарықтың көрінісі ретінде «жаңа діни ағымдардың» аспектілері ретінде қарастырылды [151]. Руханияттың бұл формалары, әдетте, индивидуалистік, дәстүрлі емес келеді, өйткені олар ешқандай ресми дінді ұстанбайды. Оларға синкретизм тән, яғни біріне-бірі қосылыспайтын көзқарастар тіркеседі, сонымен қатар бұл формалардың шіркеу, мешіт немесе храм секілді ресми институттармен байланысы шамалы не мүлде жоқ. Олар пост-институционалды және бұл тұрғыда оларды «постмодерндік діндер» деп атауға толық хақымыз бар.

Біз өзара әрекеттесуде жазбаша сөзден гөрі суреттер мен таңбалар маңыздырақ рөл атқаратын коммуникативті аяда өмір сүріп жатырмыз. Сондықтан бұл визуалды әлем сауаттылыққа емес, бейнеге әдеттеніп, кодталған хабарламаларды түсіну үшін жаңа дағдыларды қажет етеді. Бұл дағдылар жаңа кәсіби құрылымдар мен жазбаша сөздің дәстүрлі иерархияларынан өзге жүйелермен бірге пайда болады. Мадоннаның католик болған кезінде атын Рахильге ауыстырып, одан кейін біраз уақыт Каббала жолын тұтқанындай, бұл да көбінде пұтқа табынушылыққа жататын бейне культі жаңа эксперименттік контексте орын алып отыр [152]. Жаңа медиа әлемі батыс капитализмінің түбегейлі өзгеруімен тұспа-тұс келді. Капиталистік өнеркәсіпшілер класы басым болған индустриалды жүйеден жаңа, жаһандық деңгейдегі қаржы элиталары бар қаржылық және коммуникациялық капитализмге айналды [153]. Діннің, әсіресе, діни сайттар мен баспалардың жаһандануын [154] экономикалық ғаламданудың келесі кезеңі, яғни капитализм қаржыландырылуының бейнесі деп, тәпсір бере аламыз.

Нақты көрініс таппаған дінге мысал келтіру үшін дербес көмек көрсету жүйелері, субъективтілік, ешбір институтқа жатпайтын құрылымдар, иконалық (пұтқа) дискурстар мен ойдан құрастырылған теологиялар (нанымдар) сипатталды. Иерархиялық билік тарапынан институт шектеуінсіз діни немесе дербес көмек көрсету қажеттіліктерін тоғыстырып, үйлестіре алатын бейімделгіш адамдар бұл мобильді руханиятты әлемге таратады. Бұл – мәдениет пен салт сықылды ауыр жүкті арқаламай-ақ жиһан кезетін діндарлық

түрі. Бұл «эмоцияға сараң» дін, өйткені қазіргі заманғы өзгерістер, әдетте, Құдайға сенуден гөрі тұтынушылық брендтердің өзгеруіне көбірек ұқсайды. Егер жаңа діни өмір салттары жағымды эмоция тудырса, олар оңай тұтынылатындай етіп икемделеді. Мобильді руханияттың жаңа эмоциялық құрамдас бөлігінің пайда болуына тек Америка ғана емес, бүкіл әлем теледидарларына іш ақтарып, шер қозғау мәдениетін әкелген Опра Уинфридін чат-шоуы түрткі болған шығар [155].

Мемлекет билігінің діндерге деген көзқарасы, яғни белсенді басқару не либералды немқұрайлылық не тікелей бақылау стратегиялары төңірегіндегі мәселелер әлі де болса баршылық. Екінші кезекте, пиетизация және жаңғырту процестері арқылы діннің әлеуметтік деңгейде даму жолы және тұтынушылық пен басқа да зайырлылық факторларының бұл өзгерістерге деген әсерін зерттеу қазіргі таңда маңыздылардың бірі болып табылады. Басқаша айтқанда, біз екі парадоксты зерделедік. Аты шулы деприватизация арқылы діннің қоғамдық салаға қайта енгені сайын, мемлекеттің зайырлылық мүдделері үшін діндерді басқаруды бастайды. Оған қоса, діни өмір салты діндарлыққа жақындаған сайын, тұтынушылықтың да үстемі артуы мүмкін.

Брайан С. Тернердің «Авторитарлы мемлекеттердегі дін» атты тарауында әлеуметтегі діни шиеленістерді бақылаушы үкімет билігін зерделеу арқылы зайырландырудың осы процесін жоғарыдан төмен қарай әр сатысын зерттейді [156, б. 25-42]. Діни азшылықтар негізгі ағымға қосылып, ол дін өзге ортаға сіңген кезде орын алатын мәдени тұрғыдан әсер ету (діни ассимиляция) процесі сипатталады. Біршама жағдаят зерттеліп, бірақ негізінен Сингапур моделіне назар аударылып, бұл тарауда екі маңызды парадокс көрсетілген. Біріншісі, экономикалық факторлар себебінен көпұлтты қоғамдар құралатын болса, саяси күштер ұлт тұтастығына негізделетін қауымдастық құруды жөн көреді. Екіншіден, Сингапур сияқты зайырлы қоғамдар дінді (әр адамның жеке ісі ретінде) қоғамдық салалардан (саясат пен экономика) бөлуге тырысқанымен, үкімет дінді басқаруға тырысуы керек.

Либералды жағдаятқа келер болсақ, Джим Бекфорд «Түрмелердегі дін және мемлекетпен серіктестік» атты тарауда Ұлыбританияның заң жүзінде екі христиан шіркеуімен ғана байланысы болғанымен, басқа да діни ұйымдармен әлеуметтік қамсыздандыру, білім беру, денсаулық сақтау, түрмелер мен қарулы күштер секілді салаларда қарым-қатынасы бар екенін атап өтті [156, б. 43-64]. АҚШ пен Францияны салыстырғанда, Ұлыбританияның діни әр алуандыққа деген көзқарасы прагматикалық бейімделуге жатады. Бірінші жағынан, Англия шіркеуімен, христиан шіркеуінің басқа негізгі ағымдарымен, британиялық еврей депутаттары кеңесімен ұзақ мерзімді ынтымақтастығын жалғастыра отырып, екінші жағынан, бергі діни топтармен қарым-қатынас аясын кеңейтеді. Діни топтар мен мемлекет билік ынтымақтастығы ресми түрде серіктестіктің бір түрі ретінде танылғанымен, оны үкімет анықтайтынын атап өткен жөн. Бекфордтың діни қауымдастықтар туралы зерттеулеріне сүйенсек, мемлекетшіл корпоратизмнің жаңа түрі бар. Діни ұйымдар мемлекеттік органдармен жұмыс жасауда қиындықтарға кезігеді. Олар шиеленістер мен қақтығыстарға тап

болып, тек практикалық тұрғыдан ғана бағаланады (мысалы, қоғамға көрсетілетін көмекті пайдалану және осы діни ұйымдардың басты міндеттерін орындаудан бас тарту).

Аустралиялық кейсте Стивен Чавураның еңбегі «Зайырлылық тезисі және зайырлы мемлекет: Аустралиядағы пікірталастарға пайымдамада» [156, б. 65-92] басқалармен қатар, зайырлы мемлекет ұғымының мағынасы ел мен заманға байланысты өзгешеленуі жайында айтылады. Автор белгілі себептермен зайырлылық мәжбүрлі түрде іске асырылады деген пікірмен келіссе де, Аустралияның жағдаяты одан көп күрделі. Ол зайырлылық концептісінің «бейдіни» емес, керісінше, «сектанттық емес» деген мағынада қолданылғанын алғаш рет Аустралия Федерациясының негізін құрушыларынан (1901) байқайды. Оның айтуынша, Англия шіркеуі мемлекеттік шіркеу ретінде ешқашан тағайындалмаса да, әлеуметтік саясат, білім беру, халықтың әл-ауқаты мен ұлттық рәсімдерде діннің үлес қосатын орны әрдайым болған. Аустралияда шіркеу мен билікті бір-бірінен ажырата алатын негізгі заң да, мемлекеттік дін де жоқ. Сондықтан, бұл елді шіркеуге тәуелсіз үкіметі мен мекемелері бар ерекше зайырлылық үлгісі санауға болмайды.

Левидің «Зайырлылық, дін және статус-кво» атты тарауы зайырлылық тезисінен бірыңғай жағдай болған Израильге зейін қояды [156, б. 93-120]. Себебі, бұл ұлт-мемлекет иудаизмді өзінің негізгі діні ретінде тағайындап, секуляризация өркендеп жатқанда діннің өлуіне жол бермеді. Бұл ерекшелікке сионистік және еврей саяси элиталары жасасқан пактіден туындайтын статус-кво сақтау саяси принципі аясында қол жеткізілген. Келісім бойынша, мемлекет пен дін арасындағы қарым-қатынас ыдырамай, мемлекетте семитократия орнайды.

Егеногрудың «Зайырлылық пен діндарлық арасындағы қақтығыс: Ататүрік портреті мен тұмшалану арқылы Түркияда зайырлылық пен ислам дінінің орнауы» атты тарауда тұтынушыл мәдениет басым болған қоғамдық салаларда түрлі топтардың өзін-өзі танытуы зерттеледі [156, б. 225-244]. Мұсылман топтары өз діндерін жаулық арқылы көрнекі етсе, секуляристік топтар өздерінің саясатын көрнекі ету үшін Ататүрік суреті (мысалы, плакаттар, мүсіндер және тіпті, татуировка) арқылы білдіреді. Исламды қауіп ретінде тіркейтін дискурс негізін құрайтын қияли өткен мен белгілі бір болашаққа деген ұмтылыс арасында күрделі өзара әрекет осы екі түрлі тұтыну жолдары арқылы жүреді.

Посамайидің «Грамши, жедайлық, халық діні мен мемлекетті стандарттау» атты тарауы Грамшидің гегемония мен халықтық дін туралы еңбегін қазіргі заманның діни ағымдарына бейімдейді [156, б. 245-264]. Сондай-ақ, бұл тарау мемлекеттің классикалық түсінігіне трансұлттық мағына береді, яғни мемлекет әртүрлі елдерде гегемониясын (әмірлігін) жүргізе алады. Грамши өз заманының кейбір танымал діндерінде революция элементтері бар деп санайды. Поссамайи жедайлықты кейс ретінде алып, ешбір шектеу мен тосқауыл жоқ кеңістікте, яғни ғаламторда қарқынды дамып келе жатқан танымал діннің жаңа формасында аталмыш революция элементі жоқ дейді.



Парадокс мынада: «Жұлдызды соғыстар» франшизасынан шабыт алған бұл гиперреальды дін кез келген жемқор «империямен» күресуге бейімделмей, тек рухани тұрғыдан дамуға бағытталған.

Мишельдің «Дін мен саясаттың қазіргі өзгерістері туралы» атты тарауда діндарлар мен бірқатар қоғамдық институттар арасындағы шиеленісті қатынастарға назар аударылады [156, б. 265-276]. Авторды «дін жоғалып кетеді ме, әлде қайта туа береді ме» деген сұрақ мазалайды. 1989-1992 жылдардағы саяси утопияның аяқталғанын ескеріп, қазіргі әлемнің түңілуі саяси аренаға да әсер етеді деп айтуға болады. Сертоның сенуінше, саясат әлсіздігін байқатқан кезде дін қайта оралады. Мишель дін, экономика және саясат арасындағы күшті өзара байланысты атап өтіп, саяси тапшылық, мағынаны дұрыс түсінбеу/кері түсіну және сенімнің төмендеуі/жоғалуы салдарынан туындайтын үш еселенген дағдарысты анықтайды. Бұл кейстер түрлі қоғамдар мен діни дәстүрлерге ортақ модельдердің алуандығын көрсетіп, сонымен қатар жергілікті ахуалға байланысты қалыптасқан билік пен дін арасындағы қатынас вариацияларына назар аударады. Дегенмен, қазіргі саясаттың қандай мағынасында болмасын діннің зор маңызы сөзсіз.

Діндарлық пен саяси белсенділіктің өзара байланысын анықтау үшін алдымен, «діндарлық» және «саяси белсенділік» ұғымдарына енетін мағыналарды анықтау қажет. Қазіргі зерттеушілердің басым көпшілігі діндарлықты жан-жақты сипаттама ретінде қарастырады, бұл діннің жеке адамдар мен әлеуметтік топтардың санасына, мінез-құлқына, қарым-қатынасына әсер ететіндігінде көрінеді [157, 158].

Д. Бэтсон діндарлық жауап іздеу түрінде болуы мүмкін деп болжады: жеке адам дінді мәңгілік сұрақтарға мүмкін жауаптардың қайнар көзі ретінде қарастырады, бірақ соңғы шындық емес [159]. «Іздеу бағдары» кейбір діни дәстүрлердің қатаң ізбасарлары болып табылмайтын, бірақ жоғары күштерге сенетін және өмірде руханияттың қайнар көзін іздейтін адамдарда көрінуі мүмкін. Зерттеудің кросс-конфессиясы барлық зерттелген діни дәстүрлерге мүмкіндігінше бірдей қолданылатын терминдерді пайдалануға міндеттейді.

Адамдардың саяси белсенділігі – бұл билікке, мемлекеттік саясатқа әсер етуді мақсат ететін әрекеттер. Саяси белсенділік санатына дауыс беру, партиялық жұмысқа, көрсетілімдерге, ереуілдерге қатысу, өзінің саяси ұстанымын көпшілік алдында еркін білдіру жатады [160]. Кейбір зерттеушілер саяси және азаматтық белсенділікпен бөліссе де, «мемлекеттік саясатты өзгертуге тікелей ұмтылмайтын ұжымдық әрекетке» сілтеме жасайды [161]. Саяси және азаматтық белсенділіктің қай жерде болатынын анықтау өте қиын. Аз қамтылған адамдарға атаулы көмек көрсететін қоғамдық ұйым-де-юре саяси емес, бірақ қызметкерлер мемлекеттік органдармен қандай-да бір жолмен өзара әрекеттесіп, олардың жұмысына әсер етуі мүмкін. Осылайша, «билікке әсер етпестен» жасалған әрекеттер іс жүзінде билікке әсер етеді, яғни бұл саяси қатысудың бір түрі. Екінші жағынан, саяси қатысуды немесе белсенділікті электоралды және электоралды емес деп бөліп жатады [162]. Электоралды қатысу сайлауға қатысты: дауыс беру, партиялық жұмысқа белсене араласу

және сайлау науқанының қызған ортасында жүру сияқты белсенділіктің барлық нысандарын қамтиды. Бұндай типология бұрынғыға қарағанда, тиімдірек болып көрінеді, себебі мұнда қоғамдық ұйымдардағы бірдей жұмысты электоралды емес, алайда саяси белсенділікке кіргізуге болады.

Дін мен саяси белсенділіктің өзара байланысы туралы қазіргі зерттеулерді жүйелеп, П. Виэлхауэр діндарлықтың үш негізгі өлшемін анықтайды, олар саяси қатысуға әртүрлі әсер етуі мүмкін [163].

Біріншіден, діндарлықтың ең айқын өзгерісі – бұл адамның діни дәстүрге жататындығы. Жалпы діни дәстүр сенушілерде жыныстық азшылықтардың құқықтарын қабылдаудан бастап саяси қатысуға дейінгі әлеуметтік және саяси мәселелерге қатысты ортақ құндылықтардың болуын болжайды [164]. Нәтижесінде зерттеушілер әртүрлі конфессиялардың өкілдері арасындағы саяси белсенділіктегі айырмашылықтарды анықтайды: АҚШ-та еврейлер мен евангелистер ең белсенді сайлаушылар болып табылады, ал Ұлыбританияда саяси белсенді атеистер мен үнділер арасындағы айырмашылық бар, олар саясатқа араласудың кез келген түріне бейім емес [163]. Осылайша, белгілі бір конфессияға жату жеке тұлғаның саяси қатысуының ерекшелігін айтарлықтай анықтай алады, өйткені ол өз қауымдастығында қабылданған және мақұлданған саяси қызмет түрлеріне қатысуға бейім болады. Діни қатынастар саяси белсенділікке қауымдастықтардың ұйымдастырушылық құрылымы арқылы да әсер етуі мүмкін. Қоғамішілік тәртіптің жоғары деңгейі қауымдастық мүшелерінің саяси біркелкілік құбылысының тууына әкеледі, бұл қоғамдастықта мақұлданған саясаткерлер мен саяси белсенділік түрлерінің шоғырландырылған қолдауынан көрінеді [165]. Статистикалық зерттеулерде діни қатынастарды сақтықпен қолдану керек: бір конфессия өкілдерінің құндылықтары мен мінез-құлық үлгілері әртүрлі елдерде ғана емес, сонымен бірге сол елдің әртүрлі аймақтарында да айтарлықтай өзгеруі мүмкін. Айырмашылықтардың себебі билікпен қарым-қатынастың әртүрлі тәжірибесі болуы ықтимал.

Екіншіден, діндарлық тек сипаттамалық (өзін діни дәстүрмен байланыстыру) ғана емес, сонымен бірге белсенді болуы мүмкін діни мінез-құлықта көрінеді. Діндарлықты діни қатысу ретінде түсіну Э. Дюркгеймнің шығармаларынан басталады, оның көзқарасы бойынша, діни рәсімдер топтық ынтымақты қалыптастыруға қызмет етеді және қоғам ішіндегі адамдар арасындағы байланысты нығайтады. Діндарлықтың мінез-құлық аспектісі жеке адамның діни қызметке және діни бірлестіктің іс-шараларына қатысу жиілігі арқылы әрекет етеді. Діндарлықты түсінудің жақтаушылары қазіргі постсекулярлық әлемде негізгі саяси бөліну әртүрлі конфессиялардың өкілдері арасында емес, діни және діни емес адамдар арасында өтеді деп санайды [166]. Осы тұрғыдан алғанда, діни қоғамдастық тек наным-сенімдері ұқсас адамдар қауымдастығы ғана емес, сонымен бірге өз құндылықтарын ізбасарлары арасында тарататын әлеуметтену агенті болып табылады [165]. Шіркеулер сенушілерді электоралды жұмылдыруға белсенді қатыстыра алады, өйткені олар мінәжәт етушілер белгілі бір кандидат үшін саяси іс-қимыл немесе дауыс

беру қажеттілігіне сендіруге тікелей мүмкіндігі бар [167]. Осылайша, діни іс-шараларға үнемі қатысу адамның консервативті қозғалыстың әсеріне ұшырау мүмкіндігін арттырады.

Діни және саяси белсенділіктің өзара байланысы қоғамшілік нормалардың жеке саяси мінез-құлыққа тигізетін әсерімен шектелмейді. Макалузо мен Ванат дін тәжірибесін ұстану қажеттілігі адамның азаматтық дағдыларға ұқсас дағдыларын қалыптастырады, сонымен бірге, оның саяси-әлеуметтік жауапкершілік сезімін арттырады деген пікір білдіреді. Олар «ен діндар адамдар тәртіпке, рәсімдерге, қарызға және заңдылыққа үлкен мән береді және бұл азаматтық жауапкершілік сезіміне жауап беретін психологиялық белгілерден» көрінеді деген болатын [168]. Екінші жағынан, діни белсенділік саяси белсенділікке әкелуі мүмкін, өйткені адам «белсенділік әдетін» қалыптастырады.

Статистикалық талдауда діндарлықтың мінез-құлық өлшемдерін қолдана отырып, діндер өздерінің ізбасарларына діни рәсімдерге қатысты әртүрлі талаптар қоятынын есте ұстаған жөн (діни қызметтерге міндетті түрде бару немесе дұға ету): мысалы, мұсылман үшін міндетті әрекеттер буддист үшін міндет [166]. Екінші жағынан, діни іс-шараларға бару санын қарапайым есептеу жеке адамның діни көзқарастарының негізін құрайтын нанымдарды көрсетпейді: адамның діни қатысуға деген ынтасы және оның діндарлығының нақты дәрежесі назардан тыс қалады.

Діндарлық туралы «қарапайым» түсініктерді сыншылар тек оның сандық көріністері мен діни байланыстарына ғана емес, діндарлықтың маңызды жағына назар аударуды ұсынады. Бұл – діндер арасындағы түбегейлі айырмашылықты құрайтын және діндарлардың мінез-құлық үлгілерін алдын-ала анықтайтын діни нанымдар. Нанымдарды Құдайға деген көзқарас және оның жердегі істердегі рөлі, сондай-ақ адамның «аспан әлеміне» немесе «жер әлеміне» бағыты ретінде түсінуге болады. Күнделікті істерде Құдайға үлкен рөл атқаратын және өлімнен кейінгі өмірге байыпты қарайтын адамдар саяси өмірге жауапкершілікпен қарайтын «діни либералдармен» салыстырғанда саясатта аз белсенділік танытады. Екінші жағынан, қасиетті мәтіндерге сөзбе-сөз немесе бейнелі көзқарас фундаментализмнің көрсеткіші бола алады және тұтастай алғанда саяси белсенділікке бейімділіктен гөрі адамның қандай саяси әрекеттерге қатысатындығы туралы салдары болуы мүмкін [169]. Егер бұған дейін діни фундаментализм абсентеизмге апарады деп саналған болса, онда бүгінгі күні, әсіресе, түсік жасату, әйелдер мен жыныстық азшылықтардың құқықтары секілді проблемалар күн тәртібіне енген уақытта діни консерваторлар саяси процеске белсенді түрде қатысады [170].

Наным-сенімдер мен діни қатысулар конфессиялар арасында әртүрлі болғандықтан, жаппай сауалнамаларда жеке тұлғаның діндарлық деңгейінің қосымша көрсеткіші жиі кездеседі - респондент өзін діндар деп санайды немесе дін ол үшін қаншалықты маңызды екендігін аңғартады [171]. Сұрақтың бұл тұжырымы респондентке дінге өзінің субъективті көзқарасын білдіруге

мүмкіндік береді, ал нәтижелерін діндарлықтың мазмұндық жағын ескерместен әртүрлі конфессиялардың өкілдері арасында салыстыруға болады.

Діндарлықтың идеалды көрсеткіші жоқ, сондықтан 2000-жылдардың басында зерттеушілер діндарлықты жүзеге асыруда жан-жақты көзқарасты қолдана бастады, бұл діни көзқарастарды, діни қатысуды және нанымдарды адамдардың саяси қатысуға бейімділігін түсіндіретін айнымалы ретінде бір уақытта қолдануды білдіреді [159]. Осы айнымалыларды статистикалық талдауға бір уақытта қосу діндарлықтың әртүрлі қырларының жеке тұлғалардың саяси қатысуына әсерін салыстыруға және діни болжаушылардың қайсысы саяси қатысуды жақсырақ түсіндіретінін анықтауға мүмкіндік береді.

## **2. ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ЗАЙЫРЛЫ ҚОҒАМ ҚҰРУ ПРОЦЕСІНДЕГІ МЕМЛЕКЕТТІК САЯСАТТЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ДАМУЫ**

### **2.1. Алашорда және Кеңес өкіметі кезеңіндегі зайырлылық пен діндарлық арақатынасының үлгілері мен оның ерекшеліктері**

1917 жылы төңкерістің нәтижесінде Ресей империясы құлағаннан кейін Алашорда өкілдері Қазақстандағы саяси билікті өз мүдделері аясында іске асыруды мақсат етті. Алашорда сол уақытта қарқынды дамып келе жатқан қазақ зиялыларының маңызды жетістігі болды, алайда, 1905 жылғы көтеріліс кезінде Алаш та, басқа да ұйымдасқан қазақ элиталық тобы да болмаған. Ол кезде қазақ элитасы екі еркін ұйымдастырылған зиялы қауымнан тұрды: Ресей арқылы зайырлы еуропалық дәстүрмен тығыз байланысты қазақтардың қазіргі заманғы жолын көргендер, сондықтан оларды зайырлы зиялылар деп атады және оны ислам әлемі, діни интеллигенциямен байланыстыратындарды көрді. Бұл дихотомия 1917 жылғы көтеріліс кезінде қазақ зияткерлік дискурсын сипаттауды жалғастырды, одан кейін діни зиялылар, әсіресе, Алашорда Кеңес өкіметі тұсында құлағаннан кейін, барған сайын қоғамдық істерден шеттетілді.

Алаш элиталық топ ретінде қазақ зиялыларының зайырлы жағымен байланысты болды және оның билікке келуі осы интеллигенцияның діни бағдарланған бөлігінің құлдырауына алып келді [172, б. 33]. Бұл топтар қазақ қоғамының артта қалғанына және отырықшылықты қоса алғанда, елеулі реформаларды талап еткеніне қарамастан, сол негізгі постулаттарды ұстанды [172, б. 7-8], олар болашаққа бәсекелес көзқарастарды ұсынды. Тарихи ерекшелікті ескере отырып, зайырлы пайымның салыстырмалы табысы қазақ ұлттық интеллигенциясын қалыптастыру және онымен байланысты ұлттық құрылыс әрекеттері туралы өте маңызды мәселені қойған болатын. Қазақтар ұзақ уақыт бойы Ресейдің қол астында отаршылдықта өмір сүрді және орыстардың өз жерлерін қалай басып алғанын және олардың дәстүрлі өмір салтын жойғанын бақылады.

Қазақ ұлтшылдығының тарихын зерттеген Г. Кендірбаева Алаштың қазақтардың біртіндеп отырықшылыққа бет алуы олардың табысқа жетуінің кілті болғанын айтады [172, б. 34]. Бұл зерттеу құнды үлес, дегенмен, оны қазіргі ғылымға қатысты екі негізгі мәселенің мысалы болып табылады. Біріншіден, оның жерге деген ерекше назары сол кездегі қазақ зиялыларының басқа да маңызды мәселелермен айналысқанын назардан тыс қалдырады. Оларға білім, тіл, әдеттегі құқық [172, б. 13-14] және дін кіреді. Екіншіден, бұл өте маңыздысы – жер мәселесі алдыңғы орынға шықты. Патша өкіметі орыс шаруаларын – қоныс аударушыларды орналастыру үшін қазақ жерлерін тартып алды. Әрине, Ресей Қазақстандағы саяси оқиғаларда үлкен рөлге ие болып, зайырлы интеллигенция тарапынан біртіндеп отырықшылыққа қолдау көрсетуі оның саясатында маңызды рөл атқарды.

XX ғасырдың басындағы қазақ зиялылары үшін басты мәселе «қазақ халқының ұлттық-мәдени өмір сүруі, яғни көшпелі өмір салтында тамыр

жайған қазақ мәдениеті мен ділінің сақталуы болды [172, б. 6]. Яғни, қазақ зиялылары қазақ халқы үшін болашақтың екі нұсқасының: номадизмге тамыр жайған қазақтық туралы қалыптасқан түсінікті қабылдап, қазақ бірегейлігінің жойылғанын көру немесе модернизация арқылы қазақтардың жеке халық ретінде өмір сүруін қамтамасыз ету үшін қазақтардың жаңа тұжырымдамасын бекіту арасында таңдау жасауға тап болғанын атап өтуіміз керек.

Өз кезінде Екатерина патшайымның саясаты қазақтар арасындағы татарлардың діни билігін де күрт өзгертті. Оның жарлығымен 1789 жылы Орынбор мұсылмандық мүфтият құрылды. Бұл орган отырықшы Қазан татарларының бақылауына қарады. Еділ мен Кавказ мұсылмандарына қарағанда қазақтардың діндарлығы төмен болғандықтан осы аталмыш мүфтиятқа бағынды [173, б. 52]. Екатерина, Александр I және тіпті, Николай I татар ықпалын қазақтарға оң «өркениеттік» және ықтимал шешімі деп санап, территорияны мұсылмандылықтың кеңейтуіне бағыттады. Сонымен қатар, татар ықпалы қазақ халқының негізгі аспектілеріне шабуыл жасады. Татар тілінде білім беріп, жергілікті экономика мен жергілікті мемлекеттік басқаруда үстемдік етті. Қазақ тілінің мәні бұзылуына жол ашты. Оның үстіне, татарлардың отырықшылыққа шақыруы қазақ халқындағы көшпеліліктің маңызды рөліне қауіп төндірді. Олардың қазақтардың діндарлығын әдеттегі құқық есебінен нығайту әрекеттері қазақтықты іргелі деңгейде жойылуына әсер етіп, салт-дәстүрлерге қауіп төнді. Осылайша, қазақтарға төнгеналғашқы елеулі қатер патшалы Ресейдің саясаты арқауында татарлардан келген еді.

Алайда, 1860 жылдары Ресейдің бұл бағыттағы саясаты өзгерді. Ол кезде «біртұтас және бөлінбейтін» Ресей идеясы орнады [174, б. 64]. Бұл Ресейді біртұтас мәдениет біріктіруі керек дегенді білдірді, сондықтан православие Ресейдің империялық шекараларында мойындалған әртүрлі діндер арасында басымдыққа ие болды. Татар діни және саяси билігінің өсіп келе жатқан қорқынышынан, сондай-ақ қазақтардың шектеулі діндарлығынан туындаған татар діни фанатизмін қабылдаумен бірге, бұл татарларды империялық пайдаланудың тоқтатылуына әкелді. Патша өкіметі Орта Азиядағы өсіп келе жатқан мүдделерін қорғау үшін қазақтарды басқаруға жауапты бюрократиядағы татарларды орыстармен алмастырды, өздерінің сауда желілерін құрды және отаршылдық әрекеттерді жандандырды.

Империядағы мұсылмандарға арналған мектептер Н. Ильминскийдің әдісін қабылдады, орыс тілін білуге және патшаға адал болуға үйретті. Қазақ даласында орыс-қазақ мектептері ашылды, онда оқушыларға бейімделген кириллицаны пайдалана отырып, қазақ тілі, сондай-ақ қазақтар татарлардың білім беруді басқаруын бақылауды қайтарып алуы үшін орыс тілі оқытылды [175, б. 121-137]. Әрине, қазақ тілінің мұндай ілгерілеуі қазақтың өзін-өзі тануына тікелей қауіп-қатерді азайтуға көмектесті, бірақ ол сонымен бірге қазақтың өзін-өзі тануына ұзақ мерзімді қауіп төндіруде маңызды рөл атқарды. Бастапқыда бөгде адамдардың православие дініне жүгінуіне есептелген Ильминскийдің миссионерлік мазмұнының әдісіне тән болмағанына [176, б. 519] қарамастан, қазақ мектептерінде жүргізілген түпкі мақсат орыстандыру

болды. Осы мақсатты білу және мемлекеттік мектептердің жетіспеушілігі көптеген қазақтарды діни мектептерде оқуына мәжбүр етті [175, б. 124]. Қазақтарға негізінен татар діни мектептеріне бару және өзінің жеке басының маңызды, бірақ салыстырмалы түрде жаңа діни аспектісін сақтау немесе мемлекеттік мектептерге бару және ана тілінде білім алу үшін діндарлықты құрбан ету арасында таңдау жасалды.

1905 жылдан кейінгі уақытта қазақ зиялылары қазақтың өзіндік сана-сезіміне төнген қауіп туралы өз көзқарастарын білдіруге мүмкіндік алды. Мұндай алғашқы алаң, Санкт-Петербургтегі Жаңа Мемлекеттік дума ұзаққа созылмады. Қазақ даласынан алғашқы екі Думаға барлығы тоғыз қазақ сайланды, содан кейін 1907 жылғы маусымда екінші Думаның таратылуымен қазақтар империялық саясатқа қатысу құқығынан айырылды. Партия барлық ұлттардың «еркін мәдени өзін-өзі анықтау құқығын» қолдады және Думаның мұсылман жиналысына қатысты [177, б. 112-113]. Осылайша, олар қандай да бір нысанда өздерінің қазақтықты сақтауға бейілділігін көрсетті.

1916 жылғы көтерілісте кейбір дін қайраткерлері Ресейге қарсы әрекеттерді қолдап, оларды қасиетті соғыс ретінде сипаттады, ал басқалары көтеріліске қарсы шықты. Тіпті, бүліктің жақтаушылары исламдық қазақ мемлекетін құруға шақырған жоқ, өйткені оларға исламдық емес көшпелі мемлекеттік құрылым әлдеқайда таныс болды. Алайда, ислам көтеріліске түрткі болып көрінгенімен, одан әрі дамудың нақты мақсаты немесе үлгісі болмады [178, б. 86-87].

Құрылтай жиналысына, облыстық және жалпықазақ съездеріне өкілдерді сайлау мүмкіндігіне ие болып, олар басым көпшілікпен «Алаш»партиясына айналған зайырлы интеллигенция өкілдерін сайлады [178, б. 94]. Мұндай қолдаудың себебі, бұл зиялылар діни мәселені қарастырды, бірақ 1905 жылғы Өтініш сияқты оған көп көңіл бөлмеді. Олардың ұстанымын түсінудің ең жақсы тәсілі – Алаш партиясының бағдарламасын және Қазақстан съезінің хаттамаларын қарау болып табылады.

Зайырлы интеллигенция тарапынан да, Қарқаралы жиналысы тарапынан да бұрынырақ айтылған мәлімдемелер сияқты, қазақ съездерінде және «Алаш» партиясының бағдарламасында баяндалған Алаш зиялыларының ұстанымдары бірінші кезекте орыстандыруды тежеуге бағытталған болатын, сонымен қатар бұл қазақтардың елеулі қатерін мойындағанын айғақтады. Қазақ халқы үшін бұл қос қауіпті түсіну – дін мен білімді талқылау кезінде аса айқын көрінді. Бағдарламаның өзінде бұл мәселелердің ешқайсысы да аз болғанмен, олар 1917 жылғы шілде мен желтоқсанда шақырылған облыстық съездер мен Бүкілқазақтық съездерде анағұрлым толығырақ талқыланды.

Бұл мақсаттардың бағдарламадағы мұндай қысылуы, бәлкім, автономияның ақпан айында патшалық жүйе құлағаннан кейін басқа автономиялар тарапынан қолдауға тәуелді болғандығымен байланысты болар. Дін мен білім қазақтар үшін маңызды, бірақ саяси және әкімшілік реформалар сияқты басқа мәселелер автономиялар үшін маңызы төмендеу болды. Осы себепті «Алаш» бағдарламасының бірінші сөйлемінде: «Ресей федеративтік

демократиялық республика болуға тиіс» деп жазылған, бірінші бөлім бұл талапты кеңейткен, екіншісі осы жүйедегі автономияның орнын сипаттаған, ал үшіншісі негізгі саяси бостандықтарды мағлұмдаған [179, б. 88-89].

Бағдарламада дін мәселесіне келгенде, оның ұстанымы:

«Дін мемлекеттен бөлінуі керек. Әрбір [дін] еркін және тең болуы керек. Қазақтарда жеке муфтият болуы керек. Неке, туу, өлім және ажырасу туралы жазбаларды қазақ молдалары жүргізуі болды [179, б. 89].

Алғашқы екі ұсыныс Алаштың Ресей федеративтік демократиялық республикасының жақтаушысы ретіндегі беделін одан әрі растау үшін енгізілген, сонымен қатар, Қазақстан исламын Ресейдің араласуынан қорғау үшін қызмет еткен. Сол сияқты, соңғы сөйлем шешуші мәнге ие және негізінен ресейлік қауіптен қорғауға арналған болмады. Үшінші талап қазақтар үшін ең маңызды болды және Ресейдің исламға араласуынан қорғауға ғана емес, сонымен бірге қазақ исламындағы татар ықпалын шектеуге де арналды.

Жеке қазақ муфтиятының құрылуы екі мақсатты көздеді: біріншіден, ол мұсылман әлемімен тығыз байланысты қамтамасыз етті және қазақтың ислам аспектісін қорғады; екіншіден, ол қазақ исламын татар бақылауынан жасырды және сол арқылы қазақтың ислам емес аспектілерін татар ислам ықпалынан қорғады. Бұл партиялық бағдарламадағы шамалы болып көрінетін талаптан қорытынды жасау үшін көп нәрсе, бірақ діни мәселелер бойынша конгрестердің кеңеюі осындай қорытынды жасауға көмектеседі.

Жалпықазақ съезінде барлық аймақтардағы қазақтар қазақ жерлерін Орынбор муфтиятының қарамағына уақытша қосуға, муфтият құрамында қазақ бөлімін құруға дейін қолдауға келісті [180, б. 49]. 1917 жылдың желтоқсанында жиналған кейінгі жалпықазақ съезі бұл талаптың мәнін түсіндіріп, «барлық қазақ істерін тек қазақ ведомствосы Муфтиятпен бірге қарауы тиіс» және қазақ ведомствосындағы барлық іс-әрекеттер қазақ тілінде жүзеге асырылуы тиіс екенін атап өтті [181]. Әлбетте, қазақ дін істеріне қатысты осындай айқын талаптардың ең ықтимал себебі татар билігін шектеу ниеті тұғын.

Әрине, Алаш зиялылары қазақ халқы арасында кең қолдауға ие болды, себебі олар қазақ халқының бірегей жолын қолдады. Ресейге де, татар халқына да қауіп төндіретінін мойындатты. Олар қазақ қоғамының дамуына мүмкіндік бере отырып, көшпенділіктің рөлін азайту үшін қазақты қайта пайымдауды қолдаса да, қазақтар байланыс жасаған өркениеттерге үлгі ретінде жүгінсе де, қандай да бір мұндай үлгіні толық қабылдауды ұсынбады. Осы жалпы секуляризацияланған зияткерлер үшін қазақтар арасындағы орыстар мен татарлардың тарихы кез келген үлгіні толық қабылдау қазақтарды бірегей халық ретінде жоюды білдіретіндігін көрсетті. Сондықтан, екі өркениет те билікті басып алуға тырысқан кезде, Алаш зиялылары дәстүрлі қазақшалықты сақтай отырып, өркениеттің әрбір үлгісінің аспектілерін таңдап алды.

Қазақ қоғамы, өз тарапынан, 1905 жылы даланы саясиландырғаннан кейін орыс, сондай-ақ татар халқының қатысуы мен билігіне күдікпен қарады. 1905 жылы Қарқаралы петициясы исламды қайта жаңғыртуға шақырды, бірақ онда пантюркистік көңіл-күй болмағаны анық. 1916 жылы патшаға қарсы көтеріліске



қатысқан қазақтар исламның өздері үшін себеп емес, ең алдымен мотиватор болғанын көрсетті. Сондықтан олардың алдында орыс, сондай-ақ татар қауіпін мойындайтын Алаш зиялылары мен қазақ-татар байланыстарын нығайту үшін мүшелері залал көрмеген неғұрлым пантюркистік қозғалыстардың арасында таңдау болған кезде, олар бірінші орынды таңдады, өйткені ол қазақ үшін қос қауіпті дұрыс түсінді.

Ал конфессияларға қатысты мемлекеттік саясат моделін құру Кеңес Одағының бүкіл тарихында маңызды мәселе болды. Оның діни саясаты тұтастай алғанда «коммунизм мен дін үйлеспейді» деген пікірге негізделді және билік пен діннің бейбіт қатар өмір сүруінің белгілі бір кезеңдерімен діни ұйымдарды қоғамның ішкі өмірінен ығыстыру бойынша жұмыстар жүргізілді. Сол дін және зайырлы қарым-қатынас, сенім мен зайырлылықты жақтаушылар қоғамында бірге өмір сүру туралы мәселе әрқашан біздің шындықта болған және келешекте де бола бермек.

Бұл мәселенің өзектілігі зайырлылықтың пайда болу тарихымен тығыз байланысты. Оның бастапқы тұжырымдамасына сәйкес үкіметтер мен заң үстемдігінің басқа көздері діннің кез келген түрінен бөлек болуы керек. Шын мәнінде, бір жағынан, бұл діни заңдардан/ілімдерден бостандықты және дін мәселелерінде бейтарап болуы тиіс мемлекет пен қоғам тарапынан діни нанымдарға мәжбүрлеудің болмауын білдіреді. Екінші жағынан, бұл адамдардың іс-әрекеті, әсіресе, саяси, дәлелдемелер мен фактілерге негізделуі, яғни, діни араласудан ашық болу керек дегенді білдіреді. Жалпы процесс ретінде ойластырылған, зайырлы дүниетаным негізінде әлемді қайта құру, оның түпкі нәтижесі дінді толығымен жою еді, алайда, бастамашылар айтқан нәтижеге әкелмеді. Яғни дін өліп қана қоймай, оның белсенді репрессиясы жағдайында адамдардың ақыл-ойы мен жүрегін тарта алатын жаңа күш пен қабілетті ашады. Атап айтқанда, тарихта біз Кеңес Одағы кезеңін діни қайта өрлеу дәуірінің мысалы ретінде көреміз.

1917 жылы большевиктер билікке келген кезде олардың идеологиялық бағдарламасының бір тармағы дінге қарсы күрес болды, өйткені, мемлекет дінді қоғамдық саладан және адамдардың санасынан, құндылықтар жүйесінен шығаруға бағытталған атеизм саясатын жүргізді. Осылайша, Қазақстандағы саяси қуғын-сүргіндер «кіші қазан» халыққа қарсы бағдарламасын іске асыру басталғаннан бері ауқымды және жүйелі сипатты иеленді. Негізгі әдістерге храмдар, мешіттер мен синагогалар ғимараттарын тәркілеу; діни қызметкерлерді қудалау және физикалық жою немесе түрмеге жабу; оларды мемлекеттік тіркеуден айыру, яғни мекемелер мен басылымдарды жабу, белсенді қызметке тыйым салу жатты.

Атап айтқанда, кейбір деректер бойынша, Қазақстанда 1928-1933 жылдар аралығында 198 мешіт пен шіркеу жабылды, ал 1929 жылға дейін 2469 ишан тұтқындалып, ауыр еңбекке жіберілді. 1931-1932 жылдары 19800 дін қызметшісі тұтқындалып, қылмыстық жауапкершілікке тартылды, ал 1940 жылы Карлагта 355 ишан қамауда отырды. Олардың отбасы мүшелері, сондай-ақ мешіттердің қатардағы қызметшілері де қуғын-сүргінге ұшырады.

Я.Воронцовтың айтуынша, Қазақстан мен Орта Азия аумағында осы діни сенімнің 5379 қызметшісі қуғын-сүргінге ұшыраған, олардың 4000-нан астамы Қазақстаннан болған[182].

Қолда бар зерттеулерді қарау жалпы 1917-1930 жылдардағы дінбасыларға қарсы күрес және қуғын-сүргін кезеңі ретінде белгіленгенін; 1941-1945 жылдары шіркеуге қатысты саясатты жұмсарту кезеңі екенін көрсетеді. Сонымен бірге, авторлар ХХ ғасырдың 50-жылдарының ортасынан бастап 80-жылдарға дейін шіркеуге «жаңа шабуыл» болғанын атап өтті [183]. Көріп отырғанымыздай, Кеңес мемлекетінің діни саясатын жүзеге асыру тәжірибесіндегі кейбір кезеңдерде: христиан конфессияларына қатысты діни саясатқа, басқалары исламға тән белгілі бір айырмашылықтар болды. Олар ерекшеленсе, тұжырымдамалар жалпы траекторияға, діни саясат векторына, сондай-ақ биліктің дінмен және ең алдымен, Қазақстандағы исламмен қарым-қатынасына негізделеді. Жалпы, Қазақстанда діни саясатты кезең-кезеңмен жүргізу, көріп отырғанымыздай, бес кезеңнен 1917-1929, 1929-1941, 1941-1953, 1954-1964 және 1964-1991 жылдар тұруы мүмкін.

Сонымен, 1917-1929 жылдары салыстырмалы «діни бостандық» кезеңі ретінде шартты түрде белгілеуге болады. Алғашқы шаралар ислам негіздерін бұзуға және жоюға бағытталған (халықтың басым көпшілігі 1917 ж. қазақтардың 80%-ы ислам дінін ұстанды). Яғни, бұл шаралар христиан және басқа конфессияларға шабуыл жасағаннан кейін шамамен 10 жыл өткен соң қабылданды. Мысалы, 1917 жылы «Ресей халықтарының құқықтары туралы Декларация» «барлық ұлттық және ұлттық-діни артықшылықтар мен шектеулердің жойылуын» жариялады, алайда, православие, католиктер және басқа да діндарлар мен дінбасыларға қарсы қатыгез қудалау мен репрессия басталды. Биліктің ислам дінімен қарым-қатынасына келетін болсақ, зерттеушілер [184] атап өткендей, азаматтық соғыс кезеңінен кейін стратегиялық себептерге байланысты, ол діни мекемелерге «атты әскер шапқынымен» сипатталды, үкімет исламға қатысты толеранттылық саясатын қабылдады және исламдық діни институттармен тікелей қарама-қайшылықтан аулақ болды. Осы кезеңнің авторлары (1917 жылдан 1928 жылға дейін) өз зерттеулерінде «мұсылман ұлттық коммунизмі» деп атайды, оны келесідей сипаттайды: он жыл ішінде мұсылман дініне қарсы қатаң шаралар қабылданбады, бірақ 1917-1928 жылдары жалпы алғанда, ол салыстырмалы «діни бостандық» кезеңі болып қала берді. Яғни, бұл биліктің ислам мен мұсылмандарға жылы шырайлы көзқарас кезеңі болды.

Ұлы Далада мешіт-медреселер салынып қазақ балалары хат танып, дін иелері жас ұрпақты білімге баулыды. ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басында бастауыш білімдерін ауыл молдасынан бастаған шәкірттер әрі қарай білімін Орынборда «Хусания», Уфада «Ғалия», Қазанда «Мұхаммадия», Бұқарада «Көкілташ», «Мир-араб», Самарқандта «Ұлықбек», «Шердор», Ташкентте «Әбілқасым медресесі» тіпті, Таяу Шығыстағы Ыстамбул, Мысыр, Мекке медреселерінде жалғастырды. ХХ ғасырдың басынан қазақ балалары патшалы Ресейдің жоғарғы білім ордаларында білімдерін жетілдіріп, әр

саланың маманы болып қоғамға қызмет жасады. Қазақ халқының өз тілінде газеті және журналы жарық көрді. Далада өмір сүретін халқтың сауаты ашылды. Елге қызмет қыламыз деп Алаш ұранын көтерген қазақ қоғамында азаматтардың саны артты, сауат ашатын орындар көбейді. Мысалы, көненің көзін көрген ақсақалдарының айтуынша ХХ ғасырдың басында Ақтөбе өңірінде шамамен, 240 мешіттің болғаны айтылады. Ал, кеңестік деректерінде 1920 жылы Ақтөбе өңірінде 204 мешіт тіркелген делінеді [185, п. 3-4].

1917-1918 жылдары елдің ұлттық аймақтарында аумақтық автономиялар (Түркістан, «Алаш» автономиясы және т.б.) бірінен соң бірі жарияланды; большевиктер Азаматтық соғыс жылдарында (1918-1920) оларды біртіндеп жойып жіберуге тырысты, бір жағынан, автономиялардың ұлттық элитасын әріптестікке тартты. Өйткені олардың қолдауынсыз осы автономиялардың жақтастарын табу мүмкін емес еді. Мұндай жағдайда билік дін мәселесін ушықтырмады. Сондықтан исламға қарсы жүйелі, белсенді әрекеттер болмады, исламда сирек кездесетін «атты әскер шабуылдары» туралы айту кездейсоқ емес. Тиісінше, 1920 жылдардың ортасына дейін Мәскеумен және ұлттық және діни элиталардың жетекшілерімен қарым-қатынас нашарлаған жоқ. 1920 жылдың қыркүйегінде Еуропалық Ресей, Сібір және Қазақстан мұсылмандарының орталық діни басқармасы (МОДБ) құрылды. Қоғамдағы діни өмірдің қайта жанғыруы байқалды. РКП(б) ОК дінге қарсы комиссиясы молдаларға кеңес мектептерінде қызметтерін іске асыруға және балаларға мешіттерде діни оқытуға рұқсат берді [186, б. 115]. Мекемелер өз жұмыстарын бүкіл өңір бойынша бастады, қазақтар діндарлар мен дінбасылардың 90%-ға жуығын құрады. 1924 жылға қарай республикада бірнеше ондаған медреселер ашылды, мешіттер салынды, шарифат соты жұмыс істеді. Мешіттер халықтан (садақа және т.б.) жаппай қайырымдылық жинау нәтижесінде белгілі бір қаржылық тәуелсіздік алды [187, б. 8].

Дегенмен, қазақ ауылында құқықтық және нарықтық қатынастардың барлығы дәстүрлі дінді дәріптеп отырған ишандар мен молдалардың орны сол кезде маңызды еді. Олар қазақ ауылында ұлттық ұстанымдарға рухани қолдау беретін орталық-ты. Жалпы кеңестік архивтік құжаттарда қазақ қоғамындағы діни сананы шығыс елдеріндегі мұсылмандықпен салыстырғанда қазақтар жартылай патриархалдық рулық қарым-қатынаста және діннің ықпалы ерекше, яғни, әр рудың молдасы мен ишаны бар болғандығын растайды. Сонымен қатар қазақ қоғамында діни фанатизм қалыптасқан. Ал кеңестерге қарсылық танытушы топ – мұсылмандық қозғалыс (ишандар, сопылар, молдалар) қалыптасқан деп ескертіледі. Сондықтан қазақ ауылдарында кеңестік сананы қалыптастыру үшін, билік өңірлердегі ауылдарында әлсіз кеңестік құқық нормасының орнына «шарифат соты» мен «ақсақалдар», «ру басшылары» мен «байлардың» қоғамдағы ықпалы жоғары екендігі баяндалады [188, п. 11-18]. Осылайша, халықтың санасында мың жылдан астам уақытта өрбіп дамыған мұсылмандық ХХ ғасырдың 20-жылдары билікке келген кеңестердің саяси құралына айналды. Қоғамдық сенімге кіру үшін, бастапқыда кеңестер дін иелерінің қызметіне еркіндік бергенімен, 1927-1929 жылдардағы архивтік

құжаттарда ашкөздікпен билікке келген кеңестер кейінгі жылдары Құдайсыз қоғам құруға бекінді. Қоғамнан дінді ажырату үшін және дін иелерімен күресу мақсатында аймақтарда дінге қарсы мемлекеттік ұйымдар құрылып жаппай дін мен еркін ойшылдықпен күрес басталды. Кеңес өкіметінің аймақтық бөлімшелердегі белсенді шолақ бастықтары қазақ ауылында қоғамның дінге деген қызығушылығы жоғары деп бағалап, жастар арасында мұсылмандық ұстанымның дамуына қауіптеніп орталыққа дабыл қақты. Қазақ ауылындағы тұрғындар арасындағы діндарлықтың артуы мен мұсылмандық қозғалыстың дамуы сырттан келетін мұсылмандық ұйым өкілдерінің консервативтік діни қайраткерлердің белсенді діни қызметтерінің орны ерекше екендігін көрсетіледі.

Қазақ қоғамындағы мұсылмандықтың дамуының басты себебі, және де кеңестік биліктің Қазақстанда дін саясатының жүргізуіндегі қателігі қазақтарды «Орталық діни басқармаға» бағындыруы (Уфа қаласындағы ОДБ) үлкен қателік болды деп көрсетіледі. Қазақ қоғамындағы діннің дамуын тежеу мақсатында, әсіресе, мұсылмандық қозғалыстың қызметін тоқтатуда, кеңесік билік Аймақтардың комитет бөлімшелеріне дін иелерімен ашық күресуге үндеді. Орталық Комитеттің шешімімен 18 жасқа дейін діни білім алуға тыйым салынады.

Қазақ ауылында кеңестік қоғамды дәріптейтін, қазақ тіліндегі мерзімді баспа, театр, жастар арасында комсомол ұйымын, кеңестік халықтық сот жүйесін құру туралы жоспар бекітілді. Қазақстандағы анτισламдық жұмыстарды кең көлемде жүргізуге көптеген іс-шаралар қолға алынды. Атап айтсақ, 1927-1928 жылдары барлық мектептер, техникумдар, жоғары оқу орнындарында әсіресе, педагогикалық бағытта білім алушыларға антиисламдық үгіт-насихаттағы бағдарламаларды құру, әдіснамалар мен әдебиеттерді баспадан шығару және қамтамасыз ету мақсаты қойылған. Қарақалпақ өңіріндегі діни ахуалды зерделеу мен ондағы мұсылмандық қозғалыспен күресудің жолдарына баса назар аударылған [188, п. 14-18]. Сөйтіп, Қазақстандағы мұсылмандық қатты қысымға алынды. Ишандар, хазіреттер, молдалар, сопылар әлеуметтік санаттары байлар және бұрынғы Алаш үкіметінің мүшелері қудаланды. Дауыс беру құқынан айырылды. Ал кеңестерге саяси көзқарасымен қарсылық пікір білдіріп, өңірлерде қарсылық қозғалысты ұйымдастырған дін иелері «халық жауы» деген қара тізімге алынып, ату жазасына кесілді. Кейбірі ондаған жылдарға еңбек лагерлеріне жіберілді.

1926 жылдары дін қызметкерлері қоғамға қауіп төндіретін топқа, қылмыскерлерге теңестірілді. Әсіресе, беделді ишандар мен хазіреттер Алашорда үкіметіне қолдау білдіргендері үшін қатал тергеуге алынды, жеке мүліктері тәркіленді. 1927 жылдың 15 қаңтарында дайындалған құжатта дін иелері дауыс беру құқығынан айрылып, кейін сол тізім бойынша тұлғалардың үстінен қылмыстық істер қозғалды. Кеңестер Алашорда үкіметіне қолдау берген тұлғаларды қаталдықпен жазалауға тырысты. Алашорда үкіметіне рухани және қаржылай көмек берген, кейін қуғын-сүргінге ұшыраған кейбір тұлғаларды атап өтуге болады. Солардың бір қатары, Ізтілеуов Сағидулла,

Әбдіров Әжігерей, Дошанов Ғабдулла, Абаниев Әлекар, Айлитов Жүздібай, Ақтанов Шұлан, Бітімбаев Абдулла, Баламбетов Сүлейман, Досмағұлов Жоламан, Нұртазин Әбдірахман, Әбдірахманов Хажғазы, Үмбетов Нұрмұхамед т.б. [189, п. 315].

Мысалы, Ақтөбе өңіріндегі алашордашыл діни тұлғалардың Ойыл қаласында ХХ ғасырдың басында Бас имам қызметінде болған Ізтілеуов Сағидолланың Алашорда тарихында орны ерекше. Ғалым араб, парсы, орыс тілдерін игерген сауатты тұлға болған. Ол 1871 жылы Ойыл ауданында дүниеге келген. Сонда мұхтасиб болып қызмет атқарған. 1906 жылы Мәдина шаһарының жоғарғы діни білімін алған. 1906-1917 жылдары Ойыл ауданындағы №17 ауылындағы мешітте молда, сауаттандыру мектебін ашқан. Орынбордан шығып тұрған «Узакит» газетінің тілшісі болып, Алаш идеясы мен мұсылмандық тағылымды насихаттаған. Осы газет арқылы Алаш арыстары Ахмет Байтұрсыновпен, Әлихан Бөкейхановпен тынысып, пікір алысқан, ақыл-кеңестерін тыңдаған. 1917 жылы сәуірде Орал қаласында, сол жылы маусымда Алашорданың Көкжарда өткен ІІ съезіне және 1918 жылы қаңтарда Қаратөбеде өткен ІІІ съезіне қатысты. Сонымен бірге, Ойыл уәлаяты үкіметінің құрамында болған. Күнбатыс Алашорда мүшелері тұтқындалған кезде Сағидолла Ізтілеуов те түрмеге жабылған. Кейін кешіріммен босап шығып, 1926-1930 жылдары Ойыл ауданындағы 15 діни мектептер мен 20 мешіттің жұмыстарын қалпына келтіруге басшылық жасаған. Ол байларды тәркілеу кезінде, 1931 жылы екінші рет түрмеге отырғызылып, 1935 жылы босап шыққаннан кейін, кеңестерге қарсы қозғалысын жүргізген. 1936 жылы Қашқардағы дұнғандардың митингісіне қатысып, Мұстафа Кемал пашамен кездескен. 1937 жылы 8 тамызда оның үстінен тағы да іс қозғалып, ақ эмигрант аталған Мұстафа деп тергеуге алынған. Ізтілеуов Сағидолла сол тергеудің бірінде 17 қарашада азаптаудан соң өмірден озған [190, б. 276]. 1990 жылы заң органдары бұл істің құрамында қылмыс жоқ деп, ақиқаты қалпына келтірді

Алашорда үкіметіне қолдау көрсетіп, Алаш ұранын көтерген діни қайраткердің бірі – Құрманалы Нұртай. Ол 1882 жылы дүниеге келген. Мұғалжар ауданында бала оқытуымен танылған және тақуалығымен жұртты тәнті көрнекті ұстаз атаған. Нұртай қажы Уфадағы Ғалия медресесінде білім алып, жоғары діни білімді игерген. Ақтөбе өңіріндегі Жұрын ауылы маңында мешіт ұстап, ислам дінін насихаттап, ел арасында уағыз айтып, бала оқытқан. 1914 жылы Ташкент қаласында өткен Орта Азия мұсылмандарының құрылтайына қатысқан. Ол көкірегіне иман жолын түйіп, Құдайға құлшылық етіп қоймай кеңестік белсенділерден зардап шеккен қазақ ауылына көп қамқорлық жасаған. Алашорда үкіметіне қаржылық жәрдем берген. 1929 жылы кеңестердің қазақ ауылында тәркілеу науқанына қарсылық танытып, халықты аштықтан аман алып қалу үшін оңтүстік бағытқа қарай Қарақалпақстан жеріне көшуге кеңес берген. Кеңес өкіметіне қарсылық танытқаны үшін Қарқаралыға жер аударылған. Кейін қуғын-сүргін жылдарында 1937 жылы үштіктің қаулысымен тағы ұсталып, түрмеге қамалған. Дініне берік Нұртай ата түрмеде отырса да, намаз оқуын жалғастыра берген. Діни сауаты мықты, дұғаларды

жатқа білетін Нұртай ата түрме күзетшілерін үлкен таңғалысқа қалдырған. Оны күзетшілер қараңғы темір торға қамап, есігін бекітіп қоятын болған. Ол әр намаздың уақыты болғанда далаға шығып, жайбарақат намазын оқып отырады екен. Оны көрген түрме қызметкерлері оны «әулие» деп санаған [191, б. 5].

1929-1941 жылдары дінге қарсы күресті күшейту процесі ішінара ырықтандырумен сипатталатын «діни ҰЭП» тоқтатылған кезде басталады. 1927-1937 жылдар аралығында қазақ қоғамы басынан үлкен қасіретті өткерді. «Қуғын-сүргін» – тарихымыздың жанындағы жазылмаған жара болды. Тарихи құжаттар мен оқиғалар құпияландырылды. Тарихта еркіндікке ұмтылған ерлігімен танылған тұлғалар туралы халық санасынан өшірілді. Кінәсіз қуғын-сүргінге ұшыраған тұлғалардың көбісі әліде ақтауды талап етеді. Сондықтан да, халқымыздың құқы мен болашағы үшін күрескен тұлғаларды анықтап, оларды ақтауға тиіспіз. Тарихы мен тағдыры тас-талқан болған тұлғалардың ғұмырнамасын қалпына келтіріп, үлгі ретінде келешек қазақстандық ұрпақтарға ұсыну парызымыз. Бұл – тарихи әділдікті қалпына келтіру қазіргі Жаңа Қазақстан қоғамының кезекті қадамын екенін айтқымыз келеді.

1929 жылы сәуірде Бүкілресейлік Орталық атқарушы комитет пен РСФСР Халық Комиссарлары Кеңесінің «Діни бірлестіктер туралы» жарлығы шықты, ол сол кезден бастап кеңестердің діни саясатындағы негізгі құқықтық акті болды. 1933 жылға дейін 198 шіркеу мен мешіт жабылды. 1932 жылы мұсылман дінбасылары мен діндарларға қарсы алғашқы репрессия басталды. Бірақ діни қызметкерлердің едәуір бөлігінің қысымына, репрессиялық шараларына және жойылуына, белсенді атеистік үгіт-насихат жұмыстарына, соның ішінде соғысушы атеистер Одағына (1925-1947) қарамастан, дін қоғамның рухани өмірінде маңызды рөл атқарды: православие мен ислам ауылдық жерлерде, әсіресе халық арасында өз ұстанымдарын сақтап қалды. Аға және орта буын да, дін де қала тұрғындары арасында жойылмады. Тек комсомол мүшелері үгіт-насихатты шындық ретінде қабылдады. Кеңестік үгіт-насихат «әлеуметтік тәрбие» нәтижесінде пайда болған жастардың санасын улады [192, б. 106] Қоғамда толығымен бақыланатын процестер жүріп жатты, ал «қоғамдық бақылау нысандары бүршікте жеке наразылыққа әсер етуі мүмкін болатындай дәрежеде енгізілді» [193, б. 13-14]. «Барлығымен бірге жүруден» зияткерлік және эмоционалды түрде бас тарту мүмкін болмады. Тіпті, мұсылман халқы «исламға шабуыл жасауға әрекет жасағанда немқұрайлы, дұшпандық көзқарас танытты» [194].

1941-1953 жылдар діни өмірдің ішінара жандану кезеңі және қоғамды топтастыру, яғни жұмылдыру үшін барлық резервтерді пайдалану әрекеті ретінде қарастырылады, бұл мемлекеттік-діни саясатты қайта қарауға себеп болды. Осы кезеңде елдің діни өмірін басқару органдарының нақты вертикалі қайта қаралды. 1943 жылы Орта Азия және Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы (ҚОАМДБ) құрылды, жалпы КСРО мұсылмандарының рухани істерін төрт тәуелсіз орталық басқаратын болды. КСРО Халық Комиссарлар Кеңесі жанында 1943 жылдың қыркүйек айында Орыс Православие шіркеуі істері жөніндегі кеңес (ОПШК), 1944 жылдың мамыр айында Діни культтер

істері жөніндегі кеңес (ДКІК) құрылды. 1946 жылы КСРО аумағында 10 547 собор, шіркеу және ғибадат үйлері [195, б. 79], оның ішінде 1946 жылдың шілдесінде Қазақстанда 22 православ ғибадатханасы болған. Қазақ КСР Министрлер Кеңесі жанындағы Орыс православие шіркеуі істері жөніндегі кеңестің өкілі 1946 жылы толық емес деректер бойынша діни православиелік жоралғыларды орындау едәуір кең жүзеге асырылғанын хабарлаған. Республиканың мұсылман қауымын әкімшілік орталығы Ташкентте орналасқан ҚОАМДБ басқарды. Әкімшілік молдаларға Ташкент пен Бұхарада ашылған медресеге тыңдаушылар контингентін алуды сұрап хат жолдады. Қазақстанға 37 орын берілді, ал тыңдаушылардың жасы 23-35 жасқа сәйкес болуы тиіс еді.

Қазақстанда тіркелмеген мұсылман қауымдары мен намаз оқитын ғимараттар басым болғанын айта кету керек, сенушілер өз еркімен мешіттер салумен айналысып, жаппай Құдайға құлшылық етуді ұйымдастырды. Мұсылмандар арасында ең көп кездесетіні – «кезбелі» молдалар, олардың пайда болуы биліктің оларды тіркеуден бас тартуына байланысты болды. Олардың қызметі жерлеу рәсімдерінде, үйлену тойларында, діни күндерде (Құрбан айт, Құрбан айт) дұға оқумен байланысты көрінді. Діни мерекелерге елді мекендерде 20-30-дан 400-500 адамға дейін және қалаларда одан да көп адамдар қатысты: мысалы, Алматы мешітінде 1951-1953 жылдары мұсылман мейрамдары күндері келушілер саны 4 мыңнан 5,5 мың адамға дейін жеткен.

Мұрағаттарда Құрбан айт күні құрбандыққа шалынған малдың саны туралы мәліметтер сақталған. Онда 1951 жылы 1 155, 1952 жылы 1912 қой сойылғаны дазылған. Сонымен қатар, бұл ақпарат Қазақстанның 6-8 облысын және әр өңірдің 3-4 елді мекенін ғана қамтыған [196, Б. 16].

Зерттеушілер отбасындағы діни дәстүрлердің тұрақтылығын атап өтті, онда аға буын мүшелер көбінесе, мұсылман ережелерін ұстанады. Олар бес рет намаз оқыды, ораза ұстады, отбасының кіші мүшелерін өзіне тартты. Қазақстанда рухани басқару болған жоқ, бірақ исламның ұстанымдары нығая түсті. Бұл тезис сенушілердің күнделікті өміріндегі фактілермен расталады, мысалы, Қарағанды қаласы. Мұрағаттарда Сталин (қазіргі Әлихан Бөкейхан) ауданында діни қызмет көрсетілгенді туралы деректер бар, оның көп бөлігі молдаларды үйге шақырумен өткізілген. Мысалы, 1948 жылы «жаназа» шығару бойынша 163 жағдай, ал 1953 жылға қарай 363 жағдай (2,2 есе көп) тіркелген; ал «есім беру» сәйкесінше, 33 және 69 (екі есе көп); «неке» (үйлену тойы) 6-дан 14-ке дейін (2,3 есе көп) [196, Б. 75]. Солтүстік Қазақстан облысы Көкшетау ауданының сол кездегі «Сталин» колхозында бір күнде 15 ұл «сүндетке» отырғызылғаны, бұл шараны ұйымдастыруға 15 қой сойылған. Жамбыл қаласы аудандарының бірінде жыл сайын 500-ге жуық адам 30 күндік оразаны ұстап, «Қарахан әулие» мазарына тағзым етуге барған [196, Б. 21]. Бұл бір ғана атап өтілген фактілер, олар күнделікті өмірде әлдеқайда көп орын алған.

Басқа конфессиялардың жұмыстары Халық Комиссарлар Кеңесінің (1944 ж. желтоқсан) 1945-1948 жылдары «Діни ғұрыптарға арналған дұға ғимараттарын ашу тәртібі туралы» қаулысынан кейін жанданған. Тіркелген ғибадат үйлерінің саны 30 болған [197, б. 18]. Соғыс басталған кезде мемлекет

тарапынан діни ұйымдарға деген қарым-қатынастың «жылынуы» оның стратегиялық мақсаттарының бірі болған дінді жоюдан бас тартылды деген емес, алайда, қоғамды шоғырландыру қажеттілігіне орай, олар бұл мәселеге «сүрінуді» біршама уақыт тоқтатты. Дінге қарсы насихат 1944 жылғы большевиктердің Бүкілодақтық Коммунистік партиясы Орталық Комитетінің «Ғылыми-ағартушылық насихатты ұйымдастыру туралы» қаулысында айтылған материалистік көзқарастарды, жаратылыстану-ғылыми және ғылыми-техникалық білімдерді тарату және насихаттау кеңістігіне аударылды [198, б. 71].

Дінге қарсы майданның шоғырлануы 1947 жылы басталды. 1948 жылдың қарашасынан 1953 жылдың наурызына дейін КСРО-да бірде-бір шіркеу тұрғызылған жоқ [199]. «Жылымық» төмендеді, бірақ мемлекет пен дін институттары арасындағы қатынастардың жалпы бағытын түбегейлі өзгерткен агрессивті әрекеттер күн тәртібіне алынбады. 1948-1953 жылдары Кеңес қоғамының діни өмірінде де, мемлекеттің шіркеу саясатында да тоқырау процесі байқалды. Бүгінгі көптеген сарапшылар соғыстан кейінгі сталиндік кезеңде «дінге қарсы саясатты қатаңдату» туралы айтса да, біздің ойымызша, сталиндік машинаның репрессиялық механизмі дінбасылар мен сенушілерге емес, зиялы қауымға (шығармашылық, ғылыми) қатысты болды.

Сонымен бірге, 1954-1964 жылдары дінге қарсы саясат пен күрестің өсуінің бір нышаны ретінде «ғылыми атеизмнің» тарала бастағанының айта аламыз. 1941-1953 жылдардағы дінге қатысты саясаттағы «жылымық» орнына Хрущев заманында діндерге қарсы күшті науқан басталды. Сталин қайтыс болғаннан кейін дін саясатына біршама түзетулер мен өзгерістер енгізілді, 1954 жылы төрт ай аралықпен (шілде және қараша) екі қаулы қабылданды. Бұл өзгерістер конфессияларға қатысты мемлекеттік саясаттағы дихотомияны айғақтайды. Біріншісі «Ғылыми-атеистік насихаттың негізгі кемшіліктері және оны жетілдіру шаралары туралы» қаулы, онда «шіркеу мен түрлі діни секталардың жандануы», діни рәсімдерді қолданатын азаматтар санының өсуі партиялық, комсомол ұйымдары мен басқа мекемелерден діни жұмыстарға қарсы жүйелі түрде, жүргізуді талап етті. Екінші жағынан, КОКП ОК-нің «Халық арасында ғылыми-атеистік насихат жүргізудегі қателіктер туралы» қаулысы жала жабу, қорлау, діни ұйымдардың қызметіне әкімшілік араласу әдістерін айыптады, сондай-ақ «жаратылыстану-ғылыми білімді насихаттау және дінге қарсы идеологиялық күрес бойынша жүйелі тынымсыз жұмысты өрістетуді» талап етті. Зерттеушілер соңғы құжатта 1920 жылдардан бастап алғаш рет дінге қатысты «күш әдістері» күрт және ашық түрде айыпталғанын атап өтті [200, б. 23].

Бірақ екі жылдан аз уақыттан кейін саясаттың дінге қарсы бағыты басым болды және Н.С. Хрущевтің билік ету кезеңі «жылымық» деп аталса да, мемлекет пен діни ұйымдар арасындағы қатынастардың айтарлықтай салқындауы басталды. 1958 жылы КОКП ОК мен КСРО Министрлер Кеңесінің бірқатар қаулыларынан кейін («Ғылыми-атеистік насихаттың кемшіліктері туралы» КОКП ОК-нің Одақтас республикалар бойынша үгіт-насихат бөлімінің



жазбасы туралы»; «КСРО-дағы монастырлар туралы», «Епархия кәсіпорындары мен монастырьлардың табысына салықты арттыру туралы»), діни сенімдерге «қарсы белсенді күрес» басталды, діни бірлестіктердің өмір сүру жағдайларын қатайту, бұл шіркеуге шабуылдың жаңа кезеңін көрсетті. Бұл жерде КСРО-дағы дін тарихын зерттеуші М.И. Одинцовпен келісуге болады, ол мемлекеттік-шіркеу қатынастары үшін «Хрущевтің жылымығы» 1930 жылдары құлдырауға айналды деп айтқан болатын [201]. КОКП басшылығында дін мен шіркеуге қатысты қатаң ұстанушылар жеңіске жетті, бұл мемлекетті шіркеу саясатының қалыптасуынан алшақтатты.

Жаңа жағдайда кеңеске діни ұйымдардың санын қысқартуға барынша ықпал ету міндеті жүктелді. Нәтижесінде, 1954 жылдың басында белсенді діни қоғамдар 18,474 (оның ішінде православтар - 13,423) болса, 1965 жылы - 11,702 (соның ішінде православтар - 7,551) [201] болды, яғни он жыл ішінде үштен бірге (36%) қысқарды. Мемлекеттің діни саясаты ислам дінін қудалаумен сипатталды. Мысалдар мұны растайды: Мекке қаласына қажылыққа барғысы келетіндердің саны күрт төмендейді. 1958 жылы қажылық туралы 53, 1959 жылы - 52, 1960 жылы - 17 өтініш берілген; 1958-1959 жылдар бір-бір адамнан қажылыққа барса, 1960 жылы ешкім бармады [202, б. 152]. Төңкеріске дейінгі жағдайды салыстырайық: 1905 жылы Омбы қаласында 500 қазақ қажылық жасауға рұқсат алды [203, б. 116]. КОКП ОК-нің 1958 жылғы «Қасиетті жерлерге» қажылықты тоқтату жөніндегі шаралар туралы» қаулысы негізінде Қазақ КСР-інде 26 киелі жердің 13-і жабылды. Мәселен, «Аяқалқан» киелі көзі (Алматы облысы) курортқа, Укаш Ата кесенесі пионерлерге арналған лагерьге, «Ұзын-Ата» ветеринарлық станцияға айналды [197, б. 37]. Егер 1959 жылы КСРО-да 839 мұсылман «қасиетті» орын тіркелген болса, 1974 жылға қарай олардың саны 612-ге дейін азайды [204, б. 328]. КСРО-да жұмыс істейтін мешіттердің көпшілігі жабылды, 1954 жылы 1500-ден он жылдан кейін (1964 жылы) 500-ден аз қалды. Баспасөзде, радиода, теледидарда және театрда мұсылмандыққа қарсы жаппай насихат жүргізілді [205, б. 10]. КСРО-ның әртүрлі тілдерінде дінге қарсы әдебиеттерді шығару көбейді. 1962-1964 жылдар аралығында КСРО-да осындай 210 жұмыс жарияланды, оның 50-і қазақ тілінде. Этникалық дәстүрдің дінде сақталуын көріп, билік 1920 жылдардағыдай діни мерекелерді кеңестік рәсімдермен алмастыруға тырысты (некені тіркеу, туу және т.б.), оған 1964 жылғы «Кеңес халқының жаңа азаматтық рәсімдерді енгізуі туралы» жарлық бағытталған.

Бірақ кеңестік кезеңдегі әлеуметтанулық зерттеулердің есептері [206] діни дәстүрлердің өміршеңдігін көрсетті. Қуғын-сүргін көптеген сенушілердің адалдығына нұқсан келтірді, ал діндарлардың азаптары сенбейтіндердің көзайымына айналды. 1961 жылы күшіне енген жаңа қылмыстық кодекстер діни заңнаманы бұзғаны үшін жауапкершіліктің: тәртіптік, әкімшілік және қылмыстық сияқты үш түрін белгіледі. Шіркеу қудалауға «модернизация» (сырттай жерлеу, сырттай үйлену, сырттай мойындау) арқылы жауап берді. Кеңес өкіметінің алғашқы жылдарынан бастап идеологиялық машина «кұрбандық синдромын» жаппай санаға белсенді түрде енгізгенімен [207, б.

12], материалдық құндылықтарды пайдаланған адамдар тоталитарлық жүйеге бейімделіп, амандықта қалды, сөйтіп руханиятын, яғни, діни өмір салтын сақтады. Атеистік қысым мен қуғын-сүргін жұмыстарына қарамастан, Қазақстан мұсылмандары, әсіресе, ауылдық жерлерде, мұсылман жораларын орындауды және діни мерекелерді атап өтуді жалғастырды. Отбасы және отбасылық қатынастар саласындағы исламдық және исламға дейінгі дәстүрлер сенушілердің күнделікті өмірінің бір бөлігі болды. Жерлеу-еске алу және үйлену рәсімдері, сүндеттеу рәсімдері, Құрбан айт (әсіресе, оңтүстік өңірлерде), Ораза айт мерекелері жаппай атап өтілді. Іс жүзінде барлық отбасыларда (тіпті, коммунистердің отбасыларында) бұл күндері бауырсақ, шелпек пісіріп, ата-бабаларды еске алды.

Қазақстандық зерттеушілер зерттеулер негізінде 1950-1960 жылдары діндарлардың екі тобы: біріншісін өздерін шын жүректен мұсылман деп санайтын, мұсылман дінінің негіздерін білетін, мұсылман рәсімдерін жасаған аға буын өкілдері ұсынды. Мұндай діндарлар үшін басқа адамдардың атеистік дүниетанымына төзімділік тән болды. Екінші топқа қарт және орта жастағы адамдар кіреді, олардың арасында жастар да болды. Олар діни өсиеттерді қатаң ұстанумен ерекшеленбеді және олардың санасында эскиздік, көбінесе, белгісіз діни идеялар ғылыми біліммен біріктірілді, көбінесе, олар тіпті, коммунистер болды. Баспасөзде мұсылмандардың басты Құрбан айт мерекесін атап өту туралы хабарламалар жарияланды: Құрбан айт мейрамына байланысты адамдар жұмысқа шықпаған жағдайлар орын алды. Мұрағат баяндамаларында жазылған мәліметтерді көрсетсек: Құрбан айт күндеріндегі жұмысқа кешігулер мен отырулар туралы өте аз ақпарат жазылған. Алынған ақпараттан Қарағандыда сырттай және кешігіп қалудың 27 жағдайы тіркелгені байқалады, оның бес жағдайы Костенко атындағы №31 шахтада болған. «Еңбек» ұжымшарында (Оңтүстік Қазақстан облысы) Құрбан айттың бірінші күні ұжымшар алқаптарына ешкім шықпаған (барлығы тойлаған), «Ынталы» ұжымшарында күндізгі 12-ге дейін 90 адамның 45 адам ғана ұжымшар алқаптарында жұмыс істеген. Оңтүстік Қазақстан облысының Шәуілдір ауданының ұжымшарларында 2825 адамның 700-і, ал Шаян ауданының ұжымшарларында 2496 адамның 983-і жұмысқа шықты [208, б. 66-67]. Жұмыстан жаппай шығарып тастау кең тараған жоқ, бірақ діни мерекелер қандай да бір түрде көптеген қазақ отбасыларында атап өтілді.

1961 жылы мешіттері бар 25 мұсылман бірлестігі тіркелді. Осы мешіттерде намаз оқыған мұсылмандардың жалпы саны 40 мыңға жетті, олардың 10-20% әйелдер еді. Биліктің мәліметі бойынша, елде 66 тіркелмеген ислам қауымдастығы жұмыс істеген. «Кезбелі молдалар» тиісті тіркеусіз үйде рәсімдер (жерлеу, үйлену тойлары) жасаған. 1961 жылы 521 «кезбелі молда» болған [187, б. 10].

Осылайша, Ислам және онымен тығыз байланысты исламға дейінгі культтер отбасының ықпал ету саласына ығыстырылып, қазақ қоғамының едәуір бөлігінің өмірінде өмір сүруді жалғастырды. 1964-1991 жылдары-мемлекеттің діни саясатында «ғылыми атеизмді» жандандыру кезеңі болды.

Бұл дәуірде мемлекет пен діни ұйымдар арасындағы қатынастар тыныш және «өркениетті» түрге шықты. 1965 жылы ОПДО мен ҚРҮД біртұтас орган - КСРО Министрлер Кеңесі жанындағы Дін істері жөніндегі кеңес болып қайта құрылды. Дінге жаппай шабуылдың ырғағы біршама баяулады және дінге қарсы іс-қимыл КОКП ОК жанындағы Әлеуметтік ғылымдар академиясының ғылыми атеизм ғылыми-зерттеу институттарынан бастап пионер үгіт-насихат топтарына дейінгі бүкіл жүйемен ұсынылды, оның формасы ашық түрде репрессивті «ғылыми-атеистік» болып өзгерді. Дінге қарсы насихат үшін барлық бұқаралық ақпарат құралдары: радио-хабарлар, тұрақты немесе жылжымалы көрмелер, газет-журнал мақалалары, тіпті, фильмдер, арнайы мерзімді басылымдар және көпшілікке арналған дәрістер қолданылды. Исламға қарсы үгіт-насихат 1980 жылдан кейін жалғасып, күшейе түсті. Ислам бірнеше рет өз ұстанымдарын сақтап қалу әрекеттерін жасады, алайда бұл үдерісті күшейтетін маңызды мәселелердің бірі мұсылман дінбасыларының білім деңгейінің төмендігі болды. Мұсылмандық рухани білім беру жүйесінің болмауы (Бұхарада бір ғана медресе, Ташкентте Ислам институты) мұсылман дінбасыларының арасында рухани білімнің төмен деңгейіне әкелді. Мысалы, 1990 жылы РСФСР-дің 857 имамы мен азан айтушылардың тек 21-і ғана жоғары білімді болған [209, б. 195]. Исламның діни қызметкерлерінің басым көпшілігі – тіркелген молдалар санынан он есе көп білімі өте төмен «кезбелі молдаларды» құраған. 1980 жылы 6 мың молданың 5,5 мыңы тіркеусіз әрекет етті. Білік Қазақстандағы мешіттер санының өсуіне жол бермеді, мысалы, 1960-1980 жылдары бүкіл елдегі мешіттер саны 22-ден 28-ге дейін ғана болған.

Үкімет жүргізіп отырған дінді жою саясаты осы рухани құбылыстың қазақстандықтардың әлеуметтік және қоғамдық өмірінен толық ығыстырылуына әкелмегені белгілі. Осылайша, 1980 жылдардың соңында Қазақстанда жүргізілген зерттеулердің нәтижелері діндарлықтың салыстырмалы түрде жоғары деңгейін көрсетті. Еліміздің әртүрлі аймақтарында өздерін «дінге сенушілер» деп атаған азаматтардың үлесі 20-дан 70%-ға дейін болды [187, б. 11].

1981 жылы КОКП Орталық Комитеті «Атеистік тәрбиені күшейту туралы» тағы бір дінге қарсы қаулы шығарды. 1983 жылы «Мұсылман дінбасыларының реакциялық бөлігін идеологиялық оқшаулау шаралары туралы» қаулы қабылданды және ол «Ирандағы Ислам төңкерісінен кейін күшейе түскен догматтық Ислам идеологиясының» таралуын болдырмауға бағытталды. Қайта құру жылдарында мемлекеттің дінге қарсы саясатынан діни ұйымдармен ынтымақтастыққа көшу орын алды. «Исламмен күресті күшейту туралы» соңғы атеистік қаулы 1986 жылы тамызда қабылданды. Тек 1980 жылдардың аяғында КСРО-да атеистік қудалауы тоқтатылды. 1990 жылы КСРО-ның «Ар-ождан бостандығы және діни ұйымдар туралы» Заңы қабылданды, ол мемлекет пен діни ұйымдар арасындағы қатынастардың сипатын түбегейлі өзгертті. Жалпы алғанда, XX ғасырдың екінші жартысындағы қоғамдағы діндарлықтың «әр алуандығын» сипаттай отырып, КСРО Министрлер Кеңесі жанындағы Дін істері жөніндегі уәкілетті кеңестің

Қазақстан бойынша баяндамасынан үзінді келтіруге болады. Онда: «Қазақстандағы негізгі діни табыну культі мұсылмандар болып табылады. Бұл табынуды қазақтар, ұйғырлар, дүнгендер, өзбектер, татарлар және соғыс жылдарында Кавказдан қоныс аударған кейбір басқа ұлттар (шешендер, ингуштар, қарашайлар, балқарлар және т.б.) ұстанады. Мұсылмандардан кейінгі екінші орында дін өкілдеріне православие, евангелиялық христиандар мен баптистер, одан кейін ескі дәстүршілер, лютерандар, иудей дінінің өкілдері, жетінші күн адвентистері және т.б. Жоғарыда аталған діндер өкілдерінен басқа Қазақстанда буддизмнің өкілдері да болды. Бұлар 1930 жылдары және соғыстан кейін Қиыр Шығыс пен Еділ даласынан қоныс аударған кәрістер, қалмақтар», - айтылған [210].

Осылайша, Алашорда және Кеңес тарихының түрлі кезеңдерінде Қазақстандағы мемлекеттік діни саясаттың үлгісін саралай келе, ол мемлекеттің дінге және діндарлардың діни өміріне бейілді қатынасы, сонымен бірге, дінбасылар, конфессиялардың және кеңес халқының рухани өмірінің қатаң жаппай жойылуы кезеңдерін қамтиды деп айтуға болады. Діни саясат және дінге қарсы насихат әрбір отбасына әсер етті және, қоғамның рухани дамуында теріс рөл атқарды, алайда, дін қазақстандықтардың күнделікті өмір саласынан ығыспай маңызды рөл атқара берді. Яғни, кеңестік қазақтардың менталдылығында және олардың отбасылық дәстүрлерінде мұсылмандық әдет-ғұрып пен исламға дейінгі наным-сенімдер ерекше және бейбіт түрде кеңестік өмір салтымен ұштасқан.

## **2.2. Қазақстан қоғамындағы діндарлық көрінісі және зайырлылық принциптері**

XX ғасырдың ортасынан бастап зайырлылық пен діндарлық теориялық-эмпирикалық және пәнаралық өлшеуліктің арқасында зерттеуден анағұрлым танымал болып келеді. Бір жағынан, діндарлық діннің пайда болатын мәні ретінде тарихи-мәдени, философиялық дискурстармен, психологиялық нарративтермен ұштаспай ғылым құралдарымен түсіндіріле алмайтыны анық. Екінші жағынан, діндарлықтың пайда болуы мен таралуы институттарды ұйымдастыру, субъектілердің интеграциясы, қызмет сипаты, оның себеп-салдарларын қабылдау тұрғысынан осы феноменнің мазмұнын әлеуметтік ғылымдар жүйесінде анықтауды талап ететін кезең де келді.

Діндарлықты зерттеу діннің институционалдық социологиясы мен психологиясының қарқынды дамуына алып келді, ал тұжырымдамалық зерттеулер дін философиясында қайта құрылған теориялық негізде ғана емес, сонымен қатар діндарлық процесінің жүйелі эмпирикалық өлшемдеріне байланысты дамыды. Зайырлылық пен діндарлық мәселесінің әлеуметтік ғылымдар жүйесіндегі орнын зерттеу қазіргі таңда саясаттанушылар тарапынан да талпыныстар жасалып жатқандығын байқаймыз

Қазақстандағы діндарлық көріністерінің қаншалықты деңгейде екені туралы әлеуметтік зерттеудің кейбір қорытындылары да оның келешекте зерттеудің нысанына айналатындығын дәлелдеп отыр [211].

Әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар жүйесінде қазіргі күні қоғам өмірі үшін аса маңызды зерттеуді қажет ететін және ғылыми қауымдастықта да талқыға түсетін келелі мәселелер жетерлік. Солардың бірі – діндарлық мәселесі. Дін және дін тәжірибе, діни нанымдар, діни институттарға деген сенімді көзқарас жеке деңгейде қарастырғанда діндарлықтың негізгі өлшемдері болып табылады. Сондай-ақ, бұл діннің әлеуметтік және институционалдық аспектілеріне қатысты жоғары деңгейлермен байланысты келеді. Эмпирикалық талдауда діни жүйеге интеграция дәрежесі ретінде мешітке келу (діни ережелерді толық ұстана бастау) жиілігі сияқты жеке деңгей немесе жеке діни келісімділік немесе міндеттеме дәрежесі көрсеткіші пайдаланылуы мүмкін болды.

Посткеңестік кеңістікте діндарлық постсекулярлы дамудың ерекшелігі ретінде көрінеді, бірегейліктің жоғалу тренді ретінде және зерттеу және сараптау қоғамдастықтарын бөліп, негізінен аксиологиялық өлшемде зерттеледі. Бұл феноменнің трендтерін ашуға, оның эмпирикалық зерттеу әдістері мен стратегияларын апробациялауға деген қажеттілігін өзектендіреді, ол теориялық модельде репрезентациялануы мүмкін.

Қазіргі Қазақстанда діни құрамдас бөлікті қоса алғанда, қарқынды сәйкестендіру процестері жүріп жатқандықтан, ал халықтың діндарлығы қоғамның өзгеруін көрсететін негізгі дүниетанымдық индикаторлардың бірі болып саналатындықтан, тиімді мемлекеттік-конфессиялық саясат пен мемлекеттің зайырлылығының тиісті моделін қалыптастыруды жаппай және мамандандырылған санада қалыптасқан ұстанымдарды ескере отырып ғана құруға болады. Біздің ойымызша, діндарлық бейнесін анықтау үшін Қазақстан халқының діни өзіндік сәйкестендіру ерекшеліктерін зерттеу, діндарлық үлгісінің контурын суреттеу; көпмәдени қоғам жағдайында этноконфессиялық бірегейліктің жылжу сипатын зерттеу; жаңа діни ұйымдарда діни көзқарастар мен қарым-қатынас әдістеріне ықпал ету тетіктерін көрсету; діни конверсияға байланысты жоғалтылған бірегейліктің өсу қаупін бағалау; жаңа діни ұйымдардың қызметін құқықтық және саясаттанулық бағалауының мүмкіндіктері мен шектеулерін бағалау және т. б. қажет.

Діндарлық – индивидтің, топтың, қоғамның дінге тартылуын көрсететін ментальдық өмірдің символдық жүйесі арқылы қоғам өмірін реттейтін институционалдық жүйе ретінде көрсететін сипаттамалардың бірі. Діндарлық мәселесі осы феноменнің қандай әлеуметтік қажеттіліктерге жауап беретіні, оның қазіргі замандағы бірегейлік дағдарысымен байланысы қандай? Зерттеушілер әлеуметтік трансформация дәуірінде діндарлық өзгерістердің маңызды индикаторына ие екенін түсінеді, өйткені құндылық-нормативтік жүйемен байланысты институционалдық ұйым бар және ол жеке, топтық және қоғамдық бірегейлікке елеулі түрде әсер ете алады.

Батыс зерттеушілерінің еңбектерінде әлеуметтік ілгерілеулер діндердің құрылымы мен типтеріне елеулі түрде ықпал етеді. Осы ұғымға байланысты олардың діни сананың жаңа формаларының қалыптасу тенденциялары анықталған, діннің сәйкестендіру қызметін жүзеге асыру тетіктерінің түр-түрі

сипатталған, қоғамның діни дәрежесіне, мемлекеттілік түріне және дін мәртебесіне байланысты оның әлеуметтендіруші рөлі көрсетілген.

Батыстың ғылыми дәстүріндегі діндарлықты зерттеу бірнеше себептер бойынша, олардың ішінде секуляризацияланған қоғамдардың жұмыс істеуі жағдайында оның түр өзгеретін формалары, дін институтының әлеуметтік трансформацияларға бейімделуі, саяси технологиялардың құралы ретінде дін рөлінің өсуі мүмкін және қажет болды. Сонымен қатар, діндарлық әртүрлі пәндік салалар контекстінде, сондай-ақ олардың қиылысында да зерттелуі ықтимал. Сондықтан діндарлықты зерттеу барысында оның: мәдениеттанулық, философиялық-гносеологиялық, психологиялық, дінтанулық, саясаттанулық, әлеуметтанулық және т.б. анықтамалық жүйелілігін ескеру қажет. Сонымен бірге, эпифеномен ретінде діндарлықтың динамикалық өзгергіштігіне байланысты оның көп өлшемділігі, көпфакторлығы таным салаларының теорияларының түсіндірме мүмкіндіктері зерттеудің пәндік салаларын нақтылау кезінде өзара толықтырғыш қызмет атқаратынын атап өту керек. Негізгі теориялық-әдіснамалық құрал феноменологиялық редукция, мәдени-тарихи компаративистика, тұжырымдамалау, моделдеу болып табылады.

Өзінің дербестілігі мен институционалдык жабықтығына, діндарлықтың қоғамның күнделікті өміріне әсері тікелей немесе үйлесімді мәдени, әлеуметтік, саяси ахуалмен байқала бермейді. Оның үстіне, құндылықты-детерминделген жүйе жанама және нақты қол жеткізілген алуанды менталитеттің артықшылығына байланысты діннің әсері бір мәнді сәйкестік тұрғысынан бағаланбайды.

Ал күнделікті өмірде ғибадаттық рәсімдерді жасаудың жиілігі осыған қатысты маңызды шара болып табылады, өйткені бұл – діни қатысудың, интеграцияның, діни ережелерді және негізгі міндетті ұстанымдарға тікелей қатысудың немесе «шіркеудің тәжірибесінің символикалық көрінісі» [212, б. 640]. Осы мәселені қарастырғанда бұл өте маңызды, себебі мінез-құлық өзіндік көзқарастар немесе нанымдар емес, өзін-өзі бағалауға деген көзқарастар мен сенімдерден гөрі, теріс түсінікке жақындау келеді. Діни рәсімдерге жиі қатысу жиілігі секуляризация мен құндылықтарды өзгертудің салыстырмалы зерттеулерінің негізін құрайтын шара саналады, одан біз қоғамның секуляризацияға ұшыраған деңгейін көре аламыз [213].

Алайда, діни тәжірибе діндарлық өлшемдерінің бірі, секуляризацияның қаншалықты дәрежеде өзгергенін кейін жеке діндарлық өлшемдерінен көре аламыз. Діни әлеуметтану және өзге де осы саламен байланысты пәндерде діндарлық, әдетте, жеке діни міндеттеме, діни сенім және көптеген басқа синонимдер үшін жалпы термин ретінде пайдаланылады.

Діндарлық көп өлшемді көнцепция болып табылатындықтан ол ауқымды зерттеуді талап етеді. Діндарлық өлшемдерін алғашқы болып барынша сипаттаған, Ч. Глок пен Р. Старк ұсынған «Американдық діндарлық: діни ұстанымның табиғаты» [214] атты зерттеуі түпнегізді камти алатындардың қатарына қосуға болады .

Олардың көзқарасына сәйкес, көптеген діни көріністердің астарында бес: сенім, дағды, өмірлік тәжірибе, білім және жүйелі негізгі өлшем жатыр. Сенім (идеологиялық өлшем) діннің негізгі нанымдарын немесе «ақиқат ұстанымдарын», «белгілі бір теологиялық дүниетанымды» ұстанатын адамнан тұрады [214, б. 14]. Дағды өлшемі «адамдардың өздерінің діни міндеттерін орындау үшін не істейтінін» қамтиды, берілушілік және рәсім деген екі кіші өлшемнен тұрады. Рәсім «барлық діндер өз жақтаушыларынан күтетін қасиетті тәжірибелер мен ресми діни актілер, салт-жоралғылар» қатарына жатады. Ал берілушілік болса рәсімге ұқсайды, бірақ аз формалданған және көпшілікке арналған. Берілушілік «салыстырмалы түрде бейрет, бейресми және әдетте, жеке болып табылатын жеке құлшылық актілері мен пайымдау әрекеттерін» қамтиды.

Тәжірибе өлшемі субъективті діни тәжірибеден, яғни белгілі бір діндерді ұстаушылардың Жаратушымен арадағы байланыстың кішкентай мөлшерде болса да, оның ішкі мәніне ене білуінен, сезіне алуынан тұрады. Діни рәсімдерді жасау барысында діндар адамның сезінетін сезімдері осы тәжірибелер барысында олардың өмірлік ұстанымдарына айналып, белгілі бір жолды қалыптастыра алуына қатысты болып отыр.

Білім өлшемі діни дәстүрлер, діни мәтіндер, рәсімдер және діннің негізгі қағидалары туралы адамдарға білу қажетті білімдерді қамтитын ақпараттан тұрады. Ал соңғы жүйелі өлшем алдыңғы төрт өлшемнен ерекшеленеді. Жүйелі өлшем осы төрт өлшемнің адамдардың күнделікті өміріндегі әсерін анықтайды [214, б. 16]. Осындай сипаттама бере келе, Старк пен Глок діндарлардың күнделікті өмірде қалай ойлайтыны және әрекет ететіні туралы кеңес беретініне қарамастан, діни салдар діни міндеттің бір бөлігі немесе жай ғана орындалатыны анық еместігін айтады.

Глок пен Старктың пікірінше, бұл өлшемдер сәйкес келуі мүмкін болса да, бұлардың діни өлшем екендігі анық. Діни білім міндетті түрде діни сенімге ие бола бермейді, ал діни тәжірибе міндетті түрде діни тәжірибені қамтитын білім мен сенімге байланысты емес дегенді білдірмейді және дәл осылай басқа өлшемдерді айтуға болады. Басқаша айтқанда, әр өлшем сараптамалық тұрғыдан дискретті болып саналады. Алайда, олар бұл аспектіде сенімді діндарлықтың ең орталық құрамдас бөлігі деп санайды, сондықтан оны «діни жауапкершіліктің ерекше маңызды, бірақ жеткіліксіз аспектісі» деп есептейді [214, б. 17]. Олардың діндарлықты түсіндіруі өте индивидуалистік сипатқа ие және діннің қоғамдық (институционалды) немесе әлеуметтік аспектілері туралы өте аз сілтемелер жасай отырып, бұл жеке діндарлықтың көп өлшемділігі туралы өте пайдалы сипаттама болып табылады. Жеке діндарлықтың пен діннің осы кең аспектілері арасындағы байланыс зайырлылыққа тікелей қатыстылығы туралы да жақсы зерттеулер баршылық. Енді Глок пен Старктың пікіріне сүйене отырып, жеке діндарлық өлшемдерінен тарқата қарастырған авторлардың негізгі мәні оның қазіргі күннің өзінің маңызын жоғалтпаған діндарлықтың ашық астарын ұғыну үшін оның кең көлемді және басқа да

ғылым салаларымен ұштастыра зерттеулерде біздер өте қызықты ғылыми жаңалықтарға ие боламыз деп ойлаймыз.

Сонымен қатар, діндарлық мәселесіндегі оның басқа да аспектілері де ұсынылды, олардың ішінде бірнеше маңызды мысалдар бар: Оллпорт және Росс [157] ішкі және сыртқы діндарлықты, сондай-ақ, дінге дейінгі және дінге қарсы діндарлық арасындағы айырмашылықты зерделеді. Ленскидің [215] ассоциативті және қоғамдық бірлестіктердің қатысуымен, сондай-ақ доктриналық православие мен діндарлық арасындағы діни бағыттарға байланысты айырмашылығы қазіргі кездегі діни өзгерістерді зерттеуде қолданылатын шараларға өте ұқсас болып келеді.

Еуропалық құндылықтарды зерттеу деректерінің көптеген талдауларынан жеке діндарлық немесе жекелеген діни құндылықтардың түрлі аспектілерін қамтитын негізгі діни бағдарлардың бірқатар көрсеткіштерін жасады [216]. Біріншісі - Құдай, Аспан, Тозақ және басқалар сияқты дәстүрлі христиандық нанымдарды қабылдауды қосатын діни ортодоксалдық, екіншісі - шіркеудің барабарлығы, шіркеуге деген сенімнен, сонымен қатар адамдар шіркеудің моральдық, әлеуметтік және рухани мәселелерге жауап беретін сенім. Соңғы үшінші бағдар жеке діндарлықпен байланысты және жеке Құдайға деген сенімде, күнделікті өмірдегі Құдайдың маңыздылығында, діннен жұбаныш пен күш алуда және жиі айтылатын дұғаларда көрінеді [213]. Барлық осы көрсеткіштер белгілі бір дәрежеде жеке деңгеймен шектелгенімен, оларды теориялық және эмпирикалық тұрғыдан мезо (ұйымдар) және макро (әлеуметтік) талдау деңгейлерімен байланыстыруға болады.

Отандық зерттеушілер тарапынан да діндарлықты зерттеуге жақсы талпыныстар жасалуда. Себебі Қазақстан үшін ахуалдық талдау еліміздегі діни процесті өрістетудің жалпы және ерекше ерекшеліктері көрініс тауып жатқандығын аңғартады. Қазақстандық ғылыми қауымдастықта дін, діни өріс, халықтың діндарлығы бойынша жұмыстар әртүрлі аспектілерді қамтиды. Оның ішінде А.Н. Нысанбаев, А.И. Артемьев, С.Ю. Колчигин, А.Г. Косиченко, В.Д.Курганская, З.Г. Джалилов, Г.Т. Телебаев, Б.М. Сатершинов, Н.Л.Сейтахметова, Е.Е. Булова, Е.Т. Карин, Г.Т. Илеуова сынды зерттеушілер діндарлықты түрлі тұстарынан зерттеп, Қазақстан қоғамына жеткен жаңа діндарлық толқынының жан-жақты мәнін ашуда талпыныстар жасауда. Әсіресе, Е.Е. Бурованың 2014 жылы жарық көрген «Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения)» [217] атты монографиясы Қазақстандағы қазіргі діни процестердің жай-күйі мен жаңа діндарлық мәселелерінің ауқымын барынша қамтуға тырысқан еңбектердің бірі.

Діндарлық феномені біздің қоғамда аса зерттеуді қажет ететін дүние, әсіресе, Қазақстандағы діндарлықтың нақты жай-күйіне қатысты жағдай айқын, болжамды еместігі белгілі. Алайда, біздің еліміздегі азаматтардың күнделікті өмірінде дін рөлінің өзгеріп, саяси дүниетанымдық көзқарастарды қалыптастыруда маңызды фактор ретінде орнығып жатыр. Әрине, бұл құбылыс тек Қазақстанға ғана қатысты емес, бүкіл дүниежүзі халықтарына да тән. 2017



жылы Пью (Pew Research Center) зерттеу орталығы 2015 жылы жүргізілген әлем халықтарының дін таңдауы бойынша демографиялық сауалнама қорытындыларын жариялады. Онда өздерін нақты бір дінге жатқызатындардың пайыздық көрсеткіші 84%-ды құрап [218], сарапшылардың пікірі бойынша, сенімнің (оның ішінде діндарлықтың) өсіп келе жатқанына айғақтар келтіріліп, келешекке болжамдар жасалған.

Бұл параграфты жазу барысында белгілі бір жағдайларда рационализмнің жоғарылауы діндарлықтың өсуі, оның ішінде, тіпті, иррационалды өсуге әкелетін бөлігінде модернизация және секуляризация процестерімен бірге жүретін процестерді терең түсінуге және зерттеуге бағытталған компенсаторлық теорияның негізін қалаушы И. Риттер, Г. Люббе, О.Марквардтың бірқатар ғылыми еңбектері талданды. Белгілі философ Ю.Хабермас еңбектеріндегі қазіргі әлемдегі ұтымды және иррационалды ұмтылыстардың өзара араласуы, бүкіл әлемде діни нанымдардың айқын жандануының алғышарттары, діни күштердің саясаттануы, сондай-ақ натурализм мен дін арасындағы шиеленісті күшейту туралы айтқандары есепке алынды [219].

Секуляризмнің діни сананың әртүрлі формаларымен қақтығысын анықтау және зерттеу жұмысының эмпирикалық бөлігін әлеуметтік-саяси сипатта беру үшін Т. Асадтың еңбектері пайдаланылды [38].

Бұл зерттеу әдістерінің негізінде барлық әлеуметтік құбылыстардың плюралистік, көпсызықты өзара тәуелділігіне негізделген материалистік немесе идеалистік монизмнен босатылған диалектикалық әдіс қолданылды. Сонымен қатар батыс елдеріндегі әлеуметтік ғылымдарда ұзақ уақыт сыналған және өзін-өзі ақтаған құрылымдық-функционалдық талдау әдісі қолданылды.

Зерттеуде негізгі назар компенсаторлық теорияға аударылды және шетелдік академиялық қоғамдастықтың оккультизм көріністерінің дамуының қазіргі тенденциялары мен ерекше сипаттамаларын ашу үшін пәнаралық тәсіл жүзеге асырылды.

Осыған сәйкес, Қазақстан азаматтары арасында діндарлық көріністері мен ондағы оккультизмнің қаншалық деңгейде екендігін анықтау үшін әлеуметтік зерттеу жүргізілді. Сауалнама араға екі жыл салып өткізілді. Яғни, біріншісін 2019 жылдың ақпан-наурыз айларында, ал екіншісі 2021 жылдың ақпан-наурыз айларында қолға алынды. Екі сауалнаманың өзіндік ерекшеліктері бар, ол туралы төменде талдамасын келтірілді. Сауалнама чехиялық онлайн-сауалнама жүргізу зерттеулерімен айналысатын «Survio» онлайн-жүйесі арқылы жүргізілді [220]. Сауалнаманың негізгі мақсаты – респонденттердің қай дін өкілі және діндарлық көрсеткіштерін анықтау. Сауалнамада барлығы 8 сұрақты ұсындық. Бірінші сауалнамаға 17-68 жас арасындағы жалпы саны 1387 респонденттер қатысты және 800-і сауалнаманы толық аяқтаған, яғни біздің есепке алғанымыз толық аяқтаған респонденттер (1-кесте).

#### Кесте 1 - Респонденттердің жас аралығы

Жас аралығы	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
17-23	312	39
24-29	183	22,9
30-35	118	14,8
36-42	59	7,4
43-50	73	9,1
51-60	38	4,7
61-68	17	2,1
<b>Барлығы</b>	<b>800</b>	<b>100</b>

Кесте 2 - Респонденттердің жынысы

Жынысы	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
Ер	290	36,3
Әйел	510	63,7
<b>Барлығы</b>	<b>800</b>	<b>100</b>

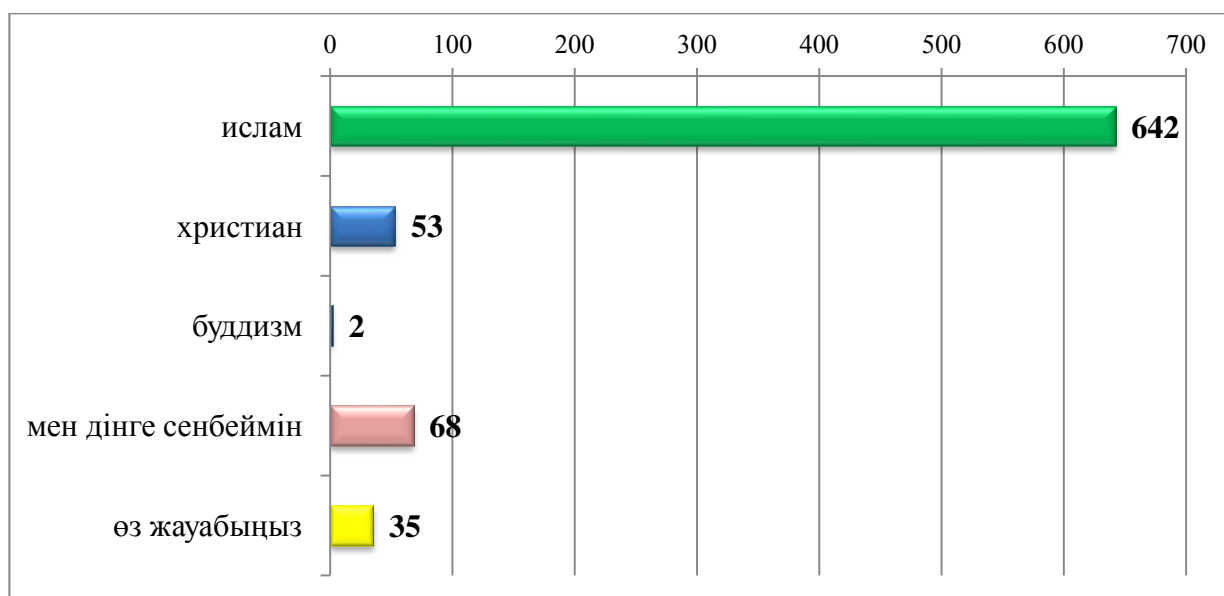
2-кестеден көріп отырғанымыздай, респонденттердің жыныс айырмасында ерлерге қарағанда (36,3%) әйелдер қауымының (63,7%) пайыздық көрсеткіші 27,4%-ға жоғары.

Кесте 3 - «Өзіңізді қай дін өкіліне жатқызасыз?» сауалының жауаптары

Сауал нұсқалары	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
<i>ислам</i>	<b>642</b>	<b>80,3</b>
<i>христиан</i>	<b>53</b>	<b>6,6</b>
<i>буддизм</i>	<b>2</b>	<b>0,2</b>
<i>мен дінге сенбеймін</i>	<b>68</b>	<b>8,5</b>
<i>өз жауабыңыз</i>	<b>35</b>	<b>4,4</b>
агностик	8	
тәңіршілдік	2	
дао	1	
итсизм	1	
жоғары күштерге, санаға сенемін	3	
ешбір дінді ұстанбаймын	5	
дәстүрді құрметтеймін, алайда, дінді ұстанбаймын	1	
әлі анықталған жоқпын	4	
сенім өз жүрегімде	1	
білмеймін	1	
бейбітшілік адамы	1	
дінге емес, Құдайға сенемін	1	
дуализм	1	
басқа жауаптар	5	
<b>Барлығы</b>	<b>800</b>	<b>100</b>

Сауалнамадағы үшінші «Өзіңізді қай дін өкіліне жатқызасыз?» деген сұраққа келетін болсақ, респонденттердің 80,3%-ы исламға, 6,6%-ы христиан, 0,2% буддизм, ал «дінге сенбеймін» деп жауап бергендердің үлесі 8,5%-ды құрады. Ал осы сауалдың «өз жауабыңыз» жауаптарында өздерін агностицизм, тәңіршілдік, дао, дуализм, итсизм, жоғары санаға, Бір Құдайдың барына сенемін, халық дәстүрін құрметтеймін, алайда дінге сенбеймін, ешқандай дін өкіліне жатқызбайтындар мен әлі қай дінді ұстану керектігін анықтамағандар мен басқа да жауаптар болды, оның пайыздық үлесі 4,4%-ды құрады. Бұл туралы анығырақ 3-кестеде көрсетілген. Сонымен қатар оның сандық мөлдері 1-суретте көрсетілген.

3-кестедегі респонденттер жауаптарын талдайтын болсақ, ислам дініне өздерін жатқызатындардың пайыздық үлесі (80,3%) жоғары екендігін байқаймыз, бұл өз кезегінде, тарихи сананың жаңғыруы барысындағы, оның ішінде мұсылмандық діни ағартудың нәтижелерінен деп ойлаймыз. Бұған тағы да айғақ ретінде әлемдік деңгейде мұсылман халықтарының демографиялық өсімінің жоғарылауы процесін жоғарыда атап өткен болатынбыз.



Сурет 1. «Өзіңізді қай дін өкіліне жатқызасыз?» сауалының жауаптары

Осы сауалнаманың басты сұрағы болып табылатын діндарлық көрсеткіштерінің жай-күйі бойынша нәтижелерді талдап өтсек. «Өз діндарлығыңызды қалай бағалайсыз?» деген сауалды қоя отырып, біз респонденттерден дін ережелерін толық немес жартылай, әлде мүлдем ұстанбай ма екендігін білуге тырысып, өз жауаптарымен бөлісуді ұсындық (4-кесте).

Кесте 4 – «Өз діндарлығыңызды қалай бағалайсыз?» сауалының жауаптары

Сауал нұсқалары	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
<i>діннің ережелерін толық ұстанамын</i>	139	17,4

## 4 – кестенің жалғасы

<i>діннің ережелерін жартылай ұстанамын</i>	<b>515</b>	<b>64,4</b>
<i>ұстанбаймын</i>	<b>115</b>	<b>14,4</b>
<i>өз жауабыңыз</i>	<b>31</b>	<b>3,8</b>
гуманистік ұстанымдар	9	
дәстүрмен қатысты ережелерді ұстанамын	3	
ырымдарды ұстанамын	1	
дао ережелері	1	
ең бастысы сенім	4	
мен үшін зерттеуді талап ететін дүние	1	
құрметпен қараймын	1	
ұстауға тырысамын	2	
ережелер жүрегімде	2	
өз қалағаным бойынша ұстанамын	3	
жоғары күшке сенемін	1	
білмеймін	1	
сенбеймін	1	
кейбір ережелерді ұстауға мәжбүрмін	1	
<b>Барлығы</b>	<b>800</b>	<b>100</b>

Бұл сауалдағы діндарлық көрсеткіштерін көрсететін екі жауапты, яғни толық және жартылай ұстанатындар төңірегінде болып отыр, егер толық ұстанатындар барлық респонденттер үлесінің 17,4%-ын, жартылай ұстанатындар 64,4%-ды құрап отыр, бұл өз кезегінде бірте-бірте діндарлық көрсеткіштерінің келешекте ұлғаятынының алғышарттары болмақ. Ұстанбайтындардың үлесі 14,4%. Респонденттер өз жауаптарында адамгершілік ұстанымдарды, дәстүрмен қатысты ережелерді, тек ырымдарды, дао ережелерін, ең бастысы сенім екендігін, кейбірі үшін бұл мәселе зерттеуді талап ететін дүние екенін, діни ережелерге құрметпен қарайтындығын, ұстауға тырысатынын, ережелерді жүрегінде сақтайтынын, өз қалағандары бойынша жүретінін, жоғары күшке сенетінін, ережелерді ұстану керек пе әлде жоқ па екенін білмейтінін, сенбейтінін, тіпті, кейбірі ережелерді ұстауға мәжбүр екендерін білдірген.

5-сұрағымызда біз институционалды емес діндарлық болып табылатын оккультизм (өзінің сиқырлық қабілетіне сену және т.б.), мистиканың көріністерін анықтау үшін «Сіз сиқырға, табиғаттан тыс күштерге, жұлдыз жорамалдарға, эзотерикаға сенесіз бе?» деген сауалды қойдық.

Кесте 5 - «Сіз сиқырға, табиғаттан тыс күштерге, жұлдыз жорамалдарға, эзотерикаға сенесіз бе?» сауалының жауаптары

Сауал нұсқалары	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
<i>иә</i>	<b>126</b>	<b>15,8</b>
<i>жоқ</i>	<b>303</b>	<b>37,9</b>
<i>жоқтан гөрі иә</i>	<b>173</b>	<b>21,6</b>
<i>иә дан гөрі жоқ</i>	<b>179</b>	<b>22,4</b>
<i>өз жауабыңыз</i> жартылай Иә да жоқ та Қандай да бір дәрежеде иә, жоқ. Бұл магиямен айналысатын адамға байланысты, яғни оның ниеті мен мақсаты Мен нақты жауап бере алмаймын Тек Аллаға Сенемін мүмкін Құдайға сенем, бірақ анау-мынау гороскоп деген сияқтыларға сенбеймін кажет болса, дәлелденген адамның сиқырына Зерттеуші иеміздің барына сенемін, алайда гороскоп, нумерологияға сенбеймін Менің ойымша, адамдар әлі біле алмайтын көп нәрсе бар, бірақ мен эзотерика/сиқырға сенбеймін. Мен Құдайдың кереметіне және менің түспсанамның бәрі мүмкін екеніне сенемін. Жауап беруге қиналамын Табиғаттан тыс күштер Олар бар, алайда, ислам дінімен тыйым салынған Бірақ барлығы болуы мүмкін Жағдайға байланысты Кейде Менің ойымша, бұл орындалады, Мен сенетін нәрсенің бәрі орындалады. Мен армандағандай және қалағандай болады. Ал көріпкелдер мен жұлдыз жорамалдың бұған еш қатысы жоқ	<b>19</b> <b>2</b>	<b>2,4</b>
<b>Барлығы</b>	<b>800</b>	<b>100</b>

5-кестеде көрсетілген жауаптарды талдайтын болсақ, азаматтарымыздың жартысынан көпшілігі (37,9%) нақты «жоқ» деп жауап берді, ал «иәдан гөрі жоқ» деп 22,4%-ы көрсетсе, ал «иә» нақты жауап бергендер үлесі 15,8%, енді 4-сауалдағы діннің ешбір салт-жоралғысын «ұстанбаймын» деген 14,4% көрсеткішке өте жақын. Және бұл жерге «жоқтан гөрі иә» деген 21,6% көрсеткішін қосатын болсақ, онда бұл одан әрі еселей түседі. Яғни, діндар емес болып табылатын азаматтарымыздың көпшілігі оккультті сенімдерге жақын келетінінің айғағы. Себебі В.И. Гараджа дәстүрлі діндарлықтың құлдырауы

нәтижесінде пайда болған «діни вакуум» діннің қарабайыр түрлеріне - ырымшылдыққа, сиқырлы рәсімдерге, мифологияға, астрологияға, оккультизмге қайта оралуға әкеледі деген болатын [105].

Келесі 6-сұрақта азаматтардың өз тәжірибесінде, яғни өмірінде емшілерге, балгерлерге, астрологтарға, нумерологтарға және басқаларға жүгінген, жүгінбегенін анықтадық (6-кесте).

Кесте 6 - «Сіз өз өміріңізде емшілерге, балгерлерге, астрологтарға, нумерологтарға және басқаларға жүгіндіңіз бе?» сауалының жауаптары

Сауал нұсқалары	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
<i>иә</i>	341	42,6
<i>жоқ</i>	459	57,4
<b>Барлығы</b>	<b>800</b>	<b>100</b>

Респонденттердің жартысына жуығы (42,6%) өз өмірлерінде емшілерге, балгерлерге, астрологтарға, нумерологтарға және басқа да оккультті рәсімдермен айналысатын адамдар көмегіне барғандығын көреміз, ал жартысынан сәл көбі (57,4%) жүгінбеген екен. Яғни, 42,6% көрсеткіш жоғарыда айтып кеткен «діни вакуумдағы» қатарына жатқыза аламыз (алайда, оның белгілі бір бөлігін, ол туралы төменде баяндалатын болады), себебі зайырлылық қағидаттары мен діндарлықтың осы жердегі арақатынасын аңғарамыз. Себебі зайырлылық кез келген азаматқа діни сенім бостандығын береді, сондықтан зайырлы қоғамда белгілі діннің ережелерін нақты ұстанбағандар институционалдық емес діндарлықты ұстанады.

Кесте 7 - «Сіз оларға қаншалықты жиі жүгінесіз?» сауалының жауаптары

Сауал нұсқалары	Жауаптар	Пайыздық үлесі, %
<i>айына 1 рет</i>	<b>23</b>	<b>2,9</b>
<i>жарты жылда 1 рет</i>	<b>32</b>	<b>4</b>
<i>жылына бір рет</i>	<b>142</b>	<b>17,8</b>
<b>өз жауабыңыз</b>	<b>603</b>	<b>75,4</b>
ешқашан жүгінбеймін	404	
қазіргі кезде жүгінбеймін	13	
сирек	37	
қажеттілік болған жағдайда	23	
бірнеше жылда 1 рет	4	
бұның тыйым салынғанын білмеппін	1	
өмірімде бірнеше рет	74	
мәжбүрлеген кезде	3	
10 жылда 1 рет	2	
эксперимент үшін	1	
өзім айналасамын	1	
жиі	2	
<b>Барлығы</b>	<b>800</b>	<b>100</b>

Ал келесі сауалда өздерінің өмірінде оккульттік рәсімдермен шұғылданатын адамдарға олардың қаншалық баратындығын анықтадық. Осы сұрақтан біз нақты барып тұратын адамдардың үлесі 24,7% екендігін аңғарамыз, яғни біз жоғарыда айтып өткен «діни вакуумдағы» адамдар тобына осылар жатады. Яғни, модернизация процесі, оның ішінде секуляризация дұрыс іске аспаған жағдайда пайда болатын вакуум. Ал 67%-ы өз өмірлерінде жүгінбегенін және оған қазіргі кезде бармайтындығын жеткізген. Сонымен бірге, қазіргі кезде жүгінбейтіндер, сирек, қажеттілік болған жағдайда, бірнеше жылда 1 рет, өмірлерінде бір немесе одан да көп рет, тіпті, мәжбүрлеген кезде барғандар да бар.

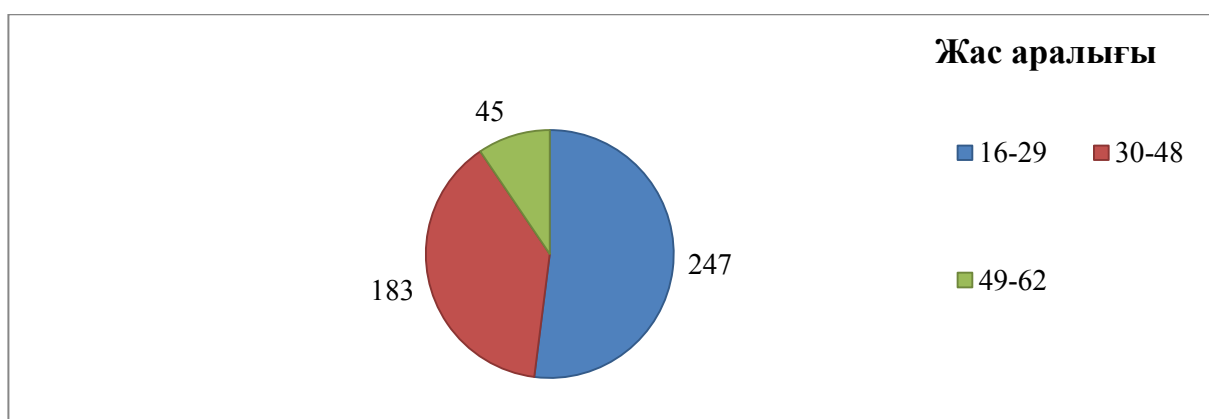
Ал соңғы сұрақта біз респонденттің қоршаған ортасынан емшілерге, балгерлерге, астрологтарға, нумерологтарға және басқа да окуультті қызмет көрсетумен айналысатын барғандығы туралы сұралған болатын.

Кесте 8 - «Сіздің ортаңыздан емшілерге, балгерлерге, астрологтарға, нумерологтарға және басқаларға жүгінді ме» сауалының жауаптары

Сауал нұсқалары	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
<i>иә, достарым</i>	<b>228</b>	<b>28,5</b>
<i>иә, туысқандарым</i>	<b>401</b>	<b>50,1</b>
<i>иә, әріптестерім</i>	<b>80</b>	<b>10</b>
<i>иә, курстастарым</i>	<b>38</b>	<b>4,8</b>
<i>жоқ, менің ортамнан ешкім жүгінбеді</i>	<b>208</b>	<b>26</b>
<b>Барлығы</b>	<b>800</b>	<b>100</b>

Респонденттердің қоршаған ортасынан оккультизммен байланыстырғандардың ең көпшілігі олардың туысқандары екен (50,1%), одан кейін достары (28,5%) мен әріптестері (10%) және курстастары (4,8%), ал ешқашан жүгінбегендердің үлесі 26% ғана құраған. Яғни, жалпы алғанда, қоршаған ортасының 74%-ы өздерін институциональдық емес діндарлықпен байланыстырған.

Енді эмпирикалық зерттеуіміздің екіншісіне келер болсақ, онда оның ең басты ерекшелігі – Қазақстанның ірі қалаларынан алынған, қала тұрғындары, оның ішінде белгілі бір дәрежеде жоғары білімі бар азаматтардан сұралған.



## Сурет 2. Респонденттердің жас аралығының үлесі

Сауалнамаға Астана, Алматы, Шымкент, Ақтөбе, Қарағанды, Павлодар, Тараз, Атырау, Семей, Өскемен, Орал, Қызылорда, Қостанай, Петропавл, Ақтау, Талдықорған, Түркістан, Көкшетау қалаларынан 475 респондент іріктеліп алынды. Бұл сауалнамаға 16-62 жас арасындағы респонденттер (қала тұрғындары) қатысты (Сурет 2). Сонымен қатар сауалнама нәтижелері IBM SPSS Statistics 26 бағдарламасы арқылы талданды.

Кесте 9 – Респонденттердің жынысы

Жынысы	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
ер	232	48,8
әйел	243	51,2
<b>Барлығы</b>	<b>475</b>	<b>100</b>

9-кестеден көріп отырғанымыздай, таңдалынып алынған респонденттердің жыныс қатынасы ҚР Стратегиялық жоспарлау және реформалар агенттігі Ұлттық статистика бюросы ұсынған 2020 жыл басындағы Демографиялық статистиканың мәліметтерімен сәйкес келеді [221].

Кесте 10 - Респонденттердің білімі

Сауал нұсқалары	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
орта білім (мектеп/колледж/училище бітірген)	56	11,8
мен-бакалавриат студентімін	49	10,3
жоғары білім (университет/институт бітірген)	370	77,9
<b>Барлығы</b>	<b>475</b>	<b>100</b>

10-кестеден таңдалынып алынған респонденттердің білімі барынша жоғары білімді азаматтар екендігіне көзіміз жетеді, сәйкесінше олардың үлесі 77,9%-ды, ал мектеп/колледж/училище бітіргендер 11,8%, студент жастардың үлесі 10,3%-ды құрады.

Кесте 11 - Респонденттердің кәсіби қызмет салалары

Сауал нұсқалары	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
Мемлекеттік қызмет және мемлекеттік басқару	52	10,9
Саясат және қоғамдық қызмет	28	5,9
Білім беру және тәрбиелеу	143	30,1
Ғылым	29	6,1
Медицина	26	5,5
Мәдениет	14	2,9
Бұқаралық ақпарат құралдары	12	2,5



## 11 – кестенің жалғасы

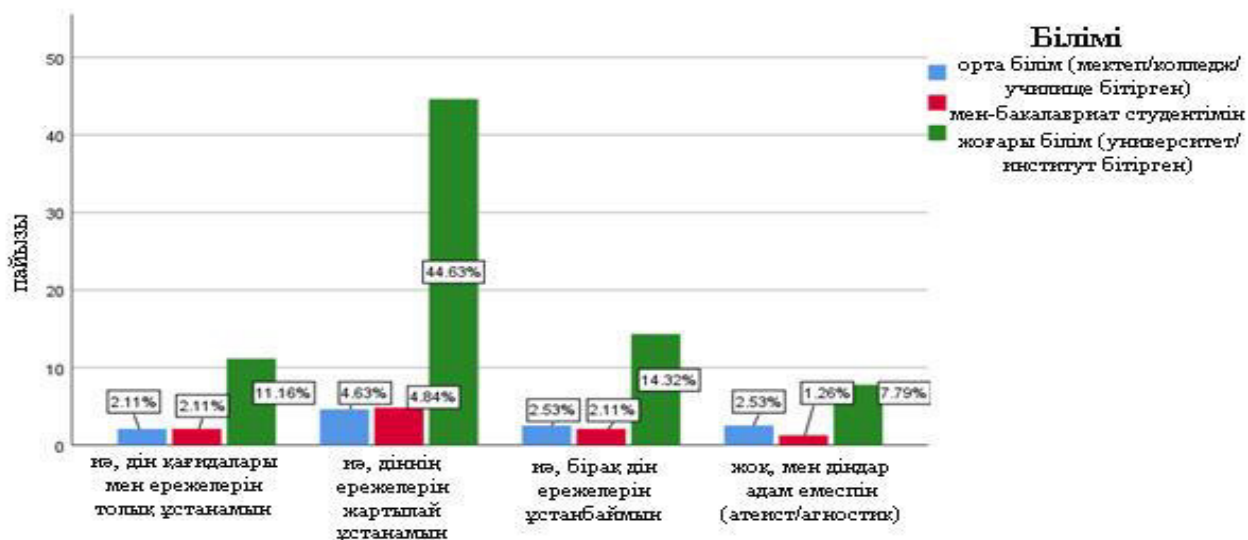
Бизнес	43	9,1
Қаржылық қызмет	42	8,8
Әскери құрылымдар	5	1,1
Юриспруденция	18	1,1
Басқа салалар	63	13,3
<b>Барлығы</b>	<b>475</b>	<b>100</b>

Респонденттердің кәсіби қызмет салалары барынша әр алуан, соның ішінде мемлекеттік қызмет және мемлекеттік басқару, қоғамдық қызмет, білім беру және тәрбиелеу, ғылым, медицина, мәдениет, бұқаралық ақпарат құралдары, бизнес, қаржылық қызмет, әскери құрылымдар, юриспруденция және басқа да салалардан бар (11-кесте).

## Кесте 12 - «Сіз дінге сенесіз бе? Өзіңіздің діндарлығыңызды қалай бағалайсыз?» сауалының жауаптары

Сауал нұсқалары	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
иә, дін қағидалары мен ережелерін толық ұстанамын	73	15,4
иә, діннің ережелерін жартылай ұстанамын	257	54,1
иә, бірақ дін ережелерін ұстанбаймын	90	18,9
жоқ, мен діндар адам емеспін (атеист/агностик)	55	11,6
<b>Барлығы</b>	<b>475</b>	<b>100</b>

Енді жоғары білімді қала тұрғындарының діндарлық көрсеткіштерін талдайтын болсақ, дінге сеніп, оның қағидалары мен ережелерін толық ұстанатындардың үлесі 15,4%, ал оған жартылай ұстанатындарды қоссақ (54,1%), онда олардың үлесі 69,5%-ға дейін өседі. Ал дінге сеніп, алайда, оның ережелерімен жүрмейтіндердің үлесі 18,9%. Бұл санаттағы өздерін діндар еместігін жеткізгендердің үлесі 11,6% болды. Енді жоғары білімі бар қала тұрғындарының діндарлық көрсеткіші дін қағидалары мен ережелерін толық және жартылай ұстанатындардың үлесі 55,79%-ды, орта білімді (мектеп/колледж/училище бітірген және бакалавриатта оқитындар) азаматтардың көрсеткіші 13,69%-ды құрады. Яғни, жоғары білімді азаматтарымыздың діндарлық көрсеткіші жоғары келеді. Соның негізінде жалпы жоғары білім белгілі бір дәрежеде бар қала тұрғындарының (77,9%) діндарлық көрсеткіші 69,48%-ды жоғары деп бағалауға болады (3-сурет).



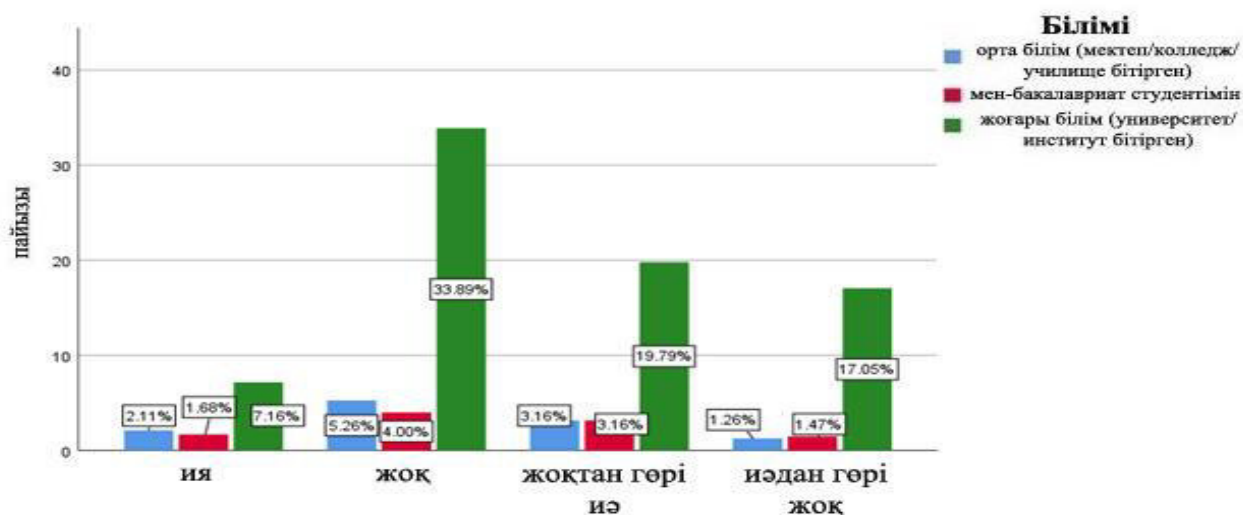
Сурет 3. «Сіз дінге сенесіз бе? Өзіңіздің діндарлығыңызды қалай бағалайсыз?» сауалы жауаптарын білімі бойынша талдау (IBM SPSS Statistics 26)

Ал келесі сұрақты біз жоғары білім белгілі бір дәрежеде бар қала тұрғындарынан діндарлықтың институционалдық емес түрі оккультизмнің көріністерін анықтау үшін олардан жұлдыз жорамал, сиқыр, табиғаттан тыс күштер, нумерология, астрологияға сенетіні, сенбейтіні туралы сұрадық.

Кесте 13 - «Сіз жұлдыз жорамал, сиқыр, табиғаттан тыс күштер, нумерология, астрологияға сенесіз бе» сауалының жауаптары

Сауал нұсқалары	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
иә	52	10,9
жоқ	205	43,2
жоқтан гөрі иә	124	26,1
иәдан гөрі жоқ	94	19,8
<b>Барлығы</b>	<b>475</b>	<b>100</b>

Сауалнаманың нәтижелері бойынша, қала тұрғындары арасында 10,9% оккультизмге сенеді, ал жоқтан гөрі иә деп сенетіндерді ескере отырып, бұл үлес 37,0%-ға дейін өседі (13-кесте). Біз күткендей, білім неғұрлым жоғары болса, оккультизмге деген сенім соғұрлым төмен келеді: егер орта білімі бар азаматтар арасында оккультизмге сенетіндердің үлесі 45,9%-ға жетсе, жоғары білімі бар азаматтар арасында олардың саны 34,6% құрайды. Бірақ бұл да өте жоғары көрсеткіш: егде емес жастағы жоғары білімі бар Қазақстан қалалары тұрғындарының үштен бірінен астамы толығымен немесе көп жағдайда оккультисті білімге сенеді (4-сурет).



Сурет 4. «Сіз жұлдыз жорамал, сиқыр, табиғаттан тыс күштер, нумерология, астрологияға сенесіз бе» сауалы жауаптары білімі бойынша талдау (IBM SPSS Statistics 26)

Қоғамдағы діндарлық көрсеткіштерінің динамикасын алдағы уақытта әлеуметтік зерттеулер жүргізу арқылы бақылауды талап етеді. Дегенмен, діни жағдайдың қалыптылығын ескере отырып, қазіргі кездің өзінде діндарлықтың қоғамдағы орнын, күнделікте өмірдегі сипатын, дүниетанымдық көзқарастардың қалыптасуына әсерлерін аңғаруға болады. Дін және діни сенімдердің жаңадан қалыптасқан (геосаяси факторлардың әсерінен саяси тұрғыдан басым) мәртебесін алуда, сондықтан, тіпті, діни конверсияның да қазақстандық қоғамда жалпы сәйкестендіру процестеріне қалай әсер ететінін түсіну маңызды болып табылады.

Зайырлылық - мемлекет пен діннің көпконфессиялы және полиэтносты қоғамдардағы қарым-қатынасының жалғыз негізделген форма. Зайырлылық көптеген себептерге байланысты негізделген. Осы себептердің тізімінде діни аспект бар. Оның мәні келесідей. Мемлекетте бірнеше дін жұмыс істеген кезде (Қазақстандағы сияқты) зайырлылық осы көптеген діндердің құқықтық кеңістікте тең дәрежеде өмір сүруіне мүмкіндік береді. Зайырлылық Қазақстан Республикасы қолдайтын және іске асыратын қағида ретінде діни сенім бостандығымен тікелей байланысты, ол қазақстандықтардың діни немесе зайырлы құндылықтар жүйесін еркін таңдайды деп бағамдайды. Бұл таңдау зайырлылықтың құндылық-мағыналық ұстанымдарын және діндарлықтың мемлекеттік-конфессиялық қатынастарын тұтастай тұжырымдайды.

Мемлекет бір діннің басқаларға қарағанда айқын артықшылықтарына жол бермейді (бірақ ҚР ислам мен православиелік дінге белгілі бір артықшылық береді – заңды емес, бірақ іс жүзінде). Зайырлылық атеизмді білдірмейді. Зайырлылық пен атеизмнің арасында зайырлылық қағида бар, ол, дінді қоғамдық кеңістіктен жаппай ығыстыру. Зайырлылық атеизмге қарағанда,

діндерге мемлекет пен қоғамда өмір сүру және рөл атқару құқығын беруге міндетті.

Зайырлылық қазіргі әлем үшін соншалықты табиғи бола бастады, сондықтан олар бір кездері бұл принцип атеистік болып саналғанын есіне түсірмейді. 1789 жылы Францияда қабылданған «Адам және азамат құқықтары туралы Декларация», онда Құдай ұғымы Жоғарғы болмыс ұғымымен алмастырылды, адам мен Құдайдың жеке қатынастарын жойды және зайырлы мемлекеттік жүйенің негізін қалады (Адам және азамат құқықтары декларациясы, 1989: 26-29). Кейіннен зайырлылық қағидасы ұйымдық жағынан да, мазмұндық жағынан да бірнеше бағытта дамыды. Оның қалыптасуының маңызды кезеңі қоғамды адамгершілікке тәрбиелеудегі екпінді осындай білім беру (ол ұзақ уақыт бойы діннің құзыреті болды) функциясы жүктелген зайырлы мораль деп аталатын болды. «Зайырлы мораль тұжырымдамасы екі: адамның қадір-қасиетінің ұғымы (адамдардың негізгі теңдігін постуляциялау болып табылады) және ынтымақтастық ұғымы (ең бастысы байланыс болып табылатын, адамдар арасындағы уақыт пен кеңістікте болатын байланыстар) сияқты мәселеге назар аударды. Бұрын дін кепілдік берген адамдар арасындағы байланыс адам табиғатының ажырамас және автономды ерекшелігіне айналды. 1905 жылы шіркеудің мемлекеттен бөлінуі ратификацияланды, нәтижесінде мемлекет мойындаған діндер режимі аяқталды, ар-ождан мен діни сенім бостандығына кепілдік берілді. Енді діндер мемлекеттік қызметтер сияқты болмай, «жеке бизнеске» айналған кезде, олардың нақты бостандық дәуірі келеді».

Ал біздің жағдайда, зайырлы мемлекет қағидасын ұстану жаңа тәуелсіз ел болған мемлекет үшін жан-жақты даму жолындағы стратегиялық мақсатты уақытқа сәйкес орындау болып табылады. Біздің еліміздің көпшілігін құрайтын мұсылмандар үшін зайырлы мемлекет қағидасы ғасырдан бергі келе жатқан ислам діні құндылығы мұрасы арасындағы байланысты үзіп, қоғамдық өмірдегі моральдық тәрбиесі мен білім берудегі орнын мойындамау болып байқалатын құрал ретінде көрінеді. Дегенмен, осы түсінікте шындықтың көрінісі болғанның өзінде, мұсылман үшін басқа дін немесе батыстық секуляризмнің сипаттарын көрсетпейді. Біздің бұдан секуляризм түсінігін ұғынуда батыс секуляризмнің тарихи жағдайы мен алғашқы мақсаттарын зайырлы догматизм әсерінің бар екендігін аңғарамыз. Осының әсерінен, кейбір мұсылман елдері зайырлы мемлекет қағидасына ұқсас мемлекет концепциясын ұсынған болатын. Дегенмен, ол концепцияның мазмұны мен мақсат міндеттері батыстық секуляризммен арадағы өзара ұқсастықты танытты.

Енді мысал ретінде, қазіргі кездегі мұсылмандық популистік қозғалыстардың ұстанымы ислам діні қағидасы мен құндылықтарына қарсы тұрып қана қоймай, тарихи мұсылман қоғамында жасалған саяси тәжірибеге де қарама-қайшы. Діни сенім мен құндылықтардың саяси құрылым мен тарихи мұсылмандық қоғамның мемлекеттік билік арасындағы байланысының қай деңгейде екенін көрсету де маңызды мәселе. Сондықтан да біздің елімізі үшін ар-ождан бостандығы мен еркіндігі қағидасына қатер төндірмей, саяси іс-

әрекеттің концептуальдылығы негізінде қоғамдық өмірдің моральдық нүктесін барынша дамытатын жол іздеуіміз керек.

Секуляризм анықтамасы күрделі әрі көпқырлығымен ерекше. Дегенмен, қазіргі ғылыми әдебиеттерден зайырлы мемлекет қағидасы анықтамасының оның алдыңғы қоғамда орын алған анықтамасынан өзгешелік көрінбейді. Соынмен қатар өзінің мәні жағынан «секуляризм» Батыс елдерінен бастау алып, кейін басқа қауымдастықтарға таралған қазіргі таңдағы құбылыс. Секуляризм ұғымын біз жоғарыда атап өткендей, оның қазіргі анықтамаларының бірі ретінде, оның мақсаттарының бірі мемлекеттің ешбір дін және діни құндылық қозғалысынан алшақ, нақты бір дінді насихаттамайтын билігі мен кеңсесі жоқ деп қарастырылады. Негізгі саяси-әлеуметтік құндылық ретінде зайырлы мемлекеттің Еуропадағы идеясын XV ғасырдағы реформаторлық қозғалыстың өкілдері болып табылады. Шіркеу мен мемлекет бөлінуін қалаған алғашқылардың қатарындағы Р.Декарт, Т.Гоббс, Дж.Локк және Ж.Ж. Руссоны атап өтуге болады. Мысалы, Р.Декарт, «сенімділік пен ақиқаттық білім тек қана менің шынайы Құдай туралы түсінігіме тәуелді, мен оны түсінбейінше, басқа туралы ешқандай да бір толық білімді түсіну дәрежесінде болмадым» [222], – деп, өзінің реформаторлық идеяларына сая отырып, дін немесе сенімді құдайылыққа айналдыру болмағандығын айтады. Ал, Ж.Ж.Руссо болса, дәстүрлі тәжірибедегі қолданыстағы дінге сыни көзқараспен қарап, оның қазіргі мемлекет турасынан жүйелілікте болуын қалады. Ол діннің қоғамдағы тыныштықты сақтайтын догматтарын қолдап, оған қарсы тұратындарды толеранттылық емес деп атады [223].

Зайырлы мемлекет идеясы алғашқыда дінді қоғамнан немесе діни сананы саяси іс-әрекеттерден ажыратудағы құрал емес-ті, ол мемлекетті шіркеулік құрылымнан саяси және діни билікті алшақтату болды. Зайырлылықты тамырын біз діни иерархия мен орталықтанған дінге қарсы бас көтерген протестанттарда жатқандығын білеміз. Осы жағдайдан кейін, уақыт өте келе, оның ықпалы мен бағыты өзгере бастады. Алайда, бір ғасырдан соң, еуропалық озық зиялылар арасында діннен әлі де болса кері күштің барлығын сезінген, олар үшін маңызды болған эманципация мен алға жылжудың барысы болды. Солардың бірі – К. Маркс, зайырлы мемлекеттің қоғамдық санадан діннің алшақтағанын айтқанның өзінде, діни өмірден қауіпті көрді. Бұл оның секуляризмнің тек мемлекетке қажет мәселесіндегі діннің бәсеңдігімен байланысты. Дегенмен, діннің жекешеленуі азаматтық қоғам құруына әсерін тигізді. Мәселен, АҚШ-та діннің жекешеленуі жоғары деңгейде болса да, ол қоғамды әртүрлі діни бірлестіктерге бөліп, экономикалық өмірге нақты ықпалын тигізіп, ішкі ынтымақтастықты құрылуын қамтамасыз етіп келеді.

Біздің мемлекетіміздің Конституциясында көрсетілгендей, зайырлы мемлекет ретінде бізде белгілі бір дін үстемдікке ие емес. Заң алдында барылығы бірдей және «Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы» ҚР Заңына сәйкес діни бірлестіктер өз қызметін құжатта көрсетілген ережеге сәйкес жүргізеді. Діни түсініктердің дұрыстығын қадағалау және түсіну үшін мемлекет тарапынан білім беру жүйесінде бірқатар өзгерістер болып, оның

нәтижесінде дінтанушы мамандарды дайындау қолға алынып, оның алғашқы топ өкілдері де халықты діни білімін жетілдіру жұмыстарына араласып кетті.

Енді зайырлы мемлекетті батыстан бастау алып, оны түсіну мен талқылаудағы әлемнің басқа да аймағының тәжірибесін қарастырғанымыз абзал. Соған мысал ретінде, «Мемлекет және секуляризм. Азия перспективалары» [224] атты Сингапур ұлттық университетінде М.Сиа-Хэн Хэн (Michael, Siam-Heng Heng) және Чин Лью Тен (Chin Liew Ten) редакциялығымен жарық көрген кітапта батыстық тәжірибені ескере отырып, азиялық тәжірибенің үлгілері көрсетілген сингапурлық идеяны аламыз. Біздің мемлекетіміздегідей, көптеген Азия мемлекеттері үшін зайырлы мемлекет құрудағы мемлекеттің әлеуметтік-экономикалық және саяси дамуы да өзекті мәселелердің біріне кіреді. Себебі, зайырлылық көбіне, Еуропалық мемлекеттер тарапынан тәжірибесі болғандықтан, азиялық мемлекеттер үшін өзіндік тәжірибесін ұсыну бірден-бір маңызды мәселе. Еңбекте батыстық тәжірибе негізге алынған, тұжырымды социологияның азиялық қауымдастықтары туралы эмпирикалық мәліметтер келтірілген.

Осыған сәйкес, құрылымның:

1) Жаһанданудың тарихи ықпалы, негізі Батыстың – шіркеудің мемлекеттен бөлінуі және азиялық қоғамның протестанциялануы; 2) тарихи қарым-қатынастың космологиялық және қоғамдағы күнделікті өмірдегі басымдылығы; 3) қазіргі заманғы императивтер – мемлекеттен келетін діншілдіктің зайырлылыққа қарсылығы көрсетілді.

Сонымен қатар тарихи-әлеуметтік құрылым салыстырмалы түрде ХХ ғасырдағы дін мен зайырлылықтың қатынасы құрылу жолындағы азиялық пен батыстық емес қоғамдардың «дін», «секуляризм», «мемлекетке» ұғымдарына анықтамалар берген. Сондай-ақ Қытай мемлекетін мысалға келтіре отырып, өткен ғасыр басынан басталған зайырлы мемлекеттің концепциясын талқылаған. Басқа тарауларда зайырлы мемлекеттің негізгі мәселелері, Қытай саясатындағы діни зайырлылық, Үндістандағы секуляризм, Индонезиядағы зайырлық азаматтылыққа шақыру, Түркиядағы дін және мемлекет, прагматикалық секуляризм, азаматтық дін және Сингапурдағы саяси легитимділік мәселелері қарастырылған.

Зайырлылық қағидатын түсінудің: дәстүрлі, либералды, діни бірнеше тәсілдерін атап өту және осы тәсілдердің мазмұнын ашу керек. Дәстүрлі тәсіл мемлекет пен діннің тарихи қалыптасқан қатынастарынан туындайды және осы қатынастарды заңды түрде бекітеді. Осы тәсілдің апологтары ағылшын және француз ағартушылары болды.

Зайырлылық қағидасын іске асыруға деген либералды көзқарас өзінің ұстанымын қатаң ұстайды. Осы қағидаға сәйкес діндер өзара әрекеттесудің барлық бағыттары бойынша мемлекеттен бөлінеді. Саяси салада либерализмге сәйкес мемлекет пен діни бірлестіктердің қарым-қатынасы келесідей: діндер билік органдарын құруға қатыспайды және өз өкілдерін билікке ұсынбайды; мемлекет органдарының қызметі ешқандай діни рәсімдермен жүргізілмейді; діни ұйымдар саяси партиялардың қызметін қаржыландырмайды. Мемлекет өз

тарапынан доктриналық діни мәселелерді шешуге қатыспайды және конфессияаралық диалогтарда төреші болып табылмайды; мемлекет діни ұйымдарға БАҚ-қа теңдей қол жеткізуін қамтамасыз етеді. Экономикалық салада: мемлекет дін қызметкерлерін ұстауды және діни ұйымдардың қызметін қаржыландырмайды, барлық діндер үшін тең экономикалық жағдай жасайды, діни әдебиеттер мен ғибадат заттарын шығаруға субсидия бермейді. Идеологиялық салада: Дін зайырлы білім беру мекемелерінде оқытылмайды; діни идеология ешқандай мемлекеттік тұжырымдамалардың бөлігіне жатпайды.

Діни көзқарас негізінен зайырлылық принципіне өте сақтықпен қарайды, мысалы, Рим-Католик шіркеуінің архиепископы М. Лефевр (осы уақытқа дейін Рим-Католик шіркеуінің дәстүрлі қанатының басшысы): «Діни сенім бостандығы мемлекеттің барлық діни нысандарға немқұрайлы қарауын білдіреді. Діни бостандық қажеттілік пен мемлекеттік атеизмді білдіреді. Өйткені, барлық Құдайды мойындауға немесе қолдауға міндеттелген мемлекет, негізінен ешбір Құдайды мойындамайды», - деп жазады [225, б. 124]. Нақты айтқанда, бұл ұзақ уақыт бойы белгілі бір елде жалғыз діни жүйе болған діннің ұстанымының дәйекті көрінісі. Қазіргі замандағы мемлекеттердің басым көпшілігі не моноэтникалық, не моноконфессиялық болып табылмайтыны түсінікті және діннің мұндай талаптары мемлекеттік құрылымдарда қолдау таппайды. Бүгінде діндер өздерінің зайырлылық қағидасын қабылдамайтындығын мәлімдемейді, керісінше, олар бұл принципті қолдайды, өйткені көпконфессиялы мемлекеттерде діндердің зайырлылық принциптерінен гөрі заңды түрде жұмыс істеуінің басқа жолы жоқ.

Әлемдік дінтануда мемлекет пен діни бірлестіктердің өзара қарым-қатынасының сипатына байланысты зайырлылық нысандарының типологиясы әзірленді. Мысалы, ресейлік дінтанушы-заңгер И. Понкин өзінің «Зайырлылық өлшемі бойынша мемлекеттердің типологиясы» атты еңбегінде зайырлылықтың қолда бар түрлерін талдауға көптеген тәсілдерді жинақтады. Бізді И. Понкин қарастырған зайырлылықтың бірнеше модельдерінің екеуі: преференциалды және идентификациялық модельдер қызықтырады. «Преференциялық модель – зайырлы мемлекеттің моделі, ол үшін діни бірлестіктердің мемлекеттен бөлінуінің неғұрлым «жұмсақ» режимдері, бір немесе бірнеше дінді немесе олардың атынан өкілдік ететін діни бірлестіктерді өмір сүрудің және қызметінің жеңілдікті режимімен бөліп көрсету тән» [226].

Қазақстан зайырлы мемлекеттің идентификациялық моделіне жақын, азаматтардың ұлттық-мәдени және діни бірегейлік құқықтарын кепілдендіру, қорғау және іске асыру саласындағы әріптестігі, мемлекет пен дәстүрлі діндерді білдіретін діни бірлестіктердің әріптестігі, мемлекеттің азаматтардың қазіргі заманғы ұлттық-мәдени және діни сәйкестігін есепке алуы негізінде бірнеше діни бірлестіктермен кеңейтілген ынтымақтастық теңілген. Бұл модель бір кездері Құдай билігінің тарихи кезеңінен өткен және дінді қудалаған көпұлтты мемлекеттерге тән, сондықтан мұнда тарихи дәстүрлер ішінара жоғалады немесе ішінара қайта құрылады. Преференциалды модельге қарағанда, идентификациялық модель мемлекет арасындағы бағытталған және мақсатты

серіктестікті болжайды, сонымен бірге, бір емес, бірнеше мемлекеттіліктің қалыптасуы мен дамуына айтарлықтай әсер еткен бірнеше діни бірлестіктермен ел халықтарының ұлттық бірегейлігін дамытуда маңызды тарихи рөл атқарды, қалыптасуы мен дамуына үлес қосты олардың дәстүрлі руханилығы мен мәдениеті ұлттық рухани-мәдени мұраның бір бөлігі болып табылады және бейбітшілік пен тұрақтылықты сақтауға бағытталған қоғамның жасампаз және біріктіруші рухани күші ретінде әрекет етеді» [226]. Жоғарыда келтірілген зайырлылықтың екі моделі де барлық діндердің заңды теңдігінде дәстүрлі діндердің кейбір артықшылықтарымен сипатталады.

Зайырлылықтың осы үлгілеріне бағдарлана отырып, ҚР зайырлылық қағидасын жүзеге асырудың нақты механизмдерін әзірлеуге болады. Бұл ретте зайырлылық қағидатын іс жүзінде іске асыру мен нақтылауда еліміздегі діни ахуалды айқындайтын, Қазақстанда нақтылы бар бірнеше факторды негізге алу керек. Бұл факторларға: дәстүрлер, әсіресе діни дәстүрлер; мемлекет пен діни бірлестіктердің таңдаған зайырлылық нысаны шегіндегі қатынастарында маневр жасау үшін мүмкіндіктер; мемлекеттік-конфессиялық қатынастардың мәнмәтіні болып табылатын әлеуметтік-саяси және экономикалық ахуал; дін саласындағы проблемалардың болуы жатады.

Зайырлылық қағидатының өзінде мемлекет пен діни бірлестіктердің өзара қарым-қатынасының тарихында негізделетін көптеген ерекше формалар қалыптасқан. Көптеген зайырлы мемлекеттерде, әдетте, бір немесе екі діннің басқалармен салыстырғанда басым құқықтары бар. Мұндай мемлекеттердің қатарына классикалық демократиялық мемлекеттер (Германия, Ұлыбритания, Швеция, Норвегия және т.б.) кіреді. Мемлекеттің белгілі бір діндермен және діндарлар қауымдастықтарымен, мысалы, конкордаттарға қол қою, арнайы серіктестік келісімдер, белгілі бір мемлекеттік ведомстволармен ынтымақтастық туралы келісімдер және т.б. сияқты жеке қатынастар да дамыған. Барлық ірі діндердің өзіндік әлеуметтік тұжырымдамалары бар. Бұл тұжырымдамалар діни бірлестіктердің қоғаммен және мемлекетпен қарым-қатынасының негізгі принциптерін айқындайды. Әлеуметтік тұжырымдамаларға сүйене отырып, діндер зайырлылық қағидатын нақты мазмұнмен толтыру туралы өз көзқарастарын ұсынады. Бұл ретте дін тарапынан зайырлылық қағидаты нақтыланады, бұл Қазақстан үшін зайырлылықтың таңдап алынған моделінің ерекшелігі мен мазмұнын мемлекетпен ортақ пайымдау үшін маңызды.

### **2.3. Зайырлы саясаттың нәтижелері мен оның қоғам өміріне әсері**

Қазақстан үшін 2022 жыл саяси өмірдің қиын да, сонымен бірге жаңарулардың басталған жылы болды. Еліміздің Ата заңына бірқатар толықтырулар мен өзгертулер енгізілді. Тәуелсіздіктің отыз жылында ғылыми зерттеулердің көпшілігі көрсеткендей, қоғамда діннің орны айтарлықтай бекінді. Дегенмен, бұдан біз халықтың басым бөлігінің діндарлығы айтарлықтай қатты өсті демейміз, алайда, оның азаматтар үшін, олардың дүниетанымдық қалыптасуларына ықпал еткендігін атап өтуге болады.



Зайырлы қоғамдық қатынастарды құруға бағытталған саясаттың өзіндік қиындықтары мен жетістіктері болды, дегенмен, дін мемлекеттік басқарудан бөлінсе де, оның қоғамдық реттеудегі рөлін ешкім жоққа шығара алмайды. Азаматтардың діндарлығы мейлінше орнымен болса, зайырлы қоғам құрудағы жол барынша бірқалыпты процесс ретінде бекіне алады.

Зайырлы саясаттың қазақстандық үлгісі діни қауымдарға қатысты американдық типтегі бейтараптық саясатын қабылдаған жоқ. Оның орнына, үкімет дінді реттеуге міндеттеме алды, осылайша француздық және түрік тәжірибелеріне сүйене отырып, төртінші «скептикалық/оқшаулау» үлгісіне ұмтылды. Алайда, қазақстандық үлгі дәстүрлі және дәстүрлі емес діни қауымдарды саралап, тағы бір қадам жасады. Мемлекеттік саясат дәстүрлі қауымдастықтарды нақты қолдайды немесе қолдамайды және дәстүрлі емес діни ықпалдың таралуына қарсы бола отырып, олардың қоғамдағы орнын қалпына келтіруге мүмкіндік береді. Бұдан кішігірім өзгеріспен болса да, «үстемді дін» үлгісінің элементтерін пайдаланатынын білдіреді: Қазақстанда осындай үлгісі бар басқа елдердің көпшілігі сияқты қандай да бір нақты дінге артықшылықтар берілмейді.

Кеңес Одағының ыдырауынан кейінгі әлеуметтік өзгерістер гуманитарлық ғылымдар мен қоғамтанушылар қауымдастығына қауіп төндіріп, әлеуметтік және саяси процестерді зерттеудің жаңа көкжиектерін ашты. Белсенді әзірленетін бағыттардың бірі мемлекеттік құрылыс және ұлттық бірегейлікті қалыптастыру проблемасы болды. Сонымен бірге, саяси идеология жаңа қауымдастықтарды жаңа шекараларда бекіту үшін ғана емес, сонымен бірге жаңа әлеуметтік және экономикалық шындықтарда әлеуметтік ынтымақтастықтың жаңа принциптерін қалыптастыру үшін ерекше күшпен жұмыс істеуге белсенділік танытты. Ұлттық зияткерлер ұлттық бірлік сезімін қалыптастыруға, жаңа саяси бірліктің заңдылығын күшейтуге, оны халықаралық контексте үйлесімді түрде көрсетуге мүмкіндік беретін жаңа қоғамдастықтың түрлі жобаларын әзірледі.

Сонымен қатар соңғы жылдары Қазақстанның қоғамдық-саяси риторикасындағы «қазақ исламы» тұжырымдамасын зерттеулері жүргізіле бастады. Себебі, ислам тез арада қазақстандық жаңғыру дискурсында орталық орынға ие болды және ұлттық сәйкестендірудің маңызды бөлігіне айналды. Алайда, уақыт өте келе исламның канондық бейнесі қазақстандық бірлікке қарсы келіп, ұлттық бірегейлікке сызат түсіре, сол арқылы мемлекеттік идеологияның топтастыру және жұмылдыру әлеуетін шектейді. Осыған байланысты исламды ұлттандыру стратегиясы белгіленді, осы стратегияны іске асырудың негізгі тетігі «қазақ исламының» бейнесін қалыптастыру болды. Мемлекеттің исламға қатысты саясатында өзгеріс бар, ол біртіндеп ұлттық құрылыстың өзгертін мәнмәтінінде жаңа мағынаға ие бола бастады. Осыған сүйене отырып, «қазақ исламын» құрудың төрт: мемлекеттік, оппозициялық, теологиялық, ғылыми-публицистикалық стратегиясы ерекшеленеді және талданады, олардың әрқайсысының өз тілі мен дәлелдеу логикасы бар.

Мемлекеттік стратегия жария дискурстан діни тақырыпты элиминациялауға бағытталған, сайлау кезеңінде саяси өзектілік қалыптасады және қазақ болмысы туралы пікірталас үшін негіз болады, теологиялық бағыт кең идеологиялық исламдық контексте жаңа концепті енгізуге бағытталған ғылыми-публицистикалық қазақ исламының дәстүрлі түрін жаңғырту мағыналарымен толтыруға ұмтылады. Мемлекет пен діннің күнделікті қызметінде діни және зайырлы аймақтардың бөлінуі зайырлылық тұжырымдамасына толық сәйкес келеді. Алайда, қазіргі жағдай ең жалпыланған саяси категорияларға, ең алдымен, ұлтқа қатысты өзгеріске бет бұруда. Ұлтшылдық кеңістігінде зайырлылық күшін жоғалтады, бұл дін тұрғысынан да, мемлекет тұрғысынан да мағынасыздық болып көрінетін семантикалық құрылымдарды тудырады. «Қазақ исламының» сипатталған анықтамалары ұлттық құрылыс тәжірибелері аясында діни және зайырлы идеологияны диаметрлі қарама-қарсы мақсаттарды көздейтін бәсекелестер ретінде қарастыру мүмкін еместігін көрсетеді. «Қазақ исламының» идеологиясын қатаң бекіту мүмкін емес, өйткені осылайша ол өзінің барлық шоғырландыру әлеуетін жоғалтады.

Дін мен ұлттық құрылыстың арақатынасы мәселесі қазіргі ғылыми әдебиеттерде белсенді талқылануда. Өз тарихының көп бөлігінде әлеуметтік ғылымдар зайырлылықты қазіргі заманғы мемлекеттің табиғи алғышарты деп санады. Зайырлылық дін мен саясат арасындағы қатынастарды реттеу процесі ретінде бір-бірінен аналитикалық және нормативтік бөлінуді білдірді. Алайда, ұлттық құрылыстың тәжірибесін қазіргі заманғы зерттеу дін мен саясаттың қарым-қатынасын дискурсивті түрде өзара байланысты деп түсіндіруге мәжбүр етеді [227].

Р. Брубакер дін мен ұлтшылдық арасындағы байланысты талдауға деген әртүрлі көзқарастарды төрт түрге біріктірді [228]. Біріншісі, дін мен ұлтшылдықтың құрылымдық және функционалды ұқсастығына сүйене отырып, оларды этникалық немесе нәсілдік қатыстылықпен қатар бір ретті құбылыс ретінде қарастырады. Екінші тәсіл дінді ұлтшылдықтың алғышарты ретінде талдайды. Үшіншісі ұлтшылдық пен дінді жалпы және жеке деп санайды, сәйкесінше діни ұлтшылдық ұлтшылдықтың бір түрі ретінде түсініледі. Төртінші тәсіл діни және зайырлы ұлтшылдықты терең қарым-қатынаста зерделейді, ол діни және Ұлттық шекаралардың толық сәйкестігінде де, ұлтшылдық дінін ұлттың дискурсивті және иконикалық көрінісі үшін құнды тіл мен бейнелермен қамтамасыз етуде көрінеді. Сонымен қатар Брубакер атап өткендей, тоқу метафорасының өзі тоқылған жіптердің арасындағы айырмашылықты білдіреді. Дін мен ұлтшылдық тілдері бір-бірімен байланысты болса да, іргелі онтология мен құрылымдық негіздер түбегейлі өзгеруі мүмкін, сондықтан зерттеу ізденісі дискурсивті тоқуға да, олардың негізгі айырмашылықтарына да қатысты бірдей нәтижелі болуы мүмкін [228, б. 16].

Түрлі бағалаулар бойынша, мұсылмандар Қазақстандағы барлық діндарлардың жартысынан көбін құрайды [229, б. 21]. Дегенмен, өздерін исламмен анықтайтын адамдардың көпшілігі канондық исламда белгіленген

рәсімдерді орындамайды [229, б. 22]. Ислам кең таралған басқа мемлекеттермен салыстырғанда, Қазақстанның діндарлары діннің саяси көріністеріне қарсы тұратындығымен және шариғат заңдарын, діни қылмысы үшін өлім жазасын және дене жазаларын нашар қолдайтындығымен ерекшеленеді [230, б. 8-9]. Қазақстандықтардың діндарлығы өмірлік цикл рәсімдеріне қатысудан, қазақ қауымдарының құндылықтары мен әлеуметтік имандылығын жақтаудан, сондай-ақ қауымдық мерекелерге қатысудан көрінеді [231, б. 243]. Негізгі саяси көшбасшылар діни рәсімдерге белсенді қатыспағанымен, мақсатты мемлекеттік саясат исламның этикалық қағидаларын кеңінен насихаттауда, мешіттер салуда [231, б. 244], ұлттық батырларды дәріптеуде, атап айтқанда, жалпыұлттық қастерлеудің бірі Ахмет йасауидің «даладағы исламның насихатшысы» болуда айқын көрінеді [232, б. 209].

Тәуелсіздіктен бастап «исламдық жаңғыру» тек діни ғана емес, сонымен қатар экономикалық және саяси институттар арқылы институционализацияланды және тәуелсіздік жарияланғаннан кейін оның қоғамдық кеңістіктегі әлеуметтік қызметі күшейе түсті [233].

Алайда, XX ғасырдың 90-жылдары ортасына қарай исламның мәдени сәйкестілік орталығына орналастырылуы Қазақстанды мұсылман қауымының шеткері аймағына дағдыланғаны айқын бола бастады. Ислам дінін ұстанушылардың, оның ішінде кейде саяси ұстанымдардың адалдық орталығы мемлекеттен тыс жерде орналасқан. Исламның прозелиттік сипаты және ең алдымен, араб тілі ғибадат етудің негізі ретінде мұсылман әлемінің танымал орталықтарынан уағыздаушылардың беделіне оңай түсетініне әсер етеді. Қайта өрлеудің тағы бір салдары Түркиядан Саид Нурси мен Фетхуллах Гүленнің ілімдерін ұйымдастыру түрінде енген, жақсы қаржыландырылған «шетелдік исламның» әсерін күшейту болды, оның үгіт-насихат жұмыстары осы уақытқа дейін Түрік лицейлері мен Zaman газеті арқылы жүзеге асырылды [231, б. 248].

Бұл әлемдік саясатта терроризм қатерлерінің шиеленісуіне байланысты күшейген қазақстандық биліктің алаңдаушылығын туғызбауы да мүмкін емес. Қазақстан үшін экстремизмге қатысты саясаттың үлгісі бұрын осы проблемамен бетпе-бет келген Өзбекстан болды. Осыған байланысты демократиялық қоғам құру процесінде мемлекет пен діни бірлестіктер арасындағы қатынастар түбегейлі өзгерді. ҚР Конституциясына және 1992 жылы қабылданған «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» Қазақстан Республикасының Заңына сәйкес дінге сенушілер өздерінің жалпы адамдық және азаматтық құқықтары мен міндеттеріне шек қойылмай, дінді еркін ұстануға мүмкіндік алды [234]. Алайда, заң қазіргі жағдайда әлсіз болып шықты, оны айналып өтетін көптеген олқылықтар пайда болды.

Ал 1990-жылдардың соңында Қазақстанда «Хизбут-Тахрир» - халықаралық ислам қозғалысы өкілдерінің пайда болуымен экстремизм проблемасы толық өсе бастады, оның мақсаты бүкіл әлем бойынша мұсылмандарды бірыңғай халифатқа біріктіру еді, қызметі интегративті ұжымдық әрекеттің маңызды әлеуетіне ие болды [235]. Ұйымға ресми түрде

2004 жылдың қазан айында ғана тыйым салынғанына қарамастан, ол үнемі қатаң бақылауда болды және үнемі қысымға ұшырады. Сонымен қатар, Үкімет діни білім мен мешіттерге бақылау орнатуға ұмтылды. Атап айтқанда, елдегі жалғыз Ислам білім беру институты – Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетін құруда елдегі ислам білімінің мазмұнына мемлекеттік бақылау орнату әрекеті айқын байқалды [232, б. 189]. Исламның әртүрлі ағымдарының, ең алдымен экстремистік мағыналардың дамуын тежеу саясаты намаз бөлмелеріне және деструктивті діни ағымдарға тән атрибуттарды киюге (2017 жылға дейін) тыйым салуда да көрінеді.

Халықтың едәуір бөлігінің санасында ислам ұлттық сәйкестендірудің ажырамас бөлігіне айналғандықтан, мемлекет діннің жалпы ерекшеліктерін сақтай отырып, одан ыңғайсыз идеологиялық элементтерді бөлу міндетін алды. Дәл осы жағдай Қазақстанның қоғамдық-саяси дискурсында «қазақ исламы» идеологиясының орнығуына себеп болды.

Осылайша, Қазақстандағы мемлекет пен исламның өзара қарым-қатынасына айқын екіжақтылық: бір жағынан, жан-жақты қолдау және мойындау, екінші жағынан, қудалау және толық бақылауға алуға тырысу тән [233]. Зайырлылық саясатта бес нысанды ажырата отырып, КСРО-дағы сияқты саяси және рухани салалардың бірігуінен бастап, олардың күрт бөлінуіне дейін, «Қазақстандағы дін және зайырлы мемлекет» зерттеуінің авторларының пікірі бойынша, Қазақстан дінге қатысты мемлекеттік саясатта «үстем дін» үлгісін қолдана отырып, зайырлылықтың француздық үлгісін қабылдады [229, б. 90]. Жалпы, бұл жерде исламға қатысты мемлекеттік саясатты дамытуда: алдымен белсенді насихаттау мен тарату, содан кейін күрт бас тарту мен қуғын-сүргін және ақырында, қазіргі кезеңде бақылау мен абайлап идеологиялық трансформация сияқты бірізділікті бөліп көрсетуге болады, атап айтқанда, «қазақ исламы» тұжырымдамасын жасауда көрініс тапты.

Қазіргі Қазақстандағы саяси режимнің ерекшеліктеріне байланысты саяси кеңістік шектеулі, ал стратегиялық мемлекеттік саясатты негізінен бірінші басшы белгілейді. Тұңғыш Президент Н.Ә. Назарбаевтың жарияланымдары мен сөйлеген сөздерін зерделеу тұтастай алғанда дін тақырыбы ол үшін шеткері болып табылады деп пайымдауға негіз береді. «Тәуелсіздік дәуірі» бағдарламалық еңбегінде ол нақты діннен алшақтап: «елімізде тарихи-мәдени мұраға, мемлекеттің зайырлы негіздерін нығайтуға, конфессияаралық келісім мен экстремизмді қабылдамауға негізделген мемлекеттік-конфессиялық және конфессияаралық қатынастардың ерекше қазақстандық моделі әзірленуде», - деп Қазақстанның зайырлы дамуын таңдаудың принциптілігін атап көрсетеді [236, б. 427-429]. Бұл ретте ол зайырлылықты «прогрессивті, бейбітшіл, толерантты, ашық» деп айқындайды.

Ұлттық діни тәжірибелер қалай анықталғанына қарамастан, сәйкестендірудің негізгі құралы «қазақ исламы» мен дәстүрлі арасындағы айырмашылық болып табылады. Дәл осы қауіпсіздік мәнмәтінінде Қазақстанның саяси риторикасының шетінде тұрған дін тақырыбы сайлау кезінде туындайды. Оппозициялық қайраткерлер «дәстүрлі ислам» және

«ислам» қарама-қайшылығы шеңберінде пайымдай отырып, исламның синкретизмі мен қазақтардың дәстүрлері туралы ресми идеяны іс жүзінде дәріптейді және оны радикалды діни практикаларға қарсы қояды. Алайда, саяси қарама-қайшылық жағдайында бұл оппозиция билікке қарсы шығады.

Атап айтқанда, 2019 жылы өткен президент сайлауындағы үміткерлердің бірі Ә. Қосанов жағдайды өркениетті дінбасылардың, «президент немесе тіпті премьер-министр Құраннан жоғары қоятын» мұсылман жетекшілерінің пайда болуымен байланыстыра отырып, дін саласындағы заңнаманы қатаңдату тәжірибесімен келіседі, осыған сәйкес, Ә. Қосанов іс жүзінде діннің орталық нысаны – Құранның орнына мемлекетті қояды [237].

Осындай идеяларды саясаттанушы Расул Жұмаланың мәлімдемесінен де байқауға болады. Ол қоғамда «қазақстандық тарихи ислам басқа мұсылман елдеріне қарағанда мәні, ақиқаты және түпнұсқалығы аз» деген пікір бар деп алаңдайды [238]. Тиісінше, Р. Жұмалы «қазақ исламының» бірқатар артықшылықтары бар екенін көрсетуге тырысады, мұндағы бастысы – қазақ халқының ғасырлық дәстүрлерін назарға алу.

Қазақстан билігі символдық ресурстардың оны толық бақылау үшін жеткілікті екендігіне күмән келтіре отырып, қоғамның назарын осы мәселеге аударуды мақсат етіп қоймайды деп қорытынды жасауға болады. Алайда, саяси салада мәселе қауіпсіздік мәселесі аясында үнемі туындайды. Оппозиция өкілдері сыртқы қауіп, ұлттық бірегейлікті жоғалту идеясын үкіметті саналы түрде сынға алу және наразылық білдірушілерді жұмылдыру үшін қолданады. Сонымен бірге, дінді ұлттық біріктірудің құралы ету үшін оның прозелиттік мәні исламнан Құдайды ұлтқа ауыстыру арқылы алынады.

Қазіргі жағдайда ислам ұйымдары «исламистік плюрализм» ұғымын сипаттайтын белгілі икемділікті көрсетсе де [239, б. 355], «қазақ исламының» ортодоксалдыдан өзгешелігі ретіндегі идеясын Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы бір мәнді қабылдаған жоқ. XX ғасырдың 90-жылдарының басында Орталық Азия мен Қазақстанның мұсылман діни басқармасы жеке кеңестерге бөлінді. Олардың әрқайсысы өз Үкіметінің бақылауында және: имамдарды тағайындау, мешіттерді тіркеу және діни тәжірибелерді бақылау сияқты маңызды функцияларды орындайды. ҚМДБ мұсылман дінбасыларының интеграциясына, сондай-ақ оның мекемелерінің интеграциясына да жауапты.

«Қазақ исламынан» бас тартқанына қарамастан, ҚР Ақпарат және қоғамдық даму министрлігіне бағынатын ҚМДБ толығымен мемлекеттің ұстанымына: жергілікті дәстүрлерді сақтауға, дінге шыдамдылыққа, төзімділікке бағдарланады. Сонымен қатар министрлік қолдап отырған «e-history» Қазақстан тарихы туралы ресми веб-порталда ҚМДБ-ның: «ҚМДБ ханафи мазһабындағы суннизм қағидаларын ұстанады. Исламдағы бұл құқықтық жүйе өзінің төзімділігімен ерекшеленеді» деген сипаттамалары берілген [240]. Осылайша, «қазақ исламы» ҚМДБ тілінде «ханафи мазһабының суннизмімен» сәйкес келеді.

ҚМДБ-ның пікірінше, «қазақ исламы» идеясы экстремистік ағымдар мен террористік насихатқа тойтарыс беруі тиіс, ол үшін дәстүрлі ислам:

«классикалық ислам үшін қазақтарды үгіттеу – ваххабизмге жол» [241] – деген болатын. 2020 жылдың 7 ақпанына дейін Бас мүфти қызметін атқарған Серікбай қажы Ораз да осындай пікір білдірген. Бір қызығы, бұл жерде исламның қазақ тіліндегі нұсқасы үмбетпен емес, Еуразия мұсылмандарымен бірлікте тұр, бұл ретте осы бірігудің негізі дәл осы ханафи мазһабының суннизмі болуға тиіс: «қазіргі заманғы сын-қатерлерге лайықты жауап беру үшін, Еуразия кеңістігіндегі ханафи мазһабының суннизміне сүйене отырып, діни экстремизмнің алдын алу және ескерту үшін рухани бірлік тұжырымдамасын Еуразия мұсылмандарына: «қауіпсіздік пен дамудың жаңа әдістерін әзірлеу бойынша кең диалогты жолға қою, олардың негізінде шыдамдылық пен төзімділік, ынтымақтастық пен өзара түсіністік қағидаттары болуға тиіс», -деген негізде әзірлеуді ұсынамыз [242]. «Содружество» баспасөз клубының сарапшылары «365info» танымал ақпарат агенттігіне берген сұхбатында бүкіл Еуразия құрлығын емес, посткеңестік кеңістіктің бір бөлігін, атап айтқанда, түркітілдес халықтарды бөліп көрсете отырып, жанжалсыз мұсылмандар шеңберін айтарлықтай тарылтады. Сонымен бірге исламның догмалық және философиялық компоненттері тахауилік және матуридилік болып бөлінеді. Яғни біріншісі өзінің классикалық исламға жақындығымен сипатталатын болса, екіншісі барлық дерлік түркітілдес ұлттар ұстанатын жұмсақ түрі.

Өз кезегінде, «басқа ислам» ҚМДБ риторикасында радикалдану үшін негіз ретінде ғана емес, сонымен қатар мәдени мұраны, салт-дәстүрлерді жоққа шығаратын қазақтар үшін тән емес діни практикалар жиынтығы ретінде де көрініс табады. Дін қайраткерлерінің риторикасында саясаткерлердің риторикасындағыдай мемлекет алмастыратын адалдық діни орталығының зайырлылығы бар. Атап айтқанда, дәстүрлі нұсқадан айырмашылығы, исламның қазақ тіліндегі нұсқасы саяси шешімдер қабылдау процесіне әсер етпейді, ол мемлекетке адалдықпен сипатталады. Егер классикалық исламда адам мен қоғамның өзара іс-қимылы тұрғысынан басым рөлдердің бірі үмметке берілсе, онда «қазақ исламында» ол мемлекетке беріледі.

«Қазақ исламының» тағы бір маңызды зайырлы құрамдас бөлігі – гуманизмге шақыруында, бұл өз кезегінде мемлекеттік саясат контексінде де айтылған: «Бүгінгі таңда мұсылман үмбетінің алдында өткеннің гуманистік дәстүрлерін сақтау ғана емес, рухани жаңғырту, догматизмнен, радикализмнен және экстремизмнен олардың кез келген көріністерінен арылу міндеті тұр», - дейді бұрынғы Бас мүфти [243]. Демократиялық құндылықтар мен діни қағидаттарды басқару жүйесіндегі үйлесімді ұштастыру идеясы тұтастай алғанда басым мұсылман халқы бар мемлекеттерге тән екенін атап өткен жөн.

Алайда, «қазақ исламы» идеясының радикалды көзқарастағы діндарлармен, яғни теологиялық егжей-тегжейіне терең бойлаған адамдармен диалогта тиімсіз болып шығуында проблема туындайды. ҚМДБ-ның жүздеген дәріскерлері жыл сайын мыңдаған адам қатысатын ұжымдық және жеке кездесулер өткізеді. Егер «қазақ исламы» идеясы экстремизмге және шетелдік ықпалға байланысты қарсы тұруды білдірсе, онда радикалдардың

нұсқауларында радикалды исламның дәстүрліден өзгешелігіне басымдық беріледі. Көптеген мұсылмандар үшін зайырлылық теріс коннотацияға ие, өйткені ол дінге жат емес немесе дінге қарсы балама ретінде түсіндіріледі [244]. Діни тәжірибеге қатты тартылған, яғни діндар азаматтардың көз алдында терең дәстүрге сілтеме мемлекеттік теологиялық жаңалықтарға қарағанда әлдеқайда үлкен беделге ие. Бұл қайшылық қарапайым қазақстандықтардың жанынан өтпейді. Алайда, қазақ халқының ғасырлар бойы қалыптасқан мұсылмандық дүниетанымы жат идеологияға төтеп беріп қана қоймай, зайырлы саясатты қалыптастыруда өз әлеуетін тигізе алады. Дегенмен зайырлылықты толығымен орнықтыруда саяси билік кез келген дінді өз құралы ретінде пайдалануына жол бермеу керек, дін өз алдына дамуы қажет.

Ал модернизация процестеріндегі дәстүрдің рөлін Э. Смит пен Д.Хатчинсон этносимволистер егжей-тегжейлі қарастырады. Атап айтқанда, олар зиялы қауымның қоғам үшін жаңа күн тәртібін көпшілікке таныс тілде қалыптастырудағы рөліне баса назар аударады [245]. Орталық Азиядағы прогресс пен ұлттық мемлекет идеяларын ұғынудың басталуы ислам мен мұсылман дәстүрлерін жаңа заман рухында реформалауға тырысқан жәдидтер атты XX ғ. басындағы зиялылар тобының шығармашылығымен байланысты [246, б. 575]. Прогресс идеясы қазақстандық биліктің тұжырымдамалық идеологиялық құрылыстарында да маңызды орын алады, алайда, бұл процеске халықты тарту қажеттілігі дәстүрлер тақырыбына үнемі жүгінуге мәжбүр етеді. Жаңғырту тақырыбы діни саясаттың көптеген аспектілерінде: Астанада күн батареяларымен жабдықталған заманауи экомектептің құрылысынан бастап діни білім беруге үздіксіз білім беру стандарттарын – «мектеп – медресе – университет», «магистр – PhD – докторантура – постдокторантура», бейресми білім беруді «өмір бойы» қолдануға талпыныстарға дейін өзектендіріледі [245, б. 5].

Модернизация мен дәстүрлі риториканың үйлесуі – Н.Ә. Назарбаевтың ұлттық құрылыс риторикасына тән белгі: ол «жаңа типті модернизацияның бірінші шарты – өз мәдениетін, өзіндік ұлттық кодын сақтау. Тарих пен ұлттық дәстүрлер міндетті түрде ескерілуі керек. Бұл өткен, қазіргі және болашақ көкжиектерін байланыстыратын платформа», - деп айтқан [247].

Жаңғырту проблемасы Батыс-Шығыс дихотомиясын автоматты түрде өзектендіреді, онда «қазақ исламы» батыстандыру факторы ретінде қаралады, ал дәстүрлі ислам тиісінше бағдарланады. Осы тұрғыда ҚР Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев: «Бүгінде көптеген мұсылман мемлекеттері кедейлікпен, халықтың сауатсыздығымен, денсаулық сақтаудың артта қалуымен, күрделі демографиялық ахуалмен, террорлық қауіп-қатерлермен, есірткінің заңсыз айналымымен және сыбайлас жемқорлықпен байланысты қиындықтарды бастан кешуде», - дейді [248]. Бұл жерде Президент «ағартылған ислам» идеясына қарсы қояды. Осының негізінде «қазақ исламының» діни тәжірибесін өзекті саясат тілімен сипаттау әрекеттері, «өз исламының» либералдылығы мен патриотизмін «басқа исламның» модернге дейінгі формаларына қарсы қою айқын көрінеді. Айырмашылықтар мен эквиваленттілік жүйесін құрудың

негізгі өлшемдері «төзімділік», «дәстүрге бейімделу» және «зайырлылық» секілді параметрлер болып табылады.

Қазақстанның академиялық қоғамдастығы жаңғыртылған исламды теориялық негіздеу бойынша үлкен жұмыс жүргізуде. Қазақстандық гуманитарлық сала мамандары шығармашылығының бағыттарының бірі «еуроислам», оның ішінде, «мұсылман және Батыстың өмірлік-мәдени әлемдерінің жасампаздық болмысын» ұғынуға бағытталған тұжырымдамасын әзірлеу болды [249, б. 4]. ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты ғалымдар ұжымы бірден екі кедергіні: Батыстың исламға қатысты скептицизмін және исламның күн тәртібінің қазақстандық мәдениетке жат екенін құрастырып, үлкен жұмыс атқарды.

Бір жағынан, олар ислам факторының саясаттандырылуына, оның батыстағы алармистік сипаттамаларына қанағаттанбайды. «Қазақ исламын» еуропалық мәнмәтінге енгізу үшін авторлар «диалог» ұғымын пайдаланады: «Ислам мен Батыстың өзара іс-қимылы мен өзара толықтырылуы «қазақстандық ислам» феноменін айқындау үшін аса өзекті болып көрінеді, осыған байланысты «қазақ исламын» және «қазақстандық еуразияшылдықты» қазіргі заманғы диалогтық көзқарастар тұрғысынан түсіндіру қажет» екендігін көрсетеді [249, б. 23].

Екінші жағынан, «бөтен діни ілімдерді» алға жылжыту арқылы «қоғамның толерантты діни атмосферасын қайта құру әрекеттері» сынға алынады. Қазақстандықтардың діни санасына жат ілімдер «басып кірудің» себептерін сипаттау оның мазмұны туралы түсінік қалыптастыруға мүмкіндік береді. Біріншіден, бұл – шетелдік миссионерлер, екіншіден, діни дәстүрлерді мақсатты түрде жойған кеңестік мұра, үшіншіден, исламның «этникалық түсіндірмелері» [249, б. 7]. Соңғы себеп ұлттық идеологияның тағы бір қайшылығын көрсетеді. Шын мәнінде, бұл этникалық құрамды «қазақ исламы» тұжырымдамасынан алу әрекеті, ол бастапқыда қазақтар дәстүрлерінің өнімі ретінде түсіндірілді. Мұндай қарама-қайшылықтардың себебі, діни доктринаны көп мәдениетті қоғамдастықта ұлттық құрылысқа енгізу ішкі жанжалды тудыратындығымен байланысты: қоғамдық саланың күшейіп келе жатқан тілдік қазақшалануы аясында «қазақ исламын» танымал ету азшылықтардың, ең алдымен, орыс тілді адамдардың наразылығын тудырады. Осыған байланысты авторлар «рухани-адамгершілік» пен саяси дискурстар арасында қатаң шекара орнатуға тырысады: «Ислам – дін, ал саясат – саясат» [249, б. 14]. Бұл тұжырым «зайырлы ислам» тұжырымдамасында жиі кездеседі, оның аясында ислам мен зайырлылыққа қарсы тұру идеясы жоққа шығарылады, өйткені Құран мемлекет идеясын айтпай-ақ, оған нақты форманы тағайындауды айтпағанда, мұсылмандарға жеке адамдар мен қауымдастықтар ретінде жүгінеді. Сонымен қатар, зайырлы мемлекет «Ислам мемлекеті» немесе шарифат заңдарын мемлекеттің заңдары ретінде қолдануға тырысқаннан гөрі, шарифаттың мәні мен ислам қауымдастықтарының тарихына көбірек сәйкес келеді [250, б. 267-268].



Осылайша, біз еуропалық мәдениетпен «тең дәрежеде» диалог жүргізуге, «артта қалған Шығыстың» стереотиптік бейнесінен оқшаулануға және сонымен бірге ұлттық жобаны дәстүрлі идеологиялық негізмен қамтамасыз етуге тырысу ұлттық идеологияның жасалымы кезінде бір-бірінен ажыратылмайтын діни және зайырлы тілдердің үйлесуіне негізделгенін көреміз.

Посткеңестік кеңістіктегі ұлттық құрылысты модельдеуде сыртқы факторлар ерекше маңызды болды. 1990 жылдардың басында бұрынғы Кеңес республикалары бір сәтте жаңа геосаяси шындыққа айналды, оның пішіндемесі көбінесе, олардың идеологиялық өзін-өзі ұйымдастырудың траекториясын анықтады. Алайда, ұлттық құрылыс – бұл жаңа тақырыпты көрсету актісімен шектелмейтін тұрақты процесс. Мемлекеттердің идеологиялық ұстанымы – бұл саяси жағдайдың сын-қатерлеріне жауап беретін ұлт бейнесін құрудың үздіксіз процесі. Тәуелсіздіктің 30 жылы ішінде өңірлік, сондай-ақ жаһандық мәнмәтіндер қарқынды өзгерді. Жылдам өзгерістер шығармашылық тұрғыдан қайта өңделіп, жаңа идеологиялық тұжырымдамаларды тудырды, ұлттық құрылыс нарративтерін кездестіріп, талданды.

Осылайша, ұлттық идеологияны түпкілікті тұжырымдау да, аяқтау да мүмкін емес болғандықтан, қауымдастықтың бірлігі қазіргі саяси риторикамен қамтамасыз етіледі, ол сыртқы және ішкі саяси жағдайларға тез жауап береді, көбінесе, өзара шешуші ережелерді тудырады. Біз сипаттаған «қазақ исламын» ілгерілетудің идеологиялық стратегияларының бір-біріне қарама-қайшылығы олардың әртүрлі аудиторияға бағытталғандығымен және қазақстандық қоғамның түрлі спектрлері мен көкжиектерінде қызмет ететіндігімен өтеледі. Және бұл Қазақстанның модернизациялық процестерінде орын алып отырған зайырлы саясаттың жемісі ретінде қарастыруға әбден болады.

Қазақстандық мемлекеттік қызметшілер бюрократиялық функцияларды орындай отырып, ислам дінін пайдаланбайды және діни догмаларды басшылыққа алмайды, сондай-ақ молдалар да Құдайға құлшылық ету барысында әдетте зайырлы нормаларға жүгінбейді. Мемлекет пен діннің күнделікті қызметінде діни және зайырлы аймақтардың бөлінуі зайырлылық тұжырымдамасына толық сәйкес келеді. Ең жалпыланған саяси категорияларға, ең алдымен, ұлтқа қатысты бәрі өзгереді. Ұлтшылдық кеңістігінде зайырлылық күшін жоғалтады, бұл дін тұрғысынан да, мемлекет тұрғысынан да мағынасыздық болып көрінетін семантикалық құрылымдарды тудырады.

Брубакер атап өткендей, дін мен ұлтшылдық қарым-қатынасын зерттеудің нақты тәсілдері толық немесе өзара ерекше емес: бұл әртүрлі жауаптардан гөрі әртүрлі сұрақтар [228, б. 16]. Ұлтшылдықты әлеуметтік ғылымның зайырлы бағыты ретінде зерттеудегі зайырлы көзқарас көбінесе, дін мен ұлтшылдық арасындағы күрделі қатынастарды байқаудан жасырады. «Қазақ исламының» сипатталған анықтамалары ұлттық құрылыс тәжірибелері аясында діни және зайырлы идеологияларды диаметрлі қарама-қарсы мақсаттарды көздейтін бәсекелестер ретінде қарастыру мүмкін еместігін көрсетеді. Бұл ретте «қазақ исламының» идеологиясын қатаң бекіту мүмкін емес, өйткені осылайша ол өзінің барлық шоғырландыру әлеуетін жоғалтады.

Нәтижесінде біз «ұлт» пен «Құдайдың» заңды күшімен біріктірілген қайшылықты сөз байламдар жиынтығымен айналысамыз. Осы ұғымдардың бір-бірін толықтыруы және өзара алмастыруы Қазақстан мемлекетінің өмір сүру мағынасын ілгерілетуде және заңды деп тануда дін мен ұлтшылдықтың күрделі және серпінді байланысын айқындайды.

Ал қоғамдық бірлестіктердің басшылығымен жаңа діни бірлестіктер жұмыс істей бастады, кейбір жалған діни қайраткерлердің заңсыз қызмет ету мүмкіндігі пайда болды. Оған елімізде орын алған 2011 және 2016 жылдардағы террористік актілерден кейін қабылданған дін саласындағы жаңа шектеулерді заңнамалық түрде бекітті. Атап айтқанда, 2011 жылғы заң шетелдіктерге діни ұйымдарды тіркеуге тыйым салды, ғибадат орындарын тіркеуді талап етті және жеке үйлерде діни жораларды, яғни жасырын діни топтарға ортақ практиканы өткізуге тыйым салды. Сондай-ақ, заң діни қауымдастықтарды қайта тіркеуге мәжбүр етті және жергілікті, аймақтық және ұлттық деңгейде тіркелу үшін ересек мүшелердің ең аз саны талап етілді. Нәтижесінде кейбір кішігірім немесе аз ұйымдастырылған топтар тіркеле алмады. Сондай-ақ, заң Дін істері комитетінің мақұлдауын талап етіп, діни әдебиеттің таралуын шектеді. Егер осы сараптамалардың қорытындысы бойынша еліміздің Конституциясына, заңдарына қайшы келіп, халықтың денсаулығына, имандылығына қатер төндіретін болса, олар тіркеуден бас тартылады. Осыдан біз мемлекеттік зайырлы саясаттың нәтижелерін көре аламыз.

Қазақстан Республикасындағы халықтың ерекше көпэтностық құрылымы көбінесе, оның қазіргі заманғы діни жағдайын айқындайды. Осыған байланысты, соңғы уақытта діни мәселелерді зерттеуге көп көңіл бөлінді деп айта аламыз. Бұған ерекше назар аударудың негізгі себебі республиканың қоғамдық өміріндегі діни ұйымдардың рөлінің күшеюімен түсіндіріледі. Бұл өз кезегінде зайырлылық қағидаттарының сіңісуіне әкеледі.

Белгілі болғандай, дін саясатқа, этносаралық және конфессияаралық қатынастарға, қазіргі қазақстандық қоғамның рухани-мәдени дамуына барынша әсер етеді. Діннің беделі мен мәртебесі артып, оның әлеуметтік функциялары кеңейіп, діндарлар саны өсуде. Яғни, дін идеологияның рөлін атқара алады және саясатқа қатты әсер етуі мүмкіндігін де ұмытпауымыз керек.

Мұндай жағдайда мемлекет пен қоғам Қазақстанның тарихи, мәдени, ұлттық, діни бірегейлігін ескеруге және конфессиялық құрылымдарды, ұлттық-мәдени орталықтарды қолдауға тиіс, олар тәуелсіз мемлекетіміздің өркендеуіне, ұлт құрушы қазақ этносының айналасында біріккен елдің көптеген ұлыстарының рухани даму негіздерін құруға оң үлес қосты және қосып келеді. Бұған әртүрлі шығу тегі мен діни сеніміне қарамастан, барлық қазақстандық азаматтар үшін тең мүмкіндіктер туғызатын «Қазақстанның ел бірлігі доктринасы» жұмыс істеуі тиіс.

Бүгінде Республикадағы діни ахуал келесі үрдістермен сипатталады:

Біріншіден, соңғы жиырма жылдықта қазақстандықтар діни сананың кемелденуін бастан өткерді.

Екіншіден, Қазақстан үшін дәстүрлі емес болып табылатын бірлестіктердің белсенділігі айтарлықтай өсті.

Үшіншіден, заңсыз діни және жалған діни бірлестіктер мен қауымдар саны өсті.

Төртіншіден, бірқатар конфессиялардың қызметін саясаттандыру әрекеттерімен байланысты процестер жанданды.

Бесіншіден, діни топтардың жасару үрдісі, әсіресе, дәстүрлі емес бағыт байқалды.

Алтыншыдан, жалған исламдық экстремистік топтардың Қазақстан аумағына кіріп, елдегі қоғамдық-саяси жағдайды тұрақсыздандыру әрекетін де назардан тыс қалдыруға болмайды.

Жетіншіден, елде, ең алдымен, сыртқы ықпалдан, Қазақстанға исламның жат және бұрын сипатталмаған ағымдарының енуінен туындаған бөлініс байқалды.

Осыған байланысты діни жаңғыру күрделі әлеуметтік-саяси жағдайда, қоғамның рухани өміріндегі күрделі процестермен өзара іс-қимылда өтіп жатқанын атап өткен жөн, бұл көптеген проблемаларды тудырады. Саяси талдау көрсеткендей, дін мен мемлекет арасындағы қарым-қатынас тарихы өте қайшылықты. Оның пайда болуының алғашқы күндерінен бастап барлық діни ілімдер реформаторлық қозғалыстар ретінде әрекет етті және мемлекетпен қақтығыс жағдайына кірді. Алайда, дінбасылар қоғамда басым рөл атқарған сайын, ол реакцияшыл және төзімсіз бола бастады. Бұл жерде діннің даму идеясын, оның үздіксіз эволюциясын мойындау өте маңызды, өйткені бұл шындықты жоққа шығару догматизмнің дамуына және дін мен қоғам арасындағы үздіксіз қақтығысқа әкеледі. Демек, діни ілімдердің мәнін түсінудің мызғымастығын талап етіп, оның жекелеген ережелерін қайта қарау мүмкіндігін жоққа шығарып, біз діннің консерватизміне, оның біртіндеп нашарлауына ықпал етеміз. Діни көзқарастардың эволюциясы процесін өте қарапайым мысалдармен суреттеуге болады.

Қазақстан Республикасының азаматтарын, шетелдіктер мен азаматтығы жоқ адамдарды өз қызметіне мәжбүрлеп, оның ішінде қайырымдылық (немесе) діни бірлестіктен шығуға кедергі келтіретін, оның ішінде Қазақстан Республикасы азаматтарының, шетелдіктер мен азаматтығы жоқ адамдардың материалдық немесе өзге де тәуелділігін пайдалана отырып бопсалау, күш қолдану немесе оны қолданамын деп қорқыту жолымен тартатын діни бірлестіктердің қызметіне жол берілмейді.

Діни бірлестіктердің Қазақстан Республикасының азаматтарына зорлық-зомбылық көрсетумен ұштасатын қызметіне, адамдардың денсаулығына өзге де зиян келтірумен не ерлі-зайыптылардың некесін бұзумен (отбасының бұзылуымен) немесе туыстық қатынастарды тоқтатумен, имандылыққа нұқсан келтірумен, адамның және азаматтың құқықтары мен бостандықтарын бұзумен байланысты міндеттемелерді орындаудан бас тартуға азаматтарды шақыруға жол берілмейді. Діни негіздегі партиялардың қызметіне, діни бірлестіктер құруға және олардың қызметіне тыйым салынады, мақсаттары мен іс-

әрекеттері мемлекетте бір діннің үстемдігін орнықтыруға, діни өшпенділікті немесе алауыздықты, оның ішінде зорлық-зомбылықпен немесе зорлық-зомбылыққа шақырумен және өзге де құқыққа қарсы іс-әрекеттермен байланысты діни өшпенділікті немесе алауыздықты қоздыруға бағытталған. Қазақстандық қоғамның зайырлылығы мемлекеттің дамуы мен жаңғыруының кепілі, Қазақстан халқының зияткерлік дамуының шарты, бәсекеге қабілетті ұлтты дамытудың мақсаты болып табылатынын атап өткен жөн.

2016 жылы болған террорлық әрекеттерден кейін үкімет бірқатар жаңа шаралар қабылдады, соның ішінде зайырлылық пен қалыпты діни дәстүрлерді қорғау үшін Дін істері министрлігін құрды. Атап айтқанда, орган ел жастарымен жұмыс істеуге баса назар аудару үшін де құрылды. Сондай-ақ, 2016 жылы міндетті «Зайырлылық және дінтану негіздері» курсы тоғызыншы сынып оқушылары үшін міндетті болды. 2018 жылы заңға қосымша түзетулер кәмелетке толмағандардың діни қызметтерге бару мүмкіндігін шектеді және шетелдік діни білімге шектеулерді күшейтті.

Мемлекет елдегі діннің трансформациясына, эволюциясына, жаңғыртылуына белсенді қатысуға тиіс. Қазақстанда этносаралық, конфессияаралық келісімді қамтамасыз етудің маңызды саяси мәселелерінің бірі мемлекет пен діни бірлестіктер арасындағы өзара қарым-қатынастың оңтайлы моделін қалыптастыру проблемалары болып табылады. Іс жүзінде мемлекет пен діни ұйымдардың автономды өмір сүруінің үш формасы бар.

Бірінші жағдайда мемлекет мешіттің немесе шіркеудің артында жариялық-құқықтық немесе жеке құқықтық қабілеттілікті мойындайтын алғышарттарды анықтайды. Басқаша айтқанда, діни ұйымдар мемлекеттік және қоғамдық өмірде ерекше рөл атқаратынын және жанама түрде олар мемлекеттік міндеттер мен мақсаттарға қол жеткізуге ықпал ететінін мойындайды. Бұл тану діннің қоғамдағы орны мен рөлін, ондағы дәстүрдің күшін, діни ұйымдардың әлеуметтік құрамын, олардың саны мен мемлекетке оның міндеттері мен мақсаттарын жүзеге асыруға көмектесу мүмкіндіктерін бағалауға негізделген.

Өздеріңіз білетіндей, қоғамның сипатына байланысты мемлекет пен мешіт немесе шіркеу арасындағы қатынастар екі қағидатқа негізделуі мүмкін. Дәстүрлі қоғамдарда мемлекет мешіттерге, шіркеулерге арнайы қорғаныс пен түрлі артықшылықтар береді, әрине, ол мешіттің, шіркеудің рөлі мен маңыздылығын бағалауына тікелей байланысты. Плюральды қоғамдарда азаматтарға белгілі бір сенімді таңдауда белгілі бір еркіндік ұсынылады.

Екінші жағдайда мемлекет мешіттің, шіркеудің және мемлекет істерінің ішкі істерінің арасында нақты шекара орнатады. Сонымен қатар ол аралас деп аталатын істердің көлемін анықтайды, яғни, діни істерге қатысты жүзеге асырылуы мүмкін қадағалау шараларын белгілейді, өйткені соңғысы таза ішкі емес, бірақ мемлекеттің өзі үшін де қызығушылық тудырады.

Тәжірибе көрсеткендей, мемлекет бір немесе екі конфессияның артында үлкен заң шығарушы күшті тану құқығын өзіне қалдыруға, ал басқалары мұндай кең танудан бас тартуға болады деп санайды. Мұның бәрі мемлекет үшін олардың мағынасына, әртүрлі сенімдер мен діни топтарға қатысты

мемлекет алатын жалпы көзқарасқа байланысты. Көріп отырғанымыздай, қарым-қатынастың осы тобындағы ең маңызды мәселе, барлық конфессиялардың теңдігі, азаматтардың сенім сипаты мен барлық діни топтардың теңдігін еркін таңдауы, мемлекет пен азаматтарды кейбір діни секталардың ықпалынан қорғау.

Ақырында, мемлекет сот қызметіне байланысты діни ұйымдардың құқықтарын шектейді. Өзінің ішкі істерінде, жалпы ереже бойынша, мысалы, діннің өз юрисдикциясы болуы мүмкін, бірақ мемлекеттің діннің юрисдикциялық істеріне деген көзқарасын анықтау туралы мәселе туындаған кезде, ең алдымен, дін соттары заңды тәртіптің жалпы принциптеріне қайшы келуі үшін мемлекет мүдделі екенін көрсету керек.

Осылайша, мемлекеттің діни ұйымдарға қатынасы әртүрлі формаларға ие болуы мүмкін және бұл негізінен діннің сипатына, оның қоғамдағы әсер ету дәрежесіне, мемлекетпен қарым-қатынастың тарихи ерекшеліктеріне, жақтаушылардың санына, діни ұйымның құрылымына және т.б. байланысты. Мемлекет бұл фактіні жоққа шығара алмайды.

Мемлекеттің діни ұйымдармен қарым-қатынасы туралы, әсіресе, қазақстандық шындық мәнмәтінінде, дәстүрлі Шығыс елдеріндегі осы қатынастардың ерекшелігіне назар аударуға болмайды, онда қоғамның конформды мінез-құлқы мен тұрақтылығын, оның ішінде әдет-ғұрыпты, этикетті, рәсімдерді және т.б. сақтаудың мемлекеттік емес тетіктері маңыздылығын жоғалтпады.

Әрине, бұл проблема мемлекет пен діни ұйымдардың қарым-қатынасы шеңберінен шықпайды. Шығыс елдеріндегі трансформация процесіне көптеген факторлар: отарлық мұра, мегаполистің әсері, әлеуметтік-экономикалық даму деңгейі және т.б. әсер етті. Алайда, ең бастысы, біздің ойымызша, дәстүрлі және қазіргі Шығыс елдеріндегі өркениеттік іргетастың және олардағы мемлекеттілік дәстүрлерінің беріктігінің арасындағы айырмашылық болды, онда үш үлкен: үнді-буддистік, конфуцийлік және исламдық діни-өркениеттік блокты бөлуге болады, олар бірқатар елдерге әсер етті, сонымен бірге, католицизм, ал кейбіреулерінде – православие. Қазіргі заманғы Қазақстанның көпконфессиялығы, біздің ойымызша, барлық конфессиялар мен деноминацияларға ерекше мұқият қарауды, терең және жан-жақты, ең бастысы, олардың діни ілімі мен діни практикасын зерделеуді талап етеді. Барлық діни бағыттар, егер олар саяси қызметпен емес, діни қызметпен айналысса, Қазақстанда өзінің жұмыс істеуі үшін тең жағдайға ие болуға тиіс. Мемлекет, бір жағынан, канондық қызметке араласуға, ал екінші жағынан, қандай да бір конфессияның, деноминацияның немесе қандай да бір діни қозғалыс пен бағыттың таза діни қызмет шеңберінен шығуына, оның үстіне саясатқа, сондай-ақ экстремизмнің немесе өзінің оқу-жаттығуын күштеп таңудың кез келген нысандарына енгізілуіне жол бермеуі тиіс. Сонымен, біз зайырлы саясаттың нәтижелері аясында дін мен мемлекет арасындағы, оның ішінде поликонфессионалды қоғамдағы бірқатар мәселелерді, ондағы қарама-қайшылықтарды талдадық.

Енді білім беру саласындағы зайырлы саясаттың нәтижелерін қысқаша қарастырып өтсек. Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрінің 2014 жылғы 15 шілдедегі № 281 бұйрығына сәйкес, негізгі орта білім беру деңгейінің 9-сыныбына арналған «Зайырлылық және дінтану негіздері» курсының үлгілік оқу бағдарламасының түсіндірме жазбасы мен пәнді оқыту мақсат-міндеттерін келтіре кетсек:

1. Оқу бағдарламасы Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2012 жылғы 23 тамыздағы № 1080 қаулысымен бекітілген Орта білім берудің (бастауыш, негізгі орта, жалпы орта білім беру) мемлекеттік жалпыға міндетті стандартына сәйкес әзірленді.

2. «Зайырлылық және дінтану негіздері» пәнінің мәні және маңызы оның қазіргі қоғам қажеттілігі мен тұрақтылығының ғылыми тұғырнамасы ретіндегі өзектілігінен, қоғам тарихы, мәдениеті мен рухани құндылығын анықтайтын бастаулардан тұрады. Зайырлылық және дінтану негіздері жалпы орта білім жүйесіндегі әлеуметтік-гуманитарлық және қоғамтанулық білім алудың құрамдас бөлігі болып табылады.

3. Қазақстанның қазіргі саясаты еліміздегі көптеген этностар мен мәдениеттер арасындағы этносаралық, конфессияаралық құрмет пен төзімділікті, өзара татулықты орнатуға, рухани-адамгершілік құндылықтардың ортақ жүйесін құруға бағытталған.

4. Дін және мәдениет, дін және мемлекет, дін және өркениет қатынастары мен тарихын білу адамзаттың сан ғасырлық тәжірибесінің рухани көрінісін тану болып табылады.

5. Қазақтың ұлы ойшылдары – әл-Фараби, Қожа Ахмет Йасауи, Абай, Ыбырай, Шәкәрім өздерінің рухани мұраларында ел тарихындағы діннің рөлі мен оның жеке тұлғаны жан-жақты қалыптастырудағы маңызын тарихи сана мен тәжірибе негізінде ашып көрсетті.

6. Пәннің оқыту мақсаты:

1) білім алушыларды зайырлылық қағидатын құндылық, яғни мемлекет тұрақтылығының басты факторы ретінде қабылдауға, дінді зайырлы таным аясында тануға үйрету;

2) діни сенім бостандығы, әлемдік және дәстүрлі діндердің, жаңа діни қозғалыстардың тарихы мен қазіргі жай-күйі, теріс пиғылды діни ағымдар мен тыйым салынған діни ұйымдар туралы жан-жақты білімін қалыптастыру;

3) оқушыларды экстремизм, терроризм және діни радикализм идеологияларын қабылдамауға үйрету, рухани-адамгершілік құндылықтар негізінде толеранттылық қасиетке тәрбиелеу және олардың гуманистік дүниетанымын қалыптастыру.

7. Пәннің оқыту міндеттері:

1) білім алушыларға діннің мәні, тарихы және оның қазіргі қоғамдағы рөлі жөнінде жүйелі мәлімет беру;

2) зайырлылық ұстанымдарын мемлекеттілік пен тәуелсіздіктің негізі ретінде таныта отырып, осы бағыттағы білімін қалыптастыру;

3) зайырлылық тұрғысынан діни сана, діни сенім, діни таным және діни тәжірибе негіздерін салыстыра білуді үйрету;

4) діннің дүниетанымдық, мәдениеттанымдық және адамгершілік мәнін түсіндіру;

5) оқушыларды діни сенім бостандығын құрметтеуге, толеранттылыққа баулу арқылы қазіргі қоғамдағы діни ағымдарға зайырлылық ұстанымы негізінде баға бере алатын дағды қалыптастыру;

6) Қазақстандағы этносаралық, конфессияаралық келісімді зайырлылық ұстанымдарының нәтижесі ретінде таныта отырып, оқушылардың бойында азаматтық мінез бен жауапкершілік қасиетті тәрбиелеу;

7) экстремизм, терроризм, діни радикализм секілді жаһандық жағымсыз құбылыстардың теріс идеологияларының ұлттық қауіпсіздікке, зайырлылық ұстанымдарына, қоғам тұрақтылығына төндіретін қауіп-қатерін түсіндіре отырып, зайырлы мемлекет қағидаттарына құрмет сезімін тәрбиелеу;

8) білім алушылардың бойында діни әдебиеттер, электрондық ресурстар және бұқаралық ақпарат құралдары материалдарын салыстыра білу және сыни тұрғыда сараптау мәдениеті мен қабілеттерін қалыптастыру;

9) құқықтық сауаттылықтың қоғам өміріндегі маңызын түсіндіре отырып, осы тұрғыдағы білімін арттыруға, Қазақстан адамдары мен азаматтарының құқықтары мен еркіндіктерін сыйлауға тәрбиелеу.

Бағдарламада ұсынылған материалды игеру барысында «Қазақстан тарихы», «Дүниежүзі тарихы», «Адам. Қоғам. Құқық», «Этносаралық қатынастардың қалыптасу тарихы», «Қазақ әдебиеті», «Өнер» сияқты пәндермен және «Абайтану» курсымен пәнаралық байланыс пен сабақтастықты орнату қарастырылған [251]. Яғни, зайырлы саясатты жүргізу барысы мектеп қабырғасынан басталып, оның қоғамдық ой-сананы осы бағытта бекемдеуді көрсетеді. Жастардың эстетикалық, діни көзқарастарын қалыптастыруда бүгінгі ғаламтор мен бұқаралық ақпарат құралдарының ықпалы өлшеусіз. Ғаламтор желісіндегі сансыз ақпараттар жастардың діни немесе өзге де мәліметтерді таңдауына дес бермейді. Ал жастардың әлемдік діндерді оқыту арқылы діни көзқарасын қалыптастыруға, заман ағымына сай өзінің және өзгелердің құндылықтарын сыйлауға және рухани құндылықтарымызды теріс ағымдардан ажыратуға үйрететін «Дінтану» пәні білім берудің зайырлы жүйесі арқылы қоғамдағы құндылықтардың сақталуын қамтамасыз етеді. Сондықтан бұл бағыттағы жұмыстарды әлі болса нығайту керек.

Себебі дін саласындағы мемлекеттік саясаттың таяу жылдарға арналған бірінші кезектегі міндеті мемлекеттің зайырлы негіздерін одан әрі нығайту, азаматтардың ар-ождан бостандығы құқықтарын қамтамасыз ету болып табылады.

Зайырлылық қазіргі заманғы құқықтық демократиялық мемлекеттің түйінді қағидаты саналады. Қазіргі шындықта зайырлы, атеистік және теократиялық мемлекеттердің әртүрлі формалары қатар өмір сүреді. Бірақ қазіргі әлемде мемлекеттің зайырлы формалары басым және ең табысты, бәсекеге қабілетті елдердің қатарына кіреді. Сонымен қатар, зайырлы

мемлекетте діни бірлестіктер заң шеңберінде мемлекет пен қоғамға азаматтарды әлеуметтік қорғау, мәдени-тәрбиелік қызмет, рухани қажеттіліктерді қанағаттандыру функцияларын орындауда көмек көрсетеді. Екінші жағынан, мемлекет бұл қызмет заңға қайшы келгенге дейін бірлестіктердің қызметіне араласпайды, әйтпесе мемлекет мәжбүрлеу шараларын қолданады. Бұл ретте зайырлы мемлекетке тән басты шарт — діни бірлестіктердің қызметі республиканың конституциялық құрылысын күштеп өзгертуге, оның тұтастығын бұзуға, мемлекет қауіпсіздігіне нұқсан келтіруге, әлеуметтік, нәсілдік, ұлттық, діни, тектік-топтық және рулық араздықты қоздыруға бағытталмауға тиіс.

Сонымен бірге, Қазақстан Республикасында діни бірлестіктердің қоғамдық дамудағы ролін елемейтін, бірақ мемлекет пен дін салаларының бөлінуін және бір-бірінің ісіне араласпауды қағидатты түрде қорғайтын зайырлы мемлекеттік құрылыстың классикалық нысанына неғұрлым жақын нысаны жоспарлы түрде іске асырылуда. Мемлекеттің дамуындағы зайырлылық қағидаттары қаншалықты дәйекті және тиімді іске асырылатын болса, Қазақстан ұлттық қауіпсіздіктің қазіргі заманғы сын-тегеуріндері мен қатерлеріне соншалықты уақтылы жауап бере алады. Құқық қорғау және сот қызметінде, әскери қызметте және арнаулы органдар қызметінде зайырлылық қағидатын дәйектілікпен іске асыру мемлекеттің қауіпсіздігіне қол жеткізуді және тұтастығын қорғауды қамтамасыз етеді. Қызметтердің ұлттық қауіпсіздікке төнетін ықтимал сын-тегеуріндер мен қатерлерге жауынгерлік және жедел әзірлігін төмендетуге қабілетті діни идеологиялардың ықпалына жол берілмейді.

Қорыта айтсақ, Қазақстанның зайырлы құрылымы мемлекет аумағындағы этностар мен конфессиялардың барлық мәдениеттерінің дамуына тең жағдай жасайды. Этносаралық қатынастардың қазақстандық үлгісі Қазақстан халқының азаматтық, мәдени және ұлттық бірегейлігі негізінде қалыптасты және дамуын жалғастыруда. Өзін зайырлы мемлекет деп жариялай отырып, Қазақстан ар-ождан бостандығын жүзеге асыру кепілдігін жасаудан өзін-өзі шеттетпейді. Қазақстан Республикасы азаматтарының осы құқықты іске асыруын конституциялық және заңнамалық реттеу ар-ождан және діни сенім бостандығы саласындағы жалпы қабылданған халықаралық-құқықтық нормаларға сәйкес келеді. Қазіргі уақытта Қазақстанның дамуы қоғамның рухани өміріндегі күрделі процестермен, дәстүрлі ұстанатын діндердің де, жаңа діни ағымдардың да діни бірлестіктерінің өсуімен қатар жүруде. Осыған байланысты мемлекет, бірінші кезекте, діни заңнаманың орындалуын қамтамасыз етуге тиіс, сонымен қатар діни бағыттардың даму процестерін зерделеу және діни ортадағы деструктивті көріністерді бейтараптандыру бойынша жан-жақты жұмыс жүргізу қажет.



## ҚОРЫТЫНДЫ

XX ғасырдың аяғында зерттеушілердің көпшілігі зайырлылық эволюциялық, сызықтық, бір бағытты процесс емес деген қорытындыға келді. Зайырлылық қоғамды рационализациялау, саралау, институционализациялау процестерімен өзара байланысты, алайда, ол қайтымсыз емес. Зайырлылық парадигмасы зайырлылықты әртүрлі әлеуметтік деңгейлерде жүретін күрделі: зайырлы институттарды саралау; дінді жекешелендіру; қазіргі қоғамдардағы діни нанымдардың құлдырауы, діни институттардың өзінде болып жатқан діни өзгеріс әлеуметтік процесс ретінде қарастырады.

Сонымен бірге, зайырлылық процесі оның мәдени контексіне және оған кіретін адамдарға, топтарға және квазимемлекеттік топтарға байланысты, олар әлеуметтік институттарды нақты немесе жасырын түрде зайырландырады.

Бірқатар танымал ғалымдар қазіргі әлемдегі діни фактордың айқын өсуінің әсерінен классикалық зайырлылық теориясының жалғандығы туралы қорытындыға келді. П. Бергер, Г. Вайгель қазіргі әлемге тән десекуляризация немесе қарсы секуляризация процестері туралы айтады. Көптеген зерттеушілердің зайырлылық процесінің барлық белгілерін байқауға болатын жалғыз орын – қазіргі Батыс Еуропа деп санайды, бұл жалпы әлемдік өсу тенденциясынан – діндарлық деңгейінен ерекше болып көрінеді.

Дін әлеуметтануында зайырлылық процесінің дәстүрлі қоғамдарды модернизация үдерісімен байланысы туралы пікірталас өзекті болып табылады. Көптеген заманауи қоғамдардың біртұтас әмбебап ереже жоқ, қазіргі қоғам өміріндегі діннің рөлін өзгерту туралы тұжырымдамасы өте сенімді болып көрінеді. Дүниежүзілік құндылықтарды зерттеуге сәйкес, өздерін діндар деп санайтын адамдар санының азаюы, мешіт, шіркеулерге бару төмендейді. Қазақстандық үрдістер мүлдем басқа. Соңғы онжылдықтарда халықтың діндарлық деңгейі өсіп келеді.

Кеңестік дін әлеуметтануында зайырлылық процесін діни дүниетанымнан атеизмге дейінгі қозғалыс ретінде сипаттау әдетке айналды. Ғылыми атеизм соңғы және ең жоғары кезең ретінде ұсынылды. Заманауи зерттеушілер зайырлылықты атеизмге немесе діни, индифференттілікке қарай бір мәнді қозғалыс ретінде қарастырмаса да, діни индифференцияның және Түркиядан тыс плюралистік діндарлықтың таралуын басым құбылыс деп санайды және қазақстандық қоғамда барын жоққа шығарады.

Диссертациялық зерттеуіміздің негізгі міндеті Қазақстандағы діндарлық пен секуляризация процесіне Қазақстан қоғамының діни дүниетанымының өзгеруін, сондай-ақ діннің әлеуметтік институт ретіндегі жағдайының өзгеруін және осы процестерге тән ерекшеліктерді, белгілі бір заңдылықтарды ескере отырып, кешенді саяси талдау жүргізу ретінде анықталды.

Зайырлылық Батыс христиан мәдени дәстүрінің жемісі болды. XX ғ. басынан бастап Қазақстанда секуляризация процесі мәдениеттің әртүрлі салаларында: әдебиетте, білім беруде көрініс бере бастады. Жаңа білімнің

әсерінен ортағасырлық діни дүниетанымның өзгеруінің кейбір белгілері қазақ мәдениетінде пайда болды.

Біздің пайымдауымызша, орта мерзімді перспективада діндарлық деңгейі мен конфессиялық өзін-өзі сәйкестендіру көрсеткіштері айтарлықтай өзгереді. Халықтың көпшілігі исламмен сәйкестендіреді. Жалпы діндарлар үлесі өседі және 85% деңгейінде белгіленуі мүмкін. Дәстүрлі түрде исламның ықпал ету саласына жататын негізгі халық пен елімізді құрайтын басқа да этникалық топтары үшін мұсылмандық өзін-өзі танудың басым болуы тән болады. Мұсылмандардың үлесі өседі, бұл көпшілігі ислам дінін ұстанатын халықтың демографиялық сипаттамаларына байланысты келеді.

Ұсынылған жұмыста қазіргі Қазақстан азаматтары мен әлеуметтік топтарының діни өмірінің нақты көріністерін әлеуметтік-саяси талдау әдіснамасы негізінде қазіргі заманғы діндарлықтың маңызды сипаттамалары, оның көріну формалары және эволюция тенденциялары туралы тұжырымдар алынды. Діндарлық әлеуметтік, мәдени және тарихи құбылыс ретінде әлеуметтік философия ұғымдарында, категориялары мен терминдерінде қоғамның дамуы мен жай-күйіндегі қайшылықтарды зерттеу арқылы ашылады. Жұмыстың нәтижелері зерттеудің негізгі гипотезасын растайды, ол қазіргі діндарлық Қазақстан қоғамында жұмыс істейтін мега-макро-микро тенденциялардың шарты мен нәтижесі болып табылады және бір жағынан, мәдени және саяси өмірдің зайырлылығы мен жаһандануын көрсететін формаларда көрінеді және қазақ ұлты мен елімізде өмір сүріп жатқан ұлыстардың этномәдени өзіндік бірегейленуіне ұмтылысын көрсетеді.

«Діндарлық» анықтамаларының әртүрлі түрлерінің мазмұнын салыстырмалы талдау арқылы қазіргі әлеуметтік-саяси ғылымдарда бар «діндарлық» ұғымы жоғары өзгергіштікпен сипатталатындығы және діндарлардың сана-сезімін және мінез-құлық формаларын көрсететін категория ретінде түсінілетіні анықталды. Сонымен қатар қолжетімді теориялары мен тұжырымдамаларын дамыту үшін діндарлықты мазмұндық жағынан емес, діндар адамның санасы, білімділігінің барлық мүмкін элементтері арасындағы қатынас, байланыс деп түсіну ұсынылады.

Діндарлықтың қазіргі типологиясы діндар адамдардың өмір құбылыстарын зерттеудің қолда бар тәсілдерінің мүмкіндіктерін толық пайдаланбай, діндар адамның санасының немесе білімділігінің басым көрестекішін таңдауға негізделгені зерделенді. Дәстүрлі ғылыми көзқарастың зерттеу мүмкіндіктерін діндарлық типологиясының «композициялық» үлгісін қолдану арқылы кеңейтуге болады, оның ерекшелігі діни сана мен мінез-құлықтың барлық деңгейлеріндегі және барлық түрлердегі мүмкін болатын көріністері арасындағы қатынастардың зайырлылық процестерімен арадағы арақатынасының сипатын анықтау болып табылады. Олардың кейбіреулері ерекше және сирек кездеседі, бірақ біздің қоғамға тән нұсқалар да бар. Бұл нұсқалардың ішіндегі ең бастысы, біздің ойымызша, каноникалық діндарлық (идеологиялық, тізбекті) және әлеуметтік діндарлық (сәйкестендіру, бейімделу); эмоционалды діндарлық және тұжырымдамалық діндарлық; карапайым

діндарлық (ымыраға келу) және наразы діндарлық (нигилистік) түрлері болып есептеледі.

Қоғамда діндарлықтың белгілі бір түрлерінің болуы, олардың тасымалдаушыларының қоршаған әлемге әсер ету дәрежесі шындықтың жеке сипаттамаларының – діндарлық факторларының объективті және субъективті әсерінен қалыптасатын діндарлық формаларының даму ерекшеліктері мен тенденцияларына байланысты келеді. Нақты әлемнің жағдайларын талдау қазіргі заманғы діндарлықтың жай-күйіне, өзгеруіне, дамуына әсер ететін факторларды, осы немесе басқа қоғамдық институт қолданатын әдістер мен олардың жиынтығын түсінуге мүмкіндік береді.

Қазіргі діндарлықтың даму тенденциялары орталыққа бағытталған күштердің ерекше үйлесімімен анықталады. Орталық күштерге ұлттық, мәдени, тарихи және дінді ажырамас тәуелділікке байланыстыруға ұмтылу жатады. Дәл осы күштерге биліктің дәстүрлі діни ұйымдардың саяси рөлінің өсуін ынталандыруға деген ұмтылысы, дәстүрлі діни ұйымдардың қазіргі қоғамның рухани процестерін басқаруға деген ұмтылысы, діни ұйымның бұрын бөлінген бөліктерінің бірлікке жетуге деген ұмтылысы жатады. Орталыққа бағытталған күштерге діни қатынастар мен әлеуметтік мәртебені байланыстыруға деген ұмтылыс, өмірлік жетістік үлгісін жеке таңдау кіреді.

Діндарлықтың дамуының қазіргі кезеңінің ерекшеліктері: діндарлықтың сандық көрсеткіштерінің өсуі; дәстүрлі діни ұйымдардың саяси ұстанымдарының нығаюы; сандық өсудің жоғарылау және Қазақстан үшін дәстүрлі ислам дінінің ішкі нығаюы; діннен тыс идеялар мен ұйымдарға жаппай қызығушылықты тарату; діндарлықтың сыртқы, салттық жағын көрсету; мемлекет-дін қатынастарының құқықтық нормаларын орнату және орындау.

Діндарлықтың даму факторларының жүйесі арқылы және оның динамикасының барлық тенденциялары мен ерекшеліктерін ескере отырып, қазіргі заманғы діндарлықтың мазмұны мен формаларына бақыланатын әсер етуге, әлеуметтік қатынастардың ерекше жағдайына – әлеуметтік ынтымақтастыққа қол жеткізу үшін діндарлықтың гуманистік ресурсын белсенді түрде қолдануға болады.

Әлеуметтік ынтымақты кем дегенде, екі мағынада түсінуге болады. Біріншіден, әлеуметтік ынтымақтастық – бұл өзін-өзі сәйкестендіруге және әлеуметтік субъектілерді сәйкестендіруге байланысты этикалық мәселелерді тікелей эмоционалды тәжірибенің деңгейі мен сапасы. Әлеуметтік ынтымақтастық тәжірибе ретінде өзара әрекеттесудің барлық түрлерінде кездеседі. Қақтығыс кезінде тек жабық топ ішінде таралатын әлеуметтік ынтымақтастық белгілі бір топтың жақтастарына басқа бірлестіктерге қарсы тұру негізінде бірігуге мүмкіндік беретін біріктіруші-оқшаулау функцияларын орындайды. Серіктестік түрі бойынша байланыстар орнатқан кезде, әлеуметтік ынтымақтастық топтан тыс, бірақ бүкіл қоғамға таралмай, белгілі бір топтың жақтастарына бірігуге мүмкіндік беретін, кейбір негізгі және жалпы мақсаттар үшін бірыңғай құқықтық салада әрекет етуге дайын екендіктерін білдірген қоғам субъектілерімен таңдаулы байланыстар жасай отырып, біріктіруші-бөлу

функцияларын орындайды. Әлеуметтік ынтымақтастық түрі бойынша байланыстар орнатқан кезде, әлеуметтік ынтымақтастық өмірдің басты құндылығына қарай өзара әрекеттесудің барлық қатысушылары үшін қызметтің негізгі мотивінің мәні бар тәжірибе ретінде әрекет етеді.

Екіншіден, әлеуметтік ынтымақты қоғамның маңыздылығы мен салыстырмалы мәні бойынша әртүрлі субъектілердің әлеуметтік өзара әрекеттесуінің бір түрі ретінде түсінуге болады. Әлеуметтік ынтымақтастық өзара әрекеттесудің бір түрі ретінде, қажеттілікпен бірге құқықтық шектеулер мен ережелердің бастапқы орнатылуын талап етеді, бірақ ол осы шеңберден өтуге және жоғары дәрежеде моральдық нормаларға, рухани құндылықтардың беделін тануға негізделеді (олардың басымдығы, ең алдымен, заңмен немесе нұсқаулармен емес, дәстүрмен және сенім жағдайымен заңдастырылған).

Адамдардың нақты қызметінде ұлтаралық және конфессияаралық қатынастарды сол субъектілер жүзеге асырады. Бұл қатынастардың белгілі бір уақыт пен кеңістікте сәйкес келуі, оларды бірдей қызмет формалары арқылы жүзеге асыру этникалық және діни бірігуді көрсететін қатынастардың ерекше түрі – этно-конфессиялық қатынастар туралы айтуға мүмкіндік береді. Бұл қатынастарда ұлттық және діни ерекшеліктерді білдіру және қорғау функциялары кейде ұлттық бағдарланған саяси партиялардан діни ұйымдарға және керісінше ауысады. Ұлттық өзін-өзі тануда этникалық және діни бірегейлік бірдей мәнге ие, олар нақты және табиғаттан тыс әлемнің бір-бірін анықтайтын құндылықтары ретінде қабылданады.

Ұлтаралық және дінаралық өзара іс-қимылдың дамуына Қазақстан аумағында мекендейтін халықтардың берік өзара жанашырлығы; барлық діни топтардың жаңа діни қозғалыстарды теріс қабылдауы; жекелеген халықтарға антипатия көріністері мен нәсілдік, этникалық және діни айырмашылықтар арасында байланыстың болмауы ықпал етеді.

Қазақстандық ұлттық сана-сезімінде исламға маңызды орын беріледі, оның қазақ ұлтын саралау мен өзін-өзі айқындаудағы оң тарихи рөлін барлық дүниетанымдық топтардың өкілдері мойындайды. Қазақстан тарихында діни фактор (қоғамдық санада немесе ресми деңгейде) этно-ұлттық фактордан жиі басым болды. Ұлттық және діни тиесіліктің тарихи санасында сәйкестендіру қақтығыстар туындаған жағдайларда көп бағытты пайдалану, оның ішінде оны елдегі әлеуметтік бейбітшілік пен тәртіпті сақтау үшін біріктіру идеясын құру үшін алғышарттар жасады.

Қазіргі заманғы мемлекеттік құрылыстың негізіне объективті түрде жата алатын негізгі идея (мемлекеттік идея) зайырлы болуға тиіс. Діни ұйымдар дінге сенушілердің санасы мен мінез-құлқына басшылық ете отырып, діни ұйымдар қызметінің мәселелері ар-ождан бостандығы қағидатының шеңберінде заңды түрде мінсіз айқындалған кезде жүзеге асырылуы мүмкін қоғамның барлық күштерімен диалог пен әріптестік қатынастарға ұмтылады.

Мемлекет дінді саясаттандыруға жол бермеуі керек. Мемлекет діни белгісі бойынша қоғамдағы бөлініс пен жанжалға әкеп соқтыратын барлық

нәрсені жоюға, азаматтардың діни емес рухани қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін жағдай жасауға тиіс.

Алайда, ұлттық идея негізгі, егемен мемлекет құрушы қазақ халқының өзіндік санасын білдіру нысаны ретінде өмір сүруге толық құқылы. Оның мәтіндерде ресми расталуы ресми билік құрылымдарының, басқа да қоғамдық институттардың қатысуынсыз болуы мүмкін. Дінаралық қатынастарды үйлестіру және әрбір діндегі экстремистік көріністерді еңсеру – діни ұйымдардың азаматтық бейбітшілік пен тыныштықты қалыптастыруға тиімді қатысуының маңызды шарты болып табылатындықтан, зайырлылық процесі азаматтардың діндарлығына балта шаппай, қайта онымен үйлесімді дамуына жағдай жасау керек.

Дін – бұл әлемді және өзін танудың, белсенді трансформациялық ұстаным мен танымдық мүдделерді дамытудың ең әмбебап, психологиялық тұрғыдан тексерілген әдістерінің бірі. Діннің тұрақты әсерінен ойлаудың дүниетанымдық негіздері, әлеуметтік және жеке өмірдің адамгершілік нормалары, олардың мақсаты мен өмір сүру тәсілі туралы идеялар қалыптасты. Мүмін адамның Құдай туралы идеясы ішкі және сыртқы өмірдің жаңаруымен бірге жүретін терең және күшті эмоциялармен үйлеседі. Адамның діни ілімге немесе ұйымға жататындығы бұл адамның өзін-өзі реттеудің, әлеуметтік бейімделудің және өмірдің мәні мәселесін шешудің дәл осы түрі мен әдісін таңдағанын (саналы түрде немесе жоқ) көрсетеді. Өмірдің негізгі мәселелерін шешудің жолын таңдау адамның қандай зияткерлік және моральдық құралдармен қаруланғанына, рухани күштерін қандай ақыл-ой ресурстарынан алатынына байланысты. Бұл таңдау адамның отбасында және білім беру жүйесі арқылы алатын білім мен тәрбиенің бағытымен анықталады.

Қазіргі уақытта бізге қоғамдық мораль жағдайына әсер ете алатын және әлеуметтік топтан, діни топтан тыс жерде әлеуметтік ынтымақтастық сезімін тарататын барлық қоғамдық күштер арасында тұрақты және өзара сыйластық диалог қажет. Әлеуметтік ынтымақтастық түріндегі әлеуметтік өзара іс-қимылды құруда мәдениет әмбебап ұйымын, билік жүйесін, алмасуды, бөлуді, еңбек саласын және мүгедектерді қолдауды, жеке байланыстар мен рухани байланыстарды ұйымдастырудың зайырлы және діни принциптері мүлдем өзара ерекше емес деп айта аламыз. Зайырлы және діни мәдениеттердің, ең алдымен, мұсылмандық дүниетанымның өзара әрекеттесу мүмкіндіктері және олардың қосымша дамуы артып келеді.

Сонымен, зерттеу негізінде Қазақстанда діндарлық көрсеткіштері мен зайырлылық процесінің өзіндік ерекшелігі бар деген қорытындыға келеміз. Зайырлылықпен байланысты діни дүниетанымның өзгеру процесі тарихи діннен діни немқұрайлылыққа немесе атеизмге көшуді білдірмейді. Бұл процесс күрделі, сызықты емес сипатқа ие.

Біздің мемлекеттік-діни қатынастардың әлемдік және қазақстандық тәжірибесін зерттеуіміз зайырлы мемлекет шеңберінде рухани билік рөлінің күшеюі қоғамда дәстүрлі құндылық және мәдени бағдарлардың, әлеуметтік

тұрақтылықтың таралуы үшін негіз болып табылатынын аңғартты. Бұл процесс соңғы жылдары Қазақстанда өзін айқын көрініс тапты.

Біздің зерттеуімізде бүгінде мемлекеттік институттардың беделін және қоғамның адамгершілік құндылықтары жүйесін қолдаудың көптеген өзекті саяси міндеттерін діннің қатысуымен шешуге болатындығы туралы ойлар айтылды. Діни ұйымдар адамның қадір-қасиеті, бостандығы мен құқықтары туралы мәселелерді; қоғамдағы адамгершілік жағдайды жақсарту, конфессияаралық қатынастарды үйлестіру мәселелерін өз ықпалының басым бағыттары деп санайды. Қазіргі заманғы конфессиялардың білім беру және әлеуметтік жобаларға көбірек қатыса бастағандығы, қайырымдылық қызметті күшейткендігі, қоғамдағы бейбітшілік пен келісімді нығайтуға бағытталған конфессияаралық диалогты дамытқандығы көрсетілді. Біздің елімізде осының нәтижесінде қоғамда патриотизм, мемлекеттілік, конфессияаралық келісім, дәстүрлі отбасы сияқты қазақстандық құндылықтардың таралуы мен беделінің нығаюы жүріп жатыр.

Мұның бәрі осы зерттеу аясында зайырлы мемлекет шеңберінде дәстүрлі конфессиялардың әлеуметтік рөлін күшейту тенденциясы тиімді тұстарын көрсетіп жатыр деп қорытынды жасауға мүмкіндік береді, өйткені бұл модернизация мен қазіргі экономикалық дағдарыстың қиын жағдайларында әлеуметтік дамуды тұрақтандыруға өз үлесін қосады. Осыған байланысты зайырлылық қағидатын іске асыру тұрғысынан мемлекеттік-діни қатынастар жүйесін одан әрі жетілдіру Қазақстанның көпэтносты және көпконфессиялы ел ретінде үйлесімді дамуының мақсаттарына неғұрлым толық жауап береді.

Жоғарыда айтылғандарды қорытындылай келе, зайырлы саясатты қалыптастыруды жүйелеу мен іске асыруды барынша одан әрі дамыту мақсатында нақты ғылыми-теориялық және ғылыми-практикалық **ұсыныстар**:

– қолданыстағы «Діни сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» Заңның кейбір ережелері қазіргі заман шындығы мен сын-тегеуріндерге сай келмейтіндіктен, халықаралық-құқықтық стандарттарға толық көлемде сәйкес келуге тиіс діни сенім мәселелері жөніндегі жаңа Заң қабылдау;

– діни сенім бостандығы туралы жаңа заңда мешіттің, шіркеудің құқықтық мәртебесін нақты белгілеу. Мешіт, шіркеу және мемлекет арасындағы ынтымақтастық мәселелері тиісті келісімшарттар жасасу арқылы қатаң түрде құқықтық бағытта жүргізу;

– мемлекетке және дәстүрлі конфессияларға жалған діни негізде жаппай сананың экстремизациясына жол бермеу үшін бірлескен күш-жігер жұмсау;

– геосаяси ықпал ету жағдайында Қазақстанда дін мен мемлекеттік даму саласындағы кәсіпқойларды да, қатардағы азаматтарды да біріктіретін мемлекеттің зайырлы дамуын жақтаушылардың әлеуметтік желісін құру (бұл мемлекеттік органдардың, діни ұйымдардың, оқу орындарының, жекелеген азаматтардың қызметі арқылы осындай желінің жұмыс істеуі дінмен өзара іс-қимыл саласында мемлекеттік саясатты жүргізуге және қазақстандық этноконфессиялық бірегей мәдени бірегейлікті жаңғыртуға ықпал етер еді);

– үкіметтік емес ұйымдарды мемлекеттік қолдауды қамтамасыз ету, сондай-ақ дін саласындағы мемлекеттік саясатты іске асыруда мемлекеттік органдардың, бұқаралық ақпарат құралдарының, қоғамдық және діни бірлестіктердің ынтымақтастық тетіктерін жетілдіру;

– республикалық, облыстық және аудандық деңгейлерде халықтың әртүрлі топтары мен жекелеген тұлғаларда толеранттылықты, дінге шыдамдылықты, руханилық пен транспаренттілікті қамтамасыз етуге және қалыптастыруға арналған әлеуметтік-саяси, ұлттық қауіпсіздік толеранттылығы мен мониторингі орталықтарын ұйымдастыру;

– этносаралық және конфессияаралық шиеленісті еңсеруге, жоғары саяси мәдениетті қалыптастыруға және т.б. жаңа тәсілдерді әзірлеу ісіне кәсібилік енгізе алатын саясаттанушылар, әлеуметтанушылар мен жаңа бағыттағы педагогтарды даярлау жүйесін құру;

– қазақстандық арнайы қызметтермен бірлесіп, Орталық Азия өңірінің елдерімен дін саласындағы өңірлік ынтымақтастық бағдарламасын әзірлеу.

Жоғарыда айтылғандардың негізінде, Қазақстандағы зайырлылық пен діндарлықты саясаттанулық талдау олардың қарым-қатынастарының толық тепе-теңдігі негізінде әртүрлі этностар мен діннің өзара іс-қимылын жүзеге асыруды көздейтін интеграциялық процеске негізделуге тиіс екенін атап өткен жөн. Мұндай шаралар табысты мемлекеттік құрылыстың келешегі үшін және бірінші кезекте Қазақстанда зайырлылықты одан әрі нығайту үшін қабылдануға тиіс.

## ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- 1 Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы Қазақстан Республикасының 2011 жылғы 11 қазандағы № 483-IV Заңы // <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483>. 26.04.2022
- 2 Berger P. The Desecularization of the World: Resurgent Religious and World Politics. Ethic and Public Policy Center. – Washington, D.C., 1999. – 143 p.
- 3 Luckmann T. The Invisible Religion. – New York: Macmillan, 1967. – 128 p.
- 4 Луман Н. Дифференциация. – М.: Логос, 2006. – 320 с.
- 5 Wilson B. Religion in sociological Perspective. – Oxford: Oxford University Press, 1982. – 185 pp.
- 6 Parsons T. Societies: Evolutionary and comparative perspectives. Englewood Cliffs, – N. Jersey, Prentice Hall, 1966. – 120 p.
- 7 Robert N. Bellah. Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age. – Cambridge: Belknap Press, 2011. 784 p.
- 8 Glazner P.E. The sociology of secularization. – London, 1977. – 137 p.
- 9 Martin D. General Theory of Secularization. – New York-London, 1978. – 353 p.
- 10 Stark R. The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious than Ever. – Wilmington, DE: ISI Books, 2015. – 272 p.
- 11 Dobbelaere K. Secularization: A multi-dimensional concept// Current Sociology. 1981. – Vol. 29; iss. 2. –P. 3-153.
- 12 Tschannen O. The Secularization paradigm: A Systematization//Journal for the Scientific Study of Religion, 1991, 30 (4). – P. 395-415.
- 13 Gorsky P. Historisizing the secularization debate: Church, State and Society in Late Medieval and Early Modern History// American Sociological Review. – 2000. – Vol.65. – P. 138-165.
- 14 Bruce S. God is Dead: Secularization of the West. – Oxford: Blackwell, 2002. – 269 p.
- 15 Трофимов С.В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории Д. Эрвьё-Леже. Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2014;(4). – С. 204-218.
- 16 Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective//The Hedgehog Review, Spring/Summer 2006. – Vol.8.– N.1/2. – P.7-22.
- 17 Chaves M. Secularization as Declining Religious Authority // Social Forces. – 1994. – Vol.72, No.3. – pp. 749-774.
- 18 Боберо Ж. Светскость: французская исключительность или универсальная ценность? / пер. с фр. Т. Голиченко. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.zerkalo-nedeli.com/nn/show/403/35532> 21.12.2021
- 19 Варнке Ю. Церковно-государственная система в Германии. – М., 1998. – С.83.
- 20 Моран Г. Испанская система отношения церкви и государства // Религия и церковь в России и за рубежом. 1996. – № 6. – С.73-85.
- 21 Феррари С. Церковь и государство в Западной Европе: итальянская модель. – М.,1998. — С. 110-130.



- 22 Barro R.J., McCleary R.M. Which Countries Have State Religions // *The Quarterly Journal of Economics*. – 2005. – Vol.120, issue 4. – P.1331-1370.
- 23 Davie G. Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to take into Account. // *Archive European Sociological*. – 2006. – № 47/2. – P. 271-296.
- 24 Fox J. *A World Survey of Religion and the State*. – Cambridge, 2008. – 402 p.
- 25 Morris R. *Church and State: Some Reflections on Church Establishment in England*. – London, The Constitution Unit, UCL. 2008. – 82 p.
- 26 Riedel S. Models of Church-State Relations in European Democracies // *Journal of Religion in Europe*. – Volume 1. Issue 3, 2008. – P.251-272.
- 27 Taylor Ch. *A Secular Age*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018. – 896 p.
- 28 Кант И. Религия в пределах только разума. // И. Кант. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 712 с.
- 29 Гегель. Философия религии. В 2-х томах. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – С. 283.
- 30 Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х т. – М., 1955. – Том 1. – 676 с.
- 31 Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., доп. и испр. – М.: РОССПЭН, 2006. – 656 с.
- 32 Рассел Б. Избранные труды. – Спб., 2009. – 260 с.
- 33 Rawls G. The Idea of Public Reason Revisted // Rowls G. Collection Papers. Ed. Samuel Freeman. – Cambridge, Masa-London, 1999. – 672 p.
- 34 Habermas G. On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion // *Political Theologies Public Religions in a Postsecular World*. – N.Y., 2006. – P.251-260.
- 35 Ritter J. Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft // *Metaphysik und Politik*. – 1963. – P.377-406.
- 36 Lübke H. Exkurse II. Der Streit um die Kompensationsfunktion der Geisteswissenschaften. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. – Berlin Heidelberg: Springer-Verlag. – 2003. – P.281-304.
- 37 Marquard O. Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften // Marquard O. *Apologie des Zufälligen*. – Stuttgart: Reclam, 1986. – P.98-116.
- 38 Asad T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. – Stanford: Stanford University Press., 2003. – 280 p.
- 39 Барановский В. Г., Наумкин В. В. «Мир веры» и «мир неверия»: экспансия и редукция религиозности. – *Полис. Политические исследования*. 2018. – № 6. – С. 8-31.
- 40 Сардарян Г.Т., Алексеева Т.А. Секуляризация и религиозность в оптике конструктивизма. – *Полис. Политические исследования*. – 2020. – №4. – С.124-138.
- 41 Сапронова М.А., Чечевишников А.Л., Ярлыкапов А.А. Становящееся научное сообщество. Сводный портрет исследователей российского ислама. // *Полис. Политические исследования*. – 2020. – № 2. – С.122-136.
- 42 Религии и радикализм в постсекулярном мире / С. Амгар, А. М. Ахунов, И. Л. Бабич и др.; Под ред. Е. И. Филипповой и Ж. Радвани. – М.: Институт

- этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия – Телеком, 2017. – 326 с.
- 43 Weller R. Charles Rethinking Kazakh and Central Asian Nationhood: A Challenge to Prevailing Western Views Paperback – March 24, 2006. – 260 p.
- 44 Нысанбаев А.Н., Бурова Е.Е., Сайлаубекқызы А. Особенности идентичности казахстанцев в условиях поликультурного общества // Социологические исследования, 2019. – № 7. – С.37-47.
- 45 Ғарифолла Е. Дүниетаным баяны. – Алматы: «Дәуір» баспасы, 2020. – 400 б.
- 46 Шаукенова З., Соловьева Г., Бурова Е. Зайырлы және діндар отбасыларындағы құндылықтық парадигмалар // Отбасы институты - Қазақстан қоғамы тұрақтылығының факторы. – Алматы, 2014. – 37-60 б.
- 47 Алиярлов Е.К., Жангужекова Д.Ж., Нуров М.М. Оккультизм в сознании горожан Казахстана // Социологические исследования, 2021. – № 9. – С.137-142.
- 48 Сатершинов Б. Зайырлы мемлекеттегі діннің жағымды ролі // Адам әлемі = Мир человека. – 2013. – №4. – 184-186 б.
- 49 Соловьева Г.Г. Традиции и система ценностей светской и религиозной семьи Казахстана // Экономика, право, культура в эпоху общественных преобразований: материалы междунар. науч.-практ. конф. (24 января 2014 г.). – Алматы, 2014. – С.298-306.
- 50 Бурова Е.Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения). – Монография. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 200 с.
- 51 Косиченко А. Светскость государства: казахстанские реалии и мировой опыт // Казахстанская правда. – 2014. – 27 сентября. – С.4.
- 52 Курманалиева А.Д. Государственно-конфессиональные отношения в Казахстане: состояние и перспективы развития // А.Д. Курманалиева, К. К. Бегалинова, А. Асан // Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. – 2017. – № 4 (62). – С.222-229.
- 53 Seitakhmetova, N., Turganbayeva, Z., Zhandossova, S., Kusainov, D., Nurov M., Islamic studies as dialogic project problems and prospects // European Journal of Science and Theology. – 2021. – Vol.17. – No.3. – 171-180 p.
- 54 Бағашаров Қ., Шалабаев Қ. Зайырлылық түсінігіне тән көзқарастар және зайырлылықтың аймақтық ерекшеліктері // Адам әлемі. – 2018. – №3. – 30-40 б.
- 55 Байтенова Н.Ж. Бейсенов Б., А. Игисенова Зайырлы ел - руханилық және діндарлық үндестігі // ҚазҰУ хабаршысы. Дінтану сериясы = Вестник КазНУ. Серия: религиоведения. – 2018. – № 1(13). – 4-8 б.
- 56 Бейсенов Б. Зайырлылық жүйесі қоғам және дін қатынасының негізі // Открытая школа. – 2018. – № 6. – 15-18 б.
- 57 Әбдірәсілқызы А. Зайырлылық және жоғары руханият - дәстүрлі таным негізі // Дінтанулық зерттеулер = Религиоведческие исследования : мақалалар мен сұхбаттар жинағы. – Астана, 2018. – 1-том. – 9-15 б.

- 58 Затов Қ.А., Борбасова Қ.М., Алдиярова Ж.Е. Діндарлық феномені, мәні мен типтері // ҚазҰУ хабаршысы. Дінтану сериясы = Вестник КазНУ. Серия: религиоведение. – 2019. – № 3. – 40-47 б.
- 59 Артемьев А.И. Дінтану: жалпы дінтану негіздері. – Алматы: Бастау, 2013. – 569 б.
- 60 Сихимбаева Д.Ә. Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясатының қалыптасу және жүзеге асырылу ерекшеліктері. Философия докторы (Ph.D.) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы, 2013. – 147 б.
- 61 Сайлаубекқызы А. Тенденции формирования религиозной идентификации в Казахстане: религиоведческий анализ. Диссертация на соискание ученой степени доктора философии (PhD). – Алматы, 2022. – 149 б.
- 62 Шалабаев Қ.К. Зайырлы мемлекеттегі дін мен дәстүр сабақтастығы. Философия докторы (PhD) дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы, 2020. – 144 б.
- 63 Сапаров Б.Ж. Тәуелсіздік жылдарындағы Қазақстан Республикасының дін саласындағы мемлекеттік саясаты. Философия докторы (Ph.D.) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы, 2020. – 141 б.
- 64 Садыкова А.М. «Кеңес өкіметінің дін саласындағы саясаты (1918-1953 жж.). Философия докторы (Ph.D.) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы, 2015. – 201 б.
- 65 Абрамов Д.Б. Светское государство и религиозный радикализм в Индии. – М.: ИМЭМО РАН, 2011. – 187 с.
- 66 Билль о правах 1789 г. // Мишин А. А. Конституционное (государственное) право зарубежных стран. Приложение. – М., 2004. – С.403.
- 67 Taylor Ch. Sources of the Self. – Cambridge: Harvard University Press, 1992. – 624 p.
- 68 Столяров А.А. «О граде Божьем» // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Мысль, 2010. – 2816 с.
- 69 Hunter J.D. To Change the World. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – 368 p.
- 70 Crow J.A. The Epic of Latin America, 4th ed. University of California Press. – Berkeley, 1992. – 992 p.
- 71 Losada A. The Controversy between Sepúlveda and Las Casas in the Junta of Valladolid. – Illinois: The Northern Illinois University Press, 1971. – P.280-282.
- 72 Падуанский Марсилиий. Защитник мира. Defensor pacis / Марсилиий Падуанский: Пер. с франц. Б.У. Есенова.; науч. ред., вступит. ст., примеч. Г.П. Лупарева. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2014. – 656 с.
- 73 Д. Крузе. Король и насилие: из истории французского абсолютизма XVI в. // Французский ежегодник. – М., 2005. – С.150-173.
- 74 Holborn H. A History of Modern Germany, The Reformation. – Princeton: Princeton University Press, 1982. – 396 p.

75. Васильев В. В. Дэвид Юм и загадки его философии. – М.: УРСС, 2020. – 704 с.
- 76 Reventlow H.G. The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World. – Philadelphia: Fortress Press, 1985. – 668 p.
- 77 Masuzawa T. The Invention of World Religions Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. – Chicago: University of Chicago Press 2005. – 384 p.
- 78 Nelson E. The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011. – 240 p.
- 79 Benchimol A. «Cultural Historiography and the Scottish Enlightenment Public Sphere: Placing Habermas in Eighteenth-century Edinburgh», in Alex Benchimol and Willy Maley (eds.) Spheres of Influence: Intellectual and Cultural Publics from Shakespeare to Habermas. – Bern: Lang, 2007. – P. 105-150.
- 80 Patrick J. Geary The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe. – Princeton: Princeton University Press, 2003. – 216 p.
- 81 Кант И. Сочинения, Т.3. – М.: Мысль, 1964. – С.676.
- 82 Фромм Э. Психоанализ и религия. // Сумерки богов. – М., 1989. – С.142-221.
- 83 Ильин И.Л. Путь духовного обновления. // Собрание сочинений. – М., Русская книга, 1993. – С.41-45.
- 84 Религии народов современной России: Словарь. Ред-кол.: Мчедлов М.П., Аверьянов Ю.И., Басилов В.Н. и др. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Республика, 2002. – 624 с.
- 85 Luckmann T. Shrinking transcendence, expanding religion? The Paul Hanly Furfey lecture // Sociological Analysis. – 1990. – Vol.50., No.2. – P.27.
- 86 Casanova J. Public religions in the modern world. – Chicago: The University of Chicago Press, 1994. – 330 p.
- 87 Игумен Вениамин (Новик) Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопросы философии. – М., 1999. – № 2.
- 88 Филатов СБ., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – М., 2005. – № 6. – С.35-45.
- 89 Кусаинов Д.У., Нуров М.М. Зайырлылык пен діндарлық арақатынасы мәселесіне. Адам әлемі, Алматы, №4 (90)., 2021. – 173-180 б.
- 90 Перепись населения 1937 года: вымыслы и правда // [http://www.demoscope.ru/weekly/knigi/polka/gold\\_fund08.html](http://www.demoscope.ru/weekly/knigi/polka/gold_fund08.html). 22.02.2021.
- 91 Christiano K., Swatos W. Secularization Theory: The Course of a concept// Sociology of Religion Fall 1999. – P. 209-228.
- 92 Shiner L. The concept of secularization in empirical research// Journal for Scientific study of Religion. – 1967. – №6(2). – P.207-220.
- 93 Эволюция религии и секуляризация. – М.: ИНИОН, 1976. – 245 с.
- 94 Berger P., Berger B., Kellner H. The homeless mind. – New York: Vintage Books, 1973. – 258 p.

- 95 Dobbelaere K. Secularization Theories and Sociological Paradigms, *Social Compass* XXXI/2-3, 1984. – P.199-219.
- 96 Parsons T. Christianity and Modern Industrial Society // *Sociological Theory, Values, and Sociological Change: Essays in Honour of P. Sorokin*. Ed. By Tiryakian E.A. – New York: Routledge, 2013. – 340 p.
- 97 Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. – М.: Прогресс, 1972. – 392 с.
- 98 Fenn R. Toward a Theory of Secularization. – Connecticut, Society for the scientific study of Religion, 1978. – 91 p.
- 99 Stark R., Bainbridge W. The Future of Religion. – Berkley: University of California Press, 1985, 2019. – 600 p.
- 100 Finke R. Stark R. The churching of America. – New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992. – 368 p.
- 101 Hadden J.K. Toward desacralizing secularization theory// *Social Forces*. – 1987. – Vol.65. – P.587-611.
- 102 Яблоков И.Н. Социология религии. Теоретические проблемы. – М., 2014. – 265 с.
- 103 Левада Ю.А. Социальная природа религии. – М.: Издатель Карпов Е.В., 2011. – 382 с.
- 104 Угринович Д.М. Принципы анализа религиозности и атеистичности в социалистическом обществе // *Советская социология*. Т.1. Социологическая теория и социальная практика. – М.: Наука, 1982. – 288 с.
- 105 Гараджа В.И. Социология религии. – М.: Аспект пресс, 2016. – 348 с.
- 106 Артемьев А.И. Религиозная среда и личность (философско-религиоведческий анализ). – Алматы, 1994. – С.104.
- 107 Хизметли С. Түркиядағы жалпы діни ахуал және зайырлы мемлекеттің діни ұстанымы // *ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы*. – №1 (1). – 2015. – 44 б.
- 108 Кенжетай Д. Қазақстан жаңа сипаттағы зайырлы ел. // *ҚазҰУ Хабаршысы. Дінтану сериясы*. – №2 (2). – 2015. – 23 б.
- 109 Кенжетай Д. Зайырлы ел - қайырлы ел. – Астана, 2017. – 392 б.
- 110 Байтенова Н. Зайырлылық – мемлекет дамуының заманауы моделі. // Көрнекті қоғам қайраткері, жазушы, Қазақстан Республикасы Ұлттық ғылым академиясының академигі Ғарифолла Есімнің 70 жылдық мерейтойына арналған IV Фараби оқулары аясындағы «Адамзаттың бәрін сүй, бауырым деп...» Республикалық ғылыми-әдістемелік конференциясының материалдары. А.: 15 сәуір, 2017 ж.
- 111 Бейсенов Б. Орта Азия елдеріндегі зайырлық пен діндарлық қай деңгейде? <http://islam.kz/kk/articles/islam-jane-qogam/orta-aziya-elderindegi-zaiyrlyq-pen-dindarlyq-qai-dengeide-1886/#gsc.tab=0>. 15.04.2022.
- 112 Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Академический Проект, 2021. – 415 с.
- 113 Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. – М.: Эксмо, 2018. – 224 с.

- 114 Юнг К.Г. Архетипы и коллективное бессознательное. – М.: АСТ, 2019. – 496 с.
- 115 Фромм Э. Теория Зигмунда Фрейда. – М.: АСТ, 2019. – 288 с.
- 116 Никишенков А. История британской социальной антропологии. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 288 с.
- 117 Элиаде М. Ностальгия по истокам. / Пер. с франц. -М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2006. – 216 с.
- 118 Шевченко М.Д. Религиозное сознание и духовная деятельность. -М.: Московский общественный научный фонд; ООО «Издательский центр научных и учебных программ». 1999. (Серия «Научные доклады», выпуск №102). – С. 7-9.
- 119 Орынбеков М.С. Верования древнего Казахстана. – Алматы. 1997. – С.154.
- 120 Hill P.C., Hood R.W. Measures of religiosity. – Birmingham, AL: Religious Education Press, 1999. – 531 p.
- 121 Allport G.W. The individual and his religion, a psychological interpretation. – New York: Macmillan, 1967. – 147 p.
- 122 Myers D.G. The American paradox: Spiritual hunger in an age of plenty. – New Haven, CT: Yale University Press, 2001. – 414 p.
- 123 Hill P.C., Pargament K.I. Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. // American Psychologist. – 2003. – Jan; 58(1). – P.64-74.
- 124 Miller W.R., Thoresen C.E. Spirituality, religion, and health: An emerging research field. // American Psychologist. – 2003. – Jan; 58(1). – P.24-35.
- 125 Лоусон Т., Гэррод Д. Социология. Словарь-справочник. – М.: Гранд- Фаир, 2015. – 608 с.
- 126 Джери Д., Джери Дж. Большой толковый социологический' словарь. – М.: Вече-Аст, 1999. – 528 с.
- 127 Смелзер Н. Социология. – М.:Феникс, 1998. – 688 с.
- 128 Новая философская энциклопедия. Т.2. – М.: Мысль, 2011. – 636 с.
- 129 Р. Әбсаттаров, М. Дәкенов Әлеуметтану: өзекті мәселелер: екі томдық оқу құралы. 2-том. – Алматы: Қарасай, 2013. – 408 б.
- 130 Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Том 1. Образ и действительность. – Минск: Попурри, 2021. – 656 с.
- 131 Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад / Пер. с англ. М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. – 320 с.
- 132 Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М.: Эксмо, 2003. – 415 с.
- 133 Фукуяма Ф: Конец истории?// Вопросы философии, 1990 №3. – С.134-148.
- 134 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2021. – 576 с.
- 135 Adogame A. “Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective.” In Bryan S. Turner (ed.). The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion, 2010. – P.498–518.
- 136 Kamaludeen N.M., Pereira A., Turner B.S. Muslims in Singapore. – London: Routledge, 2009. – 144 p.

- 137 Nancy Jean-Luc. *The Ground of the Image*. – New York: Fordham University Press, 2005. – 176 p.
- 138 Zabala S. *The Future of Religion*. – New York: Columbia University Press, 2007. – 304 p.
- 139 An-Na'im A.A. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. – 336 p.
- 140 Warner, R. Stephen “Enlisting Smelser’s Theory of Ambivalence to Maintaining Progress in Sociology of Religion’s New Paradigm.” In Jeffrey C. Alexander, Gary T. Marx and Christine L. Williams (eds), *Self, Social Structure and Beliefs: Explorations in Sociology*, 103–21. – Berkeley, CA: University of California Press, 2004.
- 141 Kitiarsa P. *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*. – London and New York: Routledge, 2011. – 288 p.
- 142 Вебер М. *Протестантская этика и дух капитализма*. – М.: АСТ, 2020. – 320 с.
- 143 Kant I. *Religion within the Limits of Pure Reason*. – New York: Harper & Row, 1960. – P. 45-55.
- 144 Вебер М. *Хозяйственная этика мировых религий: Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм*. – СПб.: Владимир Даль, 2017. – 446 с.
- 145 Monshipouri M. *Muslims in Global Politics. Identities, Interests and Human Rights*. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009. – 344 p.
- 146 Mazower M. *Dark Continent. Europe’s Twentieth Century*. – London: Penguin, 2018. – 495 p.
- 147 Hunt S. *Religion and Everyday Life*. – London: Routledge, 2016. – 216 p.
- 148 Martin D. *Pentecostalism: The World Their Parish*. – Oxford: Blackwell, 2002. – 197 p.
- 149 Bender C. *Heaven’s Kitchen: Living Religion at God’s Love We Deliver*. – Chicago: University of Chicago Press, 2011. – 208 p.
- 150 Ward G. *The Future of Religion*. // *Journal of the American Academy of Religion* 2006, Vol.74(1). – P.179-18.
- 151 Beckford J.A. *Social Theory and Religion*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – 264 p.
- 152 Hulsether M.D. “Like a Sermon: Popular religion in Madonna videos.” In Bruce David Forbes and Jeffrey H. Mahan (eds), *Religion and Popular Culture*. – Berkeley, CA: University of California Press, 2000. – P.77–100.
- 153 Epstein G.A. *Financialization and the World Economy*. – London: Routledge, 2005. – 456 p.
- 154 Stolow J. *Orthodox by Design*. – Berkeley, CA: University of California Press, 2010. – 288 p.
- 155 Illouz E. *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery: An Essay on Popular Culture*. – New York: Columbia University Press, 2003. – 352 p.
- 156 *Religion and the State: A Comparative Sociology* Edited by Jack Barbalet, Adam Possamai and Bryan S. Turner. – London, 2011. – 296 p.

- 157 Allport G.W., Ross J.M. Personal religious orientation and prejudice. // *Journal of Personality and Social Psychology*. – 1967. – № 5(4). – P.432-443.
- 158 Christiano K.J. Religiosity, Sociology of // *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford: Pergamon. – 2001. – P.13115-13119.
- 159 Batson C.D. Religion as prosocial: Agent or double agent? // *Journal for the Scientific study of Religion*. – 1976. – No.29. – P.29-45.
- 160 Claggett W., Pollock P.H. The modes of participation revisited, 1980-2004 // *Political Research Quarterly*. – 2006. – No.4. – P.593-600.
- 161 Theiss-Morse E., Hibbing J.R. Citizenship and civic engagement // *Annual Review of Political Science*. – 2005. – No.8. – P.227-249.
- 162 Verba S., Nie N.H. Participation in America: Social equality and political democracy. – N.Y., 1972. – 452 p.
- 163 Wielhouwer P.W. Religion and American Political Participation // *The Oxford Handbook of Religion and American Politics*. – 2009. – P.394–426.
- 164 Philpott D. Explaining the political ambivalence of religion // *American Political Science Review*. No. 3. P. 505-525.
- 165 Wald K.D., Owen D.E., Hill S.S. (1990) Political cohesion in churches // *The Journal of Politics*. – 2007. –No.1. – P.197-215.
- 166 Esmer Y., Pettersson T. The effects of religion and religiosity on voting behavior // *The Oxford Handbook of Political Behavior*. – 2007. – P.481–503
- 167 Gershtenson J. Mobilization strategies of the Democrats and Republicans, 1956-2000 // *Political Research Quarterly*. – 2003. – No.3. – P.293-308.
- 168 Macaluso T.F., Wanat J. Voting turnout & religiosity // *Polity*. – 1979. – No.1. – P.158-169.
- 169 Driskell R., Embry E., Lyon L. Faith and Politics: The Influence of Religious Beliefs on Political Participation // *Social Science Quarterly (Wiley-Blackwell)*. – 2008. – No.2. – P.294-314.
- 170 Guth J., Green J.C., Kellstedt L.A., Smidt C.E. Religion and Political Participation, Presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association, American Political Science Association. – 2002. – P.1-31.
- 171 Пруцкова Е. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // *Государство, религия, Церковь*. – 2012. – №2. – С.268-293.
- 172 Kendirbaeva G. “We are Children of Alash...”: The Kazakh Intelligentsia at the Beginning of the 20th Century in Search of National Identity and Prospects of the Cultural Survival of the Kazakh people,” *Central Asian Survey* 18 (1999). – 5-36 p.
- 173 Robert D. Crews For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009. – 480 p.
- 174 Sultangalieva G. “The Russian Empire and the Intermediary Role of Tatars in Kazakhstan: The Politics of Cooperation and Rejection,” in *Asiatic Russia: Imperial Power in Regional and International Contexts*, edited by Tomohiko Uyama. – Abingdon, Oxon: Routledge, 2012. – P.52-79.
- 175 Dowler, Wayne. Classroom and Empire: The Politics of Schooling Russia’s Eastern Nationalities, 1860-1917. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2001.



- 176 Dowler, Wayne. "The Politics of Language in Non-Russian Elementary Schools in the Eastern Empire, 1865-1914." // Russian Review. – 1995. – №54. – P.516-538.
- 177 Olcott M.B. The Kazakhs. – Stanford, California: Hoover Institution Press, Stanford University, 1987. – 341 p.
- 178 Uyama Homohiko, "Two Attempts at building a Qazaq State: The Revolt of 1916 and the Alash Movement," in Islam and Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries), eds. Saphane A. Dudoignon and Komatsu Hisao. – London: Kegan Paul, 2001. – P. 77-98.
- 179 Программа Алаш-Орды // Алаш-Орда: Сб. документов / Сост. Н.Мартыненко. – Алма-Ата, 1992. – С. 88-93.
- 180 Постановление всекиргизского съезда в Оренбурге 21-28 июля 1917 года // Алаш-Орда: Сб. документов / Сост. Н.Мартыненко. – Алма-Ата, 1992. – С. 46-53.
- 181 «Резолюция II-ого тургайского областного киргизского съезда в гор. Актюбинске 20-25 августа 1917 г. // Алаш-Орда: Сб. документов / Сост. Н.Мартыненко. – Алма-Ата, 1992. – 59 с.
- 182 Каким репрессиям подвергалась религия в Казахстане в советское время. [https://www.inform.kz/ru/kakim-repressiyam-podvergalas-religiya-v-kazahstane-v-sovetskoe-vremya\\_a3848512](https://www.inform.kz/ru/kakim-repressiyam-podvergalas-religiya-v-kazahstane-v-sovetskoe-vremya_a3848512). 13.10.2021.
- 183 Алексеев В.А. Иллюзии и догмы: Взаимоотношения Советского государства и религии. – М.: Политиздат, 1991. – 400 с.
- 184 Беннигсен А., Лемерсье-Келькеже Ш. Забытые мусульмане. Ислам в Советском Союзе. – Париж, Масрего. 1981 // Деловая неделя. – 2005. – № 35–36.
- 185 Қазақстан Республикасы Ақтөбе Облыстық Мемлекеттік Мұрағаты 13 қор, 8 тізбе, 288 іс.
- 186 Худобородов А.Л., Яшина М.А. Стояние за веру в дни лихолетья: взаимоотношения русской православной церкви и советского государства в 1917– начале 1930-х гг. (на материалах Южного Урала). – Челябинск, 2014. – 179 с.
- 187 Религиозные объединения в Казахстане: Справочник. – Астана: МЦКР КДР МКС РК, 2015. – 42 с.
- 188 Қазақстан Республикасы Президентінің Архиві 141-қор, 1-тізбе, 1541-іс. 11-18 п.
- 189 ҚР АОММ 4-қор, 1-тізбе, 12-іс. 315 п.
- 190 «Ойыл» энциклопедиясы. – Ақтөбе, 2010. – 337 б.
- 191 Нұртай ата туралы естелік. – Ақтөбе: 1996 ж. 3-5 бб.
- 192 Геллер М.Я. Машина и винтики. История формирования советского человека. – М.: МИК, 1994. – 336 с.
- 193 Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: Refl-book, 1994. – 341 с.
- 194 Bennigsen A., Wimbush S.E. Muslims of the Soviet Empire: a Guide. – London: Hurst, 1986. – 294 p.
- 195 Дроботушенко Е.В. Динамика роста количества православных храмов и молитвенных домов Сибири и Приморья в середине 40-х гг. XX в. // Исторические, 74 философские, политические и юридические науки,

- культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 3 (53). – С. 77–82.
- 196 Архив Президента Республики Казахстан (АП РК). Ф. 708. Оп. 26. Д. 344.
- 197 Ауанасова Б.М. История эволюции религиозных отношений в Казахстане (на примере ислама 1941–1991 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Уральск, 2007. – 135 с.
- 198 О религии и церкви. – М.: Политиздат, 1981. – 176 с.
- 199 Васильева О.Ю. Русская православная церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – М., 1999. – 24 с.
- 200 Русская Православная церковь и право. Комментарий / Гефенидер В.Э., Ильичев М.В., Масляев А.И. и др. – М.: БЕК, 1999. – 464 с.
- 201 Одинцов М.И. Государственно-церковные отношения в России (на материалах отечественной истории XX века): дис. в виде доклада ... д-ра ист. наук. – М.: РАГС, 1996. – 50 с.
- 202 Султангалиева А.К. Ислам в Казахстане: история. Этничность и общество. – Алматы: КИСИ, 1998. – 188 с.
- 203 Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане (1917–1991 годы): дис. д-ра ист. наук. – Уральск, 2007. – 310 с.
- 204 Ислам и советское государство (1944–1990): сб. док. Вып. 3 / сост. Д.Ю. Арапов. – М.: Издательский дом Марджани, 2011. – 528 с.
- 205 Бенигсен А. Мусульмане в СССР. – Казань: Иман, 1999. – 84 с.
- 206 Конкретные исследования современных религиозных верований (методика, организация, результаты) / отв. ред. А.И. Клибанов. – М.: Мысль, 1967. – 243 с.
- 207 Сактаганова З.Г. Экономическая модернизация Казахстана. 1946–1970 гг. – Караганда: Глассир, 2012. – 363 с.
- 208 АП РК. Ф. 708. Оп. 5/1. Д. 617.
- 209 Сосновских Е.Г. Трансформация государственно-конфессиональных отношений в 1985–1997 гг. (на материалах Челябинской области): дис. ... канд. ист. наук. – Челябинск, 2014. – 279 с.
- 210 АП РК. Ф. 708. Оп. 15. Д. 296.
- 211 Нуров М.М. Діндарлық мәселесінің әлеуметтік ғылымдар жүйесінде зерделенуі және оның Қазақстан қоғамындағы көріністері // Абай атындағы ҚазҰПУ, Хабаршы «Әлеуметтік және саяси ғылымдар» сериясы, №4(68), 2019. – 177-183 б.
- 212 Giorgi L. Religious involvement in a secularized society: an empirical confirmation of Martin's general theory of secularization. – *British Journal of Sociology*. – Vol. 43, No. 4 (Dec., 1992). – P. 639-656.
- 213 Halman L., Pettersson T., Verweij J. The religious factor in contemporary society: the differential impact of religion on the private and public sphere in comparative perspective. – *International Journal of Comparative Sociology*, 1999, 40(1). – P.141-160.
- 214 Stark R., Glock, C.Y. *American Piety: the Nature of Religious Commitment*. – Berkeley: University of California Press. – 1968. – 230 p.

- 215 Lenski G. The Religious Factor: a Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life. – New York: Doubleday. – 1961. – 399 p.
- 216 Halman, L. and Riis, O., eds. Religion in Secularizing society: the Europeans' Religion at the End of the 20th Century. – Leiden and Boston: Brill. – 2003. – 230 p.
- 217 Бурова Е.Е. Тренды новой религиозности в современном Казахстане (опыт социогуманитарного измерения). – Монография. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 200 с.
- 218 Christians remain world's largest religious group, but they are declining in Europe by Conrad Hackett and David Mcclendon. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but-they-are-declining-in-europe/>. 20.11.2021.
- 219 Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М.: Издательство «ВесьМир», 2011. – 336 с.
- 220 <https://www.survio.com/>. 11.01.2020.
- 221 Қазақстан Республикасы Стратегиялық жоспарлау және реформалар агенттігі Ұлттық статистика бюросы <https://www.stat.gov.kz/edition/publication/month>. 20.01.2020.
- 222 Rene Descartes, Meditations on First Philosophy, trans. John Cottingham. – Cambridge University Press, 1986. – P.49.
- 223 Jean-Jacque Rousseau, The Social Contract, trans. Maurice Cranston. – London: Penguin Books, 1968. – P.186.
- 224 State and Secularism. Perspectives from Asia. Edited by: Michael, Siam-Heng Heng (National University of Singapore, Singapore), Chin Liew Ten. – National University of Singapore, Singapore, Feb 2010. – 376 p.
- 225 Лефевр М. Они предали его. От либерализма к отступничеству. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – 352 с.
- 226 Понкин И. Типология государств по критерию светскости. // <https://pandia.ru/text/77/320/42238.php>. 16.10.2022
- 227 Baumgart-Ochse C. Opposed or intertwined? Religious and secular conceptions of national identity in Israel and the Israeli-Palestinian conflict // Politics, religion & ideology. – 2014. – Vol. 15, N 3. – P.401-420.
- 228 Brubaker R. Religion and nationalism: four approaches // Nations and nationalism. – 2012. – Vol. 18, N 1. – P.2-20.
- 229 Ценности казахстанского общества в социологическом измерении / Г. Исмуханова, Д. Шарипова, Б. Туреханова [и др.]; под ред. Л. Гуревича. - Алматы: ТОО «DELUXE Printery», 2019. – 140 с.
- 230 Cornell S.E., Starr S.F., Tucker J. Religion and the secular state in Kazakhstan. – Stockholm-Nacka: Institute for security and development policy, 2018. – 98 p.
- 231 Omelicheva M.Y. Islam in Kazakhstan: a survey of contemporary trends and sources of securitization. // Central Asian survey. – 2011. – Vol. 30, N 2. – P.243-256.
- 232 Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 304 с.

- 233 Malik B.A. Islam in Post-Soviet Kazakhstan: experiencing public revival of Islam through institutionalisation. *Asian journal of Middle Eastern and Islamic studies*. – 2019. – Vol. 13, N3. – P.351-369.
- 234 Закон Республики Казахстан от 15 января 1992 года N 1128-XII «О свободе вероисповедания и религиозных объединений». – Алматы: Казахстан, 1993.
- 235 Karagiannis E. The rise of political Islam in Kazakhstan: Hizb Ut-Tahrir al Islami. *Nationalism and ethnic politics*. 2007. – Vol. 13. – P.297-322.
- 236 Назарбаев Н.А. Эра независимости. – Астана, 2017. – 508 с.
- 237 Центральная Азия: исламизация неизбежна? // Центр-1: Новости, аналитика и мнения из Центральной Азии. <https://centrel.com/kazakhstan/tsentralnaya-aziya-islamizatsiya-neizbezhna/>. 20.09.2022.
- 238 Адамова Г. Расул Жумалы: Роль религии в Казахстане, особенно ислама, будет усиливаться // Медина: Издательский дом, 2013. <http://www.idmedina.ru/medina/75599>. 20.09.2022.
- 239 Кудряшова И.В. Мусульманская политическая идентичность в современную эпоху: священный текст и социальный опыт // Вестник РУДН. Серия Политология. – 2017. – Т.6, № 4. – С.349-365.
- 240 Ислам в Казахстане. <https://e-history.kz/ru/contents/view/485>. 20.09.2022.
- 241 Алёхова А. Казахский ислам не нравится многим даже внутри Казахстана. <https://365info.kz/2016/11/kazahi-propoveduyut-neklassicheskij-islam-religioved>. 20.09.2022.
- 242 Шайхинов Б. Верховный муфтий Казахстана рассказал, как противостоять экстремизму. <https://ru.sputniknews.kz/society/20180302/4775507/muftiy-kazakhstan-extremizm-protivostoyaniye.html>. 21.09.2022.
- 243 Пресс-служба СМР. В столице Республики Казахстан состоялась Международная научно-богословская конференция «Духовный Шелковый путь. Ислам и молодежь: вызовы современности». <https://www.muslim.ru/articles/279/23680/>. 21.09.2022.
- 244 Saeed A. Secularism, State Neutrality, and Islam // *The Oxford Handbook of Secularism* / P. Zuckerman, J.R. Shook (eds.). – New-York, 2017. – 968 p.
- 245 Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды / А.Х. Бижанова (сост.). – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2017. – 432 с.
- 246 Khalid A. A secular Islam: nation, state and religion in Uzbekistan. *International journal of Middle East studies*. – 2003. – Vol. 35. – N 4. – P. 573-598.
- 247 Статья Главы государства «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания». [https://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya](https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya). 22.09.2022.
- 248 Сатаева А. «Мы хотим иметь просвещенный ислам». Токаев обратился к мусульманским ученым. [https://tengrinews.kz/kazakhstan\\_news/myi-hotim-imet-prosveschennyiy-islam-tokaev-obratilsya-338950/](https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/myi-hotim-imet-prosveschennyiy-islam-tokaev-obratilsya-338950/). 22.09.2022.

249 Евроислам как диалогическая стратегия современности (к философскому вопросу о диалоге культур): философская монография / Н.Л. Сейтахметова, Ш.М. Жандосова, Г.К. Курмангалиева [и др.]; под ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 162 с.

250 Abdullahi Ahmed An-Naim. Islam and the secular state: negotiating the future of Sharia. – Cambridge: Harvard University Press, 2008. – 336 p.

251 «Жалпы білім беру ұйымдарына арналған жалпы білім беретін пәндердің, таңдау курстарының және факультативтердің үлгілік оқу бағдарламаларын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрінің 2013 жылғы 3 сәуірдегі № 115 бұйрығына өзгеріс енгізу туралы. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/V1400009691#z7>. 22.09.2022.

## ҚОСЫМША А

### Бірінші сауалнаманың сұрақтары

Өткізілген уақыты: 2019 жыл, ақпан-наурыз

*Сізді осы зерттеуге қатысып, сауалнама сұрақтарына жауап беруіңізді сұраймыз. Мұқият және шынайы болуды сұраймыз, өйткені сіздің әрбір жауабыңыз қоғам үшін маңызды зерттеу нәтижелеріне әсер етеді. Деректердің анонимділігі мен құпиялылығына кепілдеме береміз. Көмегіңіз бен ынтымақтастығыңыз үшін алдын-ала алғыс айтамыз!*

**Назар аударыңыз! Бұл сауалнамаға 17 жасан 68 жас аралығындағы азаматтар қатысады.**

**1) Сіздің жасыңыз:**

- 17-23
- 24-29
- 30-35
- 36-42
- 43-50
- 51-60
- 61-68

**2) Сіздің жынысыңыз:**

- ер
- әйел

**3) Өзіңізді қай дін өкіліне жатқызасыз?**

- ислам
- христиан
- буддизм
- мен дінге сенбеймін
- өз жауабыңыз: \_\_\_\_\_

**4) Өз діндарлығыңызды қалай бағалайсыз?**

- діннің ережелерін толық ұстанамын
- діннің ережелерін жартылай ұстанамын
- ұстанбаймын
- өз жауабыңыз: \_\_\_\_\_

**5) Сіз сиқырға, табиғаттан тыс күштерге, жұлдыз жорамалдарға, эзотерикаға сенесіз бе?**

- иә
- жоқ
- иә басымырақ жоқ-қа қарағанда
- жоқ басымырақ иә-ға қарағанда
- өз жауабыңыз: \_\_\_\_\_

**6) Сіз өз өміріңізде емшілерге, балгерлерге, астрологтарға, нумерологтарға және басқаларға жүгіндіңіз бе?**

- иә
- жоқ

**7) Сіз оларға қаншалықты жиі жүгінесіз?**

- айына 1 рет
- жарты жылда 1 рет
- жылына бір рет
- өз жауабыңыз: \_\_\_\_\_

**8) Сіздің ортаңыздан емшілерге, балгерлерге, астрологтарға, нумерологтарға және басқаларға жүгінді ме? (бірнеше нұсқаны белгілеуіңізге болады)**

- иә, достар
- иә, туыскандар
- иә, әріптестер
- иә, курстастар
- жоқ, менің ортамнан ешкім жүгінбеді

## ҚОСЫМША Ә

### Екінші сауалнаманың сұрақтары

Өткізілген уақыты: 2021 жыл, ақпан-наурыз

*Сізді осы зерттеуге қатысып, сауалнама сұрақтарына жауап беруіңізді сұраймыз. Мұқият және шынайы болуды сұраймыз, өйткені сіздің әрбір жауабыңыз қоғам үшін маңызды зерттеу нәтижелеріне әсер етеді. Деректердің анонимділігі мен құпиялылығына кепілдеме береміз. Көмегіңіз бен ынтымақтастығыңыз үшін алдын-ала алғыс айтамыз!*

***Назар аударыңыз! Бұл сауалнамаға 16 жасан 62 жас аралығындағы азаматтар қатысады.***

**1) Сіздің жасыңыз:**

- 16-29
- 30-48
- 49-62

**2) Сіздің жынысыңыз:**

- ер
- әйел

**3) Қалаңызды көрсетіңіз:**

- Астана
- Алматы
- Шымкент
- Ақтөбе
- Қарағанды
- Павлодар
- Тараз
- Атырау
- Семей
- Өскемен
- Орал
- Қызылорда
- Қостанай
- Петровал
- Ақтау
- Талдықорған
- Түркістан
- Көкшетау

**4) Сіздің біліміңіз:**

- орта білім (мектеп/колледж/училище бітірген)
- мен – бакалавриат студентімін
- жоғары білім (университетті/институтын бітірген)

**5) Сіздің кәсіби қызмет салаңызды көрсетсеңіз:**

- Мемлекеттік қызмет және мемлекеттік басқару
- Саясат және қоғамдық қызмет
- Білім беру және тәрбие ісі
- Ғылым
- Медицина
- Мәдениет
- Бұқаралық ақпарат құралдары
- Бизнес
- Қаржылық қызмет
- Әскери құрылымдар
- Құқықтану
- Өз жауабыңыз: \_\_\_\_\_

**6) Сіз дінге сенесіз бе? Өз діндарлығыңызды қалай бағалайсыз?**

- Иә, діннің ережелерін толық ұстанамын
  - Иә, діннің ережелерін жартылай ұстанамын
  - Иә, бірақ діннің ережелерін ұстанбаймын
  - Жоқ, мен діндар адам емеспін (атеист/агностик)
- 7) Сіз жұлдыз жорамал, сиқыр, табиғаттан тыс күштер, нумерология, астрологияға сенесіз бе?
- иә
  - жоқ
  - иә басымырақ жоқ-қа қарағанда
  - жоқ басымырақ иә-ға қарағанда

Техникалық ерекшеліктерге сәйкес, сауалнамаға Қазақстанның 18 қаласынан 16 жастан 62 жас аралығындағы азаматтар қатысты. Іріктеме көлемі 475 респондентті құрады. Қалалар бойынша іріктеме 1-кестеде көрсетілген.

Кесте 1 – Қалалар бойынша іріктеме

Жынысы	Жауаптар саны	Пайыздық үлесі, %
Астана	39	8,2
Алматы	120	25,3
Шымкент	22	4,6
Ақтөбе	32	6,7
Қарағанды	32	6,7
Павлодар	26	5,5
Тараз	36	7,6
Атырау	21	4,4
Семей	21	4,4
Өскемен	21	4,4
Орал	17	3,6
Қызылорда	17	3,6
Қостанай	15	3,2
Петровал	13	2,7
Ақтау	12	2,5
Талдықорған	10	2,1
Түркістан	10	2,1
Көкшетау	11	2,3
<b>Барлығы</b>	<b>475</b>	<b>100</b>