

Л 2005

5793 кз

РЕЛИГИЯ  
В ПОЛИТИКЕ И КУЛЬТУРЕ  
СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ

**РЕЛИГИЯ  
В ПОЛИТИКЕ И КУЛЬТУРЕ  
СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА**

*Главный редактор*  
академик НАН РК  
**А.Н. Нысанбаев**

“Елорда”  
Астана - 2004

ББК 86.2  
Р 36

ВЫПУЩЕНА ПО ПРОГРАММЕ МИНИСТЕРСТВА КУЛЬТУРЫ,  
ИНФОРМАЦИИ И СПОРТА РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Р 36 **Религия в политике и культуре современного Казахстана.**  
Астана: Елорда, 2004. – 312 с.

ISBN 9965-06-379-6

В книге, выполненной творческим коллективом Института философии и политологии МОН РК, рассматривается практически весь спектр философско-политологических проблем, связанных с сущностью религии и ее проявлениями в политической и культурной областях. Эти проблемы анализируются на материале казахстанского общества в контексте современных глобальных процессов, с учетом ситуации в Центральной Азии и мире в целом. Выявляются позитивные и негативные стороны взаимодействия политики, религии и культуры, выясняется роль религии в становлении культуры полиэтничного и поликонфессионального Казахстана, в выработке его внутренней и внешней политики. Показано также обратное влияние политики и культуры на деятельность религиозных конфессий.

Авторы приходят к выводу о необходимости продолжения и развития межконфессионального диалога как одного из факторов сохранения стабильности в социально-политической области и творческого движения – в области культурной. Даются научно-практические рекомендации по более глубокому изучению и оптимизации в сфере взаимоотношений религии, политики и культуры.

Книга адресуетс я ученым-обществоведам, руководителям и представителям религиозных конфессий, работникам государственного аппарата, преподавателям и студентам, а также всем, кто интересуется религиозно-философскими проблемами в их социально-политическом и социально-культурном преломлении.

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

#### **Рецензенты:**

доктор философских наук, профессор **М.Ш.Хасанов**

доктор философских наук, профессор **М.С.Сабит**

доктор философских наук **А.К.Касабек**

**Авторский коллектив:** академик НАН РК **А.Н.Нысанбаев**, доктора философских наук **А.И.Артемьев**, **С.Ю.Колчигин**, **А.Г.Косиченко**, **К.Л.Сыроежкин**, **А.А.Хамидов**, кандидат философских наук **Ф.К.Бисенбаев**.

Р 0403000000-307  
00(05)-04

ББК 86.2

ISBN 9965-06-379-6

© “Елорда”, 2004

## ВВЕДЕНИЕ

Проблема Центральной Азии, ее цивилизационного развития, вопрос о культуре этого региона и путях его развития стали актуальной в последнее время. Здесь в начале 90-х годов XX века возникли новые независимые государства, идет поиск путей самоидентификации, реализации себя как самобытной культуры.

Центральная Азия была тесно связана с миром ислама, оставаясь в то же время культурой самобытной и оригинальной. Ислам был воспринят и стал органичной частью культуры народов региона. При этом процесс был не односторонним, а взаимным. Ислам и арабская культура обогатили тюрков, и они развили это учение на своей почве, возникла новая культура, родившаяся в синтезе арабского и исламского знания, тюркской среды и способа миропонимания.

Ислам стал частью культуры, носителем знаний, и этот момент прекрасно иллюстрируется существованием у казахов благородного рода «кожа», потомков Чингисхана. «Кожа» – потомки арабских миссионеров, приносивших ислам в степь и сохранившихся в этой среде в силу родоплеменного характера кочевого общества. Они стали казахами, но само их название связывает их с казахской историей, и уважение к ним само говорит об отношении к людям, принесшим Веру.

Тюркоязычный мир вовлекает в свою орбиту множество народов, с разными обычаями и культурой, причем отличавшихся и способами организации экономической жизни. Например, узбеки традиционно ведут оседлый образ жизни, населяя регионы с поливным земледелием. Казахи и киргизы – кочевники, что соответственно отражается в культуре, на которую образ жизни влияет весьма существенно.

Отсюда же другой вид приобретает и тяготение этих культур к цивилизационным моделям. Страны с оседлой культурой, как, например, Узбекистан, более склоняются к исламской цивилизации, тяготение к которой у них намного сильнее, чем в Казахстане и Кыргызстане с их традициями и ценностями кочевой культуры. Но, во всяком случае, они менее склонны, чем другие страны, безоговорочно считать себя ориентированными на исламскую культуру в силу отличия их культур от чисто исламских стран с арабским населением. Этот момент усиливается тем, что в исламском мире, как замечал известный американский ученый С.Хантингтон, отсутствует «сердцевинное» государство, могущее служить объединяющим фактором, своеобразным Римом исламской культуры.

Второй момент, по которому проходит цивилизационная самоидентификация народов Центральной Азии, – тезис о цивилизации тюркского мира. Эта близость несомненна по многим причинам: языковым – все тюрки говорят на близких языках; культурным – элемен-

ты их культур сходятся во многом, для них характерны одинаковые эпосы, мифы; историческим – их объединяет общая история, все эти народы вышли из одного корня, и все они были объединены советской империей; экономическим – экономикки их за время жизни при советском строе стали взаимосвязаны, их охватывают системы единой для них инфраструктуры и т.д.

В конечном итоге для этих стран характерны следующие интегративные факторы, позволяющие выделить их в определенную общность.

1) *Общая для всех вера – ислам.* Хотя и не так широко распространенный во всех них в смысле единой сильной приверженности к нормам ислама и разбавленности классических канонов веры местными элементами, ислам стоит в ряду основных факторов «родства» стран региона. Ислам внес единый элемент, выраженный в культуре всех стран региона, став одним из оснований традиции и культуры религиозных праздников, святых мест поклонения, всего, связанного с религией.

2) *Привнесенная исламом арабская культура,* что нашло свое выражение в письменности, по крайней мере, до советских времен грамота была основана на арабском письме и связана с Кораном и богословием (отсюда же и наличие чисто арабских слов в современных тюркских языках). Ислам и арабская культура связаны с именами таких исторических деятелей, ключевых персон истории нашей культуры, как аль-Фараби и Ходжа Ахмет Ясави.

3) *Корневое родство* всех тюркоязычных народов центрально-азиатского региона, особая культурная среда, созданная языком, который варьируется от этноса к этносу не настолько, чтобы нельзя было понять друг друга, сравнительно позднее выделение современных этносов, составляющих центральноазиатский тюркский мир, из общего субстрата.

4) *Недавнее прошлое жизни в одной стране,* восприятие элементов русской культуры, языка, тесная связь с Россией и слабые связи с другими странами за пределами региона (по крайней мере, пока эти связи еще не сложились).

При отмеченных факторах близости стран региона, разумеется, есть и факторы разъединения. Они лежат в плоскости политики и экономики, проявляясь как соперничество, в первую очередь, за лидерство в регионе, и как политическое проявление экономических проблем. Существует также момент, зависящий от таких причин, как недостаточная однородность экономик стран Центральной Азии, вызванная их богатством природными ресурсами и соответственно, сырьевой направленностью их экспорта, что делает их естественными конкурентами на рынке.

Другое направление, по которому проходит линия рассогласования – разный уровень развития этих стран – урбанизации, наличия мощного индустриального слоя и сохранения элементов традиционности в обществе.

В этом смысле наиболее слабое развитие общественных систем и наиболее низкий уровень урбанизации характерны для этносов с осед-

лой культурой. Они более полно сохранили элементы своей традиционности. Объяснением этому факту видятся следующие причины:

а) большая устойчивость оседлой культуры перед внешним воздействием в сравнении с кочевой, которая при всей своей консервативности чутка и восприимчива к новому и подвергается сильной эрозии в случае изменения условий жизни;

б) трудность и дороговизна освоения территорий со сложным рельефом, преимущественно гористым, что характерно, например, для Узбекистана и Таджикистана;

в) сознательное сохранение в более или менее нетронутом виде традиционных общественных структур в южных районах во время советского правления, поскольку их экономика получила ориентир на такие виды производства, для которых эти структуры были эффективны (например Узбекистан, где основной сельскохозяйственной культурой является хлопок).

Неравномерное развитие региона и неопределенность путей дальнейшей развития становятся одним из основных препятствий для интегративных тенденций. Образ региона еще не сложился, до сих пор не выработаны стратегии развития региона как целостности, и целостности новой. Нынешний этап в жизни постсоветской Центральной Азии все еще носит в себе формы прежнего общества, не сложились постсоветские приоритеты политического и экономического курса, нет четких геополитических приоритетов, и следовательно, регион до сих пор вырабатывает ресурс, сохраненный с советских времен.

Единое развитие региона как цивилизационной общности и открытие его миру невозможно без разрешения этих проблем. Центральная Азия – ключевой регион, пьющий из двух источников – Востока и Запада, связь между двумя мирами, и он должен восстановить свою роль, войдя в мировой цивилизационный процесс.

Мир ислама по праву гордится теми величайшими завоеваниями в области духовной культуры, что синскали ему славу в истории человечества и определили его достойное место в возвышении исламской культуры, литературы и философии. Широкое распространение и уже в течение многих веков демонстрируемое поступательное развитие исламской духовности, закреплённое и выраженное в священной книге мусульман – Коране, захватывает в свою орбиту многие государства и регионы мира. Не является исключением в этом смысле и Казахстан – зона традиционного распространения ислама, имеющая за собой длительную историю внедрения и пространственного расширения его духовного влияния. И хотя мы констатируем, что Казахстан, в силу геополитических условий, определенным образом «периферийная» по отношению к эпицентрам ислама область, все же мы должны подчеркнуть, что в своих существенных, общечеловеческих чертах ислам укрепился в Казахстане. Правда, и претерпел определенную трансформацию, связанную, в первую очередь, с особенностями способа хозяйствования и быта кочевого казахского общества. А потому специфической чертой ислама как мировоззрения в Казахстане стал своеобразный его синкретизм с местными традициями тентран-

ства. Проникнув в казахскую степь, ислам, не став ведущим принципом государственной жизни и политики, укрепился и утвердился как часть мировоззренческой ориентации общества, как компонент культуры и важная сторона религиозно-культурной практики.

Мировоззренческие универсалии ислама, особенно в сфере нравственности, начиная с периода проникновения ислама в казахскую степь и в последующем, нашли свое отражение не только в повседневном жизненно-практическом опыте людей, но и выразились в исканиях великих казахских мыслителей Абая и Шакарима.

Поэтому, на первый взгляд, естественным путем развития Казахстана оказывается его органическое вхождение в тюркско-исламский мир, с которым нас связывает вековая общность национальных корней, языка, традиций, обычаев. Однако, в отличие от других республик евразийского пространства, вряд ли в национальной культуре Казахстана будут доминировать чисто мусульманские формы. В его степях раньше, в древности, исповедовались и мирно сосуществовали различные религии, среди которых было древнее христианство и буддизм, а традиции тентрианства по своей значимости для простого народа немногим уступали исламу. Хотя на юге республики находится усыпальница почитаемого во всем исламском мире святого Ходжа Ахмета Ясави, куда теперь часто приезжают почетные гости со всего мусульманского мира, в целом можно говорить о продолжающейся исламизации Казахстана.

Конечно, в отдаленной перспективе можно предполагать, что ислам займет в духовной жизни Казахстана не меньшее место, чем православие и соборность в сегодняшней России. Однако как возможная основа общенационального единения религия оказывается стабилизирующим фактором лишь при ее признании большинством населения страны.

Пример Индии и целого ряда других развивающихся стран, где межрелигиозная конфронтация часто заканчивается кровавыми столкновениями, убедительно свидетельствует о сложности возникающих здесь проблем. Тем более что для Казахстана возрождение религиозной культуры и духовности происходит в довольно своеобразной форме в условиях трансформации общества.

Наше молодое независимое государство находится между Европой и Азией, христианским и исламским историческими мирами, хотя и не географически, а, скорее, демографически и культурно. Поэтому у христианства последователей оказывается не меньше, чем у ислама. Основу же общенационального единения в этой связи предпочтительнее искать в культивировании светской идеологии казахстанской государственности. В этой связи опять же желательно обратиться к многообразному миру развивающихся стран и проанализировать как положительный, так и негативный опыт в области поиска механизмов духовного согласия и социально-политической стабилизации различных государств.

При этом нужно избегать двух крайностей во взгляде на проблему религии. Согласно первому подходу, роль религиозного фактора

в межэтнических конфликтах лишь признается в самой общей форме, но практически не учитывается на уровне принятия конкретных решений.

Здесь мы сталкиваемся с традиционной для предшествующего этапа развития нашей страны позицией игнорирования значимости религии в общественной жизни. В то же время другой крайностью является неадекватная оценка значимости религиозного фактора во взаимоотношении между нациями, когда в этноконflikте ему приписывается определяющая роль.

В настоящее время главной задачей казахстанской политики становится не только сохранение и укрепление межэтнического согласия, но сохранение и упрочение прежде всего религиозной толерантности, диалога и согласия межконфессионального. Если эту сферу упустить из виду, не придав ей должного значения, то веками складывавшееся единство народов, населяющих Казахстан, может дать трещину, а это, конечно, влечет за собой чрезвычайно опасные последствия, быть может, непоправимую беду. Иными словами, духовное согласие можно без преувеличения рассматривать как основание всех иных форм согласия, поскольку оно есть внутреннее, мировоззренчески-мироотношенческое ядро межчеловеческих связей. Это хорошо понимает руководство нашей республики; и именно благодаря осознанию жизненной необходимости диалога и согласия Президент Казахстана Н.А.Назарбаев в сентябре 2003 г. довел до успешного реального осуществления свою идею о проведении в г. Астане Первого съезда лидеров мировых и традиционных религий\*.

Духовное согласие в Казахстане необходимо прежде всего между исламом и христианством – двумя основными религиями мира, представляющими вероисповедания двух суперэтносов евразийского континента: тюркоязычного и славянского. Именно по оси «ислам - христианство» в Казахстане формируется динамическая толерантность казахстанцев. Это согласие – не просто временное состояние или благое пожелание на будущее: оно вполне возможно как на базе цивилизованного социально-экономического и политического развития Казахстана, так и на основе важнейших заветов и заповедей самих религий ислама и христианства, проповедующих любовь, милосердие, доверие, открытость, уважение к ближним и дальним, достойное поведение и возрастание духа в добрых делах.

Что же конкретно может и должно делать государство совместно с общественными и политическими организациями и учреждениями науки и культуры для того, чтобы не только предотвращать всякого рода конфликты, не только сохранять и поддерживать нормальные отношения в нашем обществе, но и всячески способствовать тому, чтобы общественная жизнь казахстанцев наполнялась высоким духовно-нравственным содержанием, обогащалась подлинно человеческими ценностями, в том числе ценностями истинной веры? Какие меры нужны для того, чтобы создавались все возможные условия для формирования у казахстанской молодежи духовных идеалов?

---

\* Первый съезд лидеров мировых и традиционных религий. Астана, 23-24 сентября 2003 г. Астана, 2003 г.



Путей и способов такого государственного и общественного влияния, помогающего развитию духовной и культурной жизни, можно выделить довольно много. Вот лишь некоторые моменты этого большого вопроса – моменты, связанные с ролью научных учреждений и общественно-гуманитарных исследований в области религии и межконфессиональных отношений, духовного согласия.

Надо отметить, что определенный опыт подобных исследований постепенно накапливается казахстанскими учеными. Так, в Институте философии и политологии Министерства образования и науки Республики Казахстан недавно издана книга, где излагаются итоги проведенного исследования по проблеме взаимоотношений и диалога ислама и христианства, духовной консолидации народов в нашей стране: завершены исследования по новому исследовательскому проекту «Религия в политике и культуре суверенного Казахстана» (его результаты – в книге, которую читатель держит в руках). Авторы указанного проекта входили также в рабочую группу по составлению «Концепции государственной политики в области религии и межконфессиональных отношений Республики Казахстан», которая была в ноябре 2002 г. принята Правительством страны к реализации. При этом важным нам представляется формирование культуры межконфессионального и межрелигиозного диалога как фактора обеспечения безопасности и стабильности государства.

Задачей первостепенной важности сегодня является планомерное и углубленное изучение религиозной ситуации в республике, тщательный анализ состояния и динамики религиозных объединений, учет их возрастного, профессионального состава, конкретных форм их деятельности, характера культовых отправлений и т.д. Жизненно важным становится, соответственно, и углубленное исследование самих основных субъектов религиозного сознания по регионам нашей страны. Без такого рода теоретических и прикладных исследований и сбора достоверных и полных конкретно-социологических данных немислима профилактика конфликтов на религиозной почве, предупреждение всплесков общественно опасных проявлений – фанатизма, экстремизма, религиозного радикализма в любой его форме.

С января 2002 г. Институт философии и политологии МОН РК осуществляет систематический мониторинг межэтнических отношений и религиозной ситуации в регионах Казахстана с теоретическим обобщением, конкретными рекомендациями и планомерным представлением соответствующих данных и сценария развития событий в правительственные органы республики. Для такой работы в Институте есть все предпосылки: наличие квалифицированных научных кадров, теоретические наработки в области изучения религии и политики в современном Казахстане, достаточный опыт проведения конкретно-социологических исследований. Такой мониторинг способствует реальному осуществлению главного условия устойчивого продвижения Казахстана вперед – укреплению сплоченности нашего поликонфессионального и поликультурного общества в достижении поставленных целей, консолидации всех слоев и групп населения вокруг

Стратегии «Казахстан-2030», направленной на решение наших общеказахстанских задач. Это станет реальным, если мы будем способны правильно учитывать потребности динамики переходного общества и различных групп населения, верно определять приоритеты и обеспечивать их своевременную реализацию в плане обеспечения национальной, в том числе духовной безопасности независимого Казахстана в XXI веке.

Через конструктивный диалог религий и конфессий к встрече, сближению и взаимодействию восточных и западных цивилизаций – таков магистральный путь развития современного глобализирующегося мира.

В настоящей книге исследуется место и роль религии в политике и культуре современного Казахстана в условиях глобализации. В ней с разнообразной мировоззренческой и методологической акцентировкой анализируются роль религии в культуре и бытии человека, соотношение религии, религиозных институтов и государства, духовные основы казахстанского общества, состояние и тенденции развития религиозной культуры в современном казахстанском обществе.

При этом необходимо подчеркнуть, что по указанным вопросам авторы книги занимают позиции именно различные, а иногда прямо противоположные друг другу. Мировоззренческие и методологические подходы авторов сугубо индивидуальны, они не во всем совпадают между собой и не всегда разделяются руководителем авторской группы и ответственным редактором книги.

Но проблемы сущности и соотношения религии, политики и культуры настолько сложны и тонки, что их невозможно затрагивать и решать, минуя «острые углы». Дискуссионность здесь является неизбежным и необходимым моментом. Можно даже утверждать, что критичная, порой нелюбимая оценка способствует объективности в отношении тех или иных проявлений религии, политики, культуры, помогает изменить негуманные религиозные или политические воззрения, ослабить идеологию и практику экстремизма и бескультурья в различных областях жизни.

В то же время авторов объединяет скрупулезный, глубокий и неравнодушный анализ исследуемого предмета, творческий дух поиска единения людей на основе самых высоких общечеловеческих идеалов – разумности и доверия, справедливости и любви.

---

---

## Глава I

### РЕЛИГИЯ В КУЛЬТУРЕ И БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА

#### 1.1. Религия как мироотношенческая модальность

*Каждый крупный мыслитель (и светский, и религиозный), как правило, предлагает собственное, так или иначе отличающееся от уже имеющихся определение религии, неявно включающее исходные предпосылки, навеянные общим социальным и культурным контекстом.*

Л.Н.МИТРОХИН<sup>1</sup>

*Природа религии, несмотря на все громкие заявления философов и социологов начиная с просветителей, остаётся по-прежнему загадкой. Мы хорошо понимаем «как» религии, но не её «что», которое и является её сущностью и природой.*

Е.А.ТОРЧИНОВ<sup>2</sup>

Неуклонно нарастающая амплификация как позитивного, так и негативного влияния религии на ход современного мирового процесса актуализирует настоятельность все более и более глубокого проникновения в сущность данного феномена. А это, в свою очередь, требует *единозначно* релевантного исследовательского подхода. В свое время П.А. Флоренский заявлял: «Довольно философствовали *над* религией и *о* религии: тогда можно было давать определения, – и их дано слишком много. Неужели мне прибавлять к ряду неудачных определений еще одно? Надо философствовать *в* религии, окунувшись в ее среду»<sup>3</sup>. Определений, действительно,

---

<sup>1</sup> Митрохин Л.Н. Религия // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т.3. Н – С. М., 2001. С. 437. Лев. стбц.

<sup>2</sup> Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб, 1998. С. 11.

<sup>3</sup> Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. Т.2. М., 1996. С. 139.

накопилось много. Большинство из них плохо (а то и никак не) согласуются между собой. И «тот факт, что они столь многочисленны и так отличаются друг от друга, – заключает У.Джемс, – достаточен для доказательства того, что слово «религия» не может означать какой-то простой принцип или сущность, а скорее является собирательным понятием»<sup>4</sup>.

До сих пор ведь не выяснено значение термина «религия». Как отмечает Л.Н.Митрохин, «этимология термина остается спорной. Чаще всего выводят из лат[инского] religio – «благочестие, святыня, предмет культа»; Цицерон (I в. до н.э.), однако, связывал его с лат[инским] religere – собирать, вновь обдумывать, благоговеть, соблюдать», а Лактанций (IV в.), Фейербах, Энгельс с religare – «связывать, соединять»...»<sup>5</sup>. В.Д. Пивоваров переводит латинский термин religio как «восстановление или воспроизводство лиги, связи...»<sup>6</sup>. Но, между прочим, слово *liga* в значении *связь* – не латинское, а итальянское.

Тем не менее с выводом У. Джемса не следует соглашаться. Собственная *сущность* у религии имеется. И её следует искать. Что же касается требования П.А. Флоренского судить о философии *изнутри* религии, то оно было бы релевантным, если бы религия была чем-то более единым по сравнению с тем, чем она была исторически и чем является теперь. В отличие от науки, философии и искусства религия никогда не была полифонической целостностью. В истории существовало и в нашей современности продолжает существовать множество конкретных религий, каждая из которых предельно своецентрична, своезаконна и своемерна. Как очень точно отмечает Маркс, «каждая религия полагает, что она отличается от всех остальных – особых, *мишмых* – религий своей *особенной сущностью* и что именно она в этой своей *определенности* и является *истиной религией*»<sup>7</sup>. Каждая конкретная религия почитает себя *Рели-*

---

<sup>4</sup> Джемс У. Многообразие религиозного опыта // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 149.

<sup>5</sup> Митрохин Л.Н. Религия. С. 436. Прав. стбц.

<sup>6</sup> Пивоваров В.Д. Религия // Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург. Москва, Минск, 1998. С. 738. Лев. стбц.

Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 157.

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т.1. М., 1955. С. 10.

*гней par excellence*. Поэтому определять религию *изнутри* религии – значит определять ее изнутри *конкретной* религии, абстрагируясь от всех остальных конкретных религий прошлого и настоящего как от *квази-религий*. Выработать конкретно-всеобщее понятие религии, оставаясь на почве конкретной религии принципиально *невозможно*. «Именно отделение общих принципов религии от ее позитивного содержания и от ее определенной формы противоречит уже общим принципам религии...»<sup>8</sup>, т.е. принципам своецентризма, своезаконности, самозакрытости, своемерия. Операция неосознанной подстановки на место *религии вообще* какой-либо конкретной религии чаще всего являются подстановкой исповедуемой исследователем или наиболее известной ему. «Помехой любому обсуждению религии, – отмечает Э.Фромм, – являются терминологические неясности. Хотя мы и знаем, что кроме монотеистических существовало и существует множество других религий, но всё же связываем религию с системой, помещающей в центр бога и сверхъестественные силы; мы склонны считать монотеистическую религию мерилom для понимания и оценки всех других религий»<sup>9</sup>.

Следовательно, *невозможно* раскрыть сущность религии как религии, оставаясь на почве религии. Невозможно достичь этого, конечно, и с позиций теологии, так как, во-первых, эта форма духовного производства порождена только *теистическими* религиями и отсутствует в *не-теистических*, во-вторых, теология всегда *конкретно-конфессионально* определена (католическая, протестантская, православная, исламская и т.д.). Бездна также стремления раскрыть сущность религии как таковой исходя из так называемой *религиозной философии*, в силу того, что не существует религиозной философии *как таковой*, т.е. конфессионально *нейтральной*. Всякая религиозная философия, как и всякая теология, *конкретно-конфессионально ангажирована*.

Вот пример определения религии с позиций религиозной философии: «Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»<sup>10</sup>. Претензия на

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 157.

<sup>10</sup> Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т.2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. С. 5.

всеобщность и отвлеченность от конкретных форм религии здесь не реализована, так как в ней имплицирована *теистическая* позиция: «безусловное начало и средоточие всего сущего», *то есть* антропоморфный Бог, вынесено не только за границы человека, но и мира. Если бы автор этого определения употребил слово «мир» с предикатом «*проявленный*», его позиция была бы не-теистической. Но последняя по-иному трактует связь человека и проявленного мира с миром непроявленным.

Неспособна раскрыть сущность религии и *а-теистическая* позиция, так как атеизм есть порождение теизма, нечто наподобие «падшего ангела» (Сатаны) по отношению к Богу. Согласно атеизму, религия – это «одна из форм обществ[енного] сознания, отражение действительности в иллюзорно-фантастич[еских] образах, представлениях, понятиях»<sup>11</sup>. Если теистическое определение апологетически-позитивное, то атеистическое – нигилистически-негативное; второе исторически и логически *предполагает* первое и *паразитарно* по отношению к нему.

Итак, подход к определению сущности религии должен быть *религиозно нейтральным* – как в позитивном, так и негативном плане. Исследование религии должно быть свободно как от религиозной, так и от анти-религиозной ангажированности, т.е. должно осуществляться с позиций *вненаходимости*.

Если теперь абстрагироваться от религиозно и анти-религиозно ангажированных истолкований сущности религии, то все они могут быть сведены к трем типам: 1) узко-психологическое истолкование; 2) социокультурное истолкование; 3) глубинно-психологическое истолкование. Каждый из данных типов включает множество внешне несовместимых концепций, общим для которых является указание на тот феномен, в определениях которого и осуществляется экспликация сущности религии.

К *узко-психологическому* типу истолкования религии относятся те концепции, которые объясняют ее узко-психологически, т.е. с позиций *традиционной* психологии. Эта психология не учитывает уровень *бессознательного* (как минимум); последнее фигурирует в ней в

<sup>11</sup> Атенстический словарь. М., 1983. С. 420. Прав. стбц.

свернутом виде – в понятии *инстинкта*. Одна из форм истолкования сущности религии, относящихся к данному типу, – восходящее к Плотину понимание ее как веры в сверхъестественное. Иррелевантность данного толкования состоит в том, что оно, во-первых, сужает феномен религии, сводя его лишь к вере, а во-вторых, оперирует абсолютно неопределенным понятием сверхъестественного. Это вовсе не атрибут религиозности, ибо существовали и существуют формы религии, в которых данное понятие отсутствует. Но в тех религиях, которые оперируют им, оно трактуется различно в различных религиях и даже в одной и той же религии (пример Августина и Фомы Аквинского).

Религию как особую форму чувства зависимости от бесконечного трактовал Ф.Шлейермахер. Недостатком данного толкования является прежде всего понятие бесконечного как такового в силу его нерелигиозного статуса. Э. Тайлор определял религию как веру в незримые духовные существа. Оно тоже не может считаться универсальным для всех религий, стало быть для религии как таковой. Дж. Хаксли определяет религию как чувство священного. Феномен священного действительно атрибутивен религии, но редукция ее к чувству не позволяет постичь ее сущности во всей полноте. Д.Б. Пратт толкует религию как веру в судьбу. Это – наименее адекватное понимание сущности религии, так как вера в судьбу (во всех разновидностях образа судьбы) имела и имеет секулярные модификации.

Основным недостатком всех форм узко-психологического истолкования сущности религии является то, что они полностью замыкают религию на человеческую субъективность, на ее фиксируемые феномены психики. Религия фактически толкуется как некая проекция того или иного аспекта психики (веры, чувства и т.д.) на внешнюю (преимущественно природную) действительность, взятую в том или ином аспекте. Этот тип толкования сущности религии полностью абстрагируется от социокультурной обусловленности человеческой психики от культурно-исторического характера отношения человека к природе и миру в целом. Между человеческой субъективностью (редуцированной к психике) и природой для данного типа понимания сущности религии не предполагается никакого посредствующего феномена.

Логической реакцией на узко-психологическое толкование сущности религии является *социокультурное и культурно-историческое* ее истолкование, которое также существует в нескольких модификациях. Дж. Фрэйзер толкует религию как персонификацию и умиловливание тех природных сил, перед которыми человек оказывается беспомощным. Если такое толкование с огромной натяжкой применимо к архаическим формам религии, то к религиям монотеистического характера и к большинству современных религий оно абсолютно неприменимо. М.Мюллер трактует религию как символику первобытных мифов о природе. Такое толкование даже не заслуживает сколько-нибудь серьезной критики. Д.Фишер понимает религию как ритуальную культивацию социумно принятых ценностей. Данное понимание неудовлетворительно потому, что оно полностью редуцирует религию к социальной действительности, так как ритуализация ценностей – феномен пока что (т.е. для царства необходимости вообще) атрибутивен любой институционализованной сфере социума. К данному толкованию сущности религии примыкает толкование Дж. Дьюи, согласно которому религия есть стремление во что бы то ни стало отстоять всеобщую ценность какого-либо идеала. Оно в то же время смыкается и с узкопсихологическим толкованием религии.

Более основательными являются концепции сущности религии, делающие упор на социокультурную детерминацию ее как феномена. Это прежде всего понимание религии как формы человеческого отчуждения (Л.А.Фойербах, К.Г.Маркс). Сюда же примыкают концепции религии Э.Дюркгейма и М.Вебера, а также определение религии как иллюзорного отражения господства над человеком внешних условий и обстоятельств, данное Ф.Энгельсом. Существует понимание религии как системы истин, способных перестроить характер человека, их принимающего. Оно дано А.Уайтхедом. Оно действительно ухватывает аспект сущности религии, но ведь характер человека может перестроить и система «истин» (к религии понятие истины неприменимо) какой-либо закрытой общности криминального характера. Кроме того, в концепции Уайтхеда зафиксировано лишь отношение религии к внутреннему миру человека и абстрагируется от «обратной связи».



Основной недостаток социокультурных истолкований сущности религии состоит в том, что в них сущность человека *редуцируется* к социокультурному ее уровню. Но сущность человека *многоуровневая*. Формой учета этой многоуровневости является на сегодня глубинно-психологический тип истолкования сущности религии. И в его пределах также существуют модификации. Но общим для них является упор на сферу бессознательного. Начало такому пониманию положил З.Фрейд, объявивший религию универсальным неврозом навязчивости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха. Дальше пошел К.Г. Юнг, разработавший теорию коллективного бессознательного как вместилища архетипов. Еще дальше продвинулся Ст. Гроф, создатель трансперсональной психологии. Именно опираясь на данные Ст. Грофа и его последователей (прежде всего К.Уилбера), а также на концепцию многообразия религиозного опыта У.Джеймса, известный российский синолог Е.А. Торчинов попытался по-новому раскрыть сущность религии. Поскольку его концепция в границах Казахстана малоизвестна, мы изложим ее основные положения.

Во введении к своей монографии он пишет: «Эта книга обязана своим появлением насущной необходимости не просто обратиться к рассмотрению тех или иных отдельных теоретических проблем религиоведения, сколь бы важными они ни были, а подвергнуть критическому анализу *самые основы* методологии религиоведческого исследования и его *фундаментальные принципы*»<sup>12</sup>. Отдавая дань социологическому (в широком смысле) подходу, Торчинов указывает на присущие ему границы. «Заслуги социологического подхода, – пишет он, – несомненны. Благодаря его применению стали понятны функции религиозных верований и религиозных институтов в различных обществах и в различные исторические эпохи. Стал понятен социальный смысл многочисленных культов и ритуалов. Значительный прогресс достигнут как в понимании социальной (и социально-экономической) детерминации развития религии на разных этапах ее истории (в том числе и в рамках конкретных конфессий), так и в изучении влияния религиозного

---

<sup>12</sup> Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. С. 19 (курсив мой. – А.Х.).

фактора на те или иные социальные и социокультурные процессы...»<sup>13</sup>. Но со временем этот подход стал все более и более явственно обнаруживать имманентные ему границы. Социологический, или иначе: социокультурный, культуро-исторический подход *не проникает* в сущность религии как особенного феномена.

Е.А.Торчинов последовательно проанализировал те атрибуты, которые обычно приписываются религии. Религия, согласно, например, Плеханову, есть вера в сверхъестественное. Торчинов замечает, что понятие сверхъестественного крайне неопределенно, а к тому же не во всех религиях имеется представление о сверхъестественном. В самом деле. Сверхъестественное – то, что находится по ту сторону естественного. Но что есть естественное? Для мировоззрения XIX–XX вв. естественное – это мир природы; мир же культуры – сверхъестественен, так как он надстраивается над миром природы. Позиция, определяющая религию как веру в сверхъестественное или полагающая эту веру как один из атрибутов религии, исходит из презумпции, что сверхъестественного объективно *не существует*. Е.А. Торчинов, как ориенталист, отмечает, что в таких религиях как, например, джайнизм, буддизм или религиозный даосизм *отсутствует* феномен веры в сверхъестественное. Да и в тех религиях, которые признают наличие естественного и сверхъестественного, последние могут различно толковаться в рамках одной и той же конфессии... Достаточно обратиться к западной патристике и схоластике. Аврелий Августин, ставивший акцент на таких атрибутах Бога, как всемогущество и воля, сам сотворенный мир считал чудом, *то есть* феноменом сверхъестественным. Ведь, рассуждал Августин, Бог мог бы и не создать этот мир. В отличие от Августина Фома Аквинский, опиравшийся на космологию и физику Аристотеля, всё в сотворенном мире считал естественным: за исключением *прямого*, без посредства ангельской иерархии, вмешательства *самого* Бога в природные или общественные процессы. Аналогичные же вмешательства ангелов или демонов, согласно Фоме, чудом (т.е. обнаружением сверхъестественного) *не являются*, ибо ангелы и демоны в этом случае действуют в соответ-

---

<sup>13</sup> Там же. С. 11.

ствии со своей *природой*. Кстати, М.Лютер, создатель протестантизма, осуществил рецепцию «теологии воли» Августина, а вместе с ней и толкование понятий естественного и сверхъестественного.

Таким образом, делает вывод Е.А. Торчинов, критерий различения естественного и сверхъестественного и вера в последнее не может считаться всеобщим для определения сущности религии. «По существу, – отмечает он, – только религии библейского корня (иудаизм, христианство и ислам) полностью удовлетворяют рассматриваемому критерию. Им присуще представление о трансцендентности Бога, о тварности и принципиальной иноприродности космоса и населяющих его живых существ, о чуде как о божественном вмешательстве, нарушающем Богом же установленные законы природы»<sup>14</sup>.

В качестве следующего критерия определения религии Е.А. Торчинов рассматривает оппозицию «сакральное – профанное». Его он также считает недостаточным. Во-первых, считает он, существовали религии «тотальной сакральности», для которых существуют лишь различные степени, или градации, сакрального, а профанное как таковое отсутствует. Во-вторых, элементы оппозиции «сакральное – профанное», считает Торчинов, можно найти и в нерелигиозной сфере – в государственных церемониях, ритуалах и тому подобном, что стоит над обыденностью. «Кстати, – добавляет Торчинов, – именно по этой причине нельзя не только поставить знак равенства между понятиями «религия» и «культ», но и рассматривать наличие культа как фундаментальный признак религии, поскольку культ может быть и вполне секулярным»<sup>15</sup>. Наконец, Е.А.Торчинов приходит к выводу о том, что «наличие веры в Бога или богов также не может считаться сущностным признаком религии»<sup>16</sup>. Общее его резюме таково: «критерием религиозности не может быть ни вера в сверхъестественное, ни наличие дуализма сакрального и профанного, ни вера в Бога, ни вера в бессмертие, ни просто вера, ни наличие культа»<sup>17</sup>. Он считает решающим «в поисках сути религии

---

<sup>14</sup> Там же. С.18.

<sup>15</sup> Там же. С. 21.

<sup>16</sup> Там же. С. 22. См. также: С. 23.

<sup>17</sup> Там же. С. 42.

обратиться к тому, что составляет самое живое и глубинное в ней, а именно – к религиозному опыту. Исследование же религиозного опыта требует, по определению, уже не социологического, а психологического подхода»<sup>18</sup>. Но это уже не подход традиционной психологии, занятой исследованием религиозных чувств, переживаний, жизненных установок и ценностных ориентаций верующих, а подход с позиций *глубинной* и, главным образом, *трансперсональной* психологии. Е.А.Торчинов считает «именно религиозный опыт фундаментальной основой феномена религии как такового...» и утверждает, что «именно трансперсональные переживания различных типов являются основой и религиозного опыта и религии как таковой...»<sup>19</sup>.

Основной недостаток данного типа истолкования сущности религии состоит в, так сказать, трансперсональном редуционизме. Он не учитывает иные, *атрибутивные* сущности Человека, способности, именуемые ныне как *паранормальные*. Между тем еще в конце XIX в. Э. Лэнг считал необходимым при объяснении генезиса религии учитывать, по его выражению, «сверхнормальные феномены» – ясновидение, телепатию, гипнотизм, галлюцинирование и т.п.<sup>20</sup>. Сторонники же трансперсонального редуционизма стремятся *вывести всю полноту* религии как феномена *исключительно* из опыта трансперсональных переживаний<sup>21</sup>.

Уяснение действительной сущности религии предполагает преодоление тех односторонностей и абсолютизаций и сохранение того положительного, что присуще вышеохарактеризованным типам истолкования. Религия должна быть взята и понята как *многоуровневый* и

---

<sup>18</sup> Там же. С. 11 – 12.

<sup>19</sup> Там же. С. 26, 41. Ср. С. 42. Обобщающая характеристика религии Е.А.Торчиновым такова: Религия – это «*комплекс представлений, верований, доктрин, элементов культа, ритуала и иных форм практики, базирующийся на трансперсональном переживании того или иного типа и предполагающий установку на воспроизведение этого базового переживания*» (Там же. С. 64).

<sup>20</sup> См.: Лэнг. Становление религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998.

<sup>21</sup> Выражение «трансперсональные переживания» является обобщающим: наряду с собственно трансперсональными оно охватывает также пренатальные и перинатальные переживания. Их классификацию см. в кн.: Гроф Ст. Области человеческого бессознательного. Данные исследований ЛСД. М., 1994; С. 178 – 179; Он же. Путешествие в поисках себя. М., 2001. С. 59 – 60.

*многомерный* феномен, в котором есть место и узко-психологическим, и глубоко-психологическим, и социокультурным феноменам. В свое время известный этнолог Б.Малиновский так выразился о магии и религии: «...И магия и религия – это не просто доктрины или философии, не просто системы умственных воззрений, а особые типы поведения, прагматические установки, построенные в равной мере на здравом смысле, чувстве и воле. Это и образ действия, и система верований, и социальные феномены, и личные переживания»<sup>22</sup>. Однако при этом необходимо учитывать также и *онтологический* аспект религии, который учитывается представителями самих религий, теологами и религиозными философами и, как правило, не учитывается теми, кто пытается понять сущность религии *извне*, из иррелигиозной позиции. Необходимо также исходить из Человека, Мира и их взаимоотношения как многомерных и многоуровневых. Тогда создадутся условия для того, чтобы моменты истин, содержащихся в религиозных и иррелигиозных истолкованиях сущности религии, могли выстроиться в целостную картину.

Согласно нашему подходу, ключевыми категориями, позволяющими раскрыть сущность религии, являются *Связь, Отношение и Взаимоотношение*, особенно первые две<sup>23</sup>. Эти категории характеризуют вместе с тем и *этапы*, связанные по логике отрицания отрицания. Первоначально Связь, затем вступает в силу Отношение; Взаимоотношение – логически необходимая, но лишь вероятностная перспектива. Обратимся теперь к процессу конституирования религии, исходя из указанных категорий.

Мир (Космос, Универсум, Вселенная) есть, во-первых, *единство* бесконечно многообразных особенных формообразований, во-вторых, он обладает многоуровневым и многомерным «устройством». В Мире существует Связь, во-первых, всего со всем, во-вторых, всего (и каждого формообразования в отдельности) – с универсально-тотальным Сверхначалом, присутствующим *во*

<sup>22</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 26.

<sup>23</sup> Поскольку эти категории для нас являются ключевыми, то в тех случаях, когда в тексте речь идет о них, соответствующие термины пишутся с прописной буквы. Если же речь идет о связи, отношении и взаимоотношении не в данном смысле, соответствующие слова пишутся со строчной буквы.

*всех* без исключения особенных формообразованиях как их глубинная сущность и одновременно – как бы *вне каждого* из них. Это и есть то, что на языке философии определяется как *Абсолют*. Последний, стало быть, отнюдь не есть нечто, находящееся где-то *по ту сторону* всего сущего и *над* ним. Он есть Великое *ВСЁ*, бытийствующее в двух основных *неслиянно-нераздельных* ипостасях: 1) как безусловное, безусловное, беспричинное, безначальное и вечное порождающее, поддерживающее и возрождающее универсально-всеобщее Сверхначало и 2) как обусловленное, имеющее основание и причину, порожденное, поддерживаемое и возрождаемое, подлежащее исчезновению (временное) *конечное* (особенное) формообразование. Стало быть, Абсолют есть единство непроявленного и проявленного, бесконечного и конечного, трансцендентного и имманентного.

Для всякого особенного формообразования, вне зависимости от его места в Универсуме, степени развитости и т.д., онтологически *примордиальна* Связь. Она *предзадана* ему и *дана* самим фактом его существования. В этом плане Человек ничем не отличается от любого формообразования. Появившись на определенной стадии космической (или хотя бы – земной) эволюции, он *застаёт* себя существующим как особенное среди множества разнообразных по степени развитости особенных. Как и все они, он объективно укоренён в Абсолюте; эта Связь – свособразная пуповина, которой он прикреплен к питающему его своими энергиями Абсолюту. Она, однако, *не дана* ему сколько-нибудь явно, а присутствует лишь *виртуально*. Более того, она исходит *не от* него, Человека, *а от* Абсолюта, *им* устанавливается и поддерживается.

Вместе с тем Человек – специфическое особенное. Впервые, с самого своего появления на Земле он – по своей глубинной *сущности* есть Микрокосмос, эквивалентный Макрокосмосу. Однако по своему *существованию* он – лишь *потенциальный*, или неактуализованный в своей полноте, Микрокосмос. Но – и это во-вторых – способом бытия Человека является *трансцендирование*. Онтологическим же смыслом трансцендирования является не только актуализация Человеком своей всего лишь потенциальной микрокосмичности в актуальную, но также открытие принципиально новых возможнос-

теи своего бытия в Мире. Другими словами, процесс трансцендирования – это не только процесс *развития*, но в еще большей мере это – процесс *совершенствования*. Так понимаемое трансцендирование составляет главный, хотя и непосредственно не очевидный, *смысл* культурно-исторического процесса. Стало быть, *сотворённый* Человек, в отличие от бесконечного множества особенных формообразований, не остаётся чем-то раз навсегда, окончательно сформированным; он собственными силами осуществляет *дальнейшее* своё творение, т.е. *самотворение*.

В ходе исторического трансцендирования формируются основные *мироотношенческие модальности* – когнитивная, этическая, эстетическая, религиозная (точнее: религарная), рефлексивная и др. Нас в данном случае интересует *религарная* модальность. Исконная Связь Человека с Абсолютом по мере расширения и усложнения социокультурной действительности постепенно и неуклонно из *непосредственной* (разумеется, относительно непосредственной) становится всё более и более *опосредствованной*. Она блокируется и заслоняется миром *артефактов*, внутри которого Человек всё больше начинает чувствовать себя «у себя». Но в то же время Связь из только *виртуально-неявной* превращается в смутно и фрагментарно *обнаруживаемую*: она, так сказать, время от времени то и дело «даёт о себе знать». С какого-то времени у Человека возникает смутное чувство *утраты* полноты Связи с Абсолютом (разумеется, не мыслимым ещё в качестве такового). У него формируется *интенция* на Связь и возникает более или менее осознаваемая потребность её *восстановления*. Удовлетворение данной потребности конституируется в особую мироотношенческую модальность, получившую наименование «Религия». Здесь, однако, необходимы уточнения. По-латыни *ligare* значит *связывать*; *re-ligare* – *восстанавливать связь* (добавим, что по-итальянски *liga* означает *связь*). Человек *воображает*, что он восстанавливает утраченную Связь, т.е. осуществляет *Religio*. Но сделать этого он *не может*, ему такое попросту *не доступно*: ведь Связь исходит *не от* Человека, а *от* Абсолюта и направлена *односторонне* от Абсолюта *к* Человеку.

Та мироотношенческая модальность, которая конституируется в ходе реализации стремления Человека восстановить Связь, может быть определена через категорию «*Отношение*». Полагая, что он воссоздаёт утраченную и заблокированную миром артефактов, социокультурной действительностью Связь, Человек на деле строит *Отношение*. Вектор последнего также направлен *односторонне*, но уже *не от Абсолюта к Человеку, а от Человека к Абсолюту*. Оно продуцируется *самим же* Человеком. Конечно, Отношение адресовано Абсолюту *лишь по интенции*, так как, повторяем, Абсолют сколько-нибудь явно не дан Человеку.

Человек – существо многоуровневое и многомерное. Как минимум, в нём присутствует *до-деятельностный*, *деятельностный* и *над-деятельностный* уровни. Связь Абсолюта с ним столь же многоуровневая и многомерная. Когда Человек «просыпается» и стремится осуществить встречное движение к Абсолюту, он также пытается осуществить и построить Отношение на всех своих уровнях и во всех своих измерениях. Но поскольку Связь для Человека предстаёт фрагментарно, неотчетливо, преломляясь через *систему* артефактов (ибо таковой, т.е. системной, является даже самая примитивная культура и социальность), постольку в ходе исторического процесса, с одной стороны, Человек всё больше *отклоняется* от Связи и её многоуровневых и многомерных векторов, а с другой стороны, он всё более интенсивно конструирует формы и уровни своего Отношения к Абсолюту. Так в культурно-исторический процесс вкрадывается бытийственная *антитетика*, захватывающая и пронизывающая также и экзистенциальные измерения Человека.

В чем же главная специфика Религии, понятой не как восстановление Связи, а как конструирование специфического Отношения, специфической мироотношенческой модальности, *изначально* пронизанной отмеченной антитетикой? Отвлекаясь от важного для нас различения Культуры и Цивилизации<sup>24</sup>, отметим, что человеческая история не начинается как *единый*, имманентно увязан-

---

<sup>24</sup> См.: Хамидов А.А. Культура и Цивилизация // Современный Казахстан: культура, политика, экономика. Межвузовский сборник научных трудов. Алматы, 1998.