

вании и предупреждении преступлений играет познавательную роль для достижения объективной истины в уголовном судопроизводстве, обеспечивая эффективное решение уголовно-правовых, уголовно-процессуальных задач криминалистическими средствами и способами достижения цели.

Список литературы

1. Современный философский словарь / Под общей ред. д.ф.н, проф. В.Е.Кедрова: 2-е изд., испр. и доп. — Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «Панпринт», 1998. — С. 449.
2. Белкин Р.С. Криминалистика. Краткая энциклопедия. — М.: Норма, 1993. — 250 с.
3. Гришина Н.В. Психология конфликта. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2001. — 464 с.
4. Сембекова Б.Р. Криминалистическое исследование обстоятельств преступления, характеризующих субъективную направленность: Дис.... канд.юрид.наук. — Караганда: Изд-во КарГУ, 2007. — 195 с.
5. Белкин Р.С. Курс криминалистики: В 3 т. Т. 3. Криминалистические средства, приемы и рекомендации. — М.: Норма, 1997. — 480 с.
6. Баев О.Я. Конфликты в деятельности следователя. — Воронеж. университет, 1981. — 130 с.
7. Доспулов Г.Г. Психология допроса на предварительном следствии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1976. — 142 с.
8. Ратинов А.Р. Судебная психология. — М.: ИНФОРМ, 1967. — 150 с.

УДК 101.1:316.33

С.А.Арыстамбаева

Академия финансовой полиции, Астана

ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРАВОВОГО СОЗНАНИЯ

Құқықтық сананы зерттеу саласындағы еуропалық негізгі концепцияларын талдау барысында құқықтық сананың дамитын қасиеттері, ерекшеліктері туралы басты қорытындылар жасалды.

On the grounds of called on analysis leading concept in sphere of the study of the legal consciousness in article is made conclusion about developping nature of the phenomenon of the legal consciousness. This is conditioned development most society as the source leading factor of the legal consciousness.

Социально-философский анализ правосознания невозможен без обращения к его историко-философским корням. Исследование формирования современного понимания феномена правосознания подводит теоретическое и методологическое основание последующего анализа сущности и особенностей данного явления. Следовательно, логическим началом данной работы будет исследование тех концепций в сфере социальной философии, которые так или иначе рассматривали проблематику правосознания.

Впервые в истории мировой философии именно Платон и Цицерон вплотную подошли к анализу сущности правосознания в ходе исследования социальных приоритетов правящих слоев в идеальных формах государства. Тема передачи власти в руки философов, по Платону, непосредственно связана с тем фактом, что они обладают знаниями, мудростью, и не в последнюю очередь — в сфере права. Цицерон утверждал, что обязанности идеального гражданина обусловлены необходимостью следовать таким добродетелям, как познание истины, справедливость, величие духа и благопристойность [1; 77].

Эта традиция продолжается и развивается в европейской социально-философской мысли в период освобождения от католических догматов. Этот процесс, прежде всего, связан с именем Н.Макиавелли, который установил, что именно определяет мотивы политико-правовой деятельности. Оказалось, что это — реальные интересы, корысть, стремление к обогащению.

По его мнению, люди вообще злы и склонны предаваться своим дурным наклонностям всякий раз, как представляется тому случай. Каждый правитель должен знать, что род людской неблагодарен, непостоянен, скрытен, труслив при опасности и жаден на прибыль. Кто будет полагаться на доб-

рые качества людей, тот всегда будет обманут. С одним нравственным средством ничего нельзя достигнуть. Правитель, без сомнения, должен иметь в виду нравственную цель: общее благо. Но благая цель оправдывает всевозможные средства. Если нельзя действовать добром, надо решиться на всякие злодеяния, ибо средний путь — самый пагубный. Макиавелли не признает обязанности руководствоваться нравственными правилами, практическая цель — вот главное.

Эпоха Реформации возродила интерес к детерминантам человеческого поведения с новой силой, и правосознание как объект философского анализа получило новый ракурс исследований. Развитие теорий общественного договора и естественного права позволило посмотреть на правосознание как на совокупность природного и социального. Г.Гроций рассматривает его как некое имеющееся у субъекта нравственное свойство, в силу которого он может что-либо делать законно, сообразно началам естественного права [1; 168]. Т.Гоббс говорит о страхе смерти и инстинкте самосохранения как императивах социального поведения людей, сочетающихся с естественным разумом, т.е. способностью каждого здраво рассуждать о позитивных и негативных последствиях своих действий [1; 168–169]. Договорной характер государства, согласно теории Дж. Локка, предполагает, что правосознание его граждан уже находится на определенной ступени развития для принятия решения о договоре. Поэтому так важна роль просвещения, образования в прогрессивном развитии общества.

Итак, данный историко-философский экскурс дает возможность утверждать, что историю философского анализа правосознания как целостного конкретного понятия следует вести с начала теоретического исследования концепции справедливости как гармонии социального и природного законов. Таким образом, к началу XIX в. наблюдались все философские предпосылки к тому, чтобы правосознание стало самостоятельным объектом исследования. Эта концепция будет продолжена в трудах классиков немецкой философии И.Канта и Г.Гегеля.

Первым важнейшим шагом на пути комплексного осмысления проблемы правосознания стали работы И.Канта, насыщенные идеей обладания каждым человеком совершенного достоинства, абсолютной ценности. Человек для Канта — субъект нравственного сознания, отличный от окружающей природы, — должен в своем поведении руководствоваться велениями нравственного закона. Этот закон, именуемый философом «категорический императив», априорен, не подвержен влиянию внешних факторов и потому безусловен: «поступай так, чтобы максима твоего поведения могла быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства».

И.Кант, раскрывая сущность противоречия внутреннего закона человека — «категорического императива» — и позитивного права, раскрывал определяющее значение внутреннего отношения субъекта к внешним формам его социального принуждения: «Я могу быть принужден другими совершать те или иные поступки, направленные как средства к достижению определенной цели, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы иметь ту или другую цель» [2; 354].

Наиболее образно значение личностного отношения к негативным формам существующего социально-правового порядка Кант выразил в такой фразе: «Кто превратил себя в червя, не должен жаловаться, что его топчут ногами» [2; 376]. В своей концепции свободы и равенства индивидов Кант формулирует задачу науки — открывать законы, так как без знания законов науки вообще не может быть. Но законы бывают различными! И если законы природы обязательны и необходимы, то законы свободы только обязывают, а не принуждают насильно. Они могут выполняться, а могут не выполняться так же, как они могут быть согласованы или не согласованы с нравственным законом.

«Категорический императив» (единство свободы и необходимости) устанавливает волю в качестве закона свободы. Кант говорит о том, что каждый сам для себя определяет законы, руководствуясь, в первую очередь, естественным правом, а не существующим позитивным правом [2; 354]. Немаловажным также является выведение Кантом концепции «практического разума», что весьма существенно для современной дифференциации обыденного и практического сознания, т.е. сознания на уровне дилетантизма и сознания на уровне его конкретного воплощения. Кант считал, что «для правоведа останется тайной, является ли правом то, что требуют законы, каков всеобщий критерий, на основании которого можно вообще различать правовое и неправовое» [2; 139]. Итак, в философии И.Канта понятие правосознания рассматривается в тесной связи с нравственностью, с категорией долга, «категорическим императивом» как нравственным законом.

Наиболее плодотворно в рамках немецкой классической философии развитие теоретико-методологических основ целостного анализа правосознания было осуществлено Г.В.Ф.Гегелем в произведении «Философия права». Свою концепцию философии права Гегель разрабатывает и трактует именно как философскую науку о праве, отличную от юриспруденции, которая, занимаясь позитивным правом, имеет дело, по его характеристике, лишь с противоречиями. Задача же философии

права, по мнению Гегеля, состоит в постижении мыслей, лежащих в основании права, а подлинная мысль о праве есть его понятие, диалектика которого раскрывается в «Философии права».

Право, согласно идеям Гегеля, состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли. Диалектика этой воли совпадает с философским конструированием системы права как царства реализованной свободы. Свобода, по Гегелю, составляет субстанцию и основное определение воли. В том, что свободно, и есть наличие воли, так как мышление и воля в гегелевской философии отличаются друг от друга не как две различные способности, а лишь как два способа — теоретический и практический — одной и той же способности мышления. Понятие «право» употребляется в гегелевской философии права в следующих основных значениях: 1) право как свобода (идея права); 2) право как определенная ступень и форма свободы (особое право); 3) право как закон (позитивное право) [3; 56].

На ступени объективного духа, где все развитие определяется идеей свободы, «свобода» и «право» выражают единый смысл. В этом отношении гегелевская философия права могла бы называться философией свободы. Отношения свободы и права опосредуются через диалектику свободной воли.

Система права как форма реализованной свободы представляет собой иерархию особых прав (от абстрактных форм до конкретных проявлений). Каждая ступень самоуглубления идеи свободы и, следовательно, конкретизация понятия права есть определенное наличное бытие свободы (свободной воли), а значит, и особое право. Подобная характеристика относится к абстрактному праву, морали, семье, обществу и государству.

Эти «особые права» даны исторически и хронологически одновременно (в рамках одной формации объективного духа). Они ограничены, соподчинены и могут вступать во взаимные коллизии. Каждое последующее «особое право», диалектически «снимающее» предыдущее, более абстрактное «особое право», использует его как основание и истину. Более конкретное «особое право» первичнее и сильнее абстрактного. И только на вершине иерархии «особых прав» стоит право государства, над которым лишь право мирового духа.

Критикуя кантовскую философию права, Гегель утверждает, что всеобщий моральный закон противостоит у него множественной, частной действительности, при этом моральный закон (т.е. само естественное право) представляет собой идеал, идею разума, и, следовательно, учение о праве превращается в учение о правовом идеале.

Действительно, такое несоответствие даже возводится Кантом в принцип, так как, по его мнению, нравственная цель государства есть задача, никогда не осуществляемая до конца, и пропасть между идеей и действительностью никогда не исчезнет. Но действительность должна бесконечно приближаться к идее, хотя бы и без надежды когда-либо ее осуществить.

В противовес этой «мечте» Гегель ставит своей задачей обоснование ценности и значимости конкретных правовых институтов, конкретной системы обязанностей. Если законы природы рассматривались ранее как некий свод предписаний самой природы, то в философии Гегеля эти предписания, эти «вечные правовые истины» вносит в свою жизнь сам человек. Если Кант настаивает на разрыве между действительностью и долженствованием, то мир реальных человеческих поступков, т.е. вся область права, утрачивает свое значение, пишет Гегель. Ведь если идеал и наличное бытие далеки друг от друга, то где же сфера, в которой реализуется истинное Добро?

Кант видел эту сферу во внутреннем мире человеческого сознания, в чистом сознании, а вовсе не во внешней легальности и закономерности, которые безразличны подлинной нравственности. Гегель же стремится придать определяющую ценность именно конкретному действию, именно его легальности. «Закон не действует. Лишь человек действует, — пишет он, — и при оценке человеческих поступков может иметь значение лишь то, насколько он воспринял этот закон в свое убеждение» [3; 169].

Таким образом, значимая для исследования правосознания специфика учения Г.Гегеля состоит в развертывании признаваемого им принципа различения права и закона, констатация необходимости научного подхода к осмыслению проблем правосознания. Он подчеркивает, и это представляется логичным, что существуют законы двоякого рода: законы природы и законы права. Законы природы абсолютны и имеют силу так, как они есть: они не допускают ограничения, хотя в некоторых случаях могут быть и нарушены. Чтобы знать, в чем состоит закон природы, мы должны постигнуть природу, ибо эти законы верны; ложными могут быть лишь наши представления о них.

Мерило этих законов находится вне нас, и наше познание ничего им не прибавляет, ни в чем не способствует им: глубже может стать только наше познание их. Знание права, с одной стороны, такое же, с другой — иное. Мы узнаем эти законы тоже просто такими, какие они есть: так более или менее

знает их гражданин, и изучающий позитивное право юрист также исходит из того, что дано. Различие между этими двумя типами законов состоит в том, что при изучении правовых законов действует дух рассмотрения, и уже само различие законов заставляет обратить внимание на то, что они не абсолютны.

Правовые законы — это законы, идущие от людей. Внутренний голос может либо вступить с ними в коллизию, либо согласиться с ними. Человек не останавливается на налично существующем, а утверждает, что внутри себя обладает масштабом правого: он может подчиниться необходимости и власти внешнего авторитета, но никогда не подчиняется им так, как необходимости природы, ибо его внутренняя сущность всегда говорит ему, как должно быть, и он в самом себе находит подтверждение или неподтверждение того, что имеет силу закона.

В природе величайшая истина состоит в том, что закон вообще существует. В законах правовое предписание имеет силу не потому, что оно существует, и каждый человек требует, чтобы оно соответствовало его собственному критерию. Здесь, следовательно, возможна коллизия между тем, что есть, и тем, что должно быть, между в себе и для себя сущим правом, остающимся неизменным, и произвольным определением того, что есть право. Такое разделение и такую борьбу мы обнаруживаем лишь в области духа, а так как это преимущество духа как будто ведет к раздору и бедствиям, то нам часто предлагают обратиться от произвола жизни к изучению природы и видеть в ней образец для себя. Однако именно эти противоположности между правом в себе и для себя, и тем, чему произвол сообщает силу права, вызывают потребность изучить право [3; 57–58].

«В праве человек должен найти свой разум, должен, следовательно, рассматривать разумность права, и этим занимается наша наука в отличие от позитивной юриспруденции, которая часто имеет дело лишь с противоречиями. В наше время эта потребность стала еще более настоятельной, ибо в прежние времена к существовавшим законам еще питали благоговейное уважение; теперь же образованность эпохи приняла другое направление, и во главе всего, что должно быть признано значимым, встала мысль. Теории противопоставляют себя существующему и претендуют на то, чтобы самими по себе являться правильными и необходимыми. Поэтому теперь возникает особая потребность познать и постигнуть мысли, лежащие в основе права. Поскольку мысль возвысилась до существенной формы, надо стремиться понять и право как мысль. Может показаться, что понимание права как мысли открывает путь к случайным мнениям, однако истинная мысль не есть мнение о предмете, а понятие самого предмета. Понятие предмета не дается нам от природы. У каждого человека есть пальцы, он может получить кисть и краски, но это еще не делает его художником. Так же дело обстоит и с мышлением. Мысль о праве не есть нечто такое, чем каждый обладает непосредственно; лишь правильное мышление есть знание и познание предмета, и поэтому наше познание должно быть научным», — пишет Гегель [3; 58].

В центре внимания исследований Гегеля находилась также проблема взаимоотношенности права и справедливости. Он полагал, что справедливость состоит в том, чтобы свобода обрела свое наличное бытие, а не в том, чтобы принимать во внимание чувственные побуждения, поскольку нравственные определения составляют понятие свободы, они суть субстанциальность или всеобщая сущность индивидов, которые относятся к ним как нечто акцидентальное. Поэтому нравственность представляли народам как вечную справедливость, как в себе и для себя сущих Богов, по сравнению с которыми суетные деяния индивидов остаются лишь игрою волн [3; 201]. Гегель анализировал право и правосознание в контексте саморазвития сознания, духа и духовной культуры.

Правовые отношения, правосознание, по Гегелю, достигают своего высокого уровня только на определенной ступени развития духовной культуры. В своей философии Гегель так же исследовал «моральный закон», как правовой идеал, понимая под ним «разумное право», гармонирующее законы природы и законы человека.

Существенный вклад в формирование конкретного философского понятия правосознания внес своими философскими работами Ф.Энгельс. В «Антидюринге» он, в частности, подчеркивал, что «взгляд, согласно которому будто бы идеями и представлениями людей созданы условия их жизни, а не наоборот, опровергается всей предшествующей историей, в которой результаты до сих пор оказывались иными, чем те, каких желали, а в дальнейшем ходе большинства случаев даже противоположными тому, чего желали. Этот взгляд лишь в более или менее отдаленном будущем может стать соответствующим действительности, поскольку люди будут заранее знать необходимость изменения общественного строя, вызванную изменением отношений, и пожелают этого изменения прежде, чем оно будет навязано им помимо их сознания и воли. Это применимо и к представлениям о праве, а следовательно, и к политике» [4; 354].

Таким образом, им был констатирован принцип социальной обусловленности сознания, в том числе и такой его формы, как правосознание. Энгельс одним из первых сумел адекватно применить принцип отчуждения, разработанный К.Марксом, к феномену правосознания: «Чем сложнее становится это законодательство, тем более отличается способ его выражения от того способа, в котором выражаются обычные экономические условия жизни общества. Законодательство представляется как бы самодовлеющим элементом, который находит оправдание своему существованию и обоснование своему дальнейшему развитию не в экономических отношениях, а в собственных внутренних основах, хотя бы, скажем, в понятии «воли». Люди забывают о происхождении своего права из экономических условий своей жизни подобно тому, как они забыли о своем происхождении из животного царства» [5; 394].

Энгельс, как и все, кто разрабатывал вопросы противоречивого взаимодействия естественного и позитивного права, не мог обойти своим вниманием тему справедливости, природа которой сформулирована им с предельно четкой материалистической категоричностью: «...мерилом, которым определяется, что относится к естественному праву и что к нему не относится, служит абстрактнейшее выражение самого права — справедливость. И с этого момента в глазах юристов, и тех, кто верит им на слово, развитие права состоит лишь в стремлении все больше приблизить условия человеческой жизни, поскольку они находят юридическое выражение, к идеалу справедливости, к вечной справедливости. А эта справедливость всегда представляет собой лишь идеологизированное, вознесенное на небеса выражение существующих экономических отношений либо с консервативной, либо с революционной стороны» [5; 395].

Существенным фактором, затруднившим анализ сущности правосознания как философского понятия, имеющего диалектический характер, стал юридический позитивизм второй половины XIX в., формирование которого было следствием развития позитивистского подхода к социальной действительности, сформированного и методологически обоснованного О.Конттом. Данное направление в социально-правовых исследованиях выступало против «метаюридических» принципов и идей, вносимых в юриспруденцию теорией естественного права и учением о «народном духе» исторической школы права.

Согласно постулатам юридического позитивизма теория права должна заниматься только объективно существующим правом, основанным на правотворческих фактах, т.е. законодательной и вообще правотворческой деятельности государства. Именно действующее, позитивное право, с этой точки зрения, было способно обеспечить порядок, гармонию и безопасность в государстве, создать прочный правопорядок, стоящий над гражданами, над властью, над государством. И наоборот, естественное право представляет собой не более чем предположение, нечто субъективное и фиктивное, оно, если его всерьез принимать за явление правового порядка, влечет за собой разрушение правопорядка и анархию.

Социально-правовая практика, обобщенная в рамках неклассической социологии права второй половины XIX в., показала, что отказ от «оценочных суждений» и от философских подходов к анализу права выводит за пределы правоведения не только всю критику позитивного права, но и прогнозистический подход к самому праву, т.е. проблему его совершенствования и развития.

В частности, М.Вебер утверждал, что «взаимоотношения между правом, условностью и этикой не составляют проблемы для социологии. «Этическим» социология считает тот критерий, для которого специфическая ценностно-рациональная вера людей служит нормой человеческого поведения, пользующегося предикатом «хорошего» в нравственном отношении. В этом смысле этические нормативные представления могут очень сильно влиять на поведение людей без какой-либо внешней гарантии» [6; 642].

Современная философия права, благодаря рыночным и демократическим изменениям в функционировании системы социального взаимодействия, оказалась довольно быстро включенной в контекст общемировой философской проблематики. В настоящее время наблюдается активное проникновение в философию права новых для нее подходов и представлений — философия права перестает абстрагироваться от философии вообще, от естественнонаучных подходов. Принципиальным достижением представляется восприятие основных установок семиотики и структурализма.

Важным шагом совершенствования философии права является упрочение ее связей с философской антропологией. В настоящее время совершается переход от констатации взаимосвязи права и человека к осознанию факта корреляции человека и права на уровне их сущности. Применение антропного принципа предполагает, что свойства и структура производимых человеком феноменов определяются его, человека, свойствами и структурами, а не наоборот. Для философии права это оз-

начает то, что человек начинает осознаваться и позиционироваться как главное действующее лицо, как системообразующий фактор права.

В отечественных философских исследованиях, несмотря на то, что появилось достаточное число публикаций, затрагивающих вопросы построения правового государства, гражданского общества, «проблема специфических особенностей правового сознания и особенностей его трансформации в условиях радикальной социально-политической реформы в казахстанской философской и социально-политической науке до сих пор не ставилась и не осознавалась в полном объеме и основополагающем для государственно-правовой теории значении» [7; 6].

Авторы проведенного в Казахстане исследования, подчеркивают: «Сложившейся самостоятельной школы философии права в целом и научной школы по данному направлению исследований в Республике нет. Отсутствуют и значительные публикации. Исследования правовых проблем и социально-философская рефлексия пока что не находят достаточно эффективных форм взаимодействия» [7; 6].

В то же время нельзя сказать, что отечественное правосознание как социальный феномен не имеет собственных корней. Становление казахстанского правосознания уже рассмотрено в ранней работе [8] как постепенный переход от обычного права, традиционного для казахской культуры, к мусульманскому шариату, а от него — к парадигме континентального права. Проанализируем этот генезис.

Обычное право — неотъемлемая часть правовой культуры казахского народа. Обычай — это своеобразный механизм адаптации социального мира к тем естественным, природным условиям, в которых генетически развивается казахский этнос. Обычное право имеет определенные принципы, которые закрепляют честь, веру, гармоничный духовный мир как постулаты социально-политической жизни кочевника [9]. Обычай есть оболочка самоорганизации права, представляющая собой синтетический продукт межплеменных и внутриплеменных связей, имеющий больше событийно-феноменологический, нежели рационально-позитивный характер. Генетически обычное право развивается в строгом соответствии с социально-культурными условиями своего существования. Статически обычное право фиксируется в определенных уложениях. На таких примерах, как «Жеті жарғы», т.е. знаменитое Уложение Тауке Хана, и «Шары Ережесі», т.е. Чарское Уложение, одним из разработчиков которого явился Ибрагим Кунанбаев, будет показано, каким было правосознание казахского народа в рамках обычного права.

«Жеті жарғы» [10] является формообразующим документом, который закрепляет основы адата, как называют обычное право казахов. Данный документ создан для того, чтобы перевести право из состояния компонента правосознания в разряд обобщенных правил поведения. Сама форма изложения материала в «Жеті жарғы» свидетельствует о его диалектическом, абстрактно-конкретном характере. Так закрепляется семейная собственность в целом, в то же время детально не регламентированы вопросы индивидуальной ответственности. Интересным представляется официальное закрепление в тексте уложения приоритетного положению представителей родов торе и кожа («төре» и «кожа»). Также характерно использование сакральных чисел три, семь при определении меры штрафа («құн»).

Исследователь данного памятника отечественной культуры О.О.Артыкбаев, указывая на социально-политические мотивы «Жеті жарғы», отмечает такие характерные моменты правосознания, сформированные обычным правом, как «ақ сүйектік», «конақ асы», «бөлінбеген енші», «бәйге», «сауын», «көлік көмек», «қызыл көтеру», «шүлен тарату», «жылу», «жұртшылық», «ас беру» [11; 101–114].

Таким образом, этот документ показывает, что обычное право породило такое правосознание, которое носило стихийный, событийный характер. Это подтверждает и «Шары Ережесі» [12; 63].

Чарское Ереже также представляет собой образец документального закрепления адата, с элементами шариата. Показательным является гендерное неравенство, еще характерное для того времени. Подобного аменгерству обычая, по словам Абая, нет ни у одного другого народа, кроме казахского [13; 104]. Однако не менее поразительно то, что даже в судебной практике работает такое совершенно неприменимое в современной правовой культуре понятие, как «слово чести». Таким образом, тот факт, что нормы права имеют не формально-юридическую, а непосредственно-смысловую ценность, показывает, что в правосознании общества периода адата доминируют ценности не законодательства, а самоорганизации кочевого общества.

Исламу, как никакому другому религиозному явлению человеческой культуры, присуща детализация, канонизация социально-политической и экономической жизни верующих. Шариат, помимо норм, непосредственно изложенных в Коране и Сунне, также содержит нормы, основанные на идже,

т.е. единогласном мнении авторитетных знатоков мусульманского права о каком-либо вопросе, и на киясе, т.е. умозаключении по аналогии [8; 51]. В самом широком понимании шариат структурно делится на нормы юридического права, нормы нравственности и нормы религиозного культа. Первые называются «фикх» и составляют юридическое ядро шариата [8; 51]. Спецификой мусульманского правосознания, которое до сих пор проявляется на обыденном уровне правосознания казахстанского общества, является то, что акцент переносится с земного мира, жизни на потусторонний мир, загробную жизнь. И поощрение, и наказание ждут человека после смерти [8; 53]. В этом правосознании заложены основы человеческих взаимоотношений на уровне самопостижения — видеть себя и Бога в другом, идущем дорогой шариата. Этот постулат направлен на легитимизацию существующих в уме общественно-политических отношений.

Континентальное, или романо-германское, право которое легло в основание современной концепции позитивного права суверенного Казахстана, характеризуется несколькими особенностями, понимание которых важно для понимания сущности правосознания. Это, во-первых, высокий уровень нормативности, что свидетельствует о превалировании позитивного права над естественным [14; 186]. Во-вторых, это понимание жизни и свободы как высшей социальной ценности. Все остальные аксиологические приоритеты получают право на существование лишь постольку, поскольку они соотносятся с жизнью и свободой. В-третьих, это закрепление экономических и политических основ общества как приоритетов социального развития [8; 60].

«Право суверенного Казахстана получило свое формирование в условиях экономического кризиса, поэтому приоритетом генезиса нового права стало постепенное построение таких рыночных механизмов, которые позволили бы стабилизировать уровень производства и урегулировать системы кредитования и финансирования как государственных, так и негосударственных инвестиционных проектов. Введение национальной валюты, либерализация экономических отношений, принятие негосударственных форм собственности, курс на поддержку производства, большое количество совместных предприятий, в том числе контролирующих рынок нефтедобывающей отрасли, сферы услуг по снабжению населения энергоресурсами — все это потребовало создания принципиально новой системы нормативно-конкретного права, которая бы отвечала интересам как общества в целом, так и конкретных участников экономических отношений» [8; 64]. К этим словам, написанным еще в 2001 г., добавим, что сущность правосознания современного казахстанского общества представляет собой конгломератную картину, в которой отражены в разной степени все три источника правовой культуры казахского народа.

Поэтому на основании проведенного анализа ведущих концепций в сфере исследования правосознания сделан вывод о развивающемся характере феномена правосознания, что обусловлено развитием самого общества как источника доминантов правосознания.

Список литературы

1. История политических и правовых учений / Под ред. д.ю.н. В.С. Нерсесянца. — М.: Юрид. лит., 1983. — 720 с.
2. Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4. — Ч. 2. — М.: Мысль, 1965. — 478 с.
3. Гегель Г.Ф.Г. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
4. Энгельс Ф. *Анти-Дюринг*. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. — М.: Политиздат, 1983. — 482 с.
5. Энгельс Ф. К жилищному вопросу / Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: В 3 т. Т. 3. — М.: Политиздат, 1983. — 639 с.
6. Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с.
7. Отчет по научно-исследовательскому проекту «Сущность правового сознания и особенности его формирования в социуме транзитного типа» Научный руководитель НИП – с.н.с. отдела философии политики и права ИФиП МОН РК к.ф.н., доцент В.Ю. Дунаев. — Алматы, 2002. — 31 с.
8. *Арыстамбаева С.А.* Парадигмное право в системе культуры (историко-философский аспект). — Астана: Академия финансовой полиции, 2001. — 92 с.
9. Қазақ әдет-ғұрып құқығының материалдары / Құраст. З.Кенжалиев. — Алматы: Жеті жарғы, 1996. — 208 б.
10. Жеті жарғы: Бұрынғы қазақтардың ел билеу заңы. — Алматы: «Айқап» баспасы, 1993. — 20 б.
11. *Артықбаев Ж.О.* «Жеті жарғы» — мемлекет және құқық ескерткіші (зерттелуі, деректер, тарихы, мәтіні): Оқу құралы. — Алматы: Заң әдебиеті, 2005. — 150 б.
12. *Өзбекұлы С.* Абай және адам құқы. — Алматы: Жеті жарғы, 1995. — 112 б.
13. *Зиманов С., Өсеров Н.* Қазақ әдет-ғұрып заңдарына шариаттың әсері. — Алматы: Жеті жарғы, 1998. — 128 б.
14. *Алексеев С.С.* Теория права. — М.: БЕК, 1994. — 224 с.