

ДІННІҢ АНЫҚТАМАСЫ

“Дін” термині religio деген латын сөзінен шыққан. Бұл терминнің неғұрлым мойындалатын нұсқалары Цицерон (б.э.д. 106-43) мен Лактанцийдің (шамамен 250-325 жылдан кейін қ.б.) нұсқалары болып табылады. Цицерон бұл терминді relegere – артқа жүру, оралу, қайта оқу, ойластыру, жинау, аңдау, қорқу деген латын сөзінен жасаған және дінді құдайдан қорқу, қорқыныш және құдайларды құрметтеу, осы құрметтеуге қатысы бар барлық нәрсені мұқият ойлап байқау ретінде сипаттады. Лактанций religio сөзі латынның religare – алу, буу, байлау, шырмау сөзінен шыққан – және байланыс, адамды Құдайға қызмет еткенде және оған тақуалық арқылы бағынғанда біріктіретін дәнекер дегенді білдіреді деп санаған. Танымал француз лингвисті Э. Бенвенист (1902-1976) бастапқыда religio – бұл әрекетке түрткі болатын немесе салтты орындауға мәжбүрлейтін сезім емес, бұл адамды ұстап тұратын күдік, қайсыбір әрекетке деген ішкі кедергі деген. «Қайта жинау», «жинау, бастапқы түрге келтіру», «бұрын жасалған таңдауды қайта бастау» - religio сөзінің нақты мағынасы осындай. “Ол әр түрлі заттардың объективтік қасиеттерін немесе культтік практиканы емес, ішкі бейімділікті көрсетеді”, - деп жазады Э. Бенвенист /1/. Тек христиан жазушыларында алғаш рет religio сөзін religare сөзімен түсіндіру орын алады, religio сөзі тақуалық мағынасынан шығарылады, себебі Құдай адамды өзіне біріктіреді және өзіне тақуалық арқылы байлайды. Христиандықта religio сөзі адамның Құдайға тәуелділігі, адамның Құдай алдындағы міндеттері мағынасында түсіндірілген. Сөз семантикасының эволюциясы сөздік аудармаларда көрінісін табады. Religio термині сөздіктерде былайша аударылады: бірдемеге ар-ұят тұрғысынан қарау - ішкі сезімде орныққан ұяттың болуы; әсіресе, қасиетті бір нәрсеге ар-ұят тұрғысынан қарау; діни сезім, сенім; діни құрмет, құдайды құрметтеу; культ, дін.

Басқа мәдениеттерде латынның religio сөзіне сәйкес келетін терминдердің мағыналары басқаша. Санскритше dharma (арий тіліндегі dhar – бекіту, қолдау, қорғау) ілім, ізгілік, ақылақтық сипат, борыш, әділеттік, заң, үлгі, мұрат, норма, нысан, ақиқат, шарт, себеп, әлем тәртібі және т.б. мағыналарды білдіреді. Араб тілінде din деген атау қолданылады, ол алғашқыда исламға дейінгі кезеңде билік, бағыну, әдет-ғұрыптар дегенді білдірсе, кейінірек Аллаға деген шексіз бағыну, өзін-өзі Құдайға арнау, діни бұйрықтарды орындау, сенімнің шынайылығын жетілдіру мағынасында қолданыла бастады. Қытай тілінде латынның religio сөзіне Chiao – ілім деген сөзі сәйкес келеді. Көне славян тілінде “сенім”, “верство”, “наным”, ал орыс тілінде “дін” сөзі XVIII ғасырдың басынан белгілі.

1. АНЫҚТАМАЛАРДЫҢ ТИПТЕРІ

Дінтануда бірқатар діни тұғырнамалар жасалған: теологиялық (конфессиялық), философиялық, әлеуметтанулық, биологиялық, психологиялық, этнологиялық және т.б., олар басты түсіндіру ұстанымдары бойынша ажыратылады. Олар өзара байланысты, бір-біріне әсер етеді, белгілі бір идеялармен алмаса отырып, оларды өздерінің бастапқы алғышарттарына лайықтап түзетеді және көбінесе зерзаттың нақты қасиеттерін анықтауда ортақ пікірде болады.

Теологиялық (конфессиялық) түсіндірмелер

Теологиялық (конфессиялық) түсініктемелеулер дінді “ішінен”, сәйкес діни тәжірибенің негізінде түсінуге талпынады. Түсіндірмелер әр түрлі, бірақ олардың ортақ тұсы дінді адамның Құдаймен, Абсолютпен, қандай да бір Күшпен, Нуминоздымен, Трансценденциямен және т.с.с. байланысы ретінде түсіну болып табылады.

Христиан зерттеушілері дінді қалай түсіндіретінін қарастырайық. Олардың идеяларында конфессиялар – католицизм, протестантизм, православие белгілері болса да, ең басты нәрседе олар бір-бірімен келісімге келген: дін дегеніміз “*sui generis* (ерекше текті) шама”, ол Құдай мен адам арасындағы өзара байланыстың нәтижесі ретінде пайда болады. Дегенмен дінтанудың ғылым ретінде қалыптаса бастаған кезінен-ақ дінге анықтама беруде екі бағыт байқалды: шектен тыс супранатурализм көзқарасы тұрғысынан және теологиядағы тарихи мектеп позициясы жағынан бағымдау. Христиан теологиясында супранатурализм әсерімен жасалған “табиғаттан тыс” ұғымы дінге анықтама беруде қолданылды. “Дін” термині табиғаттан тыс күштер бар және олармен қарым-қатынас жасауға болады деген сенімге негізделген көзқарасты білдіру үшін пайдаланылады.

Супранатурализм христиандықтың “табиғаттан тыс шындығы” және сол шындыққа тек Сырды ашып беру арқылы жету мүмкін дегеннен бастама алған. Бірақ осы негізде қалыптасқан, “жаратылмаған алғашқы феномен” ретіндегі дін туралы түсінік христиандық эволюциясының қоғам дамуына тәуелді болғандығы жөніндегі дерекке қарама-қайшы келеді. Христиандықтың әр түрлі қоғамдық қатынастармен байланысы теологиядағы тарихи мектеп өкілдерінің тыңғылықты талдауынан өткен. Осы мектептің идеяларын жүйелеуші ретінде танылған протестанттық теолог, тарихшы және дін социологы **Э. Трельч** (1865-1923) дінді (христиандықты) талдау үшін «қарастырудың тарихи әдісін» қолданған. Ол адамның діни күйін тәжірибеге байланыссыз әсерленушілік деп санайды және сол бір мезгілде діни сенімнің дербестігі мен шартсыздығы туралы идеяны әр түрлі қоғамдық – экономикалық, мемлекеттік, отбасылық және басқа да қарым-қатынас жағдайларындағы адамның рухани күштеріне әсер ету дерегімен қалай салыстыруға болатыны жөнінде сұрақ қояды. Э. Трельч дін бір уақытта Құдайға деген объективтік қарым-қатынасты және объективтік тарихи шындықты білдіреді деген қорытындыға келеді. Адамның абсолютті мақсаттарға бағытталуы жеке және релятивті мақсаттарға жетумен бірге қалыптасады, бірақ индивидуум мен ұжымның әлемдік Діни Ақылға

тартылуы христиан сенімінің дербестігі мен шартсыздығына негіз болып табылады.

Мұнан былай конфессиялық дінтануда дін және діннің қоғаммен қарым-қатынасын ұғынуға байланысты екі – бөлетін және біріктіретін үрдіс дамиды. Бірінші үрдістің өкілдері дін мен қоғамды “дербес шамалар” ретінде, бір-бірінен сапасы жағынан ерекшеленетін салалар ретінде ажыратып қарастырады, олар діннің мәні мен мазмұнының трансценденттілігін (лат. *transcendens* – діннің мәні мен мазмұнының шегінен тыс шығатын) мойындайды. Қасаң қағидалы ілімде, құдайға құлшылық етуде және т.с.с. діннің әлеуметтік мәні болмайды, ол “осы дүниелік” те, “бұл дүниеден жоғары” да емес. Бұл – “мәңгілік ақиқаттар”, “уақыттан тыс ұстанымдар”, “тарихтан жоғары тұратын дән” және т.б. Дін құбылыстарының, көзге көрінетін құрылымдар – ұйымдар, мекемелердің ғана әлеуметтік жағы болады.

Протестанттық теолог және философ **Р. Оттоның** (1869-1937) пікірінше, дін – бұл “қасиеттіні бойынан өткізу”, оның нысаны *нуминозды* (лат. *numen* – құдайдың еркі, билігі, құдайдың құдіреті) – Құдайдан шығатын құдірет болып табылады. Қасиетті, нуминозды нәрсе екі ұшты сезім тудырады. Бір жағынан ол - *mysterium tremendum* (лат. – құпиялы үрей тудырушы) – тақуалық үрей мен діріл тудыратын, адамға қатысты “мүлдем басқаша” нәрсе. Адам өзіне мүлдем қарама-қарсы қойылатын нәрсенің бар екенін сезінеді және бұл жаттық шошу, қорқу, діріл, “толық бағыныштылық” сезімдерін, “мақұлық сезімін” және т.б. қоздырады. Басқа жағынан, қасиетті, нуминозды *mysterium fascinans* (лат. – құпия көзді шағылыстыратын, еліктіретін, таң қалдыратын) ретінде танылады, ол адамды өзіне тартып әкетеді, сүйсіндіреді, рухтандырады, өзінен жібермей, адамды өз ырқында ұстайды. Қасиетті, нуминоздыны бойынан өткізу адамға априорлық түрде (тәжірибеге дейін) берілген, ол белгілі бір дәрежеге дейін бұл күйді басынан өткізуге бейім болады. Қасиетті ұғымы Р. Отто үшін кез келген дінді түсіндіруге болатын категориялардың жалпы жүйесін қалыптастыруға негіз болады.

Православиелік құдайылық ілім танушы және философ **П.А. Флоренский** (1882-1937) дінді төмендегідей анықтайды: “... он т о л о г и я л ы қ тұрғыдан дін дегеніміз Құдайдың ішіндегі біздің өміріміз және Құдайдың біздің ішімізде өмір сүруі болса, ф е н о м е н о л о г и я л ы қ тұрғыдан дін дегеніміз жанға қ ұ т қ а р у д ы қамтамасыз ететін әрекеттер мен күйзелістердің жүйесі. Басқаша айтқанда, құтқарудың неғұрлым кең, психологиялық мағынасы – бұл р у х а н и ө м і р д і ң т е п е - т е ң д і г і деген” /2/. Дін сыртқы әлемнен де алшақ емес, бірақ оның нағыз орны – жан. Ол бізді бізден құтқарады, біздің ішкі дүниемізді ондағы жасырынған ретсіздіктен құтқарады. Ол түпкі саналық өмірдің ұланғайыр және ұшы-қиырсыз теңізіндегі “зұлымдарды жояды”, жанды жөнге салады. Жанға тыныштық бере отырып, ол жалпы қоғам мен бүкіл табиғатта да тыныштық орнатады.

Дін мен қоғам бірлігін жақтайтындардың пікірінше, қазіргі кезде христиандық ұстанымдар “дүниеде” іске асып жатыр, нанымдар мен рәміздер осы дүниелік салаға “көшуде”, сондықтан бұл дүние діни емес болып

табылмайды. “Діни - зайырлы” деген қарама-қайшылық өз мәнін жоғалтуда, “зайырлы деген түгелдей діни” болып табылады. Трансценденттілік идеясы сақталады, бірақ қайта қаралған қалпында сақталады: дін мәні мен мазмұны бойынша трансцендентті, бірақ бұл трансценденттілік - сол бір мезгілде “әлемге”, “қоғамға” имманентті (лат. immanens – ішінде болатын) болып табылатын трансценденттілік.

Американ социологы және інжілдік теолог **П.Л. Бергер** неміс зерттеушісі **Т. Лукманмен** бірге дінді феноменологиялық білім социологиясы мен феноменологиялық дін социологиясы позициясынан талдайды. Олардың назары теориялыққа дейінгі, адамдардың күнделікті өмірінде кездесетін “әдеттегі білімдерді” зерттеуге аударылған. Интерсубъективтік адамдық сана “шынайы өмірдің қоғамдық конструкциясын” жасайды, соның нәтижесінде жеке адамдардың “тіршіліктік әлемі” құралады.

Мәдениет немесе басқаша айтқанда Номос (грек. nomos - әдет, тәртіп) адамның өміріне аса қажет, себебі ол өмірдің мәнін құрайтын құндылықтарды анықтайды және осылайша адамның дүниеде бағдарлануына мүмкіндік береді. Өмірдің мәнін ұғынуға деген қажеттілік, әсіресе, мәдениетпен қоршалған шекараларда қалыптасатын проблемалы жағдаяттарда қатты сезіледі. Басқа біреудің өлімін бақылау және осыған байланысты өз өліміңді елестетуден туатын күйзеліс, шала саналылық тәжірибесі, құрғақ қиялдар, экстаз, күнделікті қабылдау арқылы берілетін өмір әлеміне деген қанағаттанбаушылық және т.б. дестабилизация, ретсіздік сезімін, қайғы-қасірет және үрей тудырады. Ғарышты (грек. kosmos – ғалам, дүние реттестірілген біртұтастық ретінде) тұрақтандыру күнделікті өмірдің өзгермелі кездейсоқтықтарына негізделе алмайды. Нағыз тұрақтылықты дін қамтамасыз етеді. “Дін, - деп жазады П. Бергер, - адамның қасиетті Ғарыш жасауға деген батыл әрекеті. Басқаша айтқанда, дін дегеніміз қасиетті әдіспен ғарыштандыру. Қасиетті деп біз нуминозды, үрей сезімін қоздыратын күдіретті санаймыз, адам ол күдіретті өз-өзін сезінгендей емес, басқаша және өзін онымен байланысты сияқты сезінеді және оның белгілі бір тәжірибе зерзаттарында үстем болатынына сенеді” /3/. Қасиетті деген күнделікті өмірден бөлек.

“Адамның өмірлік әлемін” жасауда дін басты рөлді атқарады, себебі ол өмірлік мәндер беретін инстанция болғандықтан, оған мән берудің барлық басқа әдістері бағындырылған. “Шындық конструкциясының” басты өлшемі бола отырып, ол осы шындықтың барлық салаларына қатысты заңдастырушы (лат. legitimus – заңды, заңдастырылған) қызмет атқарады, әлемді өз реттілігімен негіздейді және түсіндіреді. Діннің бағдарлаушы күші, әсіресе, күнделікті әлемге күдік келтіретін шекаралас жағдаяттарда маңызды. Ол жағдаяттарды құрылымға келтіреді, оларды “қалыпты” жағдаятпен байланыстырады, ретсіздікке қарсы тұрады және мағынаға толы Номосты құрастырады. Дін әлеуметтік байланыс контекстінде жүзеге асып отыратын, тоқтаусыз жүріп жататын діни әрекетте іске асады, сонысымен де қасиетті діни Ғарыш күнделікті әлемге беріктікті қамтамасыз ете отырып, сол әлемге үздіксіз жақындай түседі.

Секуляризацияланған қоғам жағдайында “трансценденцияны қайталай ашу” қажет және оны бәрінен бұрын адам өмірінің кездейсоқтықты жеңетін, тәртіп пен тұрақтылық қамтамасыз етілетін салаларынан іздеу керек. Трансценденция әрекетін безендеу үшін П. Бергер келесі суретті ұсынады. Нәресте түнде оянып кетеді, ол бағдарсыз қалғандықтан, жылайды, шешесін шақырады; шешесі келіп, баласын “бәрі де орнында” деп жұбатады. Бұл күнделікті қайталанатын, әдеттегі қарапайым жағдай, оны түсіндіру діни өлшемді қажет етпейді. “Бірақ дәл соның мұндай әдеттегі қарапайым болып табылатыны, - дейді П. Бергер, - тіпті әдеттегідей емес “шешесі баласын алдап тұрған жоқ па” деген сұрақ, яғни тікелей діни өлшемге енгізетін сұрақ тудырады. Егер осы болмысты діни түсінудің ішінде ақиқат бар болса, онда шынайы адал жауап “жоқ” деген жауап болуы тиіс. Ал егер керісінше, “табиғилық” жалғыз шындық болса, шешесі жалған айтып тұр. Әрине, шешесі баласын жақсы көргендіктен, өтірік айтады және осы себептен де тағы өтірік айтып тұрмауы мүмкін. Әйтсе де, егер оның сол сөздерді айтқан кездегі махаббатын түбегейлі талдаса, оның айтқанының өтірік екені анықталады. Неліктен? Себебі анасы айтқан жұбату, анасы мен оның баласы арқылы, тұлғалар мен жағдаяттардың кездейсоқтығы арқылы өтеді және шындық сол тұрғыдан беріледі” /4/. Ата-аналар өз балалары үшін “дүниені тұрғызушылар” және “дүниені сақтаушылар” ретінде көрінеді, олар тәртіп жағдайында орналасқан дүниені қалыптастырулары қажет, ал ол дүние балаға қорғаныш болуы тиіс. Оларға “о бастан сенім” артылған, онсыз бала дами алмайды.

Осылайша, П. Бергер күнделікті болмыста “діни өлшем”, адамға өмірде қажетті жәй ресми емес діншілдік бар деп санайды. Бұл жәй ресми емес кеңістікте тұрақтанған діншілдік діншілдік деп есептелмеуі де мүмкін, бірақ ол “күнделікті өмірдің жеке діни тәжірибесін” құрайды және соның негізінде “индуктивті сенім” қалыптасады.

П. Бергердің бірқатар шығармалары бойынша бірлескен авторы Т. Лукман “өмірлік әлем” құрылымын және әлеуметтік шындықты осы дүниенің феномені ретінде зерттейді. Оның діни тұғырнамасындағы орталық ұғым – “трансценденциялау”, ол адамның биологиялық табиғатының шекарасынан шығу, “мағыналық универсум” құрастыру процесі деп түсіндіріледі. Трансценденциялау адамның тіршілік әрекетінің кез келген қырын білдіреді, бірақ діншілдікте анағұрлым нақты көрініс береді. Т. Лукман “шіркеуге бағдарланған діннің” қазіргі замандық қоғамдағы дағдарысын анықтайды және сонымен қатар шіркеуден тыс діншілдіктің сақталып, өсіп бара жатқанын бекітеді. Ол діннің “спецификалық” және “спецификалық емес” нысандарын, “көрінетін” және “көрінбейтін” діндерді ажыратады; біріншісіне діншілдіктің шіркеулік нысандарын жатқызады, екіншісін жалпы әлеуметтік нысан деп есептейді. Дін қоғамның талап ететін объективтік үлгілеріне жалпы және жеке мағына береді. Ол “жоғары тұратын және трансценденттік мағыналық байланыстарды” /5/ бекітетін әдіс болып табылады. Ол адамның трансценденциялауға деген қабілетінің өнімді күші, сол күштің арқасында жеке адам тарихи қалыптасқан және рәміздік түрде берілген дүниетанымды

қабылдап, ішкі субъективтік нысанға өңделеді. Дін - адамның қалыптасуына аса қажетті компонент, оның маңыздылығы адамның тіршілік етуіне мән беруде және құндылықтарды бекітуде болып табылады. Қазіргі күні діншілдік тек қана шіркеуге тән болудан қалды, ол бүкіл қоғамға “шашылды”. Отбасыларда, коммуналарда, саяси топтарда, қарым-қатынас жасау топтарында және т.б. мағына берудің жекешелендірілген механизмдері қалыптасуда. Және дәл осыларда “көзге көрінбейтін дін” мағынасын табады.

Философиялық және әлеуметтанулық түсініктемелеулер

Дінді философиялық және әлеуметтанулық түсіндірулер алуан түрлі, олар бастапқы ұстанымдары мен әдістеріне байланысты бөлінеді. Философия өзінің көпғасырлық тарихының бойында дінді де пайымдау пәніне айналдырды. Білімнің жеке саласы ретінде бөлініп шыққан әлеуметтану да бұл феноменге назарын қадап отыр.

Неміс философы **И. Кант** (1724-1804) көптеген философиялық мәселелерді көтеруде және шешуде жаңашылдық танытты. Ол алғашқылардың бірі болып, философияның шеңберінде дінді қарастыруға арналған арнайы бөлімді көрсетеді және сонысымен дінтанудың бір бөлімі ретіндегі дін философиясының құрылуына, қалыптасуына және дамуына итеруші күш береді. И. Кант дінді өзінің философиялық жүйесінің контекстінде, оның негізгі ұстанымдары: априоризм, “өзіндік зат” пен құбылыстың бөлінуі, “өзіндік заттың” танылмайтындығы, трансценденттік пен трансцендентальдықтың ерекшеліктеріне сай пайымдайды.

Өзіне дейін болған метафизиканың мазмұнын қарастыра келе, И. Кант метафизиканың ғылыми мәртебесі жоқ, жан, дүние, Құдай туралы ғылыми теориялық білімнің болуы мүмкін емес деген қорытындыға келеді. Ол Құдай болмысын дәлелдейтін дәстүрлі онтологиялық, ғарышнамалық, физикалық-теологиялық дәлелдемелерді сынға алады. Дегенмен өзінің этикалық тұғырнамасында философ жан мен Құдай идеяларын практикалық қолданудың қажеттілігін негіздеді.

Жанның мәңгі өлмейтіндігін дәлелдеуді И. Кант төмендегідей өрбітеді: дүниеде жоғары игілікті іске асыру еріктің моральдық заңмен анықталатын қажетті мақсаты. Бұл заң бәрінен бұрын жоғары игіліктің бірінші және ең басты бөлігі - өнегелілік, ізгіліктердің толықтығын талап етеді. Еріктің моральдық заңмен сәйкестігі – бұл әулиелік – кемелдік. Сезіммен қабылданатын әлемдегі бір де бір ақыл-парасатты мақұлыққа, ол тіршілік деңгейінің қай сатысында болмасын, оған ұғымсыз, түсініксіз болатын нәрсе тек шексіздікке қарай жүретін прогресте ғана орын алуы мүмкін. Бірақ бұл шексіз прогрестің болуы мүмкін, егер шексіздікке дейін жалғаса беретін ақыл-парасатты мақұлықтың тіршілігіне және тұлғаларына мүмкіндік берсе. Демек, жоғары игілік тек жанның өлмейтіндігін мойындағанда ғана болуы мүмкін.

Моральдық заңға сүйене отырып, И. Кант Құдай болмысын дәлелдеуді де негіздейді. Бұл заң жоғары игіліктің екінші элементі - бақыт игілігіне шамалас нәрсенің болу мүмкіндігін болжамдайды. Адам физикалық мақұлық ретінде табиғат қажеттілігіне қамтылған, физикалық себептілікке бағынған. Бірақ дәл

сол адам физикалық қажеттілікке бағынбайтын еркін жігердің де иесі, оның жігері моральдық қажеттілікке - еркіндік арқылы болатын себептілікке, моральдық себептілікке байланысты. Моральдық заңда өнегелілік пен мақұлықтың сонымен шамалас бақытының арасындағы байланыстың болуы міндетті емес, ол мақұлық әлемнің құрамына оның бөлігі ретінде кіреді және оған тәуелді болатыны да сондықтан. Алдау, зорлық-зомбылық, қызғаныш әрқашан адал, ынтымақшыл және тілектес адамдардың айналасында болады және әрқашан бола береді. Және адал адамдар, бақытты болуға нағыз лайық екендіктеріне қарамастан, әрқашан табиғаттың күнәсінан барлық ауыртпалықтарға – мұқтаждықтарға, дерттерге және мезгілсіз дүниеден қайтуға ұшырайды. Адалдарды да, адал еместерді де – барлығын кең мола жұтады және сол мола оларды басында солардың өздері шыққан материяның мақсатсыз хаос тұңғиығына тастайды. Демек, табиғаттың жоғары себебін мойындайтындықтан ғана, бұл дүниеде жоғары игіліктің болуы мүмкін, ал табиғаттың жоғары игілігі – ол Құдай. Біз дүниенің моральдық себебін (әлемнің Жаратушысын) мойындауымыз қажет, яғни Құдай бар деп шамалауымыз керек. Дегенмен, И. Кант бұл моральдық аргументтің Құдай болмысына маңызды дәлелдеме болуды көздемейтінін ескертеді: бұл - моральдық мақұлықтарға субъективтік түрде жеткілікті аргумент.

Дін ұғымын, оның түрлерін И. Кант “Тек зерде шеңберіндегі дін” атты шығармасында қарастырады. Ол “Сырды ашып беру сенімі” деп те атайтын тарихи сенім, “статутарлы”, “шіркеулік сенім” және таза діни сенім, таза зерде сенімі, моральдық сенім арасын ажыратады. Философтың пікірінше, тарихта осы сенімдердің арасында әрдайым күрес жүріп отырған. И. Кант діннің мәнін анықтайды және оны іште жасырынған, бірақ өмір сүру салтында көрінетін ойлардың моральдық бейнесінен табады /6/. Ол: “(Субъективтік тұрғыдан қарастырылатын) *din* - біздің барлық міндеттерімізді құдайылық өсиеттер ретінде тану”, - деп жазады /7/. И. Кант дінді басқа қырынан да сипаттайды: “... кез келген дінде біз Құдайға барлық міндеттерімізді белгілеп беретін, бәрінің құрметтеуіне тұратын лайықты заң шығарушы ретінде қараймыз” /8/. Сенімнің әр алуан түрлеріне сәйкес, ой образдарына, құрметтеу тәсілдеріне және өзін-өзі ұстау формаларына байланысты дін әр түрге енеді.

И. Кант моральдық және статутарлық діндерді ажыратады. Таза зерде сеніміне негізделетін дінді И. Кант “таза моральдық” деп атайды; мұнда әркім өзінің зердесінің көмегімен өз ішіндегі құдайылық ерікті таниды. Егерде біз статутарлық заңдарды қабылдасақ, онда олардың орындалуы статутарлық дінді білдіретін болады. Ал оны тану біздің өз зердеміз арқылы емес, тек Сырды ашып берудің арқасында ғана мүмкін. Мұндай дін таза зерде сеніміне емес, тарихи сенімге негізделеді.

Статутарлық дінді қабылдаған сияқты статутарлық құдайылық заңдарды да қабылдауға болады. Бірақ олар өзінше міндетті болып табылмайтындықтан, құдайылық ерік Сырының ашылуы сипатында ғана мойындалуы мүмкін. Бұл заңдардың ішінде ақиқат дінді қолдау мен таратудың әдісі ғана бар болуы мүмкін. Құдай еркі ең әуелі адамның жүрегінде таңбаланғанын паш ететін

моральдық заңдар әрбір шынайы дінге қажетті шарт болып табылады және оны қалыптастырады. Сондықтан “әрбір адам үшін жалпы маңызы” бар “шынайы құрметтеу” тек моральдық заңдарға негізделуі тиіс; Сырды ашып беруді шамалайтын статутарлық заңдарды кездейсоқ деп қана қарастыруға болады, мұндай кездейсоқтық сипатында ол заңдар әрбір адамға сай келеді немесе сай келуі мүмкін, демек оны жалпы барлық адамға міндетті деп санауға болмайды.

И. Кант таза моральдық діннен құдайға құлшылық ету дінін ажыратып көрсетеді. Моральдық дін моральдық-қайырымды өмір сүру салтына деген ұдайы талпынысты білдіреді: адамдарға (өз-өздеріне және басқаларға) қатысты міндеттерін орындау құдайылық өсиеттерді орындау болып табылады. Адамның өзін-өзі ұстауы, өнегелілікке қатысты болғандықтан, оның *Құдайға үздіксіз қызмет етуін* білдіреді: адамдар еш Оған емес, осы дүниедегі кез келген басқа бір мақұлыққа ғана әсер ете алатын болғандықтан, Оған бұдан басқа бір әдіспен мұнан да жақсырақ қызмет қылу мүмкін емес.

Құдайға құлшылық ету дінінде адамдар өздерінің міндеттерін Құдайға жасаулары тиіс қызмет ету формасында түсінеді. Ал мұнда істелген әрекеттердің *ішкі* моральдық құндылығы ғана емес, сондай-ақ бұл әрекеттерді Құдай үшін *жасаудың* және осылайша Құдайға енжар бағыну арқылы болса да, жағынудың маңызы зор, мұнда құлшылық ету моральдық тұрғыдан пейілсіз жасалуы мүмкін. Мейрамдар, құдайылық заңдарға деген сенім ғибадаты, шіркеу нысандарына қатысты насихаттарды сақтау моральдық-салғырт әрекеттер болып табылады.

Христиандық (және бәрінен бұрын оның протестанттық түрі) – бұл “ақиқат”, “жетілген дін”. Ол ақылмен тығыз байланысқа түсе отырып, бірінші ұстаздың аузынан статутарлық емес, моральдық дін ретінде шықты және сондықтан да тарихи ғалымдықтың көмегінсіз-ақ өздігімен барлық кезеңдерге және барлық халықтарға әрдайым тарала алды.

Дін адамдардың бірігуін көздейді. И. Кант этикалық қауымдастық (этикалық-азаматтық қоғам) – ізгілік (ізгілік - бірігудің ұстанымы) заңдарының жетекшілігінің астында адамдардың бірігуі мен қоғамдық тәртіпке сай көпшілік құқықтық заңдарға бағынатындықтан, адамдардың бірлестігі мен қарым-қатынастары болып табылатын саяси қауымдастық (заңдық-азаматтық қоғам) арасындағы айырмашылықтарды көрсетеді. Көпшілік құқықтық заңдар мәжбүрлік болса, ал этикалық-азаматтық жағдайда адамдар мәжбүрлеуден ада заңдардың, яғни тек қана ізгілік заңдарының астында бірігеді. Этикалық қауымдастық құдайылық өсиеттер арқылы басқарылатын халық, яғни Құдайдың халқы. Құдайылық моральдық заңның негізінде құрылған мұндай қауымдастық шіркеу болып табылады, ол діни тәжірибенің орын алуының нысаны болып табылмайтындықтан, көрінбейтін шіркеу деп аталады. Ал көрінетін шіркеу - адамдардың идеалға сәйкес біртұтастыққа бірігуі. Табиғи дінді әлемдік дін ретінде тарату және сақтау үшін көрінбейтін шіркеуге қызмет етуден басқа, жалпыға ортақ бірлестік, ұжымдық ортақтасу, таза зерде дінінің ұстанымдарына сәйкес, көрінетін ортақ бір шіркеуде діншілдердің бірігуі керек. Нағыз шіркеудің белгілері жалпыға ортақтық және қажеттілік болып табылады.

Жалпыға бірдей шіркеуді тек таза діни сенім ғана негіздей алады, бірақ адам табиғатының әлсіздігіне байланысты мұндай сенімге жету қиын. Сондықтан таза діни сенім арқылы ғана шіркеуді құрамыз деп, тек сол сенімге арқа сүйеп қалуға болмайды. Шіркеу таза зерде сеніміне сүйене отырып, ортақ моральдық қауымдастыққа жиылған адамдардың бірлестігі ретінде көпшілік міндеттерге, белгілі шіркеулік формаға мәжбүр, ал бұлар статутарлы, Сырды ашып беру арқылы түскен заңдарды, демек, тарихи немесе шіркеулік сенімді талап етеді.

Орасан күрделі философиялық жүйелердің бірін негіздеуші – неміс философы **Г.В.Ф. Гегель** (1770-1831) дінді зерттеу пәні ретінде қарастырған. Барлық баршылықтың субстанциясын, Гегель бойынша, субъективтік пен объективтіктің бір жақтылығын жеңген ойлау құрайды. Ойлау сыртқы заттардың ғана емес, сондай-ақ барлық рухани дүниенің де субстанциясы. Ойлаудың осы “объективтік мағынасын” Гегель ойлаудың “субъективтік мағынасынан” – адам ойлауынан ажыратады. “Объективтік мағынасындағы” ойлау, “объективтік ой” дүниедегі “зерде, ақыл” болып табылады және бұл “зерде” - дүниенің ішкі мәнінің өзі. Ой өзінің аяқталған жалпылығымен абсолюттік немесе абсолюттік идея ретінде беріледі. Мұндай көзқарасты Гегель абсолюттік идеализм деп атайды.

Гегель философиялық ғылымды үш бөлімге бөледі: логика, табиғат философиясы, рух философиясы. Рух философиясы субъективтік, объективтік және абсолютті рухты зерттейді: субъективтік рух – бұл жеке адамның рухани қалыптасуы, объективтік рух адамзат тарихындағы қоғамдық өмірді білдіреді, абсолютті рух өзін зерттеу нысаны етеді және өзі үшін өзінің мәнін анықтайды. Субъективтік және объективтік рух жеке адамдарда, қоғамдарда, халықтарда көрініс береді, сондықтан олардың соңы бар және олар шектеулі болып табылады. Абсолюттік рух еркін және шексіз. Абсолютті рух нысандары өнер, дін, философия болып табылады.

Философия, зерттеу пәні ретінде дінді ала отырып, діннен бөлектенбейді, философияның да, діннің де мазмұны ортақ, екеуінің де ортақ қажеттіліктері мен мүдделері бар. Діннің пәні философияның да пәні секілді – мәңгілік ақиқат, оның объективтілігі, Құдай және Құдайды түсіндіру. Философия дінге ұқсас, айырмашылығы тек мынада: философия ақиқатты діни әдістен ерекшеленетін *өзіндік әдісімен* таниды.

Гегель дін ұғымын христиандық – “нағыз дін” үлгісі бойы жасап, дамытады: философтың пікірі бойынша, дінді меңгеру Құдайды тану, діни қарым-қатынасты талдау, культті зерттеуді қамтиды. Гегель христиандық Құдай идеясына өзінің түсініктемелеуін береді: Құдай – бұл абсолютті идея, рух. Құдай бұл абсолютті ақиқат, одан бәрі туындайды және оған қайта оралады, оған бәрі тәуелді және одан тыс ешнәрсенің нағыз дербестігі жоқ. Ол өз ішінде өзі бар және өзі үшін жалпыға бірдей, барлығын қамтитын, барлығы өзінде бар және барлығына беріктік беретін абсолют. Құдай жалпыға бірдей бола отырып, ол бірыңғай және ол көптеген құдайларға қарсы қойылмаған: ол бірыңғай және жалғыз, ол Құдай.

Құдай ұғымын аша отырып және сонысымен діннің анықтамасын беруде алғашқы қадам жасай отырып, Гегель бұл анықтаманың екінші кезеңіне – діни қарым-қатынасты талдауға көшеді. Мұндай дін соңғы рух, субъективтік адам санасы пайда болуымен басталады. Сол кезде рух ретіндегі Құдай рух үшін бар болады. Құдай сана нысанына айналады және Оған *қатысты* болады: “рухтың рухқа *қатынасы* діннің негізінде жатыр” /9/. Дін дегеніміз “рухтың рухқа қатынасы, рухтың рух жөніндегі ақиқатын білу” /10/.

Дін тек соңғы рухтың, субъективтік сананың барында ғана пайда болса да, ол субъективтік сананың жемісі емес. Ол - адамның жасаған ашылымы емес, ол Құдайылық рухтың туындысы, адамға Құдайылық әсер етудің нәтижесі және Құдайдың адам бойындағы әрекеті. Позитивті дін – христиандық индивидке Сырды ашып беру арқылы берілген және діни сенім Сырды ашып берумен байланысты. Бірақ сенім мұнымен бірге ішкі де болады: Құдай туралы білу Сырды ашып беру арқылы берілсе де, ол білім адам бойында өз бетімен, өзінше де болған. Рух рух туралы куәлік етеді және бұл куәлік ету рухтың өзіндік ішкі табиғаты. Сондықтан дін сырттан әсер ететін механикалық қондыру емес; былайша айтқанда дін адамға сырттан енгізілмеген, ол адамның өзінің ішінде, зердесінде, еркіндігінде орналасқан.

Ары қарай Гегель діни сана нысандарын талдайды, оларды соңғы рух саласында пайда болатын діни қатынас нысандары ретінде түсіндіреді. Философ бұл нысандардың субъективтік және объективтік жақтарын басып көрсетеді: субъективтік жағын Құдайды аңғару, Оның болмысына сенім және сенімділік; объективтік жағын аңдау, түсініктер, ойлау нысандары арқылы көрінетін мазмұны құрайды. Сенімді субъективтік негіздеудің бірінші және неғұрлым қарапайым формасы деп Гегель сезімді есептейді: сезімде зат тікелей берілген, демек, сезім *менің “мен” болмысында заттың болмысы* бар екенін дәлелдейді, “сезім сезінеді”. Діни сезімді сенім және Құдайды білудің негізі деп санайды және осылайша сезім негіздеу мағынасына ие болады. Діни сезім субъективтік ғана болып табылмайтындықтан, оған рефлексияға көшу тән. Гегель діни сезімді (сананың басқа да формаларын секілді) интеллектуалдандырады.

Аңдау – діни қатынастың (сананың) басқа формасы, оның сезімнен айырмашылығы мынада: аңдауда ақиқат объективтік формасында көрініс береді. Дегенмен ол мұнда өз бетінше сезімдік дербестікте болады. Аңдауда зат пен өзіндік сана тарқап кеткен, бірақ субъект сезіммен аңдалатын затқа мұқтаж.

Түсінік – діни қатынастың (сананың) “жоғарырақ” сатысы. Түсінік формасына дейін көтерілген дінде мазмұн тікелей сезімдік аңдау бейнелері арқылы емес, жанама түрде абстракция жолымен жинақталады.

Діни қатынастың (сананың) келесі сатысы – ойлау, ұғымдар формасында пайым, зерде арқылы ақиқатқа жету. Пайым абстрактілі “немесе - немесе” ұстанымы бойынша пайымдайды, біртұтастықта қарама-қайшы анықтамалар бола алмайды. Мысалы, ол Құдайдың жалпы игіліктілігі оның әділеттігіне қарама-қайшы келеді, үштік бірлік туралы түсініктің ішінде ішкі қарама-қайшылық бар деп санайды. Зерденің пайымға қарағанда екі жағы бар:

диалектикалық, немесе жағымсыз-зерделік және спекулятивті, немесе жағымды-зерделік. Диалектикада соңғы анықтамалар алып тасталынады және өзінің қарама-қайшылығы жағына көшеді, спекуляция қарама-қайшылығы, шешім табуы және көшуінде анықтамалардың бірлігіне қол жеткізеді. Спекулятивті зердеде Гегель діннің “өз орнында” /11/ бола алатын жалғыз жер деп санайды.

Кезінде И. Кант сынға алған Құдай болмысын рационалдық “метафизикалық” – онтологиялық, космологиялық, телеологиялық дәлелдеулерді Гегель ақтап шығады.

Гегельге әсіресе онтологиялық дәлел жақсы көрінеді, мұнда Құдай ұғымынан оның болмысы шығады.

Дін ұғымын талдауды Гегель культті қарастырумен аяқтайды: әрекет, практикалық жағы культті білдіреді. “Культ практикалық қатынасты құрайды, себебі онда субъектінің оның затына *қарама-қайшылығы* орын алған және ол субъект пен объектінің бөлінуін алып тастайды ...”, - деп жазады Гегель /12/. Культте мен бір жақта, Құдай басқа жақта тұрады және ең бастысы менің Құдайда, ал Құдайдың менде болып, нақты бірлік жасалғандығында деп пайымдайды философ. Культте сенім арқылы *абсолютті құдайылық байланыс* іске асады.

Гегель дін тарихын біртұтас процесс ретінде пайымдайды. Табиғи дін дегеніміз рухани мен табиғидың бірлігі. “Алғашқы сиқырлық” табиғат заттарымен байланысты, ол заттарға адам тікелей билігін жүргізе алады. “Екінші сиқырлық” – бұл “дербес” заттарға, яғни күштерге – Күнге, Айға, аспанға, теңізге қатынас. Сиқырлықтың дамуы жануарлар культі мен фетишизмнің пайда болуына әкеледі.

Ары қарай рухтың табиғаттықтан көтерілуі орын алады және алғашқы кезде бірізді емес болады. Бұл тарихи тұрғыдан болмысына пантеизм тән үш шығыс субстанциялық дінде орын алады: қытай өлшем дінінде, индуистік қиял дінінде, сондай-ақ ламаистік немесе буддистік өз-өзіндегі болмыс дінінде. Ары қарай Гегель еркін субъективтілік сатысына көшу діндерін анықтайды. Олардың қатарына Гегель парсы – қайырымдылық немесе жарық, сириялық – қайғы-қасірет, мысырлық – жұмбақ дінін жатқызады. Бұл үш дінде де рух өзіне табиғаттықты түгелдей бағындырып алмаған соң, олар өзінің алдындағылармен бірге табиғи дін саласын құрастырады.

Белгілі бір діннің екінші сатысында рухтың табиғат болмысынан жоғарылауы жүреді, мұнда рухани жеке даралық, немесе еркін субъективтілік діні көрсетілген. Рухани жеке даралық дініне Гегель иудейлік – асқақтық діні, грек – сұлулық және римдік – мақсатқа сәйкестілік немесе естілік дінін жатқызады.

Мақсатқа сәйкестілік дінінен Гегель жетілген дінге қарай көшеді; мұндай дін христиандық – абсолютті дін, “өзін ашқан дін”, “рух діні”, “Сырды ашып берудің позитивті діні” болып табылады.

Неміс философы **Л. Фейербах** (1804-1872) – неміс классикалық философиясының көрнекті өкілдерінің бірі. Ол Гегельдің абсолютті

идеализмінің орнына “нағыз философия” сипатында антропологиямен бірліктегі натурализмді ұсынды. Фейербах бойынша, философия - шындық туралы ғылым, ал шындықтың жиынтығын табиғат - барлық мағынасындағы табиғат ұғымы - адамды қоса қамтитын табиғат құрайды. Философияның субъектісі нағыз және бүтін адамдық тіршілік. Адамдағы нағыз адамдықтың ерекше сипаттары деп Л. Фейербах ақыл, ерік және сезімдерді (жүректі) санайды.

Антропологиялық философияның ұстанымдарына сай ол әр түрлі құбылыстарды, соның ішінде дінді түсіндіреді. Оның пікірінше, өнер, дін, философия және ғылым адам болмысының көріністері мен дамуын құрайды.

Діннің пәні мен мазмұны адам, адамның тікелей мәні болып табылады. Дін адамның жануардан елеулі айырмашылығына меңзейді: жануарларда дін болмайды. Бұл айырмашылық тек санада болады, ал сана субъектінің өз тегін, өз болмысын түсінуге қабілетті болған кезде ғана бар болады. Адам қос өмір сүреді – сыртқы және ішкі өмір: адамның ішкі өмірі оның тегімен, болмысымен байланысты. Адам ойлайды, яғни өз-өзімен әңгімелеседі, ойлау мен сөз тек қызметі, олар басқа бір жеке адамсыз да орындала алады. Адам бір уақытта “Мен” және “Сен” болып табылады: ол өзі басқа біреудің орнына тұра алады. Дін дегеніміз адам өзін өзінің тірі біртұтастығының ішінде сезінуі, ал сол біртұтастықтың ішінде адамның өзін-өзі тануы “Мен” және “Сеннің” аяқталған бірлігі ретінде ғана өмір сүреді. Л. Фейербах дінде шексіздікті түйсіну бар дейді, адам өзінің соңы бар болмысын емес, шексіз болмысын түйсінеді. Адамның сезімдік объектісі адамнан тыс орналасқан, ал діни объектісі – оның өзінде, оның ішінде, сондықтан діни объект жапсарлас, жақын. Адамның діни объектісі оның өзінің объективтік болмысын да білдіреді, демек, Құдай санасы адамның өзіндік санасы, Құдайды тану - адамның өзін-өзі тануы. *“Діннің болмысы мен санасы адам болмысында, оның санасында және оның өзіндік санасында болатындығымен-ақ сарқылады. Діннің өзіндік, ерекше мазмұны жоқ”,* - деп жазады Л. Фейербах /13/.

Адам өз болмысын объектіге айналдырады, ал Л. Фейербахтың көзқарасы бойынша, адам болмысын зерде, ерік және сезімдер құрайтын болғандықтан, діннің болмысын да қасиеттер құрайды, бірақ олар объектіге айналған сипаттарында беріледі.

Л. Фейербах діннің мазмұны сезімдік аңдау, түсінік, қиял формасында көрінетінін басып айтады. Философ дінді өнермен салыстырады. Екеуіне ортақ нәрсе – бейнелеу: ақын бейнелерді сөзбен, суретші – бояумен, мүсінші – ағаш, тас, темірдің көмегімен жасайды. Бірақ суретші шындықтың көрінісін (*видимость*) ғана бере отырып, бұл көріністі (*видимость*) шындық деп айта алмайды. Дін болса, шындықтың көрінісін (*видимость*) шындық ретінде береді: ол бейнеден жанды мақұлық жасайды, ал шын негізінде бейнеленген нәрсе тек бейнеленген нәрсе ғана болады /14/. Діннің суға, шарапқа, нанға және т.б. олардың табиғи қасиеттерінен басқа ерекше қасиеттерді таңуын тек елестету, қиял арқылы түсінуге болады, ал шындығында олар жай табиғи заттар. Жалпы дін пәні – табиғат пен адамзат болмысына қарағанда құдайылық болмыс

жөнінде де осылай айтуға болады. Бірақ бұған қарап, дін деген сандырақ, нағыз құрғақ қиял деп қорытынды жасауға болмайды. Л. Фейербах діннің нағыз пәні мен мазмұны адам болып табылатындықтан, антропология, Құдайдың діни анықтамалары адамның нағыз объективтік болмысын білдіреді. Л. Фейербахтың “Христиандықтың мәні” атты шығармасының бірінші және екінші бөлімінің: “Діннің ақиқат, яғни антропологиялық мәні” және “Діннің жалған, яғни діни ілімдік мәні” атаулары көрнекті.

Діннің фейербахтық тұғырнамасының маңызды тұсы - діннің “негіздерін”, “тамырын”, “бастамасын”, “ортасын” іздеу. Түсіндірудің бастапқы принципі былайша беріледі: “Діннің *негізін* адамның тәуелділік сезімі құрайды” /15/, ал тәуелділік сезімінің анық көрсеткіші қорқыныш болып табылады. Басында бұл сезімнің пәні өзгермелі, тұрақсыздыққа, драмалық оқиғаларға толы табиғат болды: табиғат – діннің бірінші, бастапқы объектісі. Қайсыбір діндерде табиғаттың құбылыстарына табыну бар болса, ондай діндерді Л. Фейербах табиғи деп атайды. Табиғат үздіксіз қозғалыс пен өзгерісте болады және осы өзгерістер сәтсіздікке әкеледі немесе қолайлы болады, адамның қалаулары мен ниеттеріне кедергі болады немесе қолдайды. Табиғат құбылыстарының өзгергіштігі негізінен діни сананы қоздырады және табиғатты діннің пәні етеді. Л. Фейербах діннің пайда болуын кездейсоқтықпен байланыстырады: табиғаттың тұрақсыздығы адамды діншіл етеді. Кездейсоқтық – діннің басты пәні, себебі ол қасақана және өз бетімен жасалмаған, адам білімі мен еркіне тәуелді емес, бірақ оған адам тағдыры бағынышты болып табылатын нәрсе /16/.

Табиғи діннен Л. Фейербах рухани-адамдық дінді ажыратып көрсетеді: соңғысының пәні рух, рухани жаратылыс болып табылады және оның негізі де бөлекше /17/. Философтың пікірінше, тарих ағысында адам табиғаттан жоғарылайды, “супернатуралистке айналады”, оның құдайы “табиғаттан тыс жаратылыс” болып шығады және сол кезде тәуелділік сезімінің объектісі қоғамдық күштер болады. Таза физикалық жаратылыстан адам табиғаттан өзгеше саяси жаратылысқа айналады. Қауымда, - деп жазады Л. Фейербах, - «адам санасының және *тәуелділік сезімінің* пәні заң, қоғамдық пікір, намыс, ізгіліктер күші, яғни табиғи күштерден бөлек, ойлау және түсініктермен ғана берілетін саяси, моральдық, абстрактілі күштер болып табылады» /18/. Табиғаттың тап осындай билігі және оған деген тәуелділік сезімі саяси немесе моральдық билік алдында өз күшін жояды. Табиғат құлының көзін күннің жарқылы шағылыстырады, ал осы арада саяси құл патша атағының жарқылынан көзінің шағылысуы сондай, ол оның алдына өмір мен өлімді анықтайтын құдайылық күштің алдына құлағандай етпетінен құлайды. Кездейсоқ жағдай табиғаттағы секілді қоғамда да дәл солай әсер етеді.

Л. Фейербах діннің бастамасын ру мен жеке адамның ерекшелігі мен ұқсастығынан табады. Жеке адам руға қарағанда шектеулі: шектеулілік сезімі ауыр, ол жеке адамның шексіздікке деген талпынысына қарсылық білдіреді. Осы қарама-қайшылықты жұмсарту, бәсеңдеті қажет. “Мен” әлемге, басқа адамға тәуелді және ол осы тәуелділікті сезінеді. Л. Фейербах “екі жақтылық, айырмашылық діннің бастамасы – *Сен Мен* үшін құдай болып табылады, себебі

Мен Сенсіз өмір сүрмейді, *Мен Сенен* тәуелді; *Сенсіз Мен* жоқ” деп пайымдайды /19/. Адам адам үшін құдайға айналады.

Л. Фейербах діннің негізін адамның қажеттіліктері, тілектері, менмендігімен байланыстырды. Дін - елестету, қиялдың ісі ғана емес, сезімнің ісі ғана емес, ол - сондай-ақ адамның жағымсыз сезімдерді жойып, өзіне жағымдыларын жасауға деген ниетінің, талпынысының ісі. Басқаша айтқанда, дін адамның өзінде бар немесе ол өзі қауіптенетін бәлелерден құтылып, өзі қалаған жақсылықты алуға деген талпынысын білдіреді; сонымен дін – бақытқа талпыныстың көрінісі. Бақытқа талпыну, өзіне деген махаббат, яғни адамдық менменшілдікті Л. Фейербах діннің “алғашқы негізі”, “соңғы негіздеуі” және сонымен бірге оның мақсаты деп атайды. Өз әрекетінің жетістігіне адамның билігі жүрмейді. Тілек пен оны іске асырудың, мақсат пен оны орындаудың арасында осы мақсаттың орындалуына кедергі келтіретін әр түрлі қиыншылықтар шыңырауы жатыр. “Діннің алғышарты, - деп жазады Л. Фейербах, - *қалау мен жасай алу* арасындағы, *тілек пен орындау* арасындағы, *ниет пен іске асыру* арасындағы, *елестету мен шындық* арасындағы, *ойлау мен болмыс* арасындағы *қарама-қарсылық* немесе *қайшылықта* болып табылады” /20/. Діннің баяғыдан бергі, түпкілікті негізі оның адам еркі мен санасына тәуелді еместігінде.

Л. Фейербахтың пікірінше, христиандыққа “ішкі дағдарыс” кезеңі келді; ол өзінің бастапқы, байырғы мағынасын жоғалтты. Христиандықты жоққа шығаруда терең баратындары соншалық, оның кез келген жағымды жетекші жібін ысырып тастайды. Христиандықты ауыстырушы ретінде философ бәрінен бұрын философияны, дәлірек айтқанда, өзінің “жаңа философиясын” атайды. Бұрынғы философия дінді ауыстыра алмайды. Дінді ауыстыру үшін, философия философия болып қала отырып, дінге айналуы тиіс, ол діннің болмысын құрайтын нәрсені сәйкес формада бере алып, өзіне қамтуы тиіс. Біз өзіміз сол нәрседей болғымыз келетін нәрсені жоғары бастамада орнықтырып, жоғары сөзбен бекітуіміз керек. Л. Фейербахтың ойы бойынша, оның философиясының практикалық үрдісін адамға деген махаббат құрайды. Баланың ата-анасына, күйеуінің әйеліне, бауырының бауырына, достың досына, жалпы адамның адамға, яғни моральдық қатынастар өз-өзінен нағыз діни қатынастар болып табылады. Діннің орнын басқысы келетін фейербахтық философия “махаббат” этикасы ретінде танылады. Философтың пікірі бойынша, Құдайға деген махаббаттың орнына жалғыз нағыз дін ретіндегі адамға деген махаббатты, ал Құдайға деген сенімнің орнына адамның өзіне-өзі сенімін, өз күшіне сенімін қою керек. Адамға деген махаббат “адамның жоғарғы және бірінші заңы. Адам адамға құдай - жоғары практикалық негіз-бастама осындай” /21/.

Келесі кезекте **К. Маркс** (1818-1883) пен **Ф. Энгельс** (1820-1895) табиғат, қоғам, адам болмысын диалектикалық-материалистік тұрғысынан түсіну арқылы діннің сипаттамасын негіздейді. Олар діннің (жалпы тарихтан тыс) “өзіндік” тарихы, “бұл дүниелік емес ерекше” мәні және “ерекше” мазмұны жоқ деп санаған. Дін қоғам тарихының контекстінде дамиды; материалдық өндірістің қозғалысына, қоғамдық қатынастардың жүйесіне байланысты діннің де

эволюциясы орын алады: “*тап сондай* дін мәнге де, патшалыққа ие емес. Дінде адамдар өздерінің эмпирикалық әлемін жай ғана оймен берілетін, елестетілетін, ол әлемге қайсыбір жат нәрсе сияқты қарсы қойылатын әлемге айналдырады” [22]. “Тірек - қондырма” мәселесі тұрғысынан К. Маркс қоғам жүйесінің салыстырмалы түрде дербес төрт бөлігін анықтайды: өндіргіш күштер, өндірістік қатынастар (экономикалық құрылым, тірек), қоғамдық институттар, мекемелер (заңдық, саяси қондырма), қоғамдық сана формалары (заңдық, саяси, діни, көркемдік). Материалдық өмірдің өндіріс тәсілі әлеуметтік, саяси және рухани процесстерге жағдай жасайды.

Басқа жағынан алғанда, К. Маркс тауар, құн, баға, капиталды және т.с.с. талдай отырып жасалған идеалдылық тұғырнамасы тұрғысынан дінді түсіндіреді. Идеалды нәрсе рухани процесстің өнімі мен формасы болып табылады, ол индивидуалдық-психологиялық құрылуды емес, қоғамдық-тарихи мазмұнды білдіреді. Материалдық қатынастарды қайта жасай отырып, идеалдылық адамның кез келген әрекеті мен қарым-қатынасының бойына өрілген. Ол рухани мәдениеттің тарихи қалыптасқан формаларында “сезімдік-сезімнен тыс” заттардың, денесінде өздері емес, басқа бірдеме берілген “заттардың” арқасында “өмір сүреді”. Нағыз әлем адамдардың тарихи қалыптасқан және тарихи өзгеріп тұратын қоғамдық (ұжымдық) санасында көрінеді. Онда “қоғамдық маңызды, демек, объективтік ойлау формалары”, қоғамдық даму нәтижесінде пайда болған ұғымдар, заттың “функционалдық болмысы (сол заттан бөлек басқа бірдемені репрезентациялау) оның материалдық болмысын сіңіріп алатындығын көрсететін символдар бекітілген” /23/.

Идеалды өзінің “қабы” болып келетін сипай сезілетін-денелік заттардан ерекшеленеді; бұл ерекше түрлі, көзге көрінбейтін, сипай сезілмейтін, сезіммен қабылданбайтын объективтік шындық. Тауарды талдай келе, К. Маркс фетишизмнің қалыптасуының механизмін ашады. Еңбек өнімдері тауар ретінде өндірілген кезде, оларға фетишизм тән: өнім тауар бола салысымен, ол “сезімдік-сезімнен тыс затқа” айналады. Заттардың *қоғамдық* қасиеттері, еңбек өнімдерінің тауарлық формасы бұл заттарға табиғаттан берілген сияқты болып көрінеді, бірақ олардың осы материалдық заттардың физикалық табиғатымен ортақ еш нәрсесі жоқ.

К. Маркстің пікірінше, “... дін дегеніміз әлі өзін таба алмаған, немесе өзін қайтадан жоғалтып үлгерген адамның өзіндік санасы және өзіндік сезінуі. Бірақ *адам* – абстрактілі, дүниеден тыс басқа бір жерді паналаған жаратылыс емес. Адам – бұл *адам әлемі*, мемлекет, қоғам. Мемлекет, қоғамның өзі дінді, *құбылмалы дүниетанымды* тудырады, себебі олардың өздері *құбылмалы дүние* болып табылады. Дін дегеніміз осы дүниенің жалпы теориясы, оның энциклопедиялық компендиумы, оның жалпыға түсінікті формадағы логикасы, оның спиритуалистік *point d’honneur* (намыс мәселесі), оның энтузиазмы, оның моральдық санкциясы, оның салтанатты толығыуы, оның жұбаныш пен ақтауға арналған жалпыға бірдей негізі” /24/.

Дін - қоғамда қалыптасатын белгілі бір қарым-қатынастардың – адамдардың материалдық тіршілік әрекетінің шектеулігі мен осыдан шығатын шектеулі қоғамдық қарым-қатынастардың нәтижесінде пайда болатын және өмір сүретін қоғамдық феномен. Ф. Энгельс былай деп жазған: “... кез келген дін адамдардың күнделікті өмірінде оларға үстемдік жүргізетін сыртқы күштердің адам санасында фантастикалық көшірмесінен басқа ештеме емес, ол жер бетіндік күштердің жер бетіндік емес формаға енуінің көшірмесі” /25/. Тарих барысында көшірме объектілері өзгеріп отырады. Басында бәрінен бұрын мұндай объектілер болып табиғат күштері көрініс берді, кейінірек, табиғат күштерімен қатар, қоғамдық күштер де әрекетке түседі, олар да сондай және алғашқы кезде түсініксіз бола отырып, адамдарға қайшы келеді және адамдарға табиғат күштері сияқты үстемдік жүргізеді. Алғашқы кезде табиғаттың тек қана құпиялы күштерін бейнелейтін фантастикалық образдар енді сондай-ақ қоғамдық атрибуттарды иеленіп, қоғамдық күштердің өкілдеріне айналады. Біртіндеп көп құдайлардың табиғи және қоғамдық атрибуттарының жиынтығы абстрактілі адамның шағылысы ғана болып табылатын күдіретті жалғыз бір Құдайға ауысады. Монотеизм – бәріне бейімделе алатын діннің формасы пайда болады.

Ф. Энгельс бір сызықты экономикалық детерминизмді қабылдамайды. Оның пікірінше, тарихи құбылыс іске тартыла салысымен, ол да басқа қоғамдық құбылыстарға әсер етеді. Саяси, құқықтық, философиялық, діни, көркемдік даму экономикалық дамуға негізделсе де, олардың барлығы бір-біріне және экономикалық базиске әсер етеді.

Неміс философы және социологы, дін социологиясының негізін қалаушылардың бірі **М. Вебер** (1864-1920) дінге анықтама берудің қиындығына назар аудара отырып, былай деп жазады: “Дін не ол деген дефиниция зерттеудің басында орналасуы мүмкін емес, ең болмағанда ол зерттеуден шыға отырып, оның соңында тұра алады” /26/.

М. Вебер ғылымдардың табиғат туралы ғылымдарға (жаратылыс) және мәдениет туралы ғылымдарға (әлеуметтік) бөлінуін қабылдайды. Жаратылыс ғылымдары жалпылаушы әдістерді пайдаланып, жалпы заңдарды қалыптастырады және олардың негізінде табиғат құбылыстарын себептілік арқылы *түсіндіреді*. Әлеуметтік ғылымдарда жеке дараландырушы әдіс қолданылады, себебі зерттеушінің қызығушылығы әлеуметтік өмірдегі жеке даралыққа бағытталған және ол рухани процесстерді зерттеумен айналысады. Мәдениет туралы ғылымдар әлеуметтік құбылыстарды мәдени мағынасында *түсінуге* талпынады; ал бұл мағына жалпы заңдардың көмегімен жасалып, түсіндіріле алмайды, ол мәдениет құбылыстарын құндылық идеяларымен салыстыруға талпынады.

М. Вебер мәдени шындықты оның экономикалық астары тұрғысынан талдауды мойындайды, ол, тіпті, экономикалық интерпретацияның маңыздылығы жете бағаланбай қалады ма деп қауіптенеді. Бірақ, оның пікірінше, экономикалық түсіндірме капитализмді діни сананың қайсыбір өзгерістерінен шығару секілді сипатта беріледі /27/.

Әлеуметтік шындықты танудың құралы, М. Вебер бойынша, идеалды типтер. Оларды белгілі бір көзқарасқа сай, қайсыбір мәдени қызығушылықтың негізінде таным жасаушы субъект құрастырады. Ойдағы бұл образ тарихи шындықтың қайта елестетілуі емес, ол шындықтың белгілі бір элементтерін бір жақты “күшейту” арқылы жасалады. Идеалды типте *рулық емес* сипаттар, мәдениет құбылыстарының *өзіндік сипаты* бекітіледі. Шынайы ақиқатта ойдағы мұндай образдың ұғымдық тазалығы эмпирикалық түрде ешбір жерде байқалмайды. Идеалды тип жеке дара, яғни өзінің *жеке даралығымен маңызды* байланыстардың жүйелі сипаттамасын өлшеуге арналған. Эмпирикалық шындықтың идеалды типпен ара қатынасын белгілеу және екеуін салыстыру оның практикалық мәдени маңызын түсінуге көмектеседі. Діни құбылыстарды талдау барысында құрастыру әдісін қолдану “христиандық сенім”, “шіркеу”, “секта”, “Орта ғасырлық христиандық”, “христиандық”, “дін” сияқты сәйкес идеалды типтерді жасауға мүмкіндік береді. Әлеуметтану объектісі ретінде М. Вебер жеке адамдардың кез келген ішкі күйі немесе сыртқы қарым-қатынасының кез келген түрін емес, әлеуметтік әрекетті санайды. Әлеуметтану мұндай әрекетті түсінуді және осының арқасында оған себепті түсіндірме береді. Жеке адамның әрекеті, егер мағынасы болса, әлеуметтікке айналады, субъективті *пайымдалған* нәрсе басқа адамдардың әрекеттерімен ара қатыста болады, ол басқалардан белгілі бір әрекет күтеді және осыған сәйкес өзінің әрекеттерінің табысты болуы үшін субъективті баға береді.

М. Вебердің пікірінше, “дүниенің иррационалдылығы” мен адам өмірі туралы қайғырудан туындайтын мәселе діннің алғышартын құрайды. Бұл иррационалдылықтың экстремалды түрі өлім, қайғы-қасірет, опат болу, әдептік тозудан көрінеді. М. Вебер дінді әлеуметтік әрекетке мағына берудің әдісі ретінде сипаттайды: мәдениеттің бір құбылысы сипатында дін сәйкес мағыналарды анықтайды және сақтап тұрады, сонысымен бұл дүниені түсіндіруге және күнделікті этикаға “рационалдылық” енгізеді.

Дін мәні бар ұғымдарды шоғырландырады, оның негізінде дүниені күйттеу дүниені түсінуге ауысады, дүниені түсінуде заттарға анық мағына беріледі. Дүние эзезілдердің, жандардың, құдайлардың, табиғаттан тыс күштердің сахнасына айналады. Ақиқаттың біртекті емес элементтері жүйелендірілген ғарышта қосылады. Азды-көпті рационалды әдістің арқасында эмпирикалық тәжірибенің мәліметтері дүние туралы түсінікті қалыптастырады, бұл түсінік болып жатқан оқиғаларды мағыналы немесе мағынасыз деп бағалайды. Адам өмірінде алыстатылған мақсаттар, әсіресе, басқа, неғұрлым жеке мақсаттарды жинақтайтын барлық мақсаттардың мақсаты ерекше маңызды. Бұл мақсатты құтқарылу, адамның өмірінде көрген қырсықтық, азаптары мен бақытсыздығына қарай жақсылық көру идеясы ұсынады.

Дүниені діни тұрғыдан түсініктемелеу дүниені иелену, қоршаған ортаның көптеген мағыналарын меңгеру құралы болып табылады. Діни ілім адамдардың күнделікті өмірінің діни мағынамен толығын қамтамасыз етеді. Дін нормалардың сатыланып құрылған жүйесін ұсынады, осы жүйеге сәйкес бір әрекеттер рұқсат етілген, басқалары тыйым салынған болып табылады және

осылайша дін дүниеге қатысты моральдық позицияларды анықтайды. Діншілдік - дүниені меңгеруге бағытталған әлеуметтік әрекеттің қозғаушы күші, түрткісі. Дін дінді ұстанған ізбасарларының бойына қоршаған ортаны рационализациялау қабілетін дарытады.

Дінді зерттеуде М. Вебер үшін басты болып табылатыны - “діни нанымдар мен діни өмір практикасының арқасында жасалған адамның жүріс-тұрысына бағыт беретін және индивидуумды солай ұстап тұратын психологиялық стимулдарды табу” /28/. Діни стимулдардың маңыздылығы олардың Батыс Еуропадағы капитализмнің дамуына әсер етуі контекстінде талданады. Шаруашылықпен айналысудың неғұрлым “рационалды” типі ретінде капиталистік жүйе саналады, оған “капитализм рухы” тән. “Капитализм рухы” байлыққа деген талпынысты қоздыратын және кіріс алуды “рационализациялауға” жағдай жасайтын “этикалық тұрғыдан өң берілген өмірлік максима” ретінде түсініледі. М. Вебер капитализм дамуының көзін протестантизм ерекшеліктерінен табады. Ол “капитализм рухының” бастама көзі бейімділік идеясында болған және оның бекітілуінде шешуші рөлді атқарған аскеттік протестантизмнің кальвинистік түрі деп пайымдайды. Кальвинистердің алға тартқан “бейімділікке қарай қажымас еңбек”, “бейімділікке қарай еңбек үшін өз бас пайдасынан бас тарту” (аскеза), жүйелі түрде өзін-өзі бақылау идеялары капиталистік шаруашылық қажеттіліктеріне сәйкес келді. Кальвинизмнің “бейімділікке қарай еңбекті” “діни тазалық” құралы, тіптен “құдай рақымының белгісі” ретінде қарастыруы оны “капитализм рухының” тасушысы етті. Реформация барысында христиандық түсініктерді “рационализациялау”, осылайша, “шаруашылық құру” жүйесін “рационализациялаудың” шешуші факторы ретінде анықталады. Егер капитализмнің алдында кальвинизмнің “шаруашылық құру этикасының” әсерімен қалыптасқан “капитализм рухы” орын алмаған болса, капитализм Батыста мұндай дамуға қол жеткізе алмас еді.

Француз социологы және философы **Э. Дюркгейм** (1858-1917) позитивизм позициясында болды, деректі негіздер ретінде этнография мәліметтерін пайдаланды. Ол социологизм ұстанымын жетекшілікке алды, бұл ұстанымға сәйкес, қоғам экономикалық, психикалық, физикалық және басқа да фактілерге саймайтын “әлеуметтік фактілерді” қамтитын ерекше шындықты білдіреді. “Әлеуметтік фактілер” объективті болып табылады, олар жеке адамнан тәуелсіз өмір сүреді және жеке адамға қатысты мәжбүрлеуші күші бар. Фактілердің ішінен қоғамның “материалды субстратын” – халықтың тығыздығын (контактілердің жиілігі және адамдардың араласуының қарқындылығы), байланыс жолдарын, елді мекендерді құрайтын морфологиялық фактілер, сондай-ақ жиынтығында ұжымдық немесе жалпы сананы құрайтын рухани, материалды емес фактілер – “ұжымдық түсініктер” бөлініп шығады. Э. Дюркгейм әлеуметтікті биологиялық немесе психологиялыққа кіріктіруді теріске шығарады: “әлеуметтікті әлеуметтікпен” түсіндіру қажет. Мұндай түсіндірме үшін қоғамдық ынтымақтастық идеясы қолданылады.

Дін “әлеуметтік факт” болып табылады және оның қандай элементтерден тұратынын, оны қандай себептер туындататынын, ол қандай қызметтер атқаратынын анықтау керек. Э. Дюркгеймнің пікірі бойынша, табиғаттан тыс идеясы, Құдай идеясы тек кейбір діндерге тән, ал алғашқы халықтарға тіптен жат. Бұл идея дамудың нақты бір кезеңінде ғана пайда болады, сондықтан да оны дінге жалпы анықтама беру үшін қолдануға жарамайды. Ол “қасиетті” және “профандық” салаларды ажыратып көрсеткен. Қасиетті саланы қоғам жасайды, оған ерекше моральдық бедел мен билік берілген. Оған екі қасиет таңылады: тыйым салынғандық, барлық басқа нәрседен бөліну және сүйіспеншілік пен сыйластық объектісі болуға қабілеттілік; ол – мәжбүрлеу, тыйым және сонымен қатар табыну көзі. “Профандық” саланы жеке қызығушылықтар, әдеттегі жұмыстар, өзімшілдік бейімділіктерден тұратын күнделікті өмір құрайды. “Қасиетті” мен “профандық” деп бөлудің арқасында Э. Дюркгейм дінге төмендегідей анықтама берді: “Дін қасиетті заттарға, яғни бөліп көрсетілген, тыйым салынған заттарға жататын нанымдар мен салттардың біртұтас жүйесін білдіреді; бұл - осы нанымдар мен салттарды мойындайтындардың барлығын шіркеу деп аталатын моральдық ортақ бір қауымға біріктіретін нанымдар мен салттардың жүйесі” /29/. Дін дегеніміз жеке адамдардан жоғары тұратын және оларды өзіне бағындыратын қоғамдық күштерді көрсетудің ерекше формасы, ол - “қоғамның мүшелері болып табылатын жеке адамдардың сол қоғамды түсінуіне көмектесетін идеялардың жүйесі және жеке адамдардың қоғаммен жасайтын күңгірт, астыртын байланыстары” /30/. Дін әлеуметтік шындықты мифологиялық формада түсіндіреді, әлеуметтік қатынастарды түсінікті тілге аударуға тырысады. Э. Дюркгейм дінде әлеуметтік өмірдің мазмұнын беретін белгілер мен рәміздер жүйесінің бар екенін арнайы басып айтады. Тіршілік әрекетінің ұжымдық әдісі, қоғам діни нанымдар мен жол-жоралардың себебі, объектісі және мақсаты болып табылатын объективті шындықты құрайды. Э. Дюркгейм қарым-қатынастың қоғамдық-психологиялық процесін, экономикалық қызметтен тыс, өндірістік емес қызмет базасында пайда болатын ұжымдық психологияны діннің дереккөзі деп санайды.

Өз жағынан дін бірқатар қызметтер атқарады, олардың ішінде ең бастылары – қоғамдық ынтымақтастықты құру және нығайту. Дін әсіресе культ арқылы қоғамды біртұтастық ретінде анықтайды: жеке адамды әлеуметтік өмірге дайындайды, бой ұсынуды жаттықтырады (тәртіпке салу қызметі), дәстүрлер, нанымдар, құндылықтарды қалпында ұстап тұрады (қайта жаңғырту, трансляциялау қызметі), қанағаттану, әлеуметтік энтузиазм сезімін қоздырады (еліктіру, эйфориялық қызметі). Танымдық қызмет көбінесе ғылымға тән болғанмен, дін де осы қызметті атқарған және атқарып келеді. “Бір жағынан ғылым, - деп жазды Э. Дюркгейм, - және екінші жағынан мораль мен дін ... антиномиялардың түрлері болып табылады деу дұрыс емес, себебі адам белсенділігінің осы екі формасы да шындығында ортақ бір бастамадан шығады” /31/. Әйтсе де ғылым, рухани әрекеттің басқа да салалары сияқты,

біртіндеп дәстүрлі діндерді ығыстырады, олар күнделікті өмірдің салаларымен салыстырғанда қысқара береді, діншілдіктің дәстүрлі емес формалары дамиды.

Австралиялық тотемдік жүйені талдау негізінде Э. Дюркгейм діни және әлеуметтіктің ұқсастығы туралы қорытынды жасайды. Ол адамдардың бір-бірімен араласу процесінде пайда болатын ұжымдық түсініктер мен сезімдерді діни түсініктер мен діни сезімдер деп санады. “Қасиетті” заттар қоғамдық бірлік рәміздерін білдіреді. Австралиялық жергілікті адамдарда рулық қауымның рәмізі тотем болып табылады. Интеграция ұлттық және саяси рәміздерде көрініс тапса да, қазіргі замандық қоғам да діншіл. Э. Дюркгейм Христостың өмірінен алынған оқиғаларға байланысты жол-жоралар жасайтын христиандардың, немесе Мысырдан шығып кеткендерін және он өсиетті жариялауды тойлайтын иудейлердің жиылысын қайсыбір ұлттық оқиғаны еске түсіру үшін жиылған азаматтардың жиналысымен бір типтес деп санайды.

Э. Дюркгейм құрылымдық-функционалдық бағым жасауға айтарлықтай үлес қосты; бұл бағымның идеяларын белгілі этнологтар және әлеуметтік антропологтар **А. Радклифф-Браун** (1881-1955) мен **Б. Малиновский** (1884-1942), әсіресе, американ социологтары **Т. Парсонс** (1902-1979) пен **Р.К. Мертон** дамытты. Қоғам бірқатар көптеген жүйелерден (элементтер) тұратын сатыланған жүйе ретінде қарастырылады, құрылым жасау, жіктелу, қызмет ету, кірігу, тепе-теңдік, тұрақтылық, беделдер, рөлдер, нормалар, үлгілер, үміттер мәселесіне назар аударылады.

А. Радклифф-Браун қоғамды біртұтастық ретінде қарастырып, оның бөліктерінің жөнге салынған жұмысын байқағысы келді. Сәйкесінше, ол көбінесе қоғамның құрылымын талдауға назар аударды, әр түрлі кезең және әр түрлі кеңістік аясындағы институттардың ішінде қайталанатын үлгілер мен байланыстарды айыруға талпынды. Қоғамның функционалдық бірлігі деп ол әлеуметтік жүйенің барлық бөліктерінің үйлесімді жұмыс істеуін және іштей келісімге келуін түсінді, ал әлеуметтік жүйенің ана немесе мына саласын жүйенің тұтастығы мен белгілі бір құрылымды жасауға қосқан үлесіне қарай түсіндірді. Осы позиция тұрғысынан А. Радклифф-Браун дін туралы былай дейді: “Біз діннің әлеуметтік қызметі оның ақиқаттығы немесе жалғандығына байланысты емес, біз қате немесе тіпті мағынасыз деп санаған діндер әлеуметтік механизм бөліктері болуы мүмкін және осы “жалған” діндерсіз қазіргі замандық өркениеттің әлеуметтік эволюциясы және дамуы мүмкін емес деген болжамға сүйенеміз” /32/.

Б. Малиновский әлеуметтік тұтастықтың ішіндегі бөліктің (элементтің) қызметін табуға басты назар аударды және әрбір әрекет пен институт үшін қызмет немесе қызметтер бар екенін және қоғамдарда қызметсіз элементтер болмайтынын көрсететін әмбебап функционалдылық қағидатын анықтады. Ол былай деп жазады: “...өркениеттің кез келген типінде кез келген әдет, материалдық объект, идея және нанымдар қайсыбір *өмірлік* қызмет атқарады, қайсыбір міндетті шешеді, тұтастықтың ішіндегі *қажетті бір бөлік* болып табылады” /33/.

Т. Парсонс бәрінен бұрын қоғам интеграциясын қамтамасыз ететін құрылымдар мен процесстерге қызығушылық танытады, ол әлеуметтік тәртіпті сақтап тұру механизмін, әлеуметтік әрекеттің институционалдық қырын талдайды. Ол белгілі бір тұтастық ретіндегі әлеуметтік жүйе келесі міндеттерді шешеді: сыртқы жағдайларға бейімделу, мақсаттарға жету, интеграциялар, құрылымдарды қайта құру және шиеленістерді босаңсыту. Сәйкес жүйелер белгілі бір қызметтерді атқаруға маманданады: бейімделу қызметін экономика, мақсатқа жету қызметін саясат, интеграция қызметін құқықтық институттар мен әдеттер, құрылымдарды қайта құру қызметін нанымдар, мораль, әлеуметтену (соның ішінде жанұя және білім беру мекемелері) атқарады. Жүйенің тұрақтылығы жүйе бөліктерінің қызметінің нәтижелеріне байланысты, ал жүйенің әрбір бөлігі оның басқа бөліктерінің қызметінің нәтижесін өзінде сезінеді. Күрделі қоғамдық жүйелерде олардың бір-біріне өзара әсері символикалық делдалдардың көмегімен іске асады. Т. Парсонстың пікірінше, интеграцияны қамтамасыз еткенде, “үлгілерді сақтау жүйесі” үлкен рөл атқарады, ол жүйе нормалар мен экспектацияларды оларды реттестіріп тұрушы құндылықтармен біріктіреді. Үлгілерді сақтау жүйесінде құндылықтарға басты назар аударатын дін шешуші рөл атқарады. “Нормалар мен экспектациялар жүйесін оларды “реттестіруші” құндылықтармен біріктіру нормативті жүйенің *легитимизациясы* деп аталына алады. Мұнда әлеуметтік жүйенің мәдени жүйемен қосылуының маңызды нүктесі орналасқан. Ақыр соңында легитимизация діни негіздерге барып тіреледі, бірақ күрделі қоғамдарда діни заңдастырудан басқа да көптеген төменде орналасқан деңгейлер бар” /34/.

Р.К. Мертон әмбебап функционалдылық қағидатын түбірімен қайта қарастырып шығып, мынандай “теореманы” ұсынды: *“бір құбылыстың көптеген функциялары болатыны секілді, бір функцияны да әр түрлі құбылыстар әр басқа орындай алуы мүмкін ”* /35/. Бұған қоса, оның пікірінше, белгілі бір құбылыстар “афункционалдық” немесе “дисфункционалдық” болуы да мүмкін. (С. 38) Осындай түсінікке сай Р.К. Мертон функционалдық “эквивалент”, “балама”, “орнына қолданушы” идеясын, яғни бір функцияларды орындай беретін институттарды ұсынды.

Құрылымдық функционализмнің бірқатар өкілдері діни феномендер сабына тек дәстүрлі діндерді ғана емес, сондай-ақ дінді ығыстыратын және дінге тән болған қызметтерді атқаратын кез келген құндылықтар жүйесін жатқызады.

Биологиялық және психологиялық тұғырнамалар

Биологиялық тұғырнамалар діннің негізін адамның биологиялық немесе биопсихологиялық процесстерінен іздейді. Бұл көзқарас тұрғысынан алғанда, діннің негізін діни түйсік (*инстинкт*); “жеке адамды немесе топты сақтау түйсігіне жанасатын” және “өмір үшін күресте қару” ретінде жүретін діни сезім; “діншілдік гені” құрайды. Дін - бұл “организмнің психофизиологиялық қызметі”; ол “өмірдің кез келген жағдайларына организмнің ерекше жауап қата білу үрдісінің шарықтау шегі”; “терең құмарлық сезімдерді” оятатын “сексуалдылық секілді адам табиғатының бір бөлігі” және т.с.с.

Психологиялық түсіндірмелер дінді жеке даралық немесе топтық психикадан туындайтынын анықтайды. Діннің негізін эмоциялық саладан іздеу кең танымал. Эмоциялық “клетка” ретінде ең әр түрлі сезімдер – тәуелділік және қорқыныш, құрметтеу және қастерлеу, махаббат, шексіздікті бастан өткізу, ұят, өнегелілік сезімдер, асқақтылық сезімдер және т.б. алынды. Дінді интеллектуалдық немесе ерік саласынан алатын теориялар да болды.

Дінтануда таза биологиялық түсіндірмелерді көпшілік мойындамайтынын айта кеткеніміз жөн. Психологиялық талдау барысында, психика табиғатын түсінуге сәйкес, көбінесе биологиялық факторларға әсіреленген мағына беріледі.

Дін психологиясының негізін қалағандардың бірі – американ философ-прагматисті **У. Джеймс** (1842-1910) психологиядағы организм белсенділігінің формасы ретіндегі, ортаға бейімделу әдісі ретіндегі психиканың моторлық биологиялық тұғырнамасы негізіндегі функционалдық бағыт идеяларын дамытты. Ол дінді жеке адам психикасына сүйене отырып түсіндірді: “Дін деп жеке тұлғаның сезімдерін, әрекеті мен тәжірибесін айтуға уәделесіп алайық, себебі солардың мазмұны арқылы дінде құдай деп саналатын болмысқа деген қатынас айқындалады” /36/. Дін жеке адамның психикасының эмоциялық саласында негізделеді. У. Джеймс былай деп жазған: “...сезім - діннің ең терең дереккөзі, ал философиялық және діни ілімдік құрылымдар төлтуманың басқа тілдегі аудармасы сияқты қосымша қондырғы болып табылады” /37/. У. Джеймс діни тәжірибе ұғымын жасады, бұл ұғымды ол мистикалық елестеулер, экстаздық күйлер, экзальтациялық аңдаулар, галлюцинациялар және т.б. сияқты әр түрлі формалардағы субъективтік діни феномендер ретінде түсінді. Ол діни сезімді талдауға ерекше назар аударды және психологиялық тұрғыдан қарағанда, оның (сезімнің) ерекше табиғаты бар элементтен тұрмауы мүмкін екенін мойындайды: діни махаббат – бұл діни объектіге бағытталған барлық адамға ортақ махаббат сезімі ғана; діни қорқыныш – бұл адам жүрегінің әдеттегі дірілі, бірақ жүректің бұл дірілі құдайылық жаза идеясымен байланысты және т.с.с. /38/.

Ақиқаттылықтың ұсынылған прагматикалық өлшемі негізінде У. Джеймс діннің және Құдайға деген сенімнің ақиқаттылығы олардың “пайдалылығынан”, “тиімділігінен” шығады деп есептеді: барлық діндердің ортақ психологиялық қызметі - жанның азаптануынан бастап біртіндеп одан құтылуға әкелу. Діннің адам жанының тіптен төзуге болмайтын азаптарын ең терең және ең баянды бақытқа айналдыра алатын ғажайып билігі бар /39/. Жас адамдардың дінге кіруін зерттей келе, психолог, мұндай дінге тартылулар бозбала мен бойжеткендердің ішкі дүниесінің өсуіне, неғұрлым қарқынды рухани өмір сүрулеріне жетелейді деген қорытындыға келді.

Ұжымдық психология негізінде дінді түсініктемелеген француз философ-позитивисті, социолог және психолог **Л. Леви-Брюль** (1857-1939) болды. Ол қоғамның әр түрлі әлеуметтік-тарихи типтеріне ойлаудың әр түрлі формалары сәкес келеді деді және алғашқы қауымдық ойлау мен өркениеттік қоғамдар ойлауын ажыратып қарастырды. Алғашқы қауымдық ойлаудың өзіндік тегі

сәйкес «ұжымдық түсініктердің» сипатын анықтайды. Алғашқы қауымдық ойлау мистикалық болып табылады. Алғашқы адам әрбір берілген сәтте объектіні елестете және оны шынайы деп санап қана қоймай, сондай-ақ объектіден шығатын немесе өзіне әсер ететін қандай да бір әрекетті сезінетіндіктен, бірдемеге үміт артады немесе бірдемеден қорқады. Бұл әрекет (әсер, күш, жасырын күдірет) ақиқаттылық деп мойындалады және зат туралы түсініктің элементтерінің бірін құрайды. Бірақ алғашқы қауымдық ойлау мистикалық қана емес, сонымен қатар қайшылықтарға сезімтал емес, тәжірибе үшін жасырын, пралогикалық болып табылады. Ол логикалық қатынастарды (қосу мен шығарып тастау) анықтаудың орнына партиципация (араласушылық) заңына тәуелді. Ол «антилогикалық» та, «алогикалық» та емес, бірақ қайшылықтарға бәрі бір деп қарайды және олардан қашқақтамайды да, «логикалық тәртіпке ден қоймайды». Партиципация дегеніміз ойлаудың әр жерден жұқтыру, қорлау, иелену арқылы алыс жерге тасымалдау, жанасу, тапсыру жолымен қасиеттерді берудің әр түрлі формаларын көретіндігі. Араласушылық басқа қырынан көрінеді. Пра-логикалық ойлаумен іске асырылатын интимдік араласушылық бір-бірімен бірге араласатын жаратылыстардың арасындағы тығыз байланысты қамтамасыз етеді. “Бірге араласушылық, ортақтықтың мәні, - деп жазады Л. Леви-Брюль, - қайшылық ұстанымына қарамастан, ондағы кез келген екі жақтылықтың өшірілуінде, тегістелуінде, субъект бір мезгілде бір жағынан өзі, екінші жағынан өзі араласатын жаратылыс та болып табылады” /40/.

Пра-логикалық және логикалық, иррационалдық және рационалдық, қайшылық заңы және партиципация заңы қатар өмір сүреді. Бірақ алғашқы қауымдық қоғамда пралогикалық басым болса, кейініректе логикалық ойлаудың секторы кеңейе түседі. Дегенмен “...біздің ой әрекетіміз бір уақытта рационалды да, иррационалды да: пра-логикалық және мистикалық элементтер логикалықпен қатар өмір сүреді” /41/.

Салт-дәстүр мен тілмен бірге ұжымдық түсініктерге Л. Леви-Брюль нанымдарды да жатқызды. Ұжымдық түсініктер төмендегі қасиеттеріне байланысты діни институттарға (және тек соларға ғана емес) “негіз” бола алады: олар императивті бұйрықтық сипатта болады, ұрпақтан ұрпаққа беріледі, жеке тұлғаларға жабыстырылып олардың бойында өз объектілеріне деген құрметтеу, қорқыныш, табыну сезімдерін оятады, өз болмысында жеке тұлғаға тәуелді емес; олар интеллектуалды өндеудің өнімі емес, оларда образ сезімдерден бөлінбеген, эмоциялық-моторлық элементтермен тұтасқан.

Өркениеттік қоғамдарда ойлау сенім объектісін рационалды-логикалық тұрғыдан талдауға қабілетті, бірақ объект ұжымдық түсінікте де беріледі: қазіргі замандық жалбарынуларда экстаз жағдайында объект пен субъектінің қосылып кетуі орын алады. Л. Леви-Брюль: “Мысалы, бір ғана объект, Құдайды қарастырғанның өзі жеткілікті, логикалық ойлау оны қалай қарастырып, қалай зерттейді және ол басқа құрылыстың ұжымдық түсінігінде қалай берілген. Құдайды түсінуге деген рационалдық талпыныс бір уақытта пайымдаушы субъектіні Құдаймен біріктіреді де және одан бөледі де. Логикалық тәртіпке

бағынудың қажеттілігі адам мен қайшылықсыз көрсетіле алмайтын Құдай арасындағы партиципацияларға өзін қарсы қояды. Осылайша, Құдайды тану жоққа шығарылады. Ал сол шақта өзін өзінің Құдайымен қосылғандай сезінетін діндардың рационалды танымға мұқтаждығы неден болады? Өзінің болмысының құдайылық болмысқа қатысты екенін сезіну әрқашан жадау, суық және өзіндігі жоқ логикалық растылыққа қарағанда, сондай бір нық сенімділікті бермейтін болғаны ма?” – деген мысал келтіреді /42/. Л. Леви-Брюль келесі болжамын жасайды: логикалық ойлау ешқашан пра-логикалық ойлаудың әмбебап мұрагері бола алмас еді; адамдардың өздерінің басынан өткізетін және сезінетін бір-біріне деген өзара қатыстылығын білдіретін ұжымдық түсініктер сақталып қала береді және онда логикалық қайшылықты да, физикалық мүмкін еместікті де ашып көрсету мүмкін емес /43/.

Австриялық психолог, невропатолог және психиатр **З. Фрейд** (1856-1939) өзі негізін қалаған психоанализ ұстанымдарын дінді зерттеуге де қолданды. Оның пікірінше, жеке адам психикасының негізін “алғашқы елігулердің” – табиғи биологиялық бастаманың психикалық өкілі болып табылатын “санасыздық” – Id (“Ол” - *Оно*) құрайды. Алғашқы елігулердің арасында өмірге деген елігулер – сексуалдық және өзін-өзі сақтауға деген елігулер (Эрос), сондай-ақ өлімге, қиратуға деген елігулер (Танатос) бар. “Ол” (*Оно*) саласында сексуалдық елігулер басым келеді, олар өзін-өзі сақтау талпынысына қарағанда, ығыстыруға және күрделі трансформацияға қабілетті. Жеке адамға табу жүйесін ұсынатын қоршағандардың әсерімен “Ego” (“Мен”), жан аппаратының үстіңгі қабаты – сана қалыптасады, ол “Ол” (*Оно*) қызметін ақиқаттылық әрекетімен өлшемдестіреді. Социализация барысында тағы бір құрылым – “Super-Ego” (“Меннен” аса) қалыптасады, онда моральдық, этикалық талаптар, идеалдар мен тыйымдар ішке енеді. Ол жеке адамның өмірінің бірінші кезеңінде ата-ана немесе тәрбиеші атқарған қызметті тұлғаның бойынан қайта көрсетеді. Жүзеге асуға талпынатын санасыз елігулер сананың қарсыласуына соқтығысады, олардың ығыстырылуы орын алады. “Мен” бір жағынан “Ол” әсерінде, екінші жағынан “Меннен аса” әсерінде болады. Осы үрдістерді татуластыруға талпына отырып, “Мен” әрқашан сәтсіздікке ұшырайды және сол үшін де “жағымпаз”, “оппортунист”, “өтірікші” болып шығады. Қорқыныш және кінә сезімі дамиды, ал елігулерді ығыстыру невроздың пайда болуына ұшыратады. З. Фрейд неврозды индивидуалдық діншілдік, ал дінді әмбебап ұжымдық невроз деп санайды.

Дін мәдениетте индивидуалдық невроз қаупінен сақтану тәсілі ретінде маңызды рөл атқарады. З. Фрейд былай деп жазады: “Тарихқа дейінгі кезеңде болған, ығыстырушыға ұқсас процесстердің салдары содан кейін де бірталай уақыт бойы мәдениеттің ізін қудалайды. Мұндай жағдайда дінді жалпыадамзаттық жабысқақ невроз деп санауға болар еді, ол сәбилік невроз сияқты Эдип кешенінде, әкесіне деген қосарласқан қатынаста орнығады ... тақуа діншіл жоғары дәрежеде белгілі невроздық аурулардан қорғалған: әмбебап неврозды меңгеру оның өзінің жеке басының неврозын жасау міндетінен арылтады” /44/. Эдип кешені баланың анасына деген эмоциялық

үйірлігі және әкесіне деген екі жақты қатынасынан көрінеді. Анасына деген елігуді сезіне отырып, бала бір уақытта әкесін жек көреді де және жақсы көреді (амбиваленция “жек көрушілік” – “махаббат”), әкесіне үйір, бірақ еріксіз оның өлімін қалайды. Дін, шешесінің жанынан орын алу үшін, өзінің әкесін ең болмағанда қиялында өлтірген баласының Эдип кешенінің түбінде жатады. “Психоанализ, - деп жазады З. Фрейд, - бізге әке комплексі мен Құдайға деген сенімнің арасындағы тығыз байланысты таныстырды, жеке адамның Құдайы басына көтерген әкеден басқа дым да емес екенін көрсетті...” /45/. Діннің пайда болуын З. Фрейд қарсы тұратын табиғат күштерінің және ішкі түйсіктік күштердің алдындағы адамның дәрменсіздігімен байланыстырады: З. Фрейд діннен “адамның дәрменсіздігін басынан жеңілірек кештіру мақсатында жасалған түсініктердің арсеналын” көрді /46/. Діни сенімді ол иллюзия деп санайды, себебі оған қалаған нәрсесін орындау түрткісі араласқан; өзінің психологиялық табиғаты бойынша діни ілімдер де иллюзия болып шығады. Рационалдық бастаманың әсерінен адам біртіндеп дінмен қоштасып, “ақиқаттылық сезіміне” ие болады.

Швейцарлық психолог және мәдениеттанушы **К.Г. Юнгтың** (1875-1961) аналитикалық психологиясында діни түсініктер “ұжымдық санасыздықтың” өнімдері, ал “ұжымдық санасыздық” “негізгі діни феномен” ретінде беріледі. “Ұжымдық санасыздық барлық адамдарда бірдей және табиғаты бойынша жекеден тыс бола отырып, осылайша әркімнің рухани өміріне жалпы негіз болады” /47/. Ұжымдық санасыздықтың мазмұны адам санасына архетиптер арқылы ашылады, архетиптер деп “мифтердің құрамдас элементтері ретінде жер бетінің барлық жерінде кездесетін, табиғаты бойынша ұжымдық болып келетін және сонымен қатар санасыз пайда болудың индивидуалдық өнімдері болып табылатын формалар мен образдар” түсініледі /48/. Олар қиялда, көркем шығармашылықта, медиумдық транста, мистикалық тәжірибеде көрінеді; психиатр ретіндегі Юнг үшін патологиялық сипаттағы психикалық өнімдердің ішінде архетиптердің пайда болуы да соңғы рөлде емес. Архетиптер сананың санасызбен кездесуін көрсетеді, бұл кездесу алғашқы діни тәжірибенің өзі болып табылады және ол мифтер, ертегілер, діни ілімдер мен рәміздердің қалыптасуына бастама материалды құрайды.

Юнг ұжымдық санасыздық көріністерінің күтпеген жерден шығатын белсенділігін басып айтады: “Оларды жеке адамдар жасамайды, олар өздігінен шығады, тіптен жеке адамның санасын күшпен басып алады” /49/. Бұл басып алушылықтар нуминозды күйзеліс сипатын танытады (нуминозды ұғымын Юнг Рудольф Оттодан алады). Нуминозды “адамды өзіне тартып алып, оны өзінің бақылауына алады; адам мұнда нуминоздыны жаратушы емес, ол - көбінесе құрбандық. Оның себебі қандай болмасын, нуминозды субъектінің еркінен тәуелсіз көрінеді” /50/. Сәйкесінше, Юнг бойынша дін дегеніміз, бұл бірінші кезекте, “нуминозды тәжірибесімен өзгерген сананың ерекшелігін білдіретін ұғым” /51/, ал homo religiosus – бұл “өзіне әсер ететін кейбір факторларды назарына алатын және мұқият бақылайтын” адам /52/ (мұнда адамның

психикалық өмірінің саналы ниеттеріне байланысты емес факторлар жөнінде айтылып тұр).

Дін мұндай тәжірибені көрсетіп қоюшы ғана емес, ол сондай-ақ жеке адамның саналы еркіне бағынбайтын және саналы Менге жиі кері әсерін тигізетін рухани өмірдің “динамикалық факторларынан” сананы қорғайтын қызмет те атқарады. Адамға “жанның белгісіз қауіп-қатерлерінен жасырын қорқу” /53/ тән, сондықтан «санасыздықта тығылып жататын, қауіп-қатерлі, күтпеген нәрседен қорғану деген жалғыз ғана мақсатпен өмір сүретін көптеген діни ілімдер мен рәсімдер» бар /54/. Олардың қорғау қызметі мифология мен діни ілімдерде адам тікелей тәжірибемен емес, оның өңделген материалымен, яғни *табиғи* емес, *мәдени рәміздермен* жұмыс істейтіндігімен қамтамасыз етіледі. Егер табиғи рәміздерді туындататын жеке тәжірибені кездейсоқ қабаттанулар ауырлатып тұрса және ол жүйелі емес, иррационалды, сондай-ақ қиын анықталатын болса, онда “діни ілім - алғашқы діни тәжірибенің қисындалған және қасаңдатылған формасы болғаны. Тәжірибенің мазмұны құрметтеледі және әдетте қатаң, көбінесе жақсы жасалған құрылымда тұрып қалады” /55/. Осылайша, “қасаң қағида” өзінің сақталғандығы үшін, бір жағы, “сырды ашып беру” аталатын тікелей тәжірибенің..., екінші жағынан ойшылдардың ғасырлар бойы толастамаған ынтымақтастығының алдында борыштар /56/. Мәдени рәміздер “адамзат рухының мыңжылдық тырысуының арқасында” “дүниені реттестіретін ойлардың жалпыны қамтитын жүйесіне” орнықты /57/, мұндай жүйелер адамзаттың рухани мәдениетінің басты құндылықтарын құрайды. Оларға мифологиялар және діни ілімдер ғана жатпайды; мәдени рәміздердің мұндай жүйелеріне К.Г. Юнг жол-жора, діни ұйымдарды да жатқызады; сондықтан протестантизм шіркеуді жойып, ғұрыптарды қатты қысқарта отырып, өзінің жолын қуушыларды психикалық өмірдің иррационалды стихиясының алдында қорғансыз қалдырғандығы үшін жазғырылады.

Дегенмен діни рәміздердің жүйесі жеке адамды ұжымдық санасыздықтан қорғауға ғана емес, сондай-ақ ұжымдық санасыздыққа жол салуға бейімделген. Олар құдайылықты түсіну үшін, адамға жол ашады және онымен тікелей жанасудан сақтандырады. Юнгтың көзқарасы бойынша, соңғысы рационализмге батқан, табиғаты бойынша иррационалды болып келетін өз жанының өмірлік негіздерімен байланысын жоғалтқан қазіргі замандық адам үшін маңыздырақ. Діннің тартымды күші осыда. “Мәңгілік бейнелердің” көз тартарлығы олардың “сырды ашып беру материалынан жаралғандығында және құдайдың алғашқы тәжірибесін көрсететіндігінде”, олар “өзіне тартуы”, “сендіруі”, “таң қалдыруы”, “қалтыратуы” тиіс /58/. Сондықтан дін “әсер етуі жағынан жоғары және аса күшті болып табылатын құндылықтарға, олардың позитивті немесе негативті болғанына қарамастан”, соларға деген қатынасты білдіреді. Оларға деген қатынас қалай өз еркімен болса, солай еріксіз болуы да мүмкін, яғни, сіз санасыз түрде бойыңызды кернеген құндылықты саналы түрде қабылдайсыз. Сіздің жүйеңіздегі аса күшті фактор – бұл Құдай, себебі Құдай деп қалғандарынан үстем тұратын психологиялық фактор аталынады” /59/.

К.Г. Юнг психологты мәдениеттегі анық бір түсініктердің шындыққа сәйкестігі туралы мәселе емес, ол түсініктердің тек бар болуы және бекітілуі қызықтыратынын айта келе, сенім және сенімнің жоқтығы мәселелерінде бейтарап позицияны ұстауға тырысады. “Мысалы, күнәсіз бала біту мотиві жөнінде айта келе, психология мұндай идеяның бар екендігіне ғана назар аударады; ол бұл идеяның ақиқаттылығы немесе жалғандығын айырып жатпайды” /60/. Дегенмен мұндай идеялар (әсіресе, архетиптер) психикалық ақиқат дүниесінің туындысы ретінде танылады, ал психикалық ақиқат - адам субъективтілігі арқылы ашылса да, онымен қосылып кетпейтін, ақыр соңында одан тәуелсіз өмір сүретін ақиқат. Психикалықтың ақиқаты, Юнг бойынша, физикалық әлемнің ақиқаттылығына қарағанда, неғұрлым дәл: “Тіршіліктің тікелей бізге мәлім жалғыз формасы – бұл психикалық форма. ...Физикалық тіршілік тек болжамдалады, себебі материя біздің санамызға сезім мүшелері арқылы берілген психикалық образдар арқылы танылады” /61/. Осылайша, архетиптер - бұлар ерекше бір ақиқаттылықтың шағылысы, бұл жерде К.Г. Юнгтың көзқарастары Платонның идеялар-эйдостар дүниесі туралы түсініктерімен жанасады және дәл осы тұста юнгшылдықтың діни (соның ішінде христиандықтың) түсініктемелеуінің мәні ашылады.

Неміс-американ философы, социолог және психолог **Э. Фроммның** (1900-1980) “гуманистік психоанализі” адам тіршілігінің қайшылығына, жаппай жатсыну қоғамындағы әлеуметтік-мәдени факторлардың әсерінен туындаған қақтығыстық жағдаяттарға назар тіге отырып, санасыздық символикасын пайымдайды. Дін ұғымы кеңінен түсіндіріледі. Орталығында Құдай және табиғаттан тыс күштер орналасқан жүйелерге ғана дінді жатқызу теріс; монотеистік діндерден басқа көптеген басқа діндер де өмір сүрген және әлі де өмір сүреді. Қазіргі замандық өктемшілдік (*авторитаризм*) сияқты зайырлы жүйелерді психологиялық тұрғыдан діни жүйеге жатқызу қажет. “... “Дін” деп мен *адамдардың қайсыбір тобы ұстанатын және жеке адамға бағдарлар жүйесі мен табыну объектісін беретін көзқарастар мен әрекеттердің кез келген жүйесін түсінемін*”, - деп жазады Э. Фромм /62/. Діншілдік идеалдарға құлшылық етудің кез келген түрінен байқалады, мейлі ол адамның пұтқа, құдайлар мен әулиелерге, немесе көсемдерге, мейлі тапқа, ұлт пен партияға, немесе табысқа, байлық пен күшке табынуы болсын. Кез келген адам діншіл болып табылады, ал дін - барлық тарихи кезеңдерге сөзсіз тән болатын құбылыс. Э. Фромм діннің бір түрі деп неврозды санайды. Ол дінді ұжымдық невроз деп санаған З. Фрейдтің формуласын қайта қарап, “*неврозды діннің жеке формасы* немесе анығырақ айтқанда, діни ойдың ресми түрде мойындалған формаларымен жанжалда болатын діннің қарапайым формаларына қарай кері кету” деп санайды /63/.

Э. Фромм діндерді авторитарлық және гуманистік деп ажыратады. Дінді авторитарлық ететін - адам үстемдік ететін сыртқы күшке бағынуы керек деген идея. Мұндай діннің басты игілігі – бой ұсыну, басты күнә - бой ұсынбау. Э. Фроммның пікірінше, “күдіретті билікке бағыну адамды жалғыздық пен жеке шектелгендік сезімінен құтқаратын әдістердің бірі болып табылады. Бұлай

істегенде, адам өзінің тәуелсіздігі мен жеке адам ретіндегі тұтастығын жоғалтады, бірақ үрей мен аса зор құрмет тудыратын құдіреттің арқасында ол қауіпсіздік және қорғаныш сезіміне бөленеді және өзі де сол құдіреттің бір бөлігіне айналады” /64/. Гуманистік дін, керісінше, адам және оның қабілеттіліктеріне негізделген, жеке адамды дербестікке және өз күшіне сенуге, өз әлуетін іске асыруға бағдарлайды; ол адам тұлғасының құндылығын, адамның бақыт пен еркіндік құқын бекітеді. Діннің бұл түрін ұстану дегеніміз ойлау, сүйіспеншілік негізінде дүниені өзіне жақын тарту арқылы барлық жаратылыспен өзінің бірлігін түсіну. Гуманистік дін өзінің жақынына және өз-өзіне деген сүйіспеншілікті, барлық тірі жаратылыспен ынтымақтастық сезімін дамытады. Мұндай діндегі адамның мақсаты - ең зор әлсіздікке емес, ең зор құдіретке ізгілік арқылы жету, бой ұсыну емес, өзін өзі жүзеге асыру.

Э. Фромм діни тәжірибенің теизммен байланысты болуы міндетті емес деп санайды және ол Құдай идеясын символикалық ретінде қарастырады. Дегенмен құдайсыздық, оның көзқарасы бойынша, дінсіздік дегенді білдірмейді, тіптен өзінің психоанализ тұғырнамасын Э. Фромм “жаңа теология” деп жариялайды.

Этнологиялық тәсіл

Этнологиялық теориялар этнографиялық материалды қолдану негізінде жасалады, ал дінді түсіндіру үшін көбінесе мәдени (әлеуметтік) антропология идеяларын қолданады. Діннің дереккөзі жеке адамға тән және материалдық пен рухани қажеттіліктің қосындысынан тұратын “адам табиғатынан” немесе белгілі бір мәдени-антропологиялық кешеннен іделінеді.

Ағылшын этнографы Б. Малиновский “далалық” зерттеуші ретінде де, сондай-ақ діннің этнология тұрғысынан дамытылған теориялық тәсілдерін жүйелеуші ретінде де танымал. Функционалдық тұрғыдан әлеуметтік антропология идеяларын жасай отырып, ол бастама ұғым ретінде мәдениет ұғымын алады. Мәдениет институттардың күрделі органикалық жиынтығын, адамға қоршаған ортаны меңгеруге және алғашқы (өзін-өзі сақтау және түрді сақтау) және қосымша (мәдениеттің өзі қалыптастырып, дамытатын) қажеттіліктерін қанағаттандыруға мүмкіндік беретін “аспаптық аппарат” болып табылады. Адамның мінез-құлқына тумыстан біткен факторлар әсер етсе, мәдениет оны биологиялық себептілік деңгейінен жоғары көтереді. Тұтастықтың ішінде элементтер бір-бірімен өзара байланыстылықта болады, әрбір элемент басқа бір элементтің функциясы болып шығады, біреуінің өзгеруі басқа элементтердің өзгеруін тудырады.

Дін мәдениеттің жалпыға бірдей феномені ретінде қарастырылады. Б. Малиновский діннің ғылым және магиямен ара қатынасын көбіне Тробрианд аралдарының тұрғындарының жазусыз мәдениеті материалдарының негізінде талдайды. Ғылым ақиқатты рационалды меңгеру болып табылады. Дүниеге деген рационалдық қатынас мәдениеттің барлық сатыларында болған. Білімдердің негізінде аңшылық саймандары дайындалды, қару жасалынды, бірге әрекет ету үшін бірлестіктер құрылды, ауыл шаруашылық жұмыстары және т.с.с. ұйымдастырылды. Ғылым бар білім мен техникаға сәйкес қоршаған

ортамен “рационалды қарым-қатынас жасау”, ол күнделікті, “профандық” әлемді құрастырады.

Бұл саламен қатар, “сакральді” сала бар, оған магия мен дін жатады. Магия “сиқырлы формулалар мен жол-жоралардың арқасында табысқа жетудің мүмкін екеніне сенім” ретінде анықталады. Ол мақсатқа жетудің рационалды әдістері жетіспейтін әрекет фазаларында қолданылады. Мақсатқа жетудің рационалды әдістері жетіспейтін немесе ол әдістер әрекет етуін тоқтатқан жағдайда, адам психологиясында күшті аффекті күйлер туындайды (қарапайым қоғамдарда да, өркениеттік қоғамдарда да. Мақсатқа жетуді көздеген рационалды әрекет мүмкін емес болғандықтан, адам талғамсыз әрекетке сүйенеді. Мұндай магиялық акциялардың нәтижесінде эмоциялардың шиеленісі төмендейді, тепе-теңдік қалпына келеді, фрустрациялар белгілі бір дәрежеге дейін меңгеріледі. Мұндай акциялар сыртқы мақсаттарға жеткізбесе де, олар ішкі дүниені қалпына келтіруде нәтижелі болып келеді.

Егер магияда әрбір әрекеттің мақсаты нақты анықталған болса, дінде жол-жора басқаша ұйымдастырылған. Дін күнделікті өмірдің нақты фрустрацияларымен емес, адам болмысының іргелі мәселелерімен шұғылданады. Б. Малиновский былай дейді: “Өзінің қасаң қағидалы мәдениеті бойынша, дін өзін адамның универсумдағы орнын анықтайтын, оның пайда болуын түсіндіретін және мақсатын шамалайтын діни қағидалар жүйесі ретінде ұсынады. Қарапайым индивидке дін өлім, бақытсыздық және тағдыр жөнінде есеңгірететін, құтын қашырататын сезімді жену үшін прагматикалық тұрғыдан қажет” /65/. Көрсетілген мәселелер тіптен жойылмайтындықтан, дін ешуақытта артық болмайды.

Б. Малиновский мәдениеттің “үйлесімді моделін” ұсынады. Оның пікірінше, әр түрлі мәдени феномендер үйлесімді тұтастықтың ішінде бір-бірін толықтырып тұрады. Ғылым, магия және дін жалпы мәдени міндеттерді шешуде әр түрлі, бірақ бір-бірін өзара толықтырып тұратын жұмыс атқарады.

2. ДІННІҢ МӘНДІК СИПАТТАМАЛАРЫ

Тарихта нақты діндер өмір сүрген және өмір сүріп келеді, “жалпы діндер” болған емес және жоқ. Бірақ әр түрлі діни құбылыстарды түсіндіру үшін ғылымда сәйкес ұғым жасалған. Тек пен түр айырмашылығын көрсету арқылы формальдық-логикалық дефиницияны дінге қатысты қолдану нәтижелі болмайды. Әр түрлі қырларынан алғандағы діннің мәндік сипаттамаларын біріктіретін, жинақтайтын жолды таңдайық. Сонда ең жалпы формада былай деуге болады: дін қоғамның, топтың, жеке адамның рухани өмірінің саласы, дүниені рухани меңгерудің тәсілі және рухани өндіріс саласы. Тап мұндай сипатында дін дегеніміз: 1) қоғам болмысының көрінісі; 2) адам мен қоғамның қалыптасу процесінде міндетті түрде пайда болатын олардың тіршілік әрекетінің аспектісі; 3) адамдық өзін-өзі жатсынуды көрсету мен оны женудің әдісі; 4) шындықтың шағылысы; 5) қоғамдық жүйенің жүйесі; 6) мәдениет феномені. Осы сипаттамалардың мәнін ашайық.

Қоғамның терең байланыстарын көрсету

Дінде қоғамдық жүйелердің белгілі бір типінің мәні байқалады, ол қоғамдық шындықтың тікелей бақылаудан жасырын, ішкі, терең деңгейлерін танытады, демек, дінде қоғам болмысына барабар нәрсе кездеседі. Бірақ дінге құбылыстар сияқты ене отырып, қоғамның ішкі байланыстары өзгерген түрінде көрінуі мүмкін, демек маска киноі мүмкін. Түрін өзгерту әлдекімнің басынушылығының, арам ниетінің, саналы алдаудың немесе белгілі интеллектуалдық қарапайымдылықтың нәтижесі емес: бұл қоғам қозғаласының өрбуінің және көрінуінің сәті. Демек, дін қоғам туралы көп нәрсе “айтады”, мұнда тек кодталған ақпараттың шифрын дұрыс шешкен маңызды. Бұл үшін діни әлемді қайсыбір шынайы қатынастарға әкеліп тіреу жеткілікті емес – себебі толық редукция мүмкін емес. Мұнда нақты өмірдің берілген қатынастарынан оған сәйкес діни формалар шығарған маңызды.

Адам мен қоғамның тіршілік әрекетінің қажетті туындайтын аспектісі

Дін дегеніміз өткеннің көптеген ойшылдары есептегендей, философтар, абыздар, өтірікшілер, тирандар тарапынан адамдарға зорлап таңылған (мұндай пікір кейде осы күндері де айтылып қалады) кездейсоқ құрылым емес. Ол қоғам дамуының белгілі бір кезеңінде қажетті түрде пайда болады. Өзіндік мәні бар бастама – метақоғамдық, дүниеден тыс, тарихтан тыс бастама деген ол жөніндегі тезистерге де дәлел жоқ. Ол қоғамда қажетті түрде пайда болып, қажетті өмір сүреді, бүкіләлемдік тарих контексінен кіргізілген және қоғамдағы өзгерістерге сай өзгеріп отырады.

Рухани өмірдің кез келген басқа саласы секілді дін материалдық өндіріске тәуелді. Діни мекемелер қызмет ете алу үшін, діни мәселелер бойынша ойланып, діни қызмет шұғылдану үшін сәйкес материалдық алғышарттар қажет. Рухани салада, соның ішінде дінде қолданылатын үстеме өнімді жасайтын дәл осы материалдық өндіріс. Бірақ материалдық қатынастар тек соңында ғана, тек жанама түрде діннің пайда болуына, өмір сүруіне және қайта жандануына жағдай жасайды. Оған тікелей әсер ететіндер - рухани сфераның әр түрлі салалары – саясат, мемлекет, мораль, өнер, философия, ғылым. Дін сол бір уақытта қоғамның енжар, “ырықсыз” өнімі емес: ол “өз” өмірімен өмір сүреді, өзін-өзі қайта шығару қабілеті бар, идеялар, ұғымдар, нормалар, құндылықтар, сондай-ақ материалдық заттар жасайды. Адамның творчестволық әрекетінде идеялық нәтижелер жөнінде де, материалдық іске асырулар жөнінде де айтқанда рухани процесс алғашқы болып табылады. Дін экономикаға, сондай-ақ рухани сфераның басқа да салаларына кері әсерін тигізеді.

Әлемдік дінтануда діннің пайда болуы мен өмір сүруі әсіресе еркіндіктің жоқтығы, тәуелділік, шектеулік, үстемдік – бағыну, басқаша айтқанда, адам тіршілігінің басқаруға, билеуге, мақсатты тәртіпке салуға көнбейтін саласымен байланыстыратын көзқарас кең таралған. Сондай-ақ басқа да позиция айтылады: дін адамның еркіндігінде, оның жоғары күшке, Абсолютке талпынысының түкпірінде орналасады. Бұл жерде діннің шығуына, сондай-ақ кейінірек тарихта оның өмір сүруі мен дамуына жағдай жасаған еркіндіктің

жоқтығы, тәуелділік қатынастары жөнінде айтылып жатса да, бірінші көзқарастың артықшылдығы басымдау саналады. Қалыптасып үлгерген жүйенің “ішінде” адам, әрине, қорғаныш, шырмап тұрған жағдайлардан босау, шектеулік шеңберінен шығу сезімдерін сезіне алады және сезінеді де. Дін еркіндік пен күштің толысуын сезінеді. Бірақ қорғаныш сезімі, шектеуліктің шеңберінен шығу, еркіндік пен күштің толысуын сезіну - тәуелділік, еркіндіктің жоқтығы сияқты нақты бар қатынастардан шығатын жанама сезімдер, сондықтан да жоғары күшке, Абсолютке талпыну пайда болады, себебі адамның болмысы уақытша, шектеулі, салыстырмалы, тұрақсыз.

Адамзаттық жатсыну және одан шығу әдісі

Жатсыну дегеніміз – бұл адам әрекетінің және оның өнімдерінің, қатынастар мен институттардың адамдарға үстемдік ететін күштерге айналуы. Нағыз жатсынудың негізгі сәттері мыналар: а) еңбек өнімінің өндірушіден жаттануы; б) еңбектің жаттануы; в) ортақ мүддені көздейтін мемлекеттің жеке және топтық мүдделерді жатсынуы, бюрократизация; г) адамның табиғаттан жаттануы, эконодарыс; д) адамдардың қатынастарының заттардың қатынастарымен жанасуы, қатынастардың деперсонализациясы; е) аномия, құндылықтар, нормалар, рөлдерден жатсыну, әлеуметтік тәртіп бұзу, дау-жанжалдар; ж) адамның адамнан жаттануы, изоляция және атомизация; з) тұлғаның ішкі жаттануы – “Менді” жоғалту, апатия, жете түсінбеушілік.

Дінде шынайы өмірдегі жатсынудың көрсетілген сәттері орын алады. Қоғамдық өмірдің әр түрлі салаларындағы жатсыну қатынастарының өрбігені үшін дін “жауапты” емес, керісінше, бұл қатынастар дүниені жатсыну формалары арқылы рухани меңгерудің алуан түрлеріне, соның ішінде дінге жағдай жасайды. Дүниенің бөлшектілігі, қайшылығы дінде сәйкесінше көрсетілген. Онда адамның күштері өзіне жат күштерге айналады, өмірдегі шынайы қатынастар басқаша бұрылады, қайта қойылады, орнын ауыстырады, “бір қатынастар басқаларының орнына қабылданады”, дүние қосарланады. Шынайы өмірден ерекшеленетін “басқа” дүниені өзіндік өмір сыйланған, дербес тіршілік иелері мекендейді.

Адамның экономикалық, саяси, мемлекеттік, құқықтық, әдептік және т.б. салаларындағы нағыз жатсынуларын көрсететін діни персонаждар мен олардың өзара байланыстары туралы түсініктер адамдардың арасындағы қатынастарда көріне бастайды.

Бірақ дүниені меңгеру жатсыну қатынастарына ғана келіп тірелмейді. Жатсыну қатынастарын бейнелей отырып, дін оларды жеңудің әдісі ретінде де танылады. Жат күштердің билігінен құтылу қажеттілігі тазару, тәубеге келу, ақталу, құтқарылу, Құдайға жақындау, жоғалтқан жұмақты табу, жұбаныш және т.б. идеялары мен жол-жораларынан қанағат іздейді. Дін жатсынудың салдарларын қоғамдық өнімді қоғамның аз қорғалған қабаттарының пайдасына қайта үлестіру, қайырымдылық пен рақымшылдық, шеттетілген жеке адамдарды қауымдарға біріктіру, діни топта тұлға аралық қатынасты дамыту және т.с.с. арқылы жұмсартады.

Шындықты бейнелеу (отражение)

Бейнелеу, жалпы, қоғамның және оның әр түрлі салаларының қасиеті болып табылады, ол қоғамдық әрекет процесінде де, оның тұрып қалған нәтижелерінде де іске асады. Дін өзінде табиғат, қоғам, адам қасиеттерін сақтап қалып, қайта шығарады. Егер дін бейнелеу болса, онда ол шындықты бейнелейді және бейнелетін жөнінде сәйкес ақпаратты қамтиды. Ақпаратты сырттан ала отырып, дін оны жақсылап өңдейді және оны өзін-өзі ұйымдастыру, дүниеде бағдарын айқындау үшін қолданылады. Ақпараттық-сигналдық бейнелеу әсер етулерді қайта кері әсер ету құралы ретінде пайдаланады. Басқа жағынан алғанда, бұл бейнелеу таңдампаз болып келеді және діннің өзіндік ұстанымдарын ескере отырып, жүзеге асырылады; ол адамдардың тіршілік әрекетінің басқа салаларымен өзара әрекетінің нәтижелерін “алдын ала сезіп қояды”, алдын ала еске салады.

Дінде шындықтың көп қырлы құбылыстары бейнеленеді. Әсіресе, ол адамның бостандықсыздығын және тәуелділігін тудыратын жақтарды бейнелейді. Бірақ бұл бейнелеу діндегі бейнелену процесінің түгел мазмұны емес. Ол әр түрлі табиғи және қоғамдық байланыстар туралы, адам туралы ақпаратты қабылдап, қайтадан өңдейді, онда адамдарға үстемдік жүргізетін сыртқы күштер, сондай-ақ адамның еркіндігін, оның табиғи және қоғамдық процесстерді басқару мүмкіндігін көрсететін қатынастар бейнеленеді. Ол шындықты бостандықсыздық пен тәуелділіктің бейнеленуі тұрғысынан бейнелейді. Бейнелеудің нәтижелері санада, әрекет құралдарында және әрекеттердің өзінде, нормаларда және құрылымдық сұлбаларда, ұйымдастырушылық “матрицаларда” сақталып қалады.

Дін қоғамдық жүйеасты (подсистема) ретінде

Қоғамға байланысты қарастырылғанда, дін қоғамдық жүйеасты ретінде танылады. Алғашқы қауымдық қоғамда ол салыстырмалы түрде дербес құрылым ретінде анықталып, бөлініп шыға қойған жоқ. Алғашқы қауымдық нанымдар және солармен байланысты жол-жоралар мифологиялық синкретикалық кешенде өрбітілген. Қоғамның дамуы мен жіктелуі оның әр түрлі салаларының құрылуына әкелді. Әрбір сала күрделі құрылымды құрайды, бұл құрылымда әрекет жүзеге асырылады, құрылымның негізі қаланады және оның өз элементтері болады. Ешбір жүйе және оның жүйеастылары бір ғана элементтен тұрмайды және осы элементтердің бір-бірімен өзара байланысынан тыс қарастырыла алмайды, ал олардың өзара байланысы бәрінен бұрын қызмет ету процесінде жүзеге асады. Дамыған діндерде сана, әрекет, қатынастар, институттар, ұйымдар көрсетіледі. Өз кезегінде олардың әрқайсысының бірқатар белгілері сипатталады.

Қоғамның жүйеасты саласы бола отырып, дін қоғамда әр түрлі, тарих барысында өзгеріп отыратын орын алады және нақты-тарихи жағдаятқа сай белгілі бір қызметтерді атқарады. Тарих діннің қоғамда төмендегідей жағдайларда болғанын көрсетеді.

1. Діни сана үстемдік етеді, қоғамдық, топтық және жеке адамдық санаға өтіп кетеді. Діни қауымдастықтар этникалық қауымдастықтармен біртектес болып шығады. Діни әрекет әлеуметтік шындықтың ажырамас бөлшегін

құрайды. Діни қатынастар басқа әлеуметтік байланыстардың “үстіне салынады”. Институттар діни және зайырлы биліктерді біріктіреді.

2. Діни сана үстемдік етпейді; онымен бірге зайырлы сананың әр түрлі формалары дамиды. Діни әрекет міндет ретінде жүктелсе де, ол біртіндеп әрекеттің жалпы шеңберінен ысырылып, белгілі бір орындар мен уақыттар таңылады. Әлеуметтік байланыстардан діни қатынастар таңбасын алып тастау үрдісі пайда болады. Діни әрекет этникалық қауымдастықпен біртектес болып қала беруге ұмтылса да, олардың жіктелу процесі жүреді. Діни және мемлекеттік тиістіліктің ұқсастығы жиі жарияланады.

3. Діни сана қоғамдық санада басты орын алмайды. Басқа идеялар жүйесі басым болып келеді. Діни әрекет және қатынастар әрекет пен қатынастардың жеке түрі болып табылады. Діни топтар этникалық қауымдастықтардан бөлек және мемлекеттік құрылымдармен біртекті емес. Рухани және зайырлы билік әр түрлі институттарға жатады.

Қоғамның әр түрлі типтерінде, тарихтың әр түрлі кезеңінде, әр түрлі елдер мен аймақтарда, олардың қызметтері мен әрекет ету саласы өзгеріп отырады.

Мәдениет феномені

Дін - мәдениет универсумының салаларының бірі. Мәдениеттің тарихи бірінші типі алғашқы-синкретикалық тип болды, ал оның рухани саласын мифология құрады. Бұл типтің жіктелуінің барысында рухани мәдениеттің әр түрлі салалары - өнер, дін, философия, мораль бөлініп шығады және олардың жүйесі құрылады, бұл жүйенің салалары бірегейлік пен тұтастықты құра отырып, өзара бір-біріне әсер етеді. Дінді осылайша түсінген кезде, дін мен мәдениет бір-бірінен бөлінбейді және алшақтамайды, біріншісі соңғысының аясынан шығарылмайды, мәдениет феномені ретіндегі қасиетін жоғалтпайды. Басқа жағынан алғанда, мәдениет универсумы дінсіз қалмайды, мазмұны мен кеңістігін тарылтпай, оны өзінің бойында сақтайды.

Барлық әлемдік мәдениет өзінің бастамасын, шығу тегін діннің құрамдас бөлігі болып табылатын культтен алады дейтін пікір бар /66/. Бұл пікірді негіздеу үшін этимологиялық аргумент келтіріледі: бір кездері “культ” (лат. - cultus) және “мәдениет” (лат. - cultura) сөздері мен ұғымдары бөлінбейтін болған. О. Петрученконың “Латынша-орысша сөздігіне” қарасақ, cultus және cultura сөздерінің семантикасын анықтап, салыстырғанда келтірілген аргументтің нақты емес екендігін байқауға болады. Cultus “егу, өңдеу, айдау”: 1) тар мағынасында – егіс алқабын егу, өңдеу, өсімдіктерге қарау, өсіру, өңдеу, мәдениет; 2) кең мағынасында – күтім, егу, қамқорлық, әсемдеу, безендіру, өмір салты, құрылым, даму, тәрбиелеу, жаттығу, шұғылдану, айналысу, (құдайды, адамды) құрметтеу, табыну дегенді білдіреді. Cultura егу, жер өңдеу, күтім, агрокультура (жер өңдеу, диканшылық), сондай-ақ құрылым, даму деп аударылады. Көріп отырғанымыздай, cultus және cultura сөздері семантикалық жағынан байланысты, бірақ олардың мағыналары толығымен сәйкес келмейді. О. Петрученко cultura сөзінде (құдайды) құрметтеу, табыну дегенді білдіретін бірде-бір мағынаны көрсетпейді /67/. Осылайша, көрсетілген латын терминдерінің семантикасын салыстыра келе, “әлемдік мәдениет діннің

құрамдас бөлігі болып келетін культтен бастама алады” деген қорытынды шықпайды, дұрысы бұл “тілдік жадыда” синкретикалық мифологиялық кешеннің реликтілерінің сақталуы дегенді айтады.

Діндегі жеке адам және тұлға

Қоғам дамуының ерте кезеңдерінде адам өзін діни топтан бөлмейтін, ол жеке адам ретінде, этникалық-діни кешендердің қолданушысы болып табылатын ру немесе тайпаның жеке өкілдері ретінде танылатын. Жеке адамның дінде (болмыстың басқа да салаларында сияқты) *тұлға* болып қалыптасуы жекелену және өзін қауымдастықтан бөлу процесінің белгілі бір кезеңінде ғана орын алды. Дамыған діни жүйелерде тұлға “әулие”, “дуана”, “даурыққан”, “аскет”, “тақуа” және т.с.с. әр түрлі типтерден көрінеді, ал күнделікті өмірде ол – “діншіл”, “фанатик”, “теңселуші”, “басым (немесе бағынған) діни бағдарлы тұлға” және т.б. Діни тұлғасыз дамыған діни жүйе өмір сүре алмайды. Діни тұлға – бұл дербес қасиеттерін, соның ішінде діни қасиеттерін жинақтаған, діни әрекеттің субъектісі болуға қабілетті адам. Мұндай тұлғаға санада - діни түсініктер, идеялар, сенім, қажеттіліктер, сезімдер, ал жүріс-тұрыста – храмға бару, дұға қылу, құдайға құлшылық етуге қатысу, діни жол-жораларға қатысу, діни мерекелерді тойлау, ораза және т.с.с. қалыптастыратын “діншілдік” қасиеті тән. Діншілдік “Құдай - адам”, “адам - Құдай” қатынастарына, немесе діндердің типіне байланысты басқаша формаға сүйенеді. Әлеуметтену, жеке адамның діни ортада әлеуметтік тәжірибені меңгеруі процесі арқылы діни қасиеттер интериоризацияланады (лат. interior - ішкі), ішке енеді, соның нәтижесінде тұлғаның діни руханилығы қалыптасады. Адамның рухани мәдениетті, соның ішінде діни мәдениетті қалай меңгергендігіне байланысты тұлғаның руханилығы анықталады. Руханилық құндылықтарды түсіну және оларға кірігу, өзіндік сана мен өзін-өзі тану, интеллект пен сезінулерді асқақтату, өмір сүрудің мәні мен мақсатын іздеу, идеалды табу, ар-ұят даусын тыңдау және есту, шығармашылық дегенді білдіреді. Бұл процесстер діни сеніммен немесе басқа да дүниетанымдық бағдарлармен байланысты болуы мүмкін. Діни сенім, діни түсініктер, күйзелістер, үміттер жиынтығы, діни мәдениетке қосылу, катарсистарды тудыратын діни-психологиялық процесстер тұлғаның діни руханилығын қалыптастырады, ал бұл руханилықтың мазмұны діни қатыстылыққа байланысты.

Бақылау сұрақтарының тапсырмалары

1. Дін дегеніміз не?
2. Діннің теологиялық анықтамаларының ерешелігі неде?
3. Статутарлық және моральдық діндердің айырмашылығы неде?
4. Гегельдің дінді талдаудағы ұстанымы қандай?
5. Дінді философиялық тұрғыдан талдаудың ерекшеліктерін айқындаңыз
6. Э. Дюркгейм мен М. Вебердің дін социологиясының негізгі ұстанымдарын ашыңыз
7. Дінді биопсихикалық тұрғыдан талдаудың ерекшеліктерін айқындаңыз
8. Дінді талдаудағы этнологиялық қағымдарға сипаттама беріңіз

9. Маркстік дін талдаудың негізгі ұстанымдарын айқындаңыз

Тарау II

ДІННІҢ НЕГІЗДЕРІ МЕН АЛҒЫ ШАРТТАРЫ

Байланыстар жүйесі

Дінді түсіндіруде дін қандай факторлардың әсерінен пайда болады, өмір сүреді және көрініс береді деген сұраққа жауап беру аса маңызды. Факторлар жүйесін әр қырынан қарастырайық, алдымен бұл жүйеде *байланыс түрлерін* көрсетейік. Себептілік қатынастар дінді, әр түрлі діни құбылыстар мен процесстерді салдарлар ретінде туындатады, себептілік байланыстар басты генетикалық фактор болып табылады. Тарихи байланыстар аса маңызды: дін – бұл бұрын әрекет еткен және уақыттың осы сәтінде әрекет етіп тұрған себептердің салдары ғана емес, сондай-ақ жалпы қоғамның, оның әр түрлі салаларының дамуының нәтижесі, өзіндік дамудың нәтижесі. Дінге себепші болатын факторлардың қатарына тұрақтылық, бір қалыптылық, өзгермейтіндікке “бейім” тұратын қоғамның ішкі құрылымы, оның жүйеасты салалары, діннің өзінің құрылымдық байланыстары жатады. Дінге үлкен әсер ететіндер - функционалдық қатынастар. Нақты бір типтегі қоғамдарда бірқатар функцияларды дін атқарады, бұл функцияларды орындауға қажеттілік оның орын алуына септеседі. Дін детерминанталарының кешенінде діннің қалыптасу ортасын, оның туындауы, шығу тегі, өмір сүруі, қызмет етуіне септесетін байланыстар, ықтималдылық, кездейсоқтық байланыстарды атауға болады.

Әр алуан байланыс түрлерімен бірге *социумдық, әлеуметтік-мәдени, антропологиялық, гносеологиялық* негіздер мен алғы шарттарды анықтауға болады. Олар діннің пайда болуы мен өмір сүруіне қажеттілік пен мүмкіндік жасайтын факторлардың кешенін құрайды. Социумдық негіздер тұтас қоғамның тіршілік әрекетімен байланысты, олар санадан тыс қатынастардың “жағында”. Ең ақырында шешуші болып табылатыны – материалдық қатынастар – бұлар “бірінші детерминанталар”, бірақ олардың әсері жанама түрде. Дінге “қосымша әсер” ететіндері – рухани сфераның әр түрлі салалары – саясат, мемлекет, мораль, өнер, философия, ғылым. Сыртқы жағдайлардың алдында адамдардың дәрменсіздігін көрсететін қоғамдық қатынастардың жиынтығы діннің негізін құрайды. Әлеуметтік-мәдени, антропологиялық, психологиялық, гносеологиялық факторлар социумдық негіздердің базасында әрекет етеді. Мәдениет саласында бұл - құндылықтар жүйесінің бұзылуы, руханисыздықтың орнауы, басымдылықтардың сциентизм, техницизм, заттану жағына қарай ойысуы, коммерциализация, қалыптық бұқаралық мәдениеттің кең таралуы, өнер тығырықтары және әдептіліктің құлдырауы, гедонистік бейімділіктердің шамадан тыс ұлғаюы, порнографизация сияқты құбылыстар. Антропологиялық тамырлар жеке адам және “тұтас адам” ретіндегі адамның болмысының нәзіктігін, тіршілігінің шектеулігін еске алатын аурулар, эпидемиялар, алкоголизм, нашақорлық, гендік будандасу, кем-тарлық, өлім,

этнос тектік қорының дағдарыстық деңгейге құлдырауы, геноцид, “Homo Sapienстің” өзгеруі мен адамзаттың жойылу қаупі секілді адам өмірінің сан қырлы жақтарын көрсетеді. Діннің психологиялық алғышарттары жеке адамдық және қоғамдық психологияда, адам болмысының шектеулігі мен тәуелділігі көрінетін психологиялық процесстерде өмір сүреді. Ақырында, діннің адамның танымдық әрекетінде орнығатын гносеологиялық өзегі де бар.

1. СОЦИУМДЫҚ НЕГІЗДЕР

Социумдық негіздердің объективтілігі

Социумдық негіздерді материалдық (экономикалық, технологиялық) және осылардан шығатын рухани саладағы қатынастар (саяси, құқықтық, мемлекеттік, әдептілік және т.б.), адамдардың күнделікті өмірінде адамдарға үстемдік ететін, оларға жат, адамдардың еркіндігінің жоқтығын және олардың сыртқы жағдайға тәуелділігін туындататын қатынастар құрайды. Бұл қатынастардың негізгі жақтары: табиғи және қоғамдық қатынастардың стихиялылығы; жеке меншіктің жаттанған формаларының, қызметкерді экономикадан тыс және экономикалық мәжбүрлеу; қала мен ауылда өмір сүру жағдайларының қолайсыз жақтары, интеллектуалдық және физикалық еңбек бөлінісі мен бөлектігі, қызметкердің солардың біреуіне үйірлігі; жеке адамды көпшіліктің (жиынтықтың) бір данасы деп көрсететін тап, жік, гильдия, цех, каста, этносқа жатуына байланысты шырмалушылық; шектелген еңбек бөлінісі жағдайында жеке адамдардың дамуының жарым-жартылығы; биліктік-өктемшілдік қатынастар, мемлекеттің саяси езгісі; этникааралық қақтығыстар, бір этносты басқасының езуі, отарлаушы елдің отарланған елді қанауы; соғыстар; табиғи стихияларға және экодағдарыстық процесстерге тәуелділік.

Негізін материалдық өндіріс құрайтын қатынастар екі аспектіде - адамдардың табиғатқа және адамдардың бір-біріне деген қатынастарының негізінде өрбиді.

Қоғам мен табиғат қатынастарындағы факторлар

Адамдардың табиғатқа, қоғам мен табиғат қатынастарының сипаты өндіргіш күштердің даму деңгейіне: өндіріс құралдарымен, әсіресе, еңбек құралдарымен (аспаптармен, механизмдермен, машиналармен және т.б.) жабдықтану дәрежесіне, сондай-ақ қоғамдық өндіріске қатысушылар – адамдардың даму деңгейіне байланысты.

Өндіргіш күштердің дамуының деңгейі неғұрлым төмен болса, соғұрлым табиғат күштері адамдарға үстемдік етеді, сәйкесінше социумдық негіздің осы аспектісі соғұрлым өктем әрекет етеді. Тарих барысында өндіргіш күштердің, әсіресе, өндіріс құралдарының өсуі байқалады, еңбек құралдарымен жабдықтану деңгейі көтеріледі, соған байланысты табиғат процесстерін басқару мүмкіндіктері кеңейеді, адамдардың күнделікті өмірінің табиғат күштеріне тәуелділігінің деңгейі төмендейді. Индустриалды қоғамға көшуге байланыстың өндіріс құралдарының дамуында түбегейлі секіріс жасалынады. Бірақ ғылыми-техникалық прогресстің салдары қарама-қарсылыққа толы. XX ғ., әсіресе оның

соңына байланысты айғақ көз алдымызда: бір жағынан, адамзат тарихындағы өткен дәуірлерінің бірінде де болмаған және адамзат пен дербес адамдардың рақат болашағына жол ашатын өнеркәсіп және ғылыми күштер өмірге келсе, екінші жағынан, ғылыми-техникалық прогрестің өзі тәуелділік, қорғансыздық және қауіп-қатердің жаңа координаталарын жасайды.

Қазіргі күндері де ғылым мен техниканың деңгейі адамдардың күнделікті өмірін табиғаттың көптеген стихиялық процесстерінен сақтай алмайды, құйындар, тайфундар, жер сілкіністері, су тасқындары, құрғақшылық, эпидемияларды және т.б. жоя алмайды. Алдыңғы қатарлы озық технологиялық жүйелер де күтпеген және апатты істен шығулардан сақтай алмайды. Істен шығулар ядролық энергетика, ғарышты игеру, химиялық өнеркәсіп, көмір, мұнай және газ өндіру, гендік инженерия және т.с.с. саларда аса қауіпті. Ядролық-ғарыштық ғасыр техникасымен, адамдардың өздері өмірге әкелген күштерге байланысты трагедиялар қауіп-қатер дабылын күшейтіп отыр.

Эпидемия қауіпіне қарсы тұру оңай емес. Егер өткен ғасырларда шешек, оба, тырысқақ зәрін шашса, қазір адамзатқа СПИД қауіпі төніп келеді.

Үдеп келе жатқан экологиялық дағдарыс қауіпі мазасыздық тудырып отыр. Бір жағынан, ҒТТ өндіргіш күштердің, жаңа технологиялардың, материалдардың, компьютерлік және роботтық техниканың дамуына септеседі, оның нәтижелері күнделікті өмір комфортын жоғарылатады, бұрын мәлім болмаған мәдени ортаны жасайды және т.с.с.; екінші жағынан – кез келген өндірістің қоршаған ортаны ластайтын, Жер бетіндегі тіршіліктің сақталуының өзіне қауіп туғызатын қатер, бостандықтың жоқтығы және тәуелділік жағдаяттарын туғызатын “қоқыстары”, қосымша салдары бар. Әлемде экологиялық процесстерді басқару дәрежесі әлі жоғары емес. Табиғат заңдылықтарын және адамзат қоғамының талаптарына үстірт қарау соңы насырға шабатын оқиғаларға әкеліп тірейді. Адамзаттың табиғатқа орны толмас зиян шектіргені күмән келтірмейді.

Адамдардың бір-біріне қатынастары саласындағы факторлар

Социумдық детерминанталар адамдардың табиғатқа қатынасы саласында ғана емес, сондай-ақ олардың бір-біріне деген қарым-қатынастары саласында да әрекет етеді. Қоғамдық прогрестің бұл аспектіде қарама-қарсылығы меншіктің жаттанған формаларымен, қанаумен, шектелген еңбек бөлінісімен, таптар және басқа да топтарға (жіктер, гильдиялар, касталар және т.б.) бөлінумен, мемлекет билігі мен мемлекеттердің қарсы тұрушылығымен байланысты, ал бұл жағдай әлеуметтік, саяси, таптық, жікаралық, этника аралық, топаралық, тұлға аралық және басқа да кикілжіңдерді тудырады.

Осы күнге дейін өткен тарихта қоғамдағы қатынастар негізінен стихиялы түрде қызмет етіп, өзгеріп отырған, бұл қатынастарды реттестіру мүмкіндіктері кеңейтіліп отырғанмен, олар бәрібір шектеулі болып қала берген. Адамдардың бірге істеген әрекеттері стихиялы түрде жүзеге асқандықтан, қоғамдық қатынастар олардың өзіндік біріккен күші ретінде емес, жат, олардан тыс тұратын билік ретінде саналды. Адамдарға үстемдік ететін, олардың мүдделеріне қарсы келетін, бақыланбайтын және басқарылмайтын күштердің

әрекеті қоғамдық процесстердің негізін құрады. Алғашқы қауымдық қоғамда діннің негізін өндіргіш күштердің төмен деңгейі құрады, сәйкесінше, адамдардың қатынастары материалдық өндіріс шеңберімен шектелді, демек, олардың табиғатқа және бір-біріне деген қатынастары шектеулі болды. Әрине, рулық байланыс индивидтерді бағындырды. Құл иеленушілікте, феодализмде, капитализмде, “аралас” қоғамдардағы даму процесі меншіктің жатсынған формаларының қозғалыс заңдылықтарына тәуелді. Құл иеленушілік және феодалдық құрылымда қызметкерді экономикадан тыс мәжбүрлеу орын алады. Құл иеленушілік құрылым тікелей билеу және бағыну қатынастарына негізделді. Феодализмде жеке тәуелділік материалдық өндіріс қатынастарында, сондай-ақ өмірдің басқа салаларында көрінеді; басыбайлы шаруалар мен феодалдар, вассалдар мен сюзерендер, пенделер мен дін басылар – бәрі тәуелді. Бұл дәуірдің әлеуметтік байланыстарына әкімшілдік, авторитарлық және корпорациялық тән. Капитализм билеу және бағыну қатынастарын жанама түрде қайта жандандырады. Заңды түрде адам еркін, бірақ экономикалық реттеушілерге, әлеуметтік, саяси және басқа да салаларға “ойын ережелерін” енгізетін капитал қозғалысының заңдарына тәуелді. “Аралас” қоғамдарда ру-тайпалық, феодалдық, капиталистік және басқа да қатынастар бір-бірімен шырмалып жатады, экономикадан тыс мәжбүрлеу экономикалық мәжбүрлеумен біріктірілген, дәстүрлі құрылымдар жаңашылдармен бірге өмір сүреді, еркіндік деңгейлерінің өсуі басқару мен биліктің авторитарлық, көп жағдайда әскери жүйемен іркіліп отырады.

Еңбек бөлінісінің артуына байланысты қызметкер қайсыбір қызмет түріне, алынған беделіне таңылған жарым-жарты индивидке айналады. Осылайша, адамдардың шектеулігі, қызметте жүктелген міндетке тәуелділік өседі, еркіндіктің жоқтығы ұлғаяды. Еңбектің ақыл-ой және дене еңбегі болып бөлінуі рухани өндіріс пен оны тиімді пайдалану азғаналардың үлесіне артылып, адамдардың басым бөлігінің ауыр дене еңбегінің бағасымен жүзеге асырылды. Қала мен ауылдың қарама-қарсылығы, өнеркәсіп пен ауыл шаруашылық бөлінісі дамиды.

Тарихтың барлық кезеңдерінде соғыс адамзаттың серігі болды. Кейбір есептеулерге қарағанда, біздің өркениетіміздің тарихында 14 500 соғыс болып, онда 4 млрд. адам қайтыс болған. 40 мемлекеттің территориясында әскери әрекеттер жүргізілген Екінші дүниежүзілік соғыс кезінде 50-55 млн. адам құрбан болып, 34-35 млн. адам жарақат алған, ал 20-25 млн. адам мүгедек болып қалды. “Соғыстан кейінгі” жылдар деп жаңылыс айтылатын 1945 ж. кейінгі кезеңде 200-ден аса соғыстар мен жанжалдар орын алған. Қазір ядролық апокалипсис, адамзаттың түгел құру қаупі жоғалмаған. Халықаралық лаңкестік те өз әрекеттерін үдетіп отыр.

Әлемде 950 млн. адам ең қарапайым қажеттіліктерін қанағаттандыра алмайды. Жыл сайын әлемде аштықтан 50 млн. адам қаза болады. Қазіргі замандық әлемнің қауіп-қатерлерінің зияндығы еркектерге қарағанда, әйелдерге тікелей әсер етуде. Демографиялық дағдарыс жайылуда: бала туу деңгейінің

төмендеуі (Батыс пен Солтүстікте) және демографиялық жарылыс (Шығыс пен Оңтүстікте).

2. ПСИХОЛОГИЯЛЫҚ АЛҒЫ ШАРТТАР

Діннің психологиялық алғы шарттары – дінді туындату және меңгеру үшін қолайлы психологиялық негіз, мүмкіндік жасайтын жағдайлар, процесстер, қоғамдық, топтық және жеке адам психологиясының механизмдері. Бұл факторлар социумдық негізінде, гносеологиялықпен байланыста әрекет етеді. Қоғамдық-психологиялық және дербес-психологиялық алғы шарттар ажыратылады. Бұл ажырату шартты түрде ғана: қоғамдық және топтық психология феномендері жеке дербестіктен тыс болса да, олар жеке адамдардың психологиясы арқылы көрініс табады.

Қоғамдық-психологиялық алғы шарттар

Діннің қоғамдық-психологиялық алғы шарттары қоғам мен топтардың психологиясының феномендерін құрайды. Оларға: қоғамдық-психологиялық атмосфераның дағдарыстық жағдайлары, қатынастың құбылмалы сипаты, қоғамдық және топтық пікір, сендіру, еліктеу, психикалық жұқтыру механизмдері, дәстүрлер, салттар және т.б. жатады.

Қоғамдық-психологиялық атмосфераның дағдарыстық жағдайлары өткен мен қазіргіден түңілу, болашақты үреймен күту көңіл-күйлерінен, тарихи жадының тауқыметтілігінен, қоғамдық және топтық идеалдардың бұзылғандығынан, қоғамдық әдептіліктің құлауынан, бұқаралық және топтық үрей мен қайғы-қасіреттен және т.б. көрінеді.

Қатынас - қоғамдық қатынастардың жекеленген формасы, адамдардың маңызды қажеттіліктерінің бірі. Адамның адамнан жаттанған жағдайларда қатынастың дисгармонизациясы орын алады, қатынас құбылмалы формаға еніп, заттық қатынастармен жанасады. Діни қатынасқа деген психологиялық бейімділік жасалады.

Діннің қоректендіруші өзегін қоғамдық және топтық психологияның жете түсінілмеген құбылыстары құрайды. Жете түсінілмеген аспектілер хабарлама, сендіру, еліктеу, өзара жұқтырудың қоғамдық-психологиялық механизмдерінде, қоғамдық және топтық пікірде, дәстүрлер мен салттарда болады.

Бірге әрекеттесуден шығатын қатынас топтық психологиялық құбылыстарды туындатады. Адамдардың психологиясында өзгерістер орын алады, индивидтер топтан тыс әрекет еткенде, оларға тән емес ұжымдық түсініктер мен күйзелістер пайда болады. Ұжымдық әрекет неғұрлым жоғары нәтижелерге қол жеткізуге мүмкіндік береді, жұмысты жеңілдетеді, психологиялық шиеленісті жояды, өмірлік энергияны тудырады.

Қоғамдық-психологиялық феномендер – ұжымдық түсініктер мен күйзелістер, топтық пікірлер, нормалар мен құндылықтар – индивидуумға қатысты алғанда бұйрықты сипатта және оның еркі мен санасынан тыс оған зорлап таңылады, олардың пайда болу факторлары жеке адамдық

психологиядан тыс және тұлғаға сырттай әсер етеді. Бұл феномендерде образ эмоциялық-моторлық элементтермен тұтасқан, сондықтан да арнайы саналы-интеллектуалдық өңдеудің өнімі болып табылмайды. Қоғамдық-психологиялық процесстер жеке-адамдықтан тыс, адамға “жоғарыдан” берілген, оны әдеттегі, күнделікті өмір шеңберінен шығаратын бірдеме деп түсініледі.

Жеке тұлғалық-психологиялық алғы шарттар

Жеке тұлғалық-психологиялық факторлар жеке адам психологиясында әрекет етеді. Бұл - басқа адамдардан жан-жақты тәуелді болу күйзелісі, психика мен тұлғалық қасиеттер механизмінің берілгендігі, жеке қасірет шегу және қайғы (айықпайтын дертке, жақын адамының қазасына байланысты), өлімнен қорқу, тұлғаның рухани құлдырауы, жалғыздық мен тасталғандық сезімдері, индивидтің өзі түсіп қалған дағдарыстық жағдаятта тығырыққа тірелгендігін сезінуі, авторитеттерге табынуға, ерік пен шешімділік танытуға бейімділік, ойлаудың сіресіп қалған таптаурындары (*стереотип*).

Адамдардың бірге өмір сүруі олардың бір-біріне деген көп жақты тәуелділігін тудырады. Осы бір адамның қажеттілігін қанағаттандыратын заттар басқалардың билігінде болады. Қолдаусыз қалаған әлеуметтік беделге жету мүмкін емес. Жеке адам қоршағандардың қамқорлығын қажетсінеді, жалғыз өзі жасай алмайтын істерде олардың тарапынан көмек күтеді. Қасірет шегу, қайғыру, ауырғанда, сәтсіздіктер мен жеңілістерге ұшырғанда жұбату аса қажет етіледі.

Діннің психологиялық негізін табиғат пен қоғамның қиратушы күштерінің алдында тұрақты, үздіксіз болатын қорқыныш сезімі құрайды. “Қорқыныш құдайды жасады”, - деп ежелгі римдік ақын Стаций (шамамен 40-96 жж.) айтқан.

Қорқыныш шынайы қауіп-қатерге табиғи реакция, мазасыздық белгісі болып табылады, бірақ бұл ауыр, жағымсыз сезім, басқа эмоциялармен салыстырғанда, ол адамды неғұрлым қатты жейді. Күшті, тұрақты, қатқан қорқыныштың қиратушы күштері бар: ақиқатпен тірі байланысты әлсіретеді, сезіну мен қабылдауды бұрмалайды, дертті қиялды қоздырады, ойды шырмайды, назарды әлсіретеді.

Бұл жағдайларда жеңілмейтін, жойылмайтын дәрменсіздік, тәуелділік сезімдері қорқыныш, торығу сезімдерін қамтитын психологиялық кешенді және сонымен бірге жақсылыққа үміт артуды, бөгде күштердің езгісінен құтылуды тудырады. Нағыз толық құтылудың мүмкін еместігі рухани құтылу ізденістеріне әкеледі. Көріну, пайғамдарлық пайда болады, оларда апокалипсистік көңіл-күйлердің орнына салтанатты толықтыру келеді.

Діншілдікті азықтандыратын эмоциялардың арасынан өлімнен қорқу эмоциясы үлкен орын алады. Адамға өзін-өзі сақтауға деген талпыныс, өмірін ұзарту ниеті тән. Бейболымға (*небытие*) деген қатты жек көрушілік, өлімнен - тәнді азаптайтын және туысқандардың, жақын адамдардың, достарының өліміне байланысты рухани қасірет шектіретін процесстен қорқу индивид психикасын қатты, жанши отырып әсер етеді. Әрине, ол мұндай көңіл-

күйлерінен құтылуға талпынады. Бірақ индивид өлетінін біледі және өлім алдында қорқыныш сезімін түзету үшін жанның өлмейтіндігіне сене алады.

Жеке тұлғалық психологияда, қоғамдық және топтық психологиядағы секілді, өзінен-өзі шығатын, жете түсінілмеген құбылыстар кездеседі. Жеке тұлғаның қалыптасуы адамның өмірінің бірінші күндерінен-ақ басталады және адамға байқалмай өтіп жатады. Адам өзіндік санасы бар тұлғаға айналғанда, ол өзінің бойынан ойлау, сезімдер, ерікті дайын болған күйінде табады. Адам өзінің өмірінің не басы, не аяғына билігі жүрмейтінін, саналы екенін, бірақ санаға санасыз келгенін, өз еркінен басқа да ерік бар екенін және т.б. аңғарады. Индивид психологиясының құрылымы, оның қозғалыс механизмдері қоғамның әсерімен қалыптасады. Қалыптасып болған соң, бұл механизмдер салыстырмалы түрде дербестік алады және қоршаған адамдармен тікелей қатынастың жоқ кезінде ғана емес, сондай-ақ индивидтің еркі мен санасы қатыспаған кезде де әрекет ете алады, өздігімен және санасыз түрде іске аса алады. Интуициялар, нұрланулар, көріпкелдікте санасыз және өздігімен болатын сезімдер көп. Жете түсінілмеген, өздігінше болатын процесс жасырын болып келеді, оның нәтижесі дайын, берілген дүние ретінде түсініледі.

3. ГНОСЕОЛОГИЯЛЫҚ АЛҒЫ ШАРТТАР

Танымның шексіздігі мен шектеулігі

Гносеологиялық алғы шарттар діни түсініктер, ұғымдар, идеялар, тұғырнамалардың пайда болуына мүмкіндік беретін танымдық әрекетті білдіреді. Танымдық мүмкіндіктер социумдық факторлар бар болған кезде психологиялық алғы шарттардың әсерімен іске асады.

Адамның танымы дегеніміз білмеушіліктен білімге, толымсыз білімнен толымды білімге көшу процесі, салыстырмалы ақиқат пен адасушылық арқылы абсолютті, объективтің ақиқатқа қозғалыс.

Дегенмен әрбір берілген кезеңде ақиқаттың танылмаған салалары, сәйкесінше бұл салалар жөнінде білімдер де жоқ болады (“сыры ашылмаған” білім). Алынған білімдердің өзі де салыстырмалы түрде. Шындықтың бейнеленуі абсолютті нақты және барабар бола алмайды. Объектілер жөнінде дамуының белгілі бір кезеңінде алынған білімдер уақыт өте ескіреді. Таным прогресі теріс көзқарастарды ығыстырады, нағыз ақпараттың көлемін ұлғайтады, бірақ тарихи дамитын танымда нағыз білімдер адасушылықтармен қосылып кетеді.

Табиғаты, бейімділігі, мүмкіндіктері бойынша шексіз болып табылатын адам танымы мен оның нақты бір сәтте іске асуының арасында қайшылық бар. Таным адамзат әрекетін білдіреді, бірақ ол миллиардтаған адамдардың жеке танымы ретінде ғана өмір сүреді. Адамзаттың әлемді шексіз тануы жеке шектелген және танымы шектеулі адамдар арқылы іске асады. Сондықтан білім өзінің бойында шектеулік таңбасын бірге алып жүреді.

Дінге қолайлы гносеологиялық негізі – танымның сезімдік және рационалдық сатыларын бір-бірінен бөлу мен оларды практикадан үзуде. Бұл

негіз сезімдік таным сатылары – түйсінулер, қабылдау, елестетулерде, сондай-ақ абстракті ойлау деңгейі – ұғымда, ой-пікір, ой тұжырымдарда да болады.

Танымның сезімдік сатысында діннің алғы шарттары

Түйсіну мен қабылдау сананың дүниемен тікелей байланысын, затпен қатынасын қамтамасыз етеді. Таным формаларының күші де осы тікелей байланыста, қатынаста болып табылады. Түйсіну мен қабылдау осы қасиет пен затқа жұмылдырылған, сезімдік аңдау сол сәтте сезім мүшелеріне әсер ететін қасиеттер мен заттардан басқаны “естімейді”, “сипай сезбейді”. Ол дара, бітетін, шектеулі, өзгермелі, кездейсоқты қағып алады, заттар мен оқиғалардың көп түрлілігін және тәртіптілігін, бірге тіршілік етуі мен бірізділігін байқауға қабілетті, бірақ құбылыстан болмысқа, дарадан жалпыға, шектеуліден шексізге, салдардан себепке көше алмайды, post hosty (бұдан кейін болатынды) propter hostan (бұның себебінен болатыннан) ажырата алмайды.

Субъективтік сезімдік образдың ерекшелігі оның сыртқы дүниеге заттық қатыстылығы. Қабылдау өзінің объектісін өзі нақты өмір сүретін жерінен, яғни сыртқы әлемнен, объективтік кеңістік пен уақыттан табады. Қабылдау кезінде субъект заттың образын заттың өзімен салыстырмайды, субъект үшін образ заттың өзіне таңылған /1/. Әдеттегі жағдайларда зат пен оның образы ажырамаған.

Түйсіну мен қабылдаудың болмысты дәлме-дәл, барабар көрсетпейтін образдары иллюзиялар болып табылады. Барабар образдар секілді иллюзиялар да сыртқы әлемге қатысты болады, олармен “ақиқатты сезіну”, “заттың болуын” сезіну байланысты. Сезімдік аңдау иллюзияларының мысалдары ретінде “Күннің Жерді айнала қозғалысын”, “Тегіс Жер”, “Аспанның күмбез тәрізді болуын” және т.б. айтуға болады.

Елестету заттар мен құбылыстардың жалпыланған сезімдік образы, ол санада сол заттар мен құбылыстардың сезім мүшелеріне тікелей әсер етуінсіз сақталады және қайта елестетіле алады. Ол бір ғана қасиет пен бір ғана затқа шырмалып қалмаған, елестетудің олармен байланысы жанама түрде, елестету сананың жалпы барлық заттармен және олардың қасиеттерімен тікелей байланысқа түсуінен пайда болады. Оның пайда болуы үшін, сол затты білдіретін сөздің айтылуы жеткілікті. Сезіммен аңдау және абстрактілі ойлау шекарасында бола отырып, ол сыртқы дүниеге қатыстылығын сақтайды.

Елестету әрекеті қиялдау әрекетімен тығыз байланысты. Қиялдау – ақиқаттың басқа түрге енгізілген бейнесі, онда адаммен қабылданбаған заттар мен жағдаяттардың образдары жасалады. Қиялдау әрекетінің өнімдерінде жалпы нәрсе, ой нақты-сезімдік формаға енеді. Бастама материал сезімдік тәжірибеден алынады. Оның негізінде қиял зат пен жағдаяттың болашақ образының элементтерін шығарады. Бірақ тұтас образ фантазияның өнімді жұмысының нәтижесінде пайда болады. Қиял өндірісінің барысында объективтік шындықта жоқ байланыстар, жаратылыстар, түр өзгертулер, жағдаяттар туралы елестетулер жасалады. Ал сезімдік образдың сыртқы дүниеге қатыстылығына қарай, көрсетілген байланыстар, жаратылыстар, түр өзгертулер, жағдаяттарды санадан тыс жорамалдау үрдісі бар.

Танымның рационалды сатысында діннің алғы шарттары

Ойлау түйсіну, қабылдау, елестетуге қарағанда, шындықты тереңірек таниды. Ойлаудың қалыптасуы, дамуы және қызмет етуі тіл арқылы жүзеге асады, ойлау әрекетінің нәтижелері сөздік формада көрінеді. Тілдік ұғымдардың тікелей сезімдік элементтерден тәуелсіз мазмұны бар. Ойлау сыртқыдан ішкіге, құбылыстан мәнге, жекеден жалпыға, салдардан себепке, кездейсоқтықтан қажеттілікке және т.с.с. қарай қозғалады. Сезімдік таным формаларымен салыстырғанда, ол сыртқы дүниемен неғұрлым жанама түрде байланысты, ақиқаттылықтан алысқа ұшу үшін көбірек мүмкіндіктері бар, шындықтан көбірек қол үзе алады.

Сананың ерте деңгейлерінде ойлау сезімдік формалардың арқауына өрілген, логикалық аппарат әлсіз дамыған. Объективтік пен субъективтікті, образ бен затты ажырату қабілеті жоқ. Жеке адамның санасы ұжымдық санамен бірге бірігіп кеткен, адамның табиғаттан нақты айырмашылығы жоқ. Қоршаған орта туралы білім көлемі өте шектеулі. Осы жағдайларда діннің гносеологиялық алғы шарттары ретінде дүниені рухани меңгерудің “құбылғыш бейнелік (*оборотничество*)” (“барлығы барлық нәрсеге айналады”), “кейіптеу” (адам туралы және қауымдық-рулық қатынастар туралы түсініктерді табиғатқа көшіру), партиципация (“бүтіннің орнына бөлік”), заттың оның бейнесі немесе атымен сәйкестенуі және т.б.

Практиканың, қоғамдық қатынастардың, еңбек бөлінісінің дамуына қарай ой әрекеті тікелей материалды әрекеттен бөлінеді, абстракті ойлау қарқындап дамиды. Объективтік пен субъективтікті, образ бен затты ажырату қабілеті қалыптасады. Жеке адам өзін ру мен табиғаттан бөлмейтін күйден жеке даралық сана қалыптасатын сатыға көшу іске асады. Бұл жағдайларда діннің гносеологиялық алғы шарттары түрін өзгертеді, жаңа факторлар маңызға ие болады. Дегенмен бұрынғы формалар да түр өзгерткен күйінде күнделікті қарапайым сананың белгілі бір құрылымдарында көрінеді.

Ойлаудың абстракциялау, жалпылау, ұғымдарды жасау қабілеттері бар. Диалектикалық ойлау объективті диалектиканы барабар бейнелейді. Метафизикалық әдіс, танымның кейбір салаларында тарихи тұрғыдан заңды, тіпті қажетті болса да, ерте ме, кеш пе бір жақты, шектеулі болатындай дәрежеге жетеді.

Абстракциялау - ойдың белгілі бір қатынастарда маңызды емес саналатын заттардан, қасиеттерден, байланыстардан дерексізденуі. Абстракциялар заттардың мәнін тануға жетелейді, бірақ олар шындықтан кетуді де білдіреді, объективтік байланыстардың үзілуін білдіреді: ойлауда біртұтас заттар мен қатынастар өздерінің жеке жақтарымен, үзінділерімен көрінеді. Аңдау мен елестетудің бастамасын құрайтын нақты біртұтастық бөлініп кетеді, әр түрлі абстрактілі анықтамалар түрінде бейнеленеді. Диалектикалық ойлау мұнымен тоқтап қалмайды, ол содан кейін абстрактіден нақтыға қарай жүреді, нақтыны көп түрлінің бірлігі ретінде елестетеді. Ойлаудағы нақтылық жинақтау процесі, нәтиже ретінде беріледі. Метафизикалық дұрыс ойлау абстрактіні нақтыдан ажыратады, осылайша шындықты бұрмалайды.

Ойлаудың жалпылаушы қасиеті ұғымдарды қалыптастыруға мүмкіндік береді. Объективтік әлемде жеке, ерекше және жалпыға бірдейлер бірлікте болады. Ұғым болса, жалпы және мәнді белгілерді білдіреді. Ол басқа ұғымдармен бірге логикалық процесс шеңберінде, жеке заттармен тікелей байланыссыз қозғалуға мүмкіндік алады. Диалектикалық ойлау, заттардың жалпы және мәнді белгілерін анықтай отырып, әрқашан жеке, ерекше және жалпының синтезін жүзеге асырады. Егер жалпы субъективтік, метафизикалық түрде жеке және ерекшеден ажыраса, егер ұғымдардың қалыптасу мен қозғалу диалектикасы еленбесе, онда жекеге дейін жалпының болғандығы жөнінде елес пайда болуы мүмкін. Жалпы жекенің бір бөлшегі ғана болғандықтан, сәйкесінше, бұл жекеге әкеліне алмайтындықтан, жалпыны таситын, алып жүретін “иесін” табуға деген талпыныс туындайды.

Генетикалық тұрғыдан ойлау сезімдік формалардан дамыған, сондықтан сана өз әрекетінде ойлау мазмұнын осы формаларда көрсету үрдісіне ие. Ақыл-естің ұғымдары, абстракциялары елестетумен тығыз байланысты, сондықтан санадан тыс олардың заттық мазмұны елеусіз болжамдалады. Абстрактілі, жалпы нәрсе жекемен бірге және одан бөлек өмір сүретін фантастикалық жаратылысқа түр өзгертуі мүмкін. Гипостаздау (грек. hypostasis – мән, субстанция) – жеке қасиеттер, белгілер, қатынастардың дербес жаратылыстарға ауысу процесі және оларға объективті тіршілік ету белгілерін беру процесі жүреді.

Бақылау сұрақтарының тапсырмалары

1. Дін пайда болуының қандай алғышарттары бар?
2. Діннің пайда болуына қоғамдық қатынастар қалай ықпал етеді?
3. Статутарлық және моральдық діндердің айырмашылығы неде?
4. Гегельдің дінді талдаудағы ұстанымы қандай?
5. Дінді философиялық тұрғыдан талдаудың ерекшеліктерін айқындаңыз
6. Э. Дюркгейм мен М. Вебердің дін социологиясының негізгі ұстанымдарын ашыңыз
7. Дінді биопсихикалық тұрғыдан талдаудың ерекшеліктерін айқындаңыз
8. Дінді талдаудағы этнологиялық қағымдарға сипаттама беріңіз
9. Маркстік дін талдаудың негізгі ұстанымдарын айқындаңыз

Тарау III

ДІННІҢ ЭЛЕМЕНТТЕРІ МЕН ҚҰРЫЛЫМЫ

Діннің элементтері мен құрылымы тарих барысында қалыптасып, өзгереді. Алғашқы қауымдық құрылыста дін салыстырмалы түрде дербес құрылым ретінде әлі бөлініп шықпады. Кейінірек, рухани өмірдің салыстырмалы түрде

дербес саласына айналып, неғұрлым жіктеле түседі, діннің элементтері пайда болып, осы элементтердің байланыстары қалыптасады. Жоғарыда айтылып өткендей, қалыптасқан діндерде діни сана, әрекет, қатынастар, институттар және ұйымдар анықталады.

1. ДІНИ САНА

Діни санаға сезімдік көрнекілік, қиялмен жасалған образдар, шындыққа барабар мазмұнның қиял, сенім, рәмізділік, сұхбаттылық, эмоциялық толықтылық, діни лексиканың (басқа да арнайы белгілердің) көмегімен қызмет ету тән. Аталған белгілер тек қана діни санаға тән емес. Сезімдік көрнекілік, қиял бейнелері, эмоциялық өнерге тән, қиялдар мораль, саясат, әлеуметтік ғылымдарда пайда болады, жалған ұғымдар мен теориялар жаратылыстануда да жасалады және т.б. көрсетілген қасиеттердің діни санада бір-бірімен қалай байланысты екенін қарастырайық, олардың діндегі субординациясы қандай.

Діни сенім

Діни сананың кіріктіруші күші діни сенім болып табылады. Соңғысы адамның психологиясындағы ерекше феноменнің арқасында “өмір сүреді”. Сенім – мақсатқа жетуге, оқиғаның болатынына, адамның алдын ала болжанған жүріс-тұрысына, қойылған мақсат жөнінде нақты ақпарат жетіспеген жағдайда идеяның ақиқаттылығына, оқиғаның соңғы қорытындысына, алдын ала болжанған жүріс-тұрысқа, тексерудің нәтижесіне сенімді болу. Онда қалаған нәрсені іске асыруға деген үміт артылады. Бұл психологиялық күй табысты әрекет жасауға мүмкіндік болған кезде, оның нәтижелі аяқталатыны туралы және сол мүмкіндік туралы білген кезде ситуацияның ықтималдығында пайда болады.

Егер оқиға орындалса немесе оның мүмкін екендігі анықталса, егер жүріс-тұрыс іске асырылса немесе оның іске асатыны байқалса, егер идеяның ақиқаттылығы немесе жалғандығы дәлелденсе, онда сенім өшеді. Сенім адамдар үшін аса маңызды мағынасы бар процесстер, оқиғалар, идеяларға қатысты пайда болады және өздігінен когнитивті, эмоциялық және жігерлік сәттердің қоспасын білдіреді. Сенім ықтималдық жағдаятында пайда болатындықтан, соған сәйкес адамның әрекеті қатермен байланысты. Бұған қарамастан, ол жеке адамның, топтың, көпшіліктің бірігуіне маңызды дерек, адамдардың шешімділігі мен белсенділігіне стимул болады.

Діни сенім – бұл: а) гипостаздалған жаратылыстардың, атрибутталған қасиеттер, байланыстар, түр өзгертулердің объективтік түрде бар екеніне; б) көрсетілген жаратылыстарға әсер ете отырып, олармен қарым-қатынасқа түсудің және олардан көмек алудың мүмкіндігіне; в) мәтіндерде суреттелген қайсыбір оқиғалардың шынымен орындалатындығына, олардың қайталанатынына, күтілген оқиғаның болатынына, оларға қатыстылыққа; г) сәйкес түсініктердің, көзқарастардың, қасаң қағидалардың, мәтіндердің және т.с.с. ақиқаттылығына; д) діни беделділерге – “әкейлер”, “ұстаздар”,

“әулиелер”, “пайғамбарлар”, “харизматиктер”, “бодхисаттвалар”, “архаттар”, “шіркеу иерахтары”, “культ қызметкерлеріне” деген сенім.

Сенімнің мазмұны діни сананың рәміздік қырын танытады. Рәміз санамен ойдағы мазмұнды объектілеу, объектіленген затқа (жаратылыс, қасиет, байланыс) бағытталғандық, осы затты белгілеу әрекетінің жасалуын көздейді. Заттар, әрекеттер, сөздер, мәтіндер діни мазмұн мен мағынаға ие болады. Бұл мазмұн мен мағыналардың жиынтығы сәйкес сананың қалыптасуы мен қызмет етуіне діни-рәміздік ортаны қалыптастырады.

Сеніммен діни сананың сұхбаттылығы байланысты. Жаратылыстардың объективті бар екеніне сенім олармен қарым-қатынасқа түсу сенімін қамтиды, ал мұндай қарым-қатынасқа түсу сұхбатқа әкеледі. Сұхбат құдайға жалбарыну, дұға оқу, медитацияда дыбысталатын немесе ішкі сөздің көмегімен жүзеге асады.

Көрнекі образдылық және эмоциялық

Діни сана сезімдік (аңдау, елестету образдары) және ойлау (ұғым, пайымдау, ой қорытынды) формаларында көрінеді. Соңғыларының маңыздылығы концептуалды деңгейде анағұрлым өсе түседі, жалпы алғанда, сенсорлық құрылымдар басым болады, елестету ерекше үлкен рөлді ойнайды. Образды материалдың дереккөзі ретінде табиғат, қоғам, адам қызмет атқарады; сәйкесінше, діни жаратылыстар, қасиеттер, байланыстар табиғат, қоғам, адамға ұқсас жасалады. Діни санада мағына-образдар маңызды, олар елестетуден ұғымға көшудің өтпелі формасы болып табылады. Діни сананың мазмұны тәмсіл (*притча*), әңгіме, миф сияқты әдеби жанрларда жиі көрініс табады, бейнелеу, мүсіндеу өнерінде “кескінделеді”, әр түрлі заттар, графикалық сызбаларға және т.б. байланады.

Көрнекі образ күйзелістермен тікелей байланысты, бұл діни сананың күшті эмоциялық толықтығына жағдай жасайды. Бұл сананың маңызды компонентін діни сезімдер құрайды. Діни сезімдер - бұл діншілдердің объективті деп танылатын жаратылыстарға, қасиеттерге, байланыстарға, қасиеттендірілген заттарға, тұлғаларға, жерлерге, әрекеттерге, адамдардың бір-біріне және өз-өзіне, сондай-ақ әлемдегі діни түсініктемеленетін жеке құбылыстарға және жалпы әлемге деген эмоциялық қатынасы. Кез келген күйзелістерді діни деп санауға болмайды, тек діни түсініктермен, идеялармен, образдармен бірге пісіріліп, осының арқасында сәйкес бағыттылық, мән мен мағына алғандарын ғана діни деп санауға болады. Пайда болғаннан кейін, діни сезімдер тұтыныс объектісіне айналады – олар бастан өтілуге, діни-эмоциялық толықтылыққа тартылады.

Адамның қорқыныш, махаббат, тандану, қастерлеу, қуаныш, үміт, үмітпен күту, стеникалық және астеникалық, өзгешілдік және өзімшілдік, праксикалық және гностикалық, әдептік және эстетикалық сияқты сан алуан эмоциялары да діни түсініктермен қосыла отырып, сәйкес бағыттылыққа ие бола алады; бұл жағдайда “Құдай алдында қорқыныш”, “Құдайға деген махаббат”, “күнәһарлық, көнбістік, табыну сезімдер”, “құдаймен араласу қуанышы”, “Құдай Ана иконына елжіреу”, “жақынына жаны ашу”, “жаратылған табиғат

сұлулығы мен үйлесімділігін қастерлеу”, “кереметті күту”, “о дүниедегі жақсылыққа үміт” және т.с.с. сезімдері бастан өткізіледі.

Барабар мен барабар еместің бірігуі

Діни санада барабар бейнелеулер барабар еместермен біріккен. Бұл бірігуге аксиологиялық тұрғыдан, позитивті және негативті бағалау тұрғысынан келудің реті жоқ. Адамдар еш уақытта қиялдардан еркін болған емес, адасусыз ақиқатты тану болған емес, олар “кінә” болып табылмайды, бұл шарасыздық (әрине, мұнда жаман ниетпен саналы алдау және фальсификация жөнінде мүлдем сөз болып тұрған жоқ!). Белгілі бір тарихи жағдаяттар мен тіршілік етудің кейбір нүктелерінде адамдар иллюзияларға мұқтаж болады.

Діни сана “толығымен жалған” болып табылады деу жөнсіз: онда дүниеге барабар мазмұн да бар. Мысалы, христиандықтағы жаратушы, күдіретті, барлық игілік иесі, барлық жерде бар Құдай мен жаратылған, әлсіз, күнәһар, шектеулі адамның қосарлығы арқылы еркіндіктің жоқтығы мен тәуелділік қатынастары елестетіледі. Діни образдар компоненттер сипатында сезімдік тәжірибенің шындық өмірге сәйкес мәліметтеріне ие (астроморизм, зооморизм, фитоморфизм, антропоморфизм, психоморфизм, социоморфизм). Діни әгімелеуде, тәмсілде шынайы құбылыстар мен оқиғалар өнерде, көркемді образдарда, әдеби әңгімелеуде қалай баяндалса, соған ұқсас түрде бандалады. Бұған қоса, аталған элементтермен діни жүйелердің барлық мазмұны сарқылып қалмайды. Белгілі бір жағдайларда олардың ішінде жаратылыстанулық, логикалық, тарихи, психологиялық, антропологиялық және басқа да білімдер дамыған. Рухани өмірдің басқа да салаларымен өзара әрекеттесе отырып, дін экономикалық, саяси, әдептік, көркемдік, философиялық көзқарастарды қамтиды. Олар адасулар болғанмен, олардың ішінде адам, дүние, қоғам туралы дұрыс ақпарат беріп, дамудың объективтік үрдістерін танытатындары да болды. Діндерде ақиқатқа барабар келетін рухани мазмұн жасалады. Дегенмен түсініктер, ұғымдар, идеялардағы бұл мазмұн қиялдау образдарымен бірге құйылған, мұның нәтижесінде біртұтас картина объективтік байланыстарды жасырып тұруы мүмкін деп есептеудің жөні бар. Негіздер, алғы шарттар, доктриналық аксиомалар, басты ақиқаттар ғылыми таным әдістерін пайдаланғанмен, дәлел таба алмайды, сондықтан ақыр аяғында сенім пәніне айналады.

Тілдік көрінісі

Діни сана діни лексика, сондай-ақ табиғи тілден туындаған басқа да белгілер жүйесі – культ заттары, рәміздік әрекеттер және т.б. арқылы өмір сүреді, қызмет етеді және қайта шығарылады. Діни лексика – бұл табиғи тілдің сөздік қорының діни мағына мен мәндерді білдіретін бір бөлігі. Діни лексиканың атауларын екі топқа бөлуге болады: 1) атрибутталған қасиеттері бар нақты заттарды білдіретіндер, мысалы, “икон”, “крест”, “храм”, “кардинал”, “монастырь”; 2) “Құдай”, “періште”, “жан”, “керемет”, “тозақ”, “жұмақ” секілді гипостаздалған жаратылыстар, қасиеттер, байланыстарды білдіретіндер.

Тілдің арқасында діни сана практикалық, әрекетшіл, топтық және қоғамдық түрге енеді және осылайша жеке адам үшін де өмір сүреді. Ерте

кезеңдерінде тіл ауызша формада болды, діни сана ауызекі сөйлеу арқылы беріліп отырды. Жазудың пайда болуы діни мағыналар мен мәндерді жазба түрінде де бекітуге мүмкіндік туғызды, сакральді мәтіндер пайда болды. Сөздің құдіреті, дыбысталған сөздің әсерлігі бәрінен бұрын дінде көрініс берді. Мысалы, Логос жайындағы жақсы мәлім христиан ілімінде: “Ең басында Сөз болды, және Сөз Құдайда болды, және Сөз деген Құдай еді... Бәрі сол арқылы бола бастады, және бола бастаған нәрсе Онсыз болудан қала бастады” (Ин 1: 1, 3).

Есімді білудің және айтудың өзі затқа, адамға, жаратылысқа әсер етеді дегенге сенім пайда болды. Мұнымен сөздік магия, сондай-ақ сөздік табудың пайда болуы байланысты: көптеген тайпаларда толығымен немесе көп жағдайларда көсемдердің, тотемдердің, рухтардың, құдайлардың атын тауға тыйым салынды. Мұндай табулар Көне Өсиетте бейнеленген – “Яхве” Құдайының атын атауға тыйым салынған, ол басқа атаумен ауыстырылған, мысалы, “Адонай” (“Менің Құдайым”) деп айтылып, оқылады.

Сана деңгейлері

Діни сананың екі деңгейі бар - әдеттегі және концептуалдық. Әдеттегі діни сана адам болмысының тікелей шағылысы болып табылатын образдар, елестер, таптаурындар, нұсқаулар, мистериялар, иллюзиялар, көңіл-күйлері мен сезімдер, елігулер, үміттер, ерік, әдеттер мен дәстүрлердің бағыттылықтары түрінде көрінеді. Ол тұтас, жүйеленген түрде емес, үзінді - жеке дара түсініктер, көзқарастар немесе мұндай түсініктер мен көзқарастардың жеке байламдары формасында беріледі. Бұл деңгейде рационалдық, эмоциялық және жігерлік элементтер бар, бірақ эмоциялар – сезімдер мен көңіл-күйлері басым рөлді ойнайды, сана мазмұны көрнекі образдық формаларға енеді. Әдеттегі сананың компоненттерінің арасында салыстырмалы түрде тұрақты, консервативті және қозғалмалы, динамикалық компоненттер анықталады; біріншілерінің қатарына дәстүрлерді, салттарды, таптаурындарды, екіншілеріне көңіл-күйлерін жатқызуға болады. Сондай-ақ бұл деңгейде түсініктерді, ойлау образдарын, сезімдерді, иллюзияларды берудің дәстүрлі әдістерді басымдылық танытатынын, діннің әрқашан жеке адаммен тікелей байланысты екенін, әрқашан жеке формада көрінетінін басып айту қажет.

Концептуалды деңгейдегі діни сана – концептуалданған сана – бұл ұғымдардың, идеялардың, ұстанымдардың, пайымдаулардың, дәлелдердің, тұғырнамалардың арнайы жасалған, жүйеленген жиынтығы. Оның құрамына: 1) Құдай (құдайлар), дүние, табиғат, қоғам, адам жөнінде мамандардың (дін оқуы, теология, діни ілім, сенім рәміздері және т.б.) мақсатты түрде жасаған азды-көпті тәртіпке келтірілген ілімі; 2) экономиканы, саясатты, құқықты, моральды, өнерді діни дүниетаным ұстанымдарына сай түсініктемелеу, яғни діни-құқықтық, діни-этикалық, діни-эстетикалық және басқа да тұғырнамалар (еңбек теологиясы, саяси теология, шіркеулік құқық, әдептік діни ілім және т.б.); 3) діни ілім мен философия тоғысында орналасқан діни философия (неотомизм, персонализм, христиандық экзистенциализм, христиандық антропология, жалпы тұтастық метафизикасы және т.б.) жатады.

Біріктіруші компонент – бұл дін оқуы, діни ілім, теология (грек. *theos* – құдай, *logos* – ілім). Діни ілім (теология) дін оқуының әр түрлі қырларын баяндайтын және негіздейтін бірқатар пәндерден тұрады. Теология сакральді мәтіндерге негізделеді және сол бір мезгілде оларды түсіндірудің ережелерін жасайды.

2. ДІНИ ӘРЕКЕТ

Әрекет түрлері

Дінде сәйкес әрекет өрбиді. Әрекет “қозғалатын”, “тынышсыз” компонентті білдіреді. Діни индивидтердің, топтардың, институттардың және ұйымдардың діни және діни емес әрекеттерін ажырата білу керек. Діни емес әрекет діни салалардан тыс: экономикалық, өндірістік, мамандық (еңбек бөлінісінің әр түрлі салалары), саяси, мемлекеттік, көркемдік, ғылыми салаларда жүзеге асырылады. Діни емес әрекет діни әсемделген болуы мүмкін, оның түрткілерінің бірі ретінде діни түрткі болып табылады. Бірақ объективтік мазмұны, пәні және нәтижелері бойынша – бұл діни әрекеттен тыс.

Діни әрекет қоғамдық әрекет жүйесінде өзіндік орынды алады. Діни әрекеттің екі негізгі түрі бар: культтіктен тыс және культтік. Культтіктен тыс түрі рухани және практикалық салада жүзеге асады. Культтіктен тыс рухани әрекет діни идеяларды жасаудан, теологияның қасаң қағидаларын жүйелеу мен түсініктемелеуден, діни шығармаларды жасаудан және т.б. құралады. Культтіктен тыс практикалық әрекет түрлері – діни культ құралдарын өндіру, миссионерлік, соборлардың жұмысына қатысу, оқу орындарында (мектептерде, университеттерде, діни оқу орындарында) діни пәндерді оқыту, діни ұйымдар мен институттарда басқару әрекеті, баспа, радио, теледидар арқылы діни көзқарастарды үгіттеу, жанұя мен басқа да қарым-қатынас топтарында діни насихат. Әдетте, діни емес әрекетке азды-көпті дәрежеде культ элементтері де енетінін басып айтқан жөн.

Культ

Діни әрекеттің маңызды түрі культ болып табылады (лат. *cultus* – күтім, құрметтеу). Оның *мазмұны* сәйкес діни түсініктермен, идеялармен, қасаң қағидалармен анықталады. Діни сана культте бәрінен бұрын культтік мәтін түрінде көрінеді, культтік мәтінге Қасиетті Жазмыштың, Қасиетті Әңгіменің, дұғалардың, псалмалардың, ән айтулардың және т.б. мәтіндері жатады. Бұл мәтіндерді культті орындау кезінде айту культке қатысушылардың санасында діни образдар мен баяндауларды жандандырады. Мазмұн тұрғысынан қарастырылатын культ “діни мифті драмалау” ретінде сипатталуы мүмкін. Өнерде (мысалы, театрда) көркемдік мәтінді қайта шығару, оның қаншалықты нақты және шебер жасалғанына қарамастан, әрекеттің шартты түрде жасалып жатқандығын жоймайды. Ал діни культте мәтінді драмалау мәтінде суреттелген оқиғалардың шынымен іске асатынына, бұл оқиғалардың қайталанатынына, діни кейіпкерлердің қатысатынына, объективті деп

мойындалатын жаратылыстардан жауап алуға, партиципация немесе олармен кірігуге деген сеніммен байланысты.

Культтік әрекеттің *заты* діни образдар ретінде түсінілетін әр түрлі зерзаттар мен күштер болады. Әр түрлі типтегі діндерде, әр түрді діни бағыттар мен конфессияларда культтің заты ретінде материалды заттар, жануарлар, өсімдіктер, ормандар, таулар, өзендер, Күн, Ай және т.б. діни сана атрибуттаған қасиеттермен және байланыстармен бірге алынды. Алуан түрлі процесстер мен құбылыстар культ заты ретінде және гипостаздалған рухани жаратылыстар – рухтар, құдайлар, жалғыз құдіретті Құдай түрінде алына алады. Сонымен қатар, жануарлардың суреттерінің – аңшылық құралдарының айналасында жол-жоралық билер, рухтарды арбау, шаман ойыны және т.б. (діннің дамуының ерте кезеңдерінде); құдайға құлшылық ету, діни рәсімдер, діни уағыз, дұға оқу, діни мерекелер, қажылыққа бару (дамыған діндерде) да культтің түрлеріне жатады.

Культтің *субъектісі* діни топ немесе діншіл жеке адам бола алады. Бұл әрекетке қатысудың түрткісі діни стимулдар: діни сенім, діни сезімдер, қажеттіліктер, талпыныстар, үміттер болып табылады. Сонымен қатар культтік әрекетте культтік емес – эстетикалық, қарым-қатынас жасау және т.б. қажеттіліктерді өтеу ниеті де болуы мүмкін. Діни топ субъект ретінде бір текті емес: басқаруды жүзеге асыратын кішігірім топ бар – священник, пастор, уағыз айтушы, молда, раввин, абыз, бақсы және т.б. және қатысушы және орындаушылар ретінде әрекет ететін адамдардың көп бөлігі. Жеке даралық культтік әрекетті жасауға діни сенім дәрежесі жоғары, рәсімдік мәтіндерді, культтік әрекет түрлері мен әдістерін жақсы білетін діншілдің ғана қолы жетеді.

Культ *құралдарына* сиыну үйі, діни өнер (сәулет, бейнелеу, музыка), әр түрлі культтік заттар (крест, балауыздар, аса таяқ, шіркеу аспаптары, священник киімдері) жатқызылады. Маңызды құрал культтік ғимарат болып табылады. Культтік ғимаратқа ене отырып, адам әлеуметтік кеңістіктің арнайы аймағына кіреді, басқа өмір жағдаяттарынан ерекшеленетін жағдайға тап болады. Осының арқасында келген адамдардың назары діни мағына мен мәні бар заттарға, әрекеттерге, образдарға, рәміздерге, белгілерге діни өнер туындыларына ауады.

Культтік әрекеттің *әдістері* діни нанымдардың мазмұнынымен анықталады, сондай-ақ культ құралдарына байланысты болады. Діни көзқарастардың негізінде анық нормалар, нені және қалай жасау керектігі жөнінде ұйғарымдар қалыптасады. Бұл ұйғарымдар қарапайым культтік актілерді (шоқыну белгісі, бас июлулер, тізе бүгу, етпетінен құлау, бас ию), сондай-ақ күрделі актілерді (құрбан шалу, ғұрыптар, уағыздар, дұға оқу, құлшылық ету, мерекелер) қамтиды.

Әрекет құралдары мен әдістері рәміздік мағынаға ие. Рәміз екі жақтың – қолдағы бар заттың, әрекеттің, сөздің мағынамен бірлігін білдіреді: қолдағы бар зат, әрекет, сөз олардың тікелей мағынасынан бөлек мағынаны білдіреді. Крест, мысалы, - бұл қиылысқан жұқа тақтайшадан тұратын зат қана емес, ол анық бір мағына беретін рәміз (Крестің тұрғызылуы, Христостың керілуі, оның қайта

тірілуі). Православиеліктердің үш саусақпен шоқынуы біріктірілген үш саусақ арқылы жасалған қайсыбір фигураны, сондай-ақ Құдайдың үш бірлігіне сенуді білдіреді.

Культтік әрекеттің *нәтижесі* бәрінен бұрын діни қажеттіліктерді қанағаттандыру, діни сананы тірілту болып табылады. Діншілдердің санасында культтік әрекеттердің көмегімен діни образдар, рәміздер, мифтер қайта елестетіледі, сәйкес эмоциялар қоздырылады. Культ діншілдердің психологиялық күйінің динамикасының факторы бола алады: жабырқаңқылық күйінен (мазасыздық, қанағаттанбаушылық, ішкі үйлесімсіздік, күйіну, зарығу) жеңілдену күйіне (қанағаттанушылық, тынышталу, үйлесімділік, қуаныш, күштің тасуы) көшу орын алады. Культтік әрекетте діншілдердің бір-бірімен шынайы араласуы болады, ол діни топтың бірігуінің құралы болып табылады. Культті орындау уақытында эстетикалық қажеттіліктер де қанағаттандырылады. Көркемдік құндылығы бар икон, сәулет және храмның заттары, дұғалар мен псалмаларды оқу – осының бәрі эстетикалық ләззат бере алады.

3. ДІНИ ҚАТЫНАСТАР

Әр алуан әрекет түрлеріне сәйкес дініден тыс және діни қатынастар қалыптасады. Экономикалық, саяси, мемлекеттік, ағартушылық және басқа да әрекеттерді орындау барысында діни индивидтер, топтар, институттар белсенділіктің осы түрлеріне сай байланыстарға түседі. Бұл тектес байланыстарда субъективті болжамданған мағына болуы мүмкін, дегенмен олар объективтік мазмұны бойынша діни емес.

Діни қатынастардың қасиеттері

Діни қатынастар дегеніміз рухани саладағы діни санаға сай қалыптасатын, діни әрекеттің арқасында өмір сүріп, жүзеге асатын қатынастардың түрі. Оларды индивидтер, топтар, институттар, ұйымдар жасайды.

Діни қатынастардың субъективтік жоспары, сана жоспары бар. Соңғысы адамдардың гипостаздалған жаратылыстарға, қасиеттерге, байланыстарға, сондай-ақ діншілдердің бір-біріне деген анық бір қатынастарын білдіреді. Бірінші қатынастар сана жоспарында өрбиді, дегенмен адамдардың арасындағы шынайы қатынастардан, мысалы, пенде мен діни қызметкердің арасындағы қатынастан көрінеді. Діншілдердің бір-бірімен байланыстары аталған жаратылыстарға, қасиеттерге, байланыстарға қатысты болса да, шынайы әрекеттерді білдіреді. Басқа жағынан алғанда, діни сана шынайы қатынастарды бейнелей және білдіре отырып, олардың образдары мен ұқсастықтары бойынша діни қатынастардың сұлбасын бекітеді. Бұл сұлбаларға сәйкес гипостаздалған жаратылыстардың бір-бірімен және адамдармен, адамдардың осы жаратылыстармен және өзара қатынастары елестетіледі. Сұлбалар үстемдік-бағыну қатынастарын (“Құдай және Құдайдың құлы” типі бойынша), мемлекеттік-құқықтық құрылымды (Құдай – “аспан Патшасы”, папа – “монарх”, “канондық құқық”), сот жүргізу ісі байланыстарын (Христосқа

жүргізілген “сот”, Құдай – “сот”, күнәһарлар - “сотталғандар”, “Ақырет күні”), жанұялық қатынастарды (“Әке Құдай”, “Бала Құдай”, “ағайын”, “апа, сіңлі, қарындас”) модельдейді. Әдептік қатынастарды көрсетудің маңызы зор, негізінен, барлық діни қатынастарға моральдық мән беріледі.

Діни қатынастарды бекіту мен жанамалаудың әр түрлі әдістері бар. Делдал ретінде бола алатындар: 1) тірі емес және тірі табиғат заттары – храм, икон, крест, керілген Хритос бейнесі, ступа, “қара тас”, сиыр, крокодил, көгершін және т.с.с. – сонда діни қатынастар заттық, нәрселік форманы қабылдайды; 2) индивид немесе бір топ адамдар – культтің қызметшісі, діни ұйымның басшысы, қауымның қызметкері, “дарын” иесі және т.б.; бұл жағдайда діндарлардың өзара байланыстарын бекітудің жекеленген әдісі туралы айтуға болады; 3) Құдайдың, рухтардың, жанның, Құдай Ананың, Христостың, Будданың, бодхисаттваның, Мұхаммедтің, әулилердің және т.б. образдары; бұл жанамаласудың идеалдандырылған, образды формасы (Иса сонда айтты: «... қай жерде адамдардың екеуі немесе үшеуі Менің үшін жиналған болса, Мен олардың ішіндемін» - Мф. 18:20): 4) тіл – кіммен және қалай қарым-қатынас жасау керектігі жайлы насихаттарды қамтитын жеке сөздер мен тұтас сөйлемдер; бекітудің бұл әдісі тілдік деп аталады. Заттар, кейіпкерлер, образдар, сөздер рәміздік қасиеттерге ие, олар діни мән мен мағынаны білдіретін белгілер болып табылады, байланысқа түсетін индивидтер арқылы “оқылады”.

Қатынастардың түрлері

Культтен тыс және культтік қатынастарды айыра білген жөн. Культтен тыс қатынастар культтен тыс діни әрекеттің арқасында жасалады. Оларда діни индивидтердің, ұйымдардың арасындағы қатынастар басым мағынаға ие болады. Мысалы, рухани өндіріспен шұғылдана отырып, теологтар бір-бірімен ақпаратпен алмасудың, “діни ілімдік әңгімелесудің” анық бір қатынастарына түседі. Діни мектептердегі педагогикалық процесс “ұстаз – шәкірт”, “ректор – педагогикалық ұжым” байланысы, тыңдаушылардың арасындағы белгілі бір қарым-қатынастар байланысының болуын көздейді. Үгіттеу, миссионерлік, жанұядағы діни тәрбие ақпараттық қатынастар, насихаттау, хабарлама, бейімдеу механизмдерінің арқасында жүзеге асырылады. Діни ұйымдарда координация (“көлденең” бойынша әрекеттесу) және субординация байланыстары (“тігінен бойынша” қатар бағыну), билік жүргізу қатынастары әрекет етеді.

Культтік қатынастар культтік әрекет процесінде қалыптасады. Соңғысы гипостадалған жаратылыстарға, қасиеттерге, байланыстарға деген қатынасқа аса назар аударады. Сана саласында өрбитін бұл қатынастар адамдардың өзара байланыстарында да байқалады. Культті орындау уақытында евхаристикалық бірігу, тәубесіне келушілік, уағыздаушылық, ғұрыптық және т.б. қатынастар қалыптасады. Православиелік неке қию ғұрпы, мысалы, күйеу мен қалыңдықты шіркеулік неке нормаларымен ұйғарылған өзара қатынасқа түсіреді; шоқыну “шоқындырылған ұлдың (қыздың)” шоқындырған ата-анасымен (әке мен шешесімен) байланысын бекітеді.

Діннің әсер ету дәрежесіне байланысты діни қатынастарды этнос, жанұя, жік, тап, кәсіптік топ, мемлекет өзінің қол астына қарайтындарымен бірге немесе көрсетілген топтардың бөліктері, яғни өкілдері өздерін ортақ бір сенімге жатқызатын әлеуметтік және саяси бірлестіктер жасайды. Әсіресе, діни қатынастарды сақтауда, жасауда діни белгілері бойынша бөлінген әлеуметтік топтар үлкен рөл атқарды, - ежелгі үнді қоғамындағы брахмандар варнасы, Еуропаның құл иеленуші мемлекеттеріндегі абыздар, ортағасырлық феодалдық монархиялардағы дін басылардың жігі және т.с.с.

Діни қатынастардың сипаттары әр түрлі бола алады – ынтымақтастық, төзімділік және бейтараптық, бақталастық, қақтығыс және күрес сипаттары, көп жағдайда діни фанатизм үрдісі де байқалады. Дегенмен “бірге бейбіт өмір сүру” болған кезде де, әдетте, белгілі бір бірлестіктің, конфессияның, бағыттың, діннің басымдылығы туралы түсінік болады.

4. ДІНИ ҰЙЫМДАР

Әрекет пен қатынастарды тәртіпке келтіруші инстанциялар ретінде институттар мен ұйымдар қызмет атқарады. Діниден тыс салаларда бағдарлану үшін экономикалық институттар (мысалы, Ватикандағы “Қасиетті рух банкі”), саяси партиялар (христиандық, исламдық және т.б.), кәсіподақтар, әйелдер, жастар және басқа да ұйымдар құрылады.

Діни ұйымдардың түрлері мен құрылымы

Мекемелер дінде де қалыптасады, олар культтен тыс және культтік болады. Культтен тыс мекемелерге культтен тыс әрекетті басқаратын топтарды (шіркеу кеңесі, ревизиялық комиссия, білім беру бөлімдері, баспасөз департаменттері, діни оқу орындарының ректораттары және т.б.) жатқызамыз, ал культтік мекемелерден (христиандықтағы) причтті атаймыз.

Алғашқы қауымдық қоғамда діни ұйымдр болған жоқ. Діни рәсімдерді алғашқы кезде ру немесе тайпа басылары басқарды. Біртіндеп культті орындаушылар пайда болады: бақсылар, балгерлер және т.б. Этникалық ортақтыққа ұқсамайтын діни топтар – “жасырын одақтар” қалыптасты. Қоғамның жіктелуіне, еңбек бөлінісіне қарай, абыздар жігі және осымен бірге діни ұйымдар біртіндеп қалыптасады.

Белгілі бір діни сенімнің жолын қуушылар діни қауымды құрайды. Қауым шеңберінде сан алуан әрекет түрлерінің – культтік және культтен тыс әрекет түрлерінің негізінде діни субтоптардың түгелдей жүйесі қалыптасады. Қауымның тұтас бірлестік ретінде өмір сүріп, қызмет атқаруы ұйыммен қамтамасыз етіледі.

Діни ұйымның құрылымы дәстүр мен әдет, шіркеулік құқық немесе устав, апостолдық ережелер, конституциялармен және т.с.с. алдын ала жазылады. Ұйымдастырушылық ұстанымдар олардың құрамдас бөліктерін, позициялар мен рөлдерді, индивидтер мен ұйымдағы жеке топтардың әрекеттерінің субординациясы мен координациясының ережелерін, әрекет негіздерін, сәйкесінше, бірлестіктің бірлігін қамтамасыз ететін әрекет етушілердің тобын

анықтайды. Пайда болу және өмір сүру жағдайларына байланысты діни ұйымдар монархиялық (католицизм, православие), парламенттік-корольдық (англикандық), республикалық-демократиялық (кальвинизм, баптизм) және басқа да түрге енеді.

Барлық ұйымдастырушылық элементтері бар қауым діни бірлестікті білдіреді. Бірлестіктің бірінші ұяшығы діни қауым болып табылады, қауымдардан жоғарырақ топтардың кешені орналасады, ол жоғары топ – бірлестіктің ортасына дейін тізбектеледі. Бірлестікте ерекше ұйымдастырушылық байланыстары бар, бірақ жалпы құрылымға қамтылған бірқатар басқа да құрамдас бөліктері (мысалы, дін басылары, монахтық) бар. Кейбір құрамдас бөліктерінің өзіндік инфрақұрылымы бар. Бірлестіктің барлық топтары бүтіннің өзара байланысты мүшелері болып табылады.

Индивидтердің және ұйымның әр түрлі элементтерінің әрекетін бақылау механизмі діни құқық пен мораль, санкциялар мен үлгілер, беделдер болып табылады.

Бірлестіктердің типтері

Ұйымдастыру элементтерін жинау, олардың өзара байланыстары, позициялар мен рөлдерді үлестіру, басқару және атқару органдары, бақылау механизмдері әр түрлі діндерде, конфессияларда, әр түрлі типтегі бірлестіктерде әр түрлі. Христиандықты зерттеу негізінде діни бірлестіктердің мынандай типтері анықталған: шіркеу, секта, деноминация, бекітілген секта, мистерия және т.б. Зерттеушілер тарапынан неғұрлым қолдау тапқаны алдыңғы үш типтегі бірлестіктер.

Шіркеу салыстырмалы түрде кең бірлестік, оған мүшелік индивидтің жеке таңдауы емес, дәстүрмен анықталады. Осыдан әрбір адамның шіркеудің мүшесі болуына мүмкіндігі бар екені мойындалады. Шындығында үздіксіз және қатаң бақыланатын мүшелік жоқ, ізін басушылар анонимді. Көптеген шіркеулерде олардың мүшелері дін басылары мен пенделерге бөлінеді. Позициялары мен рөлдері, дәрежесі мен басқыштаушылығы иерархиялық және мәртебелік ұстанымдары бойынша реттестірілген.

Секта ана немесе мына діни бағыттарға қатысты оппозициялық ағым ретінде пайда болады. Оған өзінің рөлінің, доктринасының, идеялық ұстанымдарының, құндылықтарының, ұйғарымдарының ерекшеліктерін мойындатуға талпыныс тән. Мұнымен өзін таңдаулы деп санау көңіл-күйлері байланысты, көп жағдайда оқшаулану үрдісі байқалады. Рухани қайта жаңғыруға деген талпыныс шұғыл көрініс табады. Поптар институты болмайды, көш басылық харизмалық деп саналады. Барлық мүшелерінің теңдігі басып айтылады, өз еркімен бірігу ұстанымы жарияланады, мүшеліктен бұрын болатын “дінге тартылуға” басты назар төгіледі. Секталардың тарихи тағдыры бірдей емес. Олардың кейбіреулері белгілі бір уақыт аралығында өзінің өмір сүруін тоқтатады. Басқалары уақыт өте басқа типтерге айналады.

Деноминация бірлестіктердің басқа типтерінен дами алады немесе ең басынан-ақ осы формада қалыптасады. Оның идеялық, культтік және ұйымдастырушылық ұстанымдары шіркеуге және сектаға оппозицияда

қалыптасады және әр түрлі сипатта болады. Мүшелерінің “таңдаулы” екені туралы екпінді сақтай отырып, ол кез келген діндар үшін рухани қайта туылудың мүмкіндігін мойындайды. “Дүниеден” оқшаулану және діни топтың ішіне тұйықталу “шынайы” діншілдіктің міндетті белгісі деп саналмайды. Үздіксіз және қатаң бақыланатын мүшелік ұстанымы және соған сәйкес, әсіресе діни әрекетте беделділік ұсынылғанмен, “дүниемен” бірігу үрдісі байқалады, оның жолын ұстанатындар қоғам өміріне белсенді қатысуға шақырылады. Деноминацияға көлденеңінен болсын, тігінен болсын, нақты ұйымдастыру тән.

Бақылау сұрақтарының тапсырмалары

1. Діни сана дегеніміз не және оның қандай ерекшеліктері бар?
2. Діни сенімнің қалыптасуы мен тұрақтануына қандай факторлар ықпал етеді?
3. Діни сана мен діни сенімнің арақатынасы қандай?
4. Діни әрекет ұғымына анықтама беріңіз
5. Діни қатынастардың түрлеріне талдау жасаңыз
6. Діни бірлестіктердің әрекет ету негіздерін анықтаңыз
7. Діни ұйымдардың қоғамдағы рөліне талдау жасаңыз
8. Дін мен мәдениеттің арақатынасы қандай?
9. Қоғамдағы діни қатынастарға талдау жасаңыз

Тарау IV

МӘДЕНИЕТ ЖҮЙЕСІНДЕГІ ДІН

Мәдениеттегі мағына және мағына беру

Дін рухани мәдениет (лат. cultura – жер өңдеу, тәрбиелеу, білім беру, құрметтеу) салаларының бірі болып саналады.

Дінтануда табысты “жұмыс атқаратын” мәдениеттің мына бір анықтамасын қабылдайық: бұл адамның сан қырлы болмысын жүзеге асыратын, материалды және рухани әрекет барысында іске асатын тәсілдердің жиынтығы және ол тәсілдер жаңа ұрпақтар арқылы беріліп, меңгеріліп отыратын мәдениет өнімдерінде көрініс табады. Мәдениет адам әрекетінің процесін (сәйкес әдістерді, тәсілдерді меңгеру және әрдайым оларды іске асырып отыру тұрғысынан), сондай-ақ оның нәтижелерін де сипаттайды. Ол өмірдің әр түрлі салаларындағы – экономика, саясат, моральдағы және т.с.с. сана мен жүріс-тұрыстың сәйкес қасиеттерін меңзейді, жеке адамның да, топтың да, қоғамның да тіршілік әрекетінің белгілі бір жақтарын түсіндіреді.

Мәдениетті жасау материалды өндіріс саласында да, рухани өндіріс саласында да жасалады. Ана салада да, мына салада да өздерінің заттық тасушылары бар. Материалдық әрекет саласындағы мәдениет заттары-тасушылары еңбек құрал-саймандары, қолмен жасалған тамақ өнімдері, киім, үй, тұрмыс заттары, байланыс және көлік жолдары болып табылса, рухани мәдениеттің көрінісі ретінде дыбыстық және жазбаша формадағы тіл, әр түрлі

жасанды белгілер жүйесі (мысалы, сұлбалар, карталар, математика “тілі”), кітаптар, газеттер, өнер туындылары саналады.

Мәдениетте, оның қай салада туындағанына қарамастан, материалдық және идеалдық бір-біріне еніп отырады: материалдық әрекетте білімдер, мақсаттар, идеялар, адамдардың жоспарлары жүзеге асады, ал рухани өнімдер материалдық зерзаттардың қасиеттері мен қатынастарын есте сақтап қалады.

Мәдениеттің маңызды аспектісі - адам белсенділігін реттестіретін механизмдер, оларға нормалар, ережелер, талаптар, эталондар, үлгілер, әрекет пен араласудың инварианттары жатады. Мәдениет сипаты білім беру, тәрбиелеу, басқару, билік институттары мен мекемелеріне де берілген.

Мәдениеттің дамуы мен қызмет етуі объект-субъектілі қатынастардың контекстінде ғана мүмкін. Материалдық заттар өзімен өзі болып, қоғамдық және жеке адамдық санамен белгілік қатынасқа түспесе, олар өлі болып саналады. Субъект-индивид және топ әрекетінің арқасында мәдениеттің “сәуле таратуы” мен қозғалысы қамтамасыз етіледі. Алдыңғы ұрпақтар жасап кеткен мәдениет әлемінде әрекет ету үшін, жаңа ұрпақтың өкілдері материалдық заттар-тасушыларда сақталған шеберлік, дағдыларды меңгере білулері тиіс. Бірін-бірі алмастыратын ұрпақтардың еңбегінде заттандыру мен затсыздандыру процесстерінің өзара әрекеті жүзеге асады. Заттандыру адамның қабілеттерін, білімдерін, дағдыларын объективті заттарға көшіру болса, затсыздандыру – бұл ана немесе мына заттарды – мәдениет тасушыларын жасауға көмектескен әдістер мен тәсілдерді адамдардың меңгеруі. Бұл заттар екі болмысқа ие болады: бір жағынан, олар адамға тәуелсіз ақиқаттылық, тікелей сезімдік зат болып қала берсе, екінші жағынан, басқа ақиқаттылықтың орнын басады, соны көрсетеді, *мағынаға (значение)* ие болады, сезімдік-сезімнен тысқа айналады. Мағына дегеніміз - адамзат тәжірибесін түзетін, объективтік байланыстар, қатынастар, өзара әрекеттер көрініс алатын идеялық құрылым. Материалдық тасушыларда сақтала отырып, мағына тұрақтылық, өзгермейтіндік сипат алады және өзінің осы сипатында қоғам немесе топтың рухани саласының мазмұнына енеді. Мағына нақты заттық тасушыда бекітілгеніне қарамастан, ол шындықты жалпылау болып саналады.

Мағына объективтік-қоғамдық құбылыстар қатарына жатады, бірақ ол жеке адамның рухани әлеміне енеді. Алдыңғы ұрпақтардың тәжірибесін меңгере отырып, жеке адам мағыналардың жиынтығын иеленеді. Жеке адам санасының дерегіне айналғанда, мағына өзінің объективтік мазмұнын жоғалтпайды, бірақ *тұлғалық мағынамен (личный смысл)* үстемеленеді. Мағына (*смысл*) жеке тұлғаны қалыптастыратын және дамытатын макро-және микроорта жағдайларының әсерімен қалыптасады. Бұл орта жеке адамға қоғамдық мағыналарды нақтыланған түрінде тасымалдайды және мұндай тасымалдау бұл мағыналарды осы ортада қалыптасқан меңгеру тәжірибесі тұрғысынан жүргізіледі. Жеке тұлғаның қалыптасуына қарай, оның бойында мағыналарды өз бетімен индивидуациялау қабілеті қалыптасады. Индивидуация барысында мағыналарды “өңдеу” жасалады. Олар адамның қажеттіліктері, қызығушылықтары, мақсаттары, жасырын күйлері және

күйзелістерімен салыстырылады. Мағына (*смысл*) жеке тұлға меңгерген мағына (*значение*) ретінде танылады.

Дін мен мәдениеттің ара қатынасы

Христиан теологиясындағы дін мен мәдениеттің ара қатынасы мәселесін шешуді қарастырайық. Онда “мәдениет” ұғымы негізгі болып табылмайды, ал дін христиандық өзіндік сана негізінде Құдай мен адам арасындағы байланыс ретінде түсіндіріледі (қар. §1 тар. I). Католиктік көзқарастар бойынша, мәдениет – философия, мораль, өнер, техника – тарихи факт, адам әрекетінің өнімі болып саналады: діни өлшемі алып тасталған мәдениет нағыз мәдениет болып табылмайды. Христосқа сену әр түрлі мәдениетті құрайтын құндылықтардың ішіндегі жай ғана құндылық емес болғандықтан, христиандық – мәдениет емес, ол дін. Бірақ христиандық мәдениетке немқұрайлы және жат емес, ол өзін мәдениетте көрсетуге мұқтаж; христиандық күнәға батқан адам мәдениетін жаңартуы тиіс. “Мәдениетті христиандық бағалау” бар. Иоанн Павел II пікірі бойынша, мәдениет “інжілдендірудің түрлі жеңілдікпен пайдаланушы секторы”. Інжілдендіру, мәдениеттен дербес бола отырып, халықтар мен ұлттар арасында өзінің көрінісін табуы тиіс. Інжілдің қандай болсын бір мәдениетте іске асуы – “инкультурация” – адамның ішкі дүниесін жаңарту арқылы жасалады. Аса асқақ қабілет – махаббат қабілетінен көрінетін жоғары абырой – руханилық абыройына адам *cultura animi* (“жан мәдениеті”) арқылы көтеріледі. Мәдениет жеткілікті деңгейде қалыптасу үшін, бұған адамның бар бітімі – оның барлық шығармашылық күші, ақылы, оның дүние мен адамдарды білуі, өзін-өзі ұстай білу, құрбан ету қабілеті, тілектес болуы және ортақ игілікке көмектесу қабілеті қатысу керек. Папа былай дейді: “... бірінші және ең маңызды болып табылатын еңбек, бұл *адамның жүрегінде* жасалатын еңбек, ал оның өз болашағын құруға қалай араласатыны оның өзін және өзінің тағдырын түсінгеніне байланысты, *Шіркеудің нағыз мәдениет пайдасына қосатын ерекше және мәнді үлесі* дәл осы жағына қатысты” /1/. Нағыз мәдениет – сенімнің нәтижесі, дінмен берілген ішкі жан стимулының нәтижесі ретінде пайда болатын христиандық (католиктік) мәдениет.

Православиелік дін басылары да рухани мәдениет негізі ретінде дінді санайды. П.А. Флоренский жасаған “культтің бірыңғай философиясы” идеясына назар аударайық. Оның пікірінше, дін рухани мәдениет құбылыстарынан жоғары тұрады, мәдениет діннің негізінде пайда болады: өнер культтік ретінде туындады, ғылым мен философия дүниеге деген діни көзқарасты пайымдауға талпыныс ретінде пайда болды, ал мораль мен құқық әрқашан діни өсиеттерге негізделді. Культ – мәдениеттің “түйіндік” жері, тар мағынасында ол – құдайға құлшылық ету, құдайға құлшылық әрекеті, ал кең мағынасында – феургия (грек. *theurgia* – құдай жасау). Феургия “барлық ғылымдар мен өнерлердің аналық аясы” /2/. Культте имманентті және трансцендентті, жазықтықтық және таулық, уақытша және мәңгіліктер кездеседі, сондықтан ол мәдениеттің негізін, дереккөзін құрайды. Мәдениет – бұл “культтен ұсақтап жарылатын нәрсе, культтің көктеуі, оның тармақтары, бүйір сабақтары іспеттес. Қасиетті нәрселер – бұл адамның алғашқы

шығармашылығы; мәдени құндылықтар – бұл культтен шығатын, культтің қабатталған қабыршағы іспетті...” /3/. Культтен туындайтын көмекші терминдер, ұғымдар, формулалар күрделену мен дербес даму процесінде “зайырлы философияға, зайырлы ғылымға, зайырлы әдебиетке” айналады /4/.

Неміс-американ протестанттық теологы және философ **П. Тиллих** (1886-1965) өзінің “мәдениет теологиясында” күнәарлану нәтижесінде адамның Құдайдан (Болмыстың Өзінен) жаттануы мен тарихи уақытта Құдайдың (Болмыстың Өзінің) адамға өзін ашуы идеясынан бастама алады. П. Тиллих үшін ең бастысы – “христиандықтың секулярлы мәдениетпен қалайша ара қатыста болатынын анықтау” /5/. Дін мен мәдениет бір-біріне қайшы келеді, сонымен бірге бірлікті құрайды. “Дін, - дейді П. Тиллих, - бұл субстанция, адамның рухани өмірінің негізі мен тұңғығы” /6/, ол мәдениетті азықтандырады және оған мән береді. Дін мәдениеттің субстанциясы, ал мәдениет – діннің формасы. Субстанция мен форма әрқашан синтезге талпынады және әрқашан қол жеткізген синтезді құртады. Мәдениеттің құрамында Шүбәсізге деген қатынас, басқаша айтқанда, діни тәжірибе бар, әйтсе де бұл қатынас үздіксіз деструкцияға ұшырап отырады. Құдайдың (Болмыстың Өзінің) уақыттық тарихи жағдаятқа – Кайросқа (грек. kairos – тиісті шара, норма, тиісті сәт) енуі мәдениетті “мәңгілік мәнмен” біріктіреді және формаға мәдени мағына береді. Шүбәсіздің, мәңгіліктің уақытшаға ену дәрежесіне қарай П. Тиллих мәдениеттің үш түрін анықтайды: теономдық (грек. theos – құдай, nomos – әдет, тәртіп, заң), гетерономдық (грек. heteros – басқа), автономдық (грек. autos - өзі). Теономдық мәдениет дінді жат бірдеме емес, өзінің рухани негізі ретінде анықтайды; тарихта бұл тип жүзеге асырылмайды және оған қол жеткізілмейді. Тарих барысында жатсынған тіршіліктің гетерономдық және автономдық типтері көрсетілген. Гетерономдық мәдениет – бұл дінге бағынған шектен шыққан авторитарлық жүйе, ал автономдық мәдениет рухани өмірдің тапшыланғанын көрсетеді, оған антропоцентризм, гуманизм тән, бірақ оның ішінде де Шүбәсіздің өлшемі, діни тәжірибе, негативті формада – бекершілік пен мәнсіздік формасында болса да, бар.

Мәдениет құбылыстарын түсіну материалдық өндіріс саласынан, әсіресе, жерді өңдеуден басталды. Басында “агримәдениет” (лат. agricultura – жерге күтім) деген терминнің қолданылуы кездейсоқ емес, кейінірек “мәдениет” сөзі қалалық өмір тұрмысын да білдіре бастады. Тек содан кейін ғана оны рухани тәртіп құбылыстарын атау үшін қолданды.

Тарихи тұрғыдан рухани өмірдің ең бірінші саласы мифология болды, ол дүниені меңгерудің әр түрлі әдістерін – білімдер мен дағдыларды, нормалар мен үлгілерді, нанымдар мен жол-жораларды, мимесис, ою, ән мен биді және т.б. синкретті түрде біріктірді. Мифологиялық кешеннің жіктелуі барысында рухани мәдениеттің әр түрлі салалары - өнер, мораль, философия, ғылым, дін және т.б. біртіндеп бөліне бастайды. Мәдениеттің басқа салаларымен қоса, дін материалдық және рухани әрекет аясында адам болмысын жүзеге асырудың әдістері мен тәсілдерін жасап, жинақтады, оларды мәдениет өнімдерінде іске

асырып, ұрпақтан ұрпаққа берді. Дін, өнер, мораль, философия, ғылым ара қатынастарының күрделілігі, бір текті, бір мағыналы еместігіне қарамастан, тарихта олар бір-біріне өзара әсер етіп, бірлік пен тұтастық – рухани өмір *универсумын* құрады. Әр түрлі дәуірлерде мәдениеттің ана немесе мына салалары бірінші орынға шығарылып, неғұрлым үдемелі көрініс тауып, дамып отырды: өнер мен философия - антикада, дін – Орта ғасырларда, философия – XVIII-XIX ғғ., ғылым - XX ғ.

Дін мәдени универсумның бөлігі бола отырып, өз ішінде, өз саласының шеңберінде өнердің, моральдың, философияның, ғылымның белгілі бір құбылыстарын синтездей отырып, мифология дәстүрлерін мұра еткендей болады. Дін үшін “жұлдызды сәт” болып табылатын дәуірлерде ол басымдық танытады, мәдениеттің барлық дерлік саласын қамтиды. Мұндай жағдай, жоғарыда айтылғандай, Орта ғасырларда орын алды.

Секуляризация процесінде, феодализмнен капитализмға көшу сатысында рухани мәдениеттің әр түрлі салалары: философия, өнер, мораль, ғылым – біртіндеп діни санкциялаудан құтыла бастады. Шығу тегі бойынша орыс американист социологы П.А. Сорокиннің Батыс Еуропадағы секуляризация процесстері туралы мәліметтерін келтірейік. Егер Орта ғасырларда идеалистік философия философиялық жүйелердің 100% құраса, XX ғасырда (1900-1920 жылдары) оның үлесі 40,9% дейін түсті. Эмпиризм, материализм, критицизм және агностицизмнің дамуы мен таралуы жүріп жатты, ал бұл, П.А. Сорокиннің пікірі бойынша, философия секуляризациясының көрсеткіші болды. XX ғасырда (1900-1920) барлық философиялық жүйелердегі эмпиризмнің үлесі 53%, материализм – 23,3, скептицизм – 21,9% құрады /7/. Орта ғасырлық өнердегі тақырып пен стиль түгелдей дерлік дінмен анықталған болса, ал содан кейінгі уақытта діни бағдар әлсізденді. Бейнелеу және мүсіндеуде діни өнердің үлес салмағы: X ғ. Дейін – 81,9%, X-XI ғғ. – 94,7; XII-XIII ғғ. – 97; XIV-XV ғғ. – 85; XVI ғ. – 64,7; XVII ғ. – 50,2; XVIII ғ. – 24,1; XIX ғ. – 10; XX ғ. – 3,9% /8/. Біртіндеп этикалық жүйелердің де секуляризациясы орын алды, ол бақыт сезімдік этикасының (гедонизм, утилитаризм, эвдемонизм) пайда болуы мен дамуынан көрінді. Абсолютті (діни) этика мен сезімдік этиканың сәйкесінше үлес салмағы: IV-XIV ғғ. 100% және 0%, XV ғ. - 91,3 және 8,7; XVI ғ. - 56,5 және 43,5; XVII ғ. – 61,6 және 38,4; XVIII ғ. – 63,7 және 36,3; XIX ғ. – 62 және 38; XX ғ. (1920 ж. дейін) - 57 және 43% /9/.

Діни мәдениет

Діни мәдениет күрделі, кешенді құрылым болып саналады, қоғамдық жүйе ретіндегі діннің барлық аспектілері әлеуметтік-мәдени салада көрінеді. Діни мәдениет – бұл адам болмысын іске асыратын, діни әрекетте қалыптасатын және оның діни мән мен мағына беретін, ұрпақтан ұрпаққа беріліп, меңгерілетін өнімдерінде көрініс табатын діннің әдістері мен тәсілдерінің жиынтығы. Әрекеттік орталық культ болып саналады.

Мәдени құндылықтардың мазмұны діни санамен жасалады. Олар діни дүниетаным айналасында ұйымдастырылады, сәйкес образдармен, түсініктермен, ұғымдармен, тәсілдермен толтырылған, адам санасы мен

жүріс-тұрысын гипостаздалған жаратылыстарға, атрибутталған қасиеттерге, байланыстарға, түр өзгертулерге бағдарлайды, адамның әр түрлі қажеттіліктерін қанағаттандырады. Нанымның материалды тасушылары ретінде қабылданатындар: өсиет баяндалатын ауызекі сөз, қасиетті әдебиет, жол-жоралық мәтіндер, культ құралдары (пұт, ступа, икон және т.б.), өнер туындылары.

Діни жүйелерде қарым-қатынастарды өрбіту, ұйымдарды реттестіру, өзара байланыстарды құрылымдау, адамдардың жүріс-тұрысын басқару тәжірибесі жинақталып жатты. Діни мәдениеттің ұйымдастырушылық жағы культтік әрекетті басқарудың әр түрлі бөлімдерінде, теологиялық-теориялық зерттеулер мен білім беру саласында, экономикалық, коммерциялық, қайырымдылық әрекеттерде жүзеге асады.

Діннің әсер етуімен діни философия, мораль, өнер және т.с.с. қалыптасады. Діни дүниетанымдық алғы шарттардан бастама ала отырып, *діни философия* ұғымдық аппарат пен теология, діни ілім тілін пайдаланады, онтологиялық, гносеологиялық, логикалық, элеуметтанулық, антропологиялық және басқа да мәселелерді шешеді. *Діни мораль* – дін арқылы дамытылатын және уағыздалатын, нақты (иудаистік, христиандық, исламдық) мазмұнмен толтырылатын әдептік түсініктер, нормалар, ұғымдар, сезімдер, құндылықтар жүйесі. *Діни өнер* дегеніміз - діни рәміздердің “өмір сүру” аясы болып табылатын көркемдік құндылықтарды жасау, қабылдау және тасымалдау.

Діни мәдениеттің екі бөлімін атап айтуға болады. Бірінші бөлім діни ілімді тікелей және жанамалаусыз беретін компоненттерден тұрады, бұлар – қасиетті мәтіндер, теология, культтің әр түрлі элементтері және т.б. Екінші бөлімін тарихи тұрғыдан діни-рухани және культтік әрекетке тартылатын философия, мораль, өнер салаларынан алынған құбылыстар құрайды.

Діни мәдениет әр түрлі діндер мен конфессияларда бірдей емес, сәйкесінше, ру-тайпалық діндер мәдениеті, индуистік, иудаистік, конфуцийлік, синтоистік, буддистік, христиандық, исламдық және басқа да (олардың көптеген конфессиялық түрлерінде) мәдениет ретінде көрініс табады.

Тарихи жағдайларға қарасақ, діни мәдениет азды-көпті дәрежеде зайырлы мәдениетке, сондай-ақ оның бөліктеріне әсер етеді.

Бақылау сұрақтарының тапсырмалары

1. Дін мен мәдениеттің арақатынасы қандай?
2. Дін мәдениеттің дамуына қалай ықпал етеді?
3. Діни мәдениетті қалай түсінесіз?
4. Діни мораль дегеніміз не?
5. Діннен тыс мораль дегенді қалай түсінесіз?
6. Әлемдік діндердегі көркем өнер көрінстерін айқындаңыз
7. Ислам өнерінің стильдік ерекшеліктерін айқындаңыз
8. Қазақ әдебиетіндегі сопылық дәстүрге талдау жасаңыз
9. Ортағасыр өнеріндегі діни ситльдерге талдау жасаңыз

Тарау V

ДІННІҢ ФУНКЦИЯСЫ МЕН РӨЛІ

Дін қоғамда бірқатар функциялар мен нақты бір рөлді атқарады. “Функция” және “рөл” ұғымдары байланысты, бірақ бірдей емес. Функциялар – бұл діннің қоғамдағы әрекет ету әдістері, рөл – жиынтық нәтиже, діннің өз функцияларын атқарғанының салдары.

Діннің функциялары

Діннің бірнеше функциялары көрсетіледі: дүниетанымдық, компенсаторлық, коммуникативті, реттеуші, интеграциялаушы-дезинтеграциялаушы, мәдениет тасымалдаушы, заңға сәйкестендіруші-заңға сәйкестендіруші емес.

Дүниетанымдық функциясын дін адамға, қоғамға, табиғатқа деген белгілі бір көзқарастар типінің бар болуының арқасында атқарады. Дін дүниені түсінуді (дүниені тұтастай түсіндіру және ондағы құбылыстар мен процесстерді түсіндіру), дүниені аңдауды (дүниенің түйсіну мен қабылдауда бейнеленуі), дүниені сезінуді (эмоциялық қабылдау немесе қабылдамау), дүниеге деген қатынасты (баға) және т.б. қамтиды.

Діни дүниетаным “шекті” өлшемдерді, Абсолюттерді жасап, осылардың тұрғысынан дүние, қоғам, адам пайымдалады, мақсат қою мен мағына қою қамтамасыз етіледі. Қолда бар болмысқа мағына беру дінге сенетін адамға шектеуліктің шеңберінен шығуға мүмкіндік береді, “жарқын болашаққа” жету, қайғы-қасіреттен, бақытсыздықтардан, жалғыздықтан, моральдық құлдыраудан құтылу үмітін жағады.

Дін *компенсаторлық* функция атқарады, шектеулік, тәуелділік, адамдардың дәрменсіздігінің орнын сананы қайта құру арқылы, сондай-ақ тіршілік етудің объективтік жағдайларын өзгерту арқылы да толтырады. Өмірдегі жанышталуды “рухтың еркіндігі” жеңеді, әлеуметтік теңсіздік күнәһарлық, қайғы-қасірет көру жағынан “теңдікке” айналады; шіркеулік қайырымдылық, рақымшылық, қамқорлық ету, табыстарды қайта үлестіру бақытсыздыққа ұшырағандардың қайғыларын жеңілдетеді; бөлектену мен оқшаулану қауымдастықтағы бауырмашылдықпен ауыстырылады; бір-біріне немқұрайлы индивидтердің өзіндігі жоқ, заттық қарым-қатынастары өзіндік ерекше құдаймен араласу және бір-бірімен араласу арқылы орны толады. Компенсацияның психологиялық қыры – стрессті алу, жұбату, катарсис, рухани ләззат алу маңызды болып табылады.

Дін қарым-қатынасты қамтамасыз етеді, *коммуникативті* функцияны жүзеге асырады. Қарым-қатынас діни емес және діни әрекеттер мен қатынастарда қалыптасады, ақпаратпен алмасу, өзара әрекеттесу, адамды адамның қабылдауы процесстерін қамтиды. Діни сана қарым-қатынастың екі жағын анықтайды: 1) діндарлардың бір-бірімен; 2) діндарлардың Құдаймен, періштелермен, өлген адамдардың жандарымен, медиаторлар - адамдардың

қарым-қатынасындағы – литургияда, дұға оқуда, медитацияда, “күпияны көруде” және т.с.с. идеалды делдалдар болатын әулиелермен қарым-қатынас.

Діннің *реттеуші* функциясы белгілі бір идеялар, құндылықтар, нұсқаулар, таптаурындар, пікірлер, дәстүрлер, институттардың көмегімен жеке адамдардың, топтардың, қауымдардың әрекетін және қарым-қатынастарын, санасын және жүріс-тұрысын басқаруды жүзеге асырудан көрінеді. Әсіресе, нормалар (діни құқық, мораль), үлгілер (еліктеу үшін көптеген мысалдар), бақылау (нұсқаулардың жүзеге асуын қадағалау), марапаттау мен жазалау (өлімнен кейінгі тіршілікте берілетін игіліктер) жүйесінің маңызы өте зор.

Интеграциялаушы-дезинтеграциялаушы функциясы бір қарым-қатынаста жеке адамдарды, топтарды, институттарды біріктіреді, ал басқасында бөлектендіреді. Интеграция тұлғаның, жеке әлеуметтік топтардың, мекемелердің және жалпы қоғамның тұрақтылығына, орнықтылығының сақталуына септесе, дезинтеграция олардың әлсіреуіне әкеледі. Интеграциялық функция азды-көпті біртұтас, жалпы діни сенім мойындалатын жерлерде орындалады. Егер тұлғаның діни санасы мен жүріс-тұрысында бір-бірімен келіспейтін үрдістер байқалса, егер әлеуметтік топтар мен қоғамда әр түрлі және бұған қоса бір-біріне қайшы келетін конфессиялар болса, дін дезинтеграциялық функциясын атқарады.

Дін мәдениеттің құрамдас бөлігі бола отырып, *мәдениет тасымалдаушы функция* атқарады. Ол мәдениеттің белгілі бір қабаттары – жазбаның, кітап баспасының, өнердің дамуына септеседі, діни мәдениет құндылықтарының қорғалуы мен дамуын қамтамасыз етеді, жинақталған мұраның ұрпақтан ұрпаққа берілуін жүзеге асырады.

Заңға сәйкестендіруші-заңға сәйкестендіруші емес функциясы кейбір қоғамдық тәртіптерді, институттарды (мемлекеттік, саяси, құқықтық және т.б.), қарым-қатынастарды, нормаларды, үлгілерді қажетті деңгейінде заңдастыру немесе, керісінше, олардың қайсыбіреулерінің заңсыздығын бекіту дегенді білдіреді. Дін белгілі бір құбылыстарға баға беру мен осы құбылыстарға деген белгілі бір қарым-қатынастың қалыптасуын қамтамасыз ететін жоғары талап – максиманы (лат. *maxima* – жоғары ұстаным) ұсынады. Максимаға міндетті және мызғымас сипат беріледі.

Діннің рөлін талдау ұстанымдары

Діни функциялардың орындалғанының көрінісі, нәтижесі, яғни діннің *рөлі* әр түрлі болған және бола береді. Діннің рөлін анық бір мекен мен уақыт кеңістігінде объективті түрде, тарихи тұрғыдан нақты талдауға көмектесетін кейбір ұстанымдарды қалыптастырсақ.

1. Дін экономикалық қатынастар мен қоғамдық өмірдің басқа да салаларына қайтарыла әсер еткенмен, оның рөлін бастамалық және анықтаушы, шешуші деп санауға болмайды. Ол белгілі бір көзқарастарға, әрекетке, қатынастарға, институттарға рұқсат етеді, оларды “қасиеттілікке бөлейді” немесе “абыройсыз”, “төмендеген”, “зұлымдыққа батқан”, “күнәға батқан”, “Құдай заңына”, “Құдай сөзіне” қарсы деп жариялайды. Діни фактор экономикаға, саясатқа, мемлекетке, ұлтаралық қатынастарға, жанұяға, мәдениет

саласына осы салалардағы діншіл индивидтердің, топтардың, ұйымдардың әрекеті арқылы әсер етеді. Діни қатынастар басқа қоғамдық қатынастардың “үстіне таңылады”.

2. Діннің әсер ету дәрежесі оның қоғамдағы орнына байланысты, ал бұл орын бір жола беріліп қоймайды, ол сакрализация (лат. sacer - қасиетті) және секуляризация (кейінгі лат. saecularis – дүниелік, зайырлы) процесстерінің контексінде өзгеріп отырады. Сакрализация діни санкция саласына қоғамдық және жеке адам санасының формаларын, әрекетті, қарым-қатынасты, адамдардың жүріс-тұрысын, институттарды тарту, діннің қоғамдық және адамдардың жеке өмірінің әр түрлі салаларына әсер етуінің өсуі дегенді білдіреді. Секуляризация, керісінше, діннің қоғамдық және жеке адам санасына әсерін әлсіретуге, сан алуан әрекет түрлерін, адамдардың жүріс-тұрысын, қарым-қатынастар мен институттарды діни санкциялау мүмкіндіктерін шектеуге, діншіл индивидтер мен ұйымдардың өмірдің әр түрлі діни емес салаларына “кіруіне” бастайды. Көрсетілген процесстер әр түрлі типтегі қоғамдарда, олардың бірін-бірі ауыстыратын даму сатыларында, Еуропа, Азия, Африка, Америка елдері мен аймақтарында бір сызық бойымен жүретіндей емес, қайшылыққа толы, бір қалыпты емес.

3. Діннің қоғамға, оның жүйелеріне, ру-тайпалық, халықтық-ұлттық, аймақтық, әлемдік діндердің, сондай-ақ жеке діни бағыттар мен конфессиялардың индивидтері мен тұлғаларына әсері өзгеше. Алдыңғы бөлімдерде көретініміздей (қар. “Діндер тарихы” бөлімі), олардың діни ілімдерінде, культінде, ұйымдастыру мен этикасында спецификалық белгілері бар, олар дүниеге деген қатынас ережелерінен, жолын ұстаушылардың қоғамдық және жеке өмір салаларындағы күнделікті жүріс-тұрысынан көрінеді, сондай-ақ “экономикалық адамға”, “саяси адамға”, “моральдық адамға”, “көркемдік адамға” белгі қояды. Мотивация жүйесі де біркелкі болған жоқ, иудаизм, христиандық, ислам, католицизм, кальвинизм, православие, ескі ғұрыпшылдық және басқа да діни бағыттарда тұрмыстық әрекеттің бағыттылығы мен нәтижелілігі де осыдан. Этника аралық, ұлтаралық қатынастарға ру-тайпалық, халықтық-ұлттық (индуизм, конфуцийшілдік, сикхизм және т.б.), әлемдік діндер (буддизм, христиандық ислам), олардың бағыттары мен конфессиялары түрліше түсті. Буддист, христиан, мұсылман, синтоист, даосист, ру-тайпалық дін ұстанушының моралінде, әдептілік қатынастарында көзге түсерлік айырмашылықтары бар. Ана немесе мына діндермен жанасқан өнер, оның түрлері мен жанрлары, көркемдік образдар өз бетінше дамыды.

4. Жоғарыда айтылғандай, дін элементтер мен байланыстардың бір қатарын қамтитын жүйелі құрылым болып табылады: өзінің сипаттық белгілері мен деңгейлері бар сана, культтен тыс және культтік әрекет пен қарым-қатынастар, діннен тыс және діни салаларда бағдарлана алу үшін құрылған мекемелер. Аталған элементтер мен байланыстардың қызмет етуі оларға, олардың мазмұны мен бағытына сәйкес нәтижелер беріп отырды. Дұрыс білімдер әрекеттің нәтижелі бағдарламасын құруға мүмкіндік берді,

мәдениеттің шығармашылық потенциалын көтерді, ал адасулар табиғатты, қоғам мен адамды дамудың объективті заңдылықтарына сай қайта құруға септігін тигізбеді, қолайсыз жағдайларға әкеліп соқтырды. Әрекет, қарым-қатынастар, мекемелер адамдарды шоғырландырады, дегенмен оларды бөліп-жара да алады, қақтығыстардың пайда болып, өсуіне де әкеле алады. Материалдық және рухани мәдениетті қалыптастыру мен жинақтау процесі – мекенделмеген жерлерді меңгеру, егін шаруашылығын, мал шаруашылығын, қолөнерді жетілдіру, храмдар тұрғызу құрылысын, жазбаны, кітап баспасын, мектеп желісін, сауаттылықты өнердің сан алуан түрлерін дамыту процесі діни әрекет пен қарым-қатынастар, діни ұйымдардың қажеттіліктерін қамтамасыз ету жолы бойынша жүрген және жүріп келеді. Бірақ, басқа жағынан алғанда, мәдениеттің белгілі бір қабаттары – пұтқа табынушылық мәдениетінің көптеген компоненттері, скоморохтық, күлдіргіштік мәдениеті, исламдағы портреттік бейнелеу, католицизмнің тиым салынған кітаптар Индексіне енген туындылар, бірқатар ғылыми ашылымдар, еркін ойшылдық итерілді, шеттетілді. Мәдениет дамуының мәселелері жөнінде діни ұйымдардың позициялары мен практикасы тарих барысында өзгеріп отыратынын да ескерген жөн.

5. Діндегі жалпы гуманистік және жекенің ара қатынасын назарға алған маңызды. Қазіргі күндері діни мен жалпы гуманистіктің ұқсастығы жөніндегі пікір кең тараған. Бұл пікірдің көптеген деректерді ескермейтіндігі көрінеді. Діни жүйелерде, біріншіден, қоғамдар қандай типке жатпасын, олардың *барлығына ортақ* қатынастар; екіншіден, қоғамның *осы* типіне тән қатынастар; үшіншіден, *синкретті* қоғамдарда қалыптасатын байланыстар; төртіншіден, этнос, тап, жік, басқа да топтардың тұрмыс жағдайлары бейнеленеді. Діндерде ең әр түрлі мәдениеттер де көрініс тапқан. Халықтық-ұлттық, аймақтық, ру-тайпалық діндердің көптігі туралы айтпағанның өзінде, тіпті әлемдік діндердің өзі үшеу. Діндерде, кейде тіпті таң қаларлық түрде, өркениеттік, формациялық, таптық, этникалық, партикулярлық, жаһандық және жергілікті компоненттер шиеленісіп жатады. Нақты бір жағдаяттарда аналары немесе мыналары алғашқы орынға шығып, өзектілік алады; діни көшбасылар, топтар, ойшылдар көрсетілген үрдістерді бір текті көрсете бермейді. Мұның бәрі әлеуметтік-саяси бағдарларда да көрінісін табады – діни ұйымдарда әр түрлі: прогрессивті, консервативті регрессивті позициялардың болғанын және бар екенін тарих көрсетеді. Қайсыбір нақты топ және оның өкілдері осылардың біреуіне ғана қатты “таңылып” қалмайды, олар бағдарын ауыстыра алады, біреуінен екіншісіне ауыса алады. Қазіргі замандық жағдайларда кез келген институттың, топтың, партиялардың, көшбасыларының, соның ішінде діни нысандардың маңыздылығы бәрінен бұрын гуманистік құндылықтарды бекітуге қандай дәрежеде үлес қосатындығымен анықталады.

Бақылау сұрақтарының тапсырмалары

1. Діннің әлеуметтік қызметтерін атаңыз?
2. Діннің дүниетанымдық қызметінің мәнін неде?
3. Діннің реттеушілік қызметі күнделікті тұрмыста қалай көрініс табады?

4. Діннің заңға сәйкестендірушілік қызметі дегеніміз не?
5. Діннің компенсаторлық қызметінің мәнін ашыңыз
6. Діннің қоғам мәдениетінің сабақтастығын қамтамасыз етудегі рөлін айқындаңыз
7. Діннің құқықтық мәдениетпен арақатынасын талдаңыз
8. Діннің тұлғаның адамгершілік қасиеттерін қалыптастырудағы рөлін ашыңыз

Екінші бөлім

ДІН ТАРИХЫ

Тарау VI

“Промонотеизм” теориясының мәні мынада: барлық алуан түрлі нанымдардың, соның ішінде артта қалған халықтардың нанымдарының түбінде жалғыз Құдай-жаратушыға деген ең ежелгі сенімнің қалдықтарын байқауға болады. Дәл сол сенім діннің барлық формаларының бастамасы болды, тек содан кейін ғана оған оны ластаған элементтер араласты. Бұл теорияны дәлелдеу үшін В. Шмидт орасан зор этнографиялық деректер қорын келтірді, оларға теологиялық түсініктемелеу берді, ал өзінің схемасына сәйкес келмейтін деректерді, назарынан тыс қалдырды. Бұл деректер монотеизм - діни төңкерістің бастама нүктесі емес, діндердің шежіре ағашының бір бұтағының даму сатысы болып табылатынын көрсетті.

Адамзат тарихында “дінге дейінгі кезеңнің” болғандығы жөнінде болжам ұсынылды. Бұл болжамның жақтаушылары қоғам дамуының алғашқы сатыларында өмір сүрген адамдардың діни наным-сенімдері болмаған, себебі олардың санасы тікелей практикамен жалғасып жатты және қандай да болсын абстракциялар, соның ішінде діни абстракцияларды туындата алмады деп тұжырымдайды. XIX-XX ғғ. аралығында көптеген этнографтар, антропологтар мәдени дамуы жағынан өте төмендігі сондай, діни түсініктері мен ұғымдары мүлдем жоқ тәрізді тайпалардың бар екендігі жөнінде мәліметтер келтірді. Бірақ осы тайпалардың өмірін, олардың әдет-ғұрыптарын, ойлау ерекшеліктерін мұқият зерттеген соң, зерттеушілер оларда діни наным-сенімдердің және культтік практиканың нышандарын әрдайым байқап отырды. Сондықтан “дінге дейінгі кезеңнің” болғандығы жөніндегі болжам сол болжам күйінде қалды.

Антропогенез процесі 2-3млн. жылға созылғандығын және адамзат тарихының басым бөлігі әлі күнге дейін жеткілікті дәрежеде зерттелмегенін ескере отырып, қазіргі замандық дінтанушылар “промонотеизм” теориясына да, “дінге дейінгі кезеңнің” болғандығы жөнінде болжамға да шүбәмен қарайды. Ал бүгінгі күні діни нанымдардың қарапайым формалары 40 мың жыл бұрын пайда болғанын ғана сеніммен айтуға болады. Болжамды түрде

келтірілген алдындағыларға қарағанда, дене бітімімен, физиологиялық және психологиялық мінездемесімен қатты ерекшеленетін және ұғымдар мен белгілі бір деңгейдегі абстракцияларды жасауға қабілетті ақыл-парасатты адамның (Homo Sapiens) пайда болуы да осы кезеңмен байланысты.

Тарихтың сол кезеңінде діни нанымдардың болғандығы жөнінде алғашқы қауымдық адамдарды жерлеу практикасы куәландырады. Сапиентті адам өзінің жақындарын арнайы қабірлерге жерлегені және мәйіттің басында оны келесі өмірге дайындау рәсімдері алдын ала жасалатыны анықталған. Олардың денесін бояумен жаққан, қасына қару-жарақ, үй тұрмысының заттарын, әбзелдерді және т.с.с. қойған. Демек, алғашқы адамдардың жер бетіндегі өмірмен қоса, өлген адамдар мекен ететін басқа дүниенің болатындығы жөнінде түсініктері болған.

Діни нанымдар үңгірлік бейнелеу өнерінің туындыларынан да көрініс тапқан. Ежелгі жартастық суреттердің басым бөлігі – бұл аңшылық сахнасы, адамдар мен жануарлардың суреттері, кейде аң терілерін киген адамдар, ал кейде – зооантроморфтық жаратылыстар. Бұл суреттерді талдау зерттеушілерге алғашқы адамның адамдар мен жануарлар арасында ерекше бір байланыс бар екеніне, сондай-ақ жануарлардың әрекетіне кейбір магиялық амалдар арқылы әсер етуге болатынына сенгендігі туралы қорытынды жасауға мүмкіндік берді. Сондай-ақ алғашқы адамдарда сәттілік әкелетін және қауіп-қатерді аластайтын әр түрлі заттарды қастерлеу кең таралғандығы анықталды.

Алғашқы наным-сенімдер

Діни наным формаларының бірі португал сөзі fetiçодан (магиялық зат) шыққан “фетишизм” деген атауды алды, ал ол өз кезегінде factitus (магиялық шебер) деген латын сөзінен шыққан. Оны алғаш рет Батыс Африкада португал теңізшілері XV ғасырда тапқан, содан кейін фетишизмнің бірқатар баламалары әлемнің көптеген аймақтарында табылады.

Фетиш ретінде адам қиялын несімен болмасын таң қалдырған кез келген зат бола алады: ерекше формалы тас, ағаш кесегі, жануар тісі, шебер жасалған фигурка, зергерлік бұйым. Бұл затқа оның өзіне тән емес қасиеттер таңылады (дерттен жазу, жаулардан қорғау, аңшылықта көмектесу және т.с.с. қасиеттер). Егер мұндай затқа табынған соң, практикалық әрекетінде адам табысқа қол жеткізе алса, ол өзіне фетиш көмектесті деп санай отырып, оны өзіне қалдырған. Егер адам қандай да бір сәтсіздікке ұшыраса, онда фетиш лақтырылып тасталынатын немесе басқамен алмастырылатын.

Алғашқы адамдардың фетиштерге мұндай көзқарасы таңдап алған заттарына деген құрметтің бірқалыпты болмағанын көрсетеді: көрсетілген көмегі үшін алғыс айтқан, ал көмектеспегені үшін жазалаған. Бұл тұрғыдан африкандықтардың фетиштерді азаптау ғұрпы қызықты, ол фетиштерді жазалау үшін ғана емес, оларды әрекетке итермелеу үшін жасалатын болған. Мысалы, фетиштен бір нәрсе сұрай отырып, афикалықтар оның денесіне темір шегелер қаққан, себебі осылайша фетиш адамдардың сұрағанын жақсы есіне сақтап, міндетті түрде оларды орындайды деп есептеген.

Діни нанымдардың басқа ежелгі формасы ретінде тотемизм - адамдардың қандай да бір тобы (тайпа, фратрия, ру) мен белгілі бір жануарлардың немесе өсімдіктердің түрінің арасында ерекше байланыстың бар екеніне сенім болып табылады. Діни нанымдардың бұл формасының атауы “ототеман” сөзінен шыққан, ол солтүстік американдық үндістердің оджибве тайпасының тілінде “тегі оның” дегенді білдіреді.

Тотемизмді зерттеу барысында оның пайда болуы алғашқы қауымдық адамның тұрмыстық әрекеті – терімшілік және аңшылықпен тығыз байланысты болғаны анықталды. Адамдарға тіршілік етуге мүмкіндік беретін аңдар мен өсімдіктер табыну объектісіне айналды. Тотемизм дамуының алғашқы сатыларында мұндай табыну тотемдік жануарлар мен өсімдіктерді тағамға пайдалануды жоққа шығармады, тіптен солай жасау ұйғарылды. Сондықтан кейде Австралия аборигендері тотемге деген өздерінің қатынасын мынандай сөздермен анықтаған: “Бұл біздің ет”. Дегенмен адамдар мен жануарлар арасындағы мұндай байланыс өте ерте заманда болған, олардың болғандығы жөнінде тек көне әңгімелер мен зерттеушілерге тарих қойнауынан жеткен тілдегі тұрақты айналымдар ғана дәлел береді.

Біраз кейінірек тотемизмге әлеуметтік, бірінші кезекте қандық-туысқандық қатынастар енгізілді. Рулық топтың мүшелері (қан жағынан туыстар) өздерінің адамдар мен олардың тотемінің сипаттарын біріктірген ата-бабалардан шыққандарына сене бастады. Бұл, бір жағынан, ата-баба культінің күшеюіне, екінші жағынан, тотемге деген көзқарастың өзгеруіне, соның ішінде тотемді тағам ретінде пайдалануға салынған тиымдардың (табу) пайда болуына әкелді, әрине тотемді жеу рәсімдік сипатта болып, ежелгі нормалар мен ережелерді еске түсіру жағдайларын санамағанда.

Кейінірек тотемизм шеңберінде табу деп аталатын тиымдардың тұтас бір жүйесі пайда болды. Олар әлеуметтік қатынастарды реттестірудің маңызды механизмі болып саналды. Осылайша, жыныстық-жас мөлшерлік табу алғашқы қауымдық ұжымды қатаң бекітілген некелік таптарға бөлді және осылайша жақын туыстар арасындағы жыныстық қатынастарға тиым салды. Тағамдық табу көсемге, жауынгерлерге, әйелдерге, қарттарға, балаларға берілуі тиіс тағам сипатын қатаң реттестірді. Табудың басқа бірқатар түрлері үйге немесе ошаққа қол сұқпауға, жерлеу заңдылықтарын реттестіруге, әлеуметтік статусты, алғашқы қауымдық ұжым мүшелерінің құқтары мен міндеттерін бекітуге шақырды.

Алғашқы нанымдардың формаларының және солармен байланысты практиканың бірі магия (грек. *mageia* – сиқыршылық, арбаушылық) – адамдарға, заттарға және объективті дүние құбылыстарына жасырын күштер арқылы әсер етуге болады деген сенімге негізделген түсініктер мен ырымдардың жиынтығы. Діни нанымдардың бұл формасының дереккөзін ағылшын этнографы **Б. Малиновский** өзінің “Магия, ғылым және дін” атты еңбегінде толық сипаттап өткен. Тынық мұхиты аралдарында тұратын түземдіктердің (жергілікті тұрғындардың) өмірін зерттей отырып, Б. Малиновский өте қызық заңдылықты байқайды. Түземдіктердің егін

шаруашылығында өнімдері құбылмалы болатын түйнекті өсімдіктерді отырғызғанда магияны қолданатындары анықталады, бірақ магия тұрақты, бір қалыпты өнім беретін жеміс ағаштарын отырғызғанда қолданылмайды. Балық аулауда магиялық әдістер акула және басқа да ірі, қауіпті балықтарды аулау кезінде практикаланады, ал майда балықтарды аулауда магия артық деп саналады. Қайықтарды жасау әрқашан магиялық ырымдармен сүйемелденеді, ал үй құрылысында магия қолданылмайды. Бұл жағдай Б. Малиновскийге магиялық түсініктер адам өзінің күштеріне сенімді болмаған кезде, мәселені шешу адамның өзіне емес, сырттан қосылған көптеген факторларға байланысты болатын қиындықтарға кездескен кезде пайда болады деген қорытынды жасауға мүмкіндік береді. Дәл осы жайт оны құпия күштердің көмегіне сеніп, магиялық әрекеттер жасауға мәжбүрлейді.

Өте ерте заманда магиялық түсініктер мен ғұрыптар синкретті сипатта болды, бірақ кейінірек олардың жіктелуі орын алды. Қазіргі замандық этнографтар магияны әсер ету әдістері мен мақсаттары бойынша жүйелейді. Магия әсер ету әдістері бойынша контактылы (магиялық күш иесінің магия бағытталған объектімен тікелей жанасуы арқылы), инициалды (магиялық акт магиялық әрекет субъектісінің қолы жетпейтін объектіге бағытталған), парциалды (әйтеуір бір жолмен магиялық күш иесінің қолына түсетін қырқылған шаш немесе тырнақ, тағам қалдықтары арқылы жанама түрде әсер ету), имитативті (объектіге ұқсас нәрсеге әсер ету) болып бөлінеді. Әсер ету мақсаттары бойынша магия зиян келтіретін, әскери, кәсіпшілік, емдік, махаббаттық және т.с.с. болып бөлінеді.

Әдетте магиялық арбаулармен арнайы дайындалған адамдар –сиқыршылар мен бақсылар айналысқан, олар өздерінің рухтармен қарым-қатынасқа түсе алатындарына, оларға ұжымның сұраулары мен үміттерін жеткізе алатындарына сенді. Бірақ мұнда ең бастысы - олардың өздерінің ерекше қабілеттеріне өздері сенгендігі емес, оларға ұжымның сеніп, ең қиын дағдарысты сәттерде олардан көмек сұрағандары. Сәйкесінше, сиқыршылар мен бақсылар алғашқы қауымдық адамдар арасында ерекше құрметке ие болды.

Ақыр аяғында, нанымдардың алғашқы формалары жөнінде айта отырып, анимизмді (лат. anima - жан) – жан мен рухтардың бар екеніне деген сенімді еске түсірмеуге болмайды. Анимистік нанымдардың тиянақты талдамасын ағылшын антропологы **Э. Тайлор** (1832-1917) өзінің “Алғашқы мәдениет” еңбегінде берген. Э. Тайлордың теориясы бойынша, бұл нанымдар екі бағытта дамыған. Анимистік түсініктердің бірінші қатары ертедегі адамның ұйқы, елестер, дерт, өлім құбылыстары жөніндегі ойлануларының нәтижесінде, сондай-ақ транс пен галлюцинацияларын бастан кешіру барысында пайда болды. Бұл күрделі құбылыстарды дұрыс түсіндіре алмаған “алғашқы қауымдық философ” адам денесінде болатын және кейде одан шығып кетіп отыратын жан туралы ұғымды қалыптастырады. Кейінірек бұған қарағанда күрделірек түсініктер жасалады: дене өлген соң жанның өмір сүретіндігі жайлы, жандардың жаңа денелерге көшетіні туралы, о дүние жайында. Анимистік нанымдардың екінші қатары қоршаған ортаны кейіптеу мен

рухтандыру сияқты алғашқы адамдарға тән талпыныстан туындайды. Ерте замандағы адам объективті дүние құбылыстары мен заттарын өзіне ұқсас, қалаулары, еркі, сезімдері, ойы бар деп қарастырған. Осыдан табиғаттың, өсімдіктердің, жануарлардың қауарлы күштерінің жеке рухтарына деген сенім пайда болады, бұл сенім күрделі эволюция барысында политеизмге, содан кейін монотеизмге ауысады.

Анимизмнің кең таралғандығы жөніндегі дерекке сүйене отырып, Э. Тайлор мынандай формуланы ұсынады: “Анимизм дегеніміз бұл дін анықтамасының минимумы”. Бұл формуланы көптеген дінтанушылар өздерінің құрылымдарында пайдаланды, дегенмен анимизмнің тайлорлық тұғырнамасын талқылау барысында оның әлсіз жақтары да көрінді. Қарсы дәлел ретінде алғашқы қауымдық адамдардың діни нанымдары (мысалы, тотемизм немесе фетишизм) көбінесе анимистік түсініктерді қамтымағанын дәлелдейтін археологиялық және этнографиялық мәліметтер келтірілді. Мұндай нанымдар “преанимистік” деп аталды. Дегенмен анимистік сенімдердің әлемнің барлық діндерінің құрамдас және аса маңызды бөлігі болып табылатынына күмән жоқ. Рухтарға, жын-шайтанға, өлмейтін күштерге сену – мұның бәрі алғашқы қауымдық анимистік түсініктердің модификациялары.

Алғашқы діни наным-сенімдердің басқа формалары жөнінде де осыны айтуға болады. Демек, осы күнге дейін сақталған тұмар, бойтұмарларға, қасиетті заттарға сену алғашқы қауымдық фетишизмнен қалған қалдықтардан басқа ештеме емес. Тотемизмнің сарқыншағын көптеген діндерде кездесетін тағамдық тиымдардан, жануар бейнесіндегі жаратылыстарды бейнелеуден көруге болады. Магиялық нанымдар мен ғұрыптар барлық діндердің культтік практикасының негізіне салынды. Тұрмыстық ырымдар саласында: дуалауға, бал ашуға, үшкіруге сенімде магияға маңызды орын берілген.

Адамзат қоғамының дамуының ерте сатыларында діни нанымдардың алғашқы формалары таза күйінде болған жоқ, олар бір-бірімен ерекше күйде тұтасып жатты. Сондықтан бұл нанымдардың қайсысының бірінші пайда болғандығы жөнінде сұрақ қою аса дұрыс бола қоймайды. Мұнда діни нанымдардың кешені туралы сөз болуы керек сияқты. Бұл кешеннің құрылымы аса көп қырлы. Мысалы, Австралия аборигендерінде табу жүйесі мұқият құрылған тотемизм басым болды. Сібір мен Қиыр Шығыстың сансыз көп халықтарының арасында магия және онымен тығыз байланысты шаманизм практикасы үстем болды. Африка халықтарына келсек, олар фетишизмге бейімділіктерімен ерекшеленді.

Осылайша, егер діннің пайда болу уақыты жөніндегі мәселе әлі де шешімін таппай отырса, ал діни нанымдардың бізге дейін жеткен ең ежелгі формалары ХІХ-ХХ ғасырларда археологтар, этнографтар, антропологтар және дінтанушылар тарапынан жеткілікті дәрежеде жақсы зерттелінді. Мұндай формалар ретінде фетишизм, тотемизм, магия және анимизм болғандығы көпшілікпен мойындалған. Бұған қоса, алғашқы наным-сенімдерді талдау олардың бастамасын арғы ата-бабаларымыздың тұрмыстық жағдайлары мен ойлау ерекшеліктерінен іздеу керектігін көрсетті. Діни нанымдар мен

көзқарастардың эволюциясы қоғамдық өмірдегі өзгерістермен тығыз байланысты, бұл діннің рудиментті формаларын қарастырумен ғана емес, сондай-ақ оның бүкіл тарихымен дәлелденеді.

Таптық қоғамға көшу кезеңіндегі дін эволюциясы

Қарастырылған алғашқы наным-сенімдердің кешені ана немесе мына тайпа мен рудың тұрмыс жағдайын, әлеуметтік байланыстарын, материалдық мәдениет және т.с.с. ерекшеліктерін көрсететіндіктен, ала-құла болып келетін ру-тайпалық діндердің өзегіне айналды.

Таптық қоғамға дейінгі кезең өндіргіш күштердің дамуының төмен деңгейімен және қарапайым әлеуметтік қатынастармен сипатталды. Ол көптеген мыңжылдықтарға созылды және осы кезең аралығында қоғамдық өмірде де, діни наным-сенімдерде де көзге түсерлік өзгерістер орын алды. Рулық құрылыстың алғашқы сатыларында діни табынудың объектісі табиғат болды. Географиялық орта мен шаруашылық мамандануға байланысты алғашқы қауымдық адамдарды қоршаған ортаның әр түрлі жақтары ерекше қасиеттерге бөленді. Мысалы, терімшілік және қарапайым егін шаруашылығымен айналысқан тайпалар өсімдіктер мен аспан шырақтарына, ал аңшылықпен айналысатын тайпалар жабайы аңдарға табынды. Бірақ ру-тайпалық діндерде тек қана табиғат күштері мен шаруашылық әрекетінің ерекшелігі бейнеленген жоқ, сонымен қатар әлеуметтік қатынастар да көрініс тапты. Мысалы, матриархаттың патриархатқа ауысуы және осының негізінде пайда болған қоғамның жаңа ұйымдастырылуы діни санада айтарлықтай өзгерістер тудырды. Матриархат кезінде барлық жерлерде дәріптелетін әйелдік рухтар енді еркек жынысты рухтармен ығыстырылды. Культті орындау сондай-ақ еркектердің ісіне айналады. Ерте рулық құрылыс кезеңінде діни нанымдар тайпаластардың нағыз теңдігін де бейнеледі. Негізінен рухани жаратылыстардың өзіне тән өзгешелігі жоқ болды, сондықтан адамдарда рухтардың иерархиясы жөнінде түсініктері болмады. Культтік әрекетте магиялық ғұрыптар мен сахналаулар басым келді және оларға тайпаның барлық мүшелері қатысты. Сиқыршылар, бақсылар, рухтарды арбаушылар діншіл бұқарадан әлі қатаң бөлінбеген еді.

Ру-тайпалық қатынастардың ыдырауы мен тайпа ішіндегі әлеуметтік жіктелудің тереңдеуі діни наным-сенімдердің айтарлықтай өзгерістерге ұшырауына әкелді. Уақыт өте келе қауымның кейбір мүшелерінің қолына материалдық байлықтар жинақталып, қатардағы тайпаластары олардың қол астына түсе бастайды. Көсемдердің шығуы және олардың тайпа өміріндегі рөлінің күшеюі біртіндеп олардың сакралдануына әкеледі, олар өлгеннен кейін ғана емес, тірі кезінде де діни дәріптеу объектісіне айналады. Тайпа ішіндегі әлеуметтік жіктелу мен тайпалық аксүйектердің қалыптасуы да діни түсініктерде көрінісін тапты. Бұрынғы аморфты және өзіндігі жоқ рухтарға атаулар беріледі, оларға белгілі бір қызметтер таңылады, көптеген белгілері бойынша әлеуметтік иерархияны елестететін рухтар иерархиясы пайда болады. Полидемонизм – рухтардың көптігін дәріптеу - өзінің соңғы кезеңіне енеді.

Оның орнына аса құрмет тұтылатын рухтарды құдайларға айналдыратын политеизм келеді. Денеден тыс жандар мен ата-баба аруақтары, жергілікті жартас данышпандары, қайнарлар мен ағаштарға қарағанда, құдіреттірек құдайлар жоғарылай бастайды, олардың әсер етуі жергілікті, дербес немесе тайпалық жағдайлармен шектелмейді. Үндістанның таулы аймақтарын мекендейтін кондылар – дравид тайпаларының діни түсініктері политеизмнің қалыптасуын көрсететін жақсы иллюстрация бола алады. Кондылардың әлемін сансыз көп жергілікті рухтар мекендеген, олар табиғат құбылыстарын басқарып, адам өміріне әсер етеді. Жергілікті рухтардан жоғарырақ құдайға – тайпалардың қорғаушысына айналған ғұлама адамдардың жандары тұрады. Ал олардан жоғары алты ұлы құдай: жаңбыр құдайы, алғашқы жемістердің әйел-құдайы, өнімділік құдайы, аңшылық құдайы, соғыс құдайы, өлгендердің төреші құдайы орын тапқан. Бұл құдайлардан да жоғарырақ - күн құдайы Бура Пенну мен оның әйелі, құдіретті жер құдайы Тари Пенну.

Иерархиялардағы ең жоғары орынды көбінесе аспанмен немесе аспан құбылыстарымен байланысты құдайлар алды (Қытайда – Тянь, Мысырда – Ра, Үндістанда – Индра мен Шакра). Жер құдайлары политеистік жүйелерде аспан құдайларымен бір қатарға қойылды. Мысалы, Қытайдың ежелгі табиғат культінде Тянь (Аспан) мен Ту (Жер) бір-бірімен ерлі-зайыптылық байланыста бола отырып, әлемдік ата-ана ретінде құрметтелді. Ведалық гимндерде жер құдай-анасы Притгиви айтылса, ведалық діндердің қызметшілері рақымшылық сұрап, Аспан-Әкеге ғана емес, Жер-Анаға да жалбарынған. Ежелгі грек дінінде жер бейнесі ретінде аспанды, теңіз бен тауларды жаратқан және аспанды кейіптейтін құдай - Уранды өзіне жұбайы еткен Гея болды.

Политеистік жүйелерде жауынгер-құдайлардың маңызы зор болды, бұл ру-тайпалық қатынастардан таптық қоғамға көшу кезеңіне тән қиратушы соғыстарға байланысты болды. Бұл соғыстардың барысында тайпалардың бірігуі, тайпалық одақтардың құрылуы орын алды. Осыған сәйкес діни түсініктердің синтезі байқалды. Политеистік пантеонның басына әдетте гегемон тайпаның құдайы орнықты. Осылайша политеизмнің бір түрі – генотеизм - адамдардың ана немесе мына қауымы көп құдайлардың бар екенін мойындай отырып, өзінің тікелей қамқоршысы ретінде көп құдайдың ішінен тек біреуін санап, соған табынуы пайда болады. Бұл жерден монотеизмге дейін бір ғана қадам қалады.

Ру-тайпалық құрылыстан таптық қоғамға көшу кезеңінде айтарлықтай өзгерістер діни практика саласында да болды. Құдайларға деген қатынас өлген адамдардың аруақтарына деген және адамның рухани табиғатының үлгісі бойынша пішімделген кескіні жоқ табиғат рухтарына деген қатынастардан ерекшелене бастады. Егер адамзат қоғамының дамуының ерте сатыларында өлген адамдардың жанымен, рухтармен қарым-қатынас жасау әрекеті адамдардың күнделікті бір-бірімен қарым-қатынас жасауының ары қарай дамуы деп қарастырылса, кейінірек бұл қатынастар өз мәртебелері бойынша салыстыруға келмейтін жаратылыстардың қатынасы сипатына ие болады.

Құрбан шалу сипаты да өзгереді. Сансыз көп құрбандықтар, соның ішінде адам құрбандықтары әлеуметтік иерархияда жоғары тұратын адамдардың жандарына ғана емес, сондай-ақ бірінші кезекте құдайларға шалынады және бұл құрбандық шалулар қатаң белгіленеді. Құрбандық шалулардың астарлары мен бүге-шігесі біртіндеп қатардағы діншіл бұқарадан бөлектенген және әлеуметтік иерархияда ең жоғары орындардың бірін алатын ерекше жікті құраған абыздарға мәлім болды. Көбінесе абыздық мұрагерлік мамандық болды, бұл ұрпақтан ұрпаққа берілетін абыздық білімнің тылсымдық сипатымен байланысты болды. Діни өмірдің ордасына айналған тұрақты ғибадатханалар мен храмдар пайда болады. Құрбандық шалулар, храмдық жерлерден алынатын кіріс, сондай-ақ зайырлы биліктің материалдық қолдауы абыздықтың экономикалық және саяси әсерін нығайтады.

Осылайша, қарастырылып жатқан кезеңде дін қоғамдық өмірдің салыстырмалы түрде дербес саласына айналады, дін тарихында жаңа бет - мемлекет болып құрылған халықтардың діни жүйелерінің дамуы мен қызмет етуі жайында баяндайтын бет ашылады.

Бақылау сұрақтарының тапсырмалары

1. Діннің шығу мәселесін қандай ғалымдар зерттеді?
2. Э. Тайлор алғашқы діни нанымдардың пайда болуын қалай түсіндіреді?
3. Діни нанымдардың қалыптасуында мифтік дүниетаным қандай рөл атқарады?
4. Әлеуметтанулық дінтану діннің қалыптасуын қалай түсіндіреді?
5. Таптық қоғамға өту кезеңіндегі дін эволюциясын түсіндіріңіз
6. Дж. Фрезердің діннің пайда болуы туралы тұжырымын талдаңыз
7. Б. Малиновскийдің үйлесімді мәдениет үлгісіндегі дін тұжырымына талдау жасаңыз
8. К. Маркс іліміндегі діннің пайда болуын түсіндіріңіз
9. Л. Фейербахтың антропологиялық материализміндегі діннің пайда болуының себептерін ашыңыз

Тарау VII

ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ИСЛАМҒА ДЕЙІНГІ НАНЫМ СЕҢІМДЕРІ

Тәңіршілдік – түркі халықтарының исламға дейінгі негізгі діни наным. Табынудың басты объектісі – Тәңір. Тәңірі (көне түркі тілінде – мықты, ер, құдіретті) – көне түркілердің діни наным-сенімдеріндегі тұлғаланбаған, шексіздік күйі есебіндегі аспанмен теңестірілген басты Құдай бейнесі.

Барлық діни жүйелер тәрізді Тәңірлік дін де табиғат күштерін құдіреттендіруден, құпия тылсым тіршіліктің терең қатпарларынан тамыр алады. Алайда, Тәңірге табыну діни түсінік эволюциясындағы табиғат діндерінен кейінгі жоғары саты болды. Барлық халықтар рухани дамуында, діни көзқарастар эволюциясын бастан өткізді.

Қалыптасуының бастапқы сатысында Тәңір про-тоқазақтардың құдайлар пантеонындағы жоғарғысы деп танылады. Қазақтардың ежелгі ілкі тектері де табиғат объектілері мен құбылыстарын құдайландырып оларға табынады. Бұл табынудың негізінде сыры беймәлім дүние алдындағы үрей мен оның сұлулығына, үйлесімділігіне тандану сезімі жатты. Өмірі табиғат аясында өткен көшпенділердің тұрмыс-тіршілігі оған тікелей тәуелді болды, өзін қоршаған дүние құбылыстарының тылсым сырларын түсінбеген адам олардың себебін басқа құбылыстар мен заттардан, күштерден іздейді. Ол құбылыс пен мәнді, себеп пен салдары толық ажырата алмағандықтан, алғашқыны соңғыға әкеп саяды. Соның нәтижесінде табиғат рухтандырылып, адамда діндарлық сезім мен сенім қалыптаса бастайды. Тәңірлік діннің бір тамыры осында, яғни табиғат дінінде жатыр. Тәңірлік діннің өзіне тән ерекшелігі, ол өзіне дейінгі діни наным-сенімдерді теріске шығармайды, қайта оларды бір жүйеге келтіріп синтездеуші рөл атқарады. Платон Карпини түркілердің бір құдайға иланатындығын айта келіп, «... оның үстіне олар күнге, айға және отқа, сонымен бірге таңертеңгілік астың немесе су ішердің алдында сол ас-дәмдерінен ауыз тидіретін сыбағаға арнап су мен жерге де құдай деп табынады», – дейді. Түркі халықтарының көне нанымдарында ғарыштағы барлық процестерге тоқсан тоғыз Тәңір басшылық жасайды. Осы сенімге сай кез келген құбылыс пен объектінің киелі иесі бар. Түркілер дүние суреттемесінде ғарыш жоғарғы, ортаңғы және төменгі деп аталатын үш бөліктен тұрады. Осы үш әлемдегінің бәрі Тәңірге тәуелді. Түркілер сеніміндегі Тәңірдің ерекшелігі ол белгілі бір жан-жануармен немесе затпен теңестірілмейді. Түркілер Көк Тәңір дегенде оны материалдық кейіптегі аспанмен салыстырмайды. Көк тылсым құпияның, Жаратушылық бастаудың эпитеті болып табылады. Тәңірмен қатар Жер-Су құдайы да түркілер үшін – табыну объектісі. Жер-су тіршіліктің тірегі. Жер-Су мен Тәңір бір-бірін толықтырып тұратын бастаулар. Адамның тәні Жерден жаралғанымен Рухы Тәңірден. Рухтың түркілік атауы Құт. Адам туғанда Тәңір оның денесіне құт дарытады. Жаңа туған нәресте денесіндегі Құттың сақтаушысы, қамқоры – Ұмай. Аталған үш құдай түркілердің пантеонында маңызды болып саналады. Тоныкөк құрметіне орнатылған ескерткіште: «Көк, Ұмай құдай, қасиетті Жер-Су, міне, бізге жеңіс сыйлаған осылар деп ойлау керек», - делінеді. Бірақ құдайылық құдірет тұрғысынан алғанда Жер-Су мен Ұмай Тәңірмен тең емес. Олар ортаңғы әлем құдайлары болып табылады. Адамның өмірі мен тағдыры тек Тәңірге ғана тәуелді, сондықтан түркі халықтары Тәңірден жарылқауды, Жер-Су мен Ұмайдан қолдауды сұрайды. Жарылқау адам тағдырын жақсы бағытта өзгертуді білдіреді, яғни тағдыр мен жазмыш тек Тәңірдің қолында. Тәңір өз әрекетінде ештеңеге тәуелді емес, бірақ оның үкімі әділетті. Тәңір әділ жолдан тайғанды, ант бұзғанды жазалайды. Мұндай адамдардың жаны төменгі әлемге барады. Төменгі әлемде Ерлік билік етеді. Тәңір әркімге сай сол белгіленген жазаны жүзеге асырады. Төменгі әлемде жазаланған адамдардың көз жасын қанша жұтса да толыспайтын Тоймадым өзені ағып жатады. Ерліктің өзі өте қорқынышты, сұсты кейіпте бейнеленеді. Түркі халықтарында ислам

мен христиан дініндегі күнә мен тозақ ұғымдары болмағанымен, әр адамның өз ісіне қарай Тәңірінің кұтына ие болатындығы немесе қаһарына ұшырайтындығы туралы айқын идея болғаны күмән туғызбайды.

Тәңірге табынған түркілер дүниені кезіп жүретін зұлым күштер жеке адам мен отбасына, тұтас қауымға кесірін келтіреді, берекесін кетіреді деген сенімде болды. Сондықтан олар Жаратушы Тәңірден қолдау сұрап, оған арнап құрбандық шалып тұрды, сонымен қатар, тіл мен көзден сақтау мақсатында әр түрлі діни ғұрыптар мен ырымдар жасады. Құрбандық тек қиыншылық туғанда ғана емес, қуанышты күндері де, алыс сапардан немесе жорықтардан аман-есен оралғанда жасалды. Құрбандыққа қой, жылқы, түйе арналды. Түйе маңызды, ел тағдыры үшін шешуші сәттерде құрбандыққа шалынады. «Ақ түйенің қарны жарылды» деген мәтел содан қалған. Хан сайлаған кезде, үлкен жорықтардан оралған кезде осындай құрбандықтар шалынған және мұндайда құрбандық малдың түр-түсіне ерекше назар аударған. Оның түсі міндеті түрде ақ болуы шарт. Ақ пен көк түркі халықтарында жоғарғы, рухани әлемнің рәмізі болып табылады. Алайда, құрбандық түркілер дүниетанымындағы үш әлемнің бірлігін қамтамасыз етеді. Сондықтан құрбандық үш бөлікке бөлінеді. Құрбандықтың сирақтары мен дене сүйектері мұқият тазаланып адам аяғы баспайды-ау деген жерге көміледі. Бұл – төменгі әлемнің сыбағасы. Еті пісіріліп, жиналған халыққа таратылады. Бұл – ортаңғы әлемнің сыбағасы. Ал бас сүйегі ағаш басына ілінеді. Бұл жоғарғы әлемнің сыбағасы.

Құрбандық шалудың ерекше түрі – тасаттық беру. Бұл жұт жылдары, қар мен жаңбыр аз жауып, жер мен шөптің ырысы кетіп, мал жұтағанда жасалады. Ауыл адамдары өзен-көл, тоған басына барып Тәңірден жақсылық тілеп бата жасап бір малды құрбандыққа шалады.

Кейде адам ауыр науқастанған жағдайда тезірек жазылып кетсін деген ниетпен де құрбандық шалынады. Мұндай құрбандықтың түсі қара болуы тиіс. Сырқат көз-тіл тиюден болды деп санаған кезде, көш-көш ғұрпы жасалады. Бұл ғұрыпты бақсы-балгер адам атқарады. Мағынасы сырқатты адамнан құрбандыққа көшіру болып табылады. Құрбандық еті осы ғұрыпты орындаған адамға тартылады.

Сонымен қатар, науқас адамды дұға оқып үшкіру, аластау сияқты емдік әрекеттер жасалады. Егер үшкіру тек науқасқа қатысты ғана жасалатын болса, аластау жаңа қонысқа орналасқанда, мемлекеттік дәрежеде елшілер қабылдағанда және т.б. жағдайларда орындалды.

Құрбандық шалуға ескі әдет-ғұрыптарды және құрбандық дұғаларын жақсы білетін адам басшылық жасайды. Егер құрбандық мемлекеттік деңгейде ұйымдастырылса ол көпшілік бұқараның жұмылдырылуымен, салтанаттылықпен, ал қауым мен от басы өзінің шама-шарқына қарай өткізіледі.

Әлемдік діндермен салыстырғанда тәңіршілдікте сән-салтанатты, әсем-зәулім ғибадатханалар салуға деген қажеттілік болған жоқ. Тәңір түркілерден күн сайын дұғалар оқып, ғибадатханаға баруды талап етпеді. Сонымен қатар, тәңіршілдікте канондалған мәтіндер де болмады. Бірақ таң сәріде ұйқыдан

тұрған түркілер Тәңірді еске алып, одан қолдап-қорғауын, ісін оңдауын тілеп отырды. Түркі Тәңірі адамнан әрекетшілдікті, белсенділікті талап етеді. Әрбір түркі ері отбасына, ел-жұрты мен мемлекетіне қызмет етуі керек, тек сол арқылы ғана ол Тәңірі мен халқы алдындағы парызын өтей алады. Бұл жерде парыз тек моральдық қана емес, сондай-ақ әлеуметтік-құқықтық ұғым болып табылады. Парыз ұғымы көне түркілердің елдігі мен мемлекеттілігінің іргетасы іспетті. Парыз – Тәңір мен түркі адамын байланыстырып тұрған нәзік тылсым ғана емес, парыз дүниені үйлестіру мен жетілдірудің пәрменді құралы. Оғділміш – осыны жете түсінген тұлға бейнесі. Өмірге деген мұндай әрекетшіл қатынас ғасырлар бойы Еуразия даласын мекендеген халықтардың санасына сіңіріліп келді.

Тәңірлік дін генезисі жағынан шығыстық діни жүйелерге ұқсас болғанымен, типологиясы, типтік ерекшеліктері тұрғысынан олардан өзгеше. Құрманғазы Қараманұлы «Тәңірге тағзым» еңбегінде тәңірілік діннің төмендегідей ерекшеліктерін атап көрсетеді:

1. Тәңір діні – халқымыздың қалыпты дүниетаны-мынан туған, табиғатқа табыну, Аспанды - ата, Жерді - ана деп ардақтау және аруаққа сыйыну, рухы күшті адамдардың өмірін өнеге тұту салтынан өрбіген ұлттық дін.

2. Тәңір (көк) – күллі әлемді жаратқан бейтарап құдіретті күш. Ізінді аңдып, аузыңды бағып, ойыңды тіктеп әуреге салмайды, яғни күнделікті тіршілік ағымына араласпайды.

3. Сондықтан бұл дінде құдайға жағыну, жақсы атты көріну мақсатымен ертеңнен қара кешке дейін құлшылық ету рәсімі жоқ. Дінді ұстаушылар тек басына күн туғанда ғана Тәңірге тілек айтып, аруаққа сиынады.

4. Діннің өз жора-салттары бар. Олар – Тәңірдің құдіретіне тәубе етіп, құбандық шалу, ата-баба аруағына арнап ас беру, т.б. Сол сияқты таңертең тұрғанда, күншығысқа қарап бас иіп, тағзым ету шарт.

5. Тәңір дінін ұстағандардың өз мерекелері (наурыз, қымызмұрындық, сабан той, соғым басы, т.б.), христиан дініндегі көгершін секілді символдық киелі құстары, (аққу, қарлығаш), ислам дініндегі - жұма, яхуда дініндегі - сенбі, христиан дініндегі - жексенбі секілді сыйлы күн (сәрсенбі), өзіне тән ырымдары бар.

6. Мұнда құдай лебізін жеткізеді делінетін періштелер мен пайғамбарлар «жаратқан осылай жасауға әмір етті» делінетін ережелер «күнә», «тозақ», «жазмыш» т.б. жөніндегі жаттанды қағидалар жоқ.

7. Жұртты жинап, құдайға құлшылық ету рәсімдерін ұйымдастыратын шіркеу, мешіт, монастырь секілді орындарға да мұқтаж емес. Тәңір - әркімнің өз жүрегінде. Оған тілек айту, жалбарыну жорасы әркімнің көңіл қалауы бойынша жасалады.

8. Мұнда діни фанатизм жоқ, өйткені «Тәңір Көк әлем халықтарының бәріне ортақ, ал әр халық өз ата-бабасын ардақ тұтады» дейтін қағиданы ұстанады. Адамдар кемел ойы мен кісілігіне қарап бағаланады.

9. Тәңір діні адамгершілікті насихаттайды.

10. Тәңір дінін ұстанатындарға үш қарызды орындау міндет. Олар – Тәңір алдындағы, ата-баба алдындағы және ұрпақ алдындағы қарыздар.

Тәңірлік діндегі өмірге деген көзқарас, өмірден қашып тақуа күй кешпей, дүниеге қуанышпен қарау, оны жалған демей, жарық дүние деп қабылдау, жаратушы мен адам арақатынасын басқа тұрғыдан түсіну, оның өмір орнықтырушы принциптері Еуразиялық далада әр түрлі тарихи дәуірлерде үстемдік еткен митраизм, бон, зоро-астризм сияқты діндердің өзекті мәселелерімен үндес. Тәңірлік дін аталған діни жүйелердің игі ықпалын бойына сіңіріп, оларды синкретті біріктіріп, түркілер дәуірінде Еуразиялық дала мәдениетінің негізгі тірегіне айналды.

Тәңірлік дін өзінің дамуында табиғи-тәндіктен (Көк Тәңірі) таза руханилыққа айналу сатыларынан өтеді. Түркілер «Бір Тәңір» дегенде, оны ең алдымен жаратушы рухани субстанция ретінде түсінген. Платон Карпини түркілердің құдайды құрметтеуін былай деп жазады: «Олар көзге көрінетін және көзге көрінбейтіннің бәрін жаратушы, бір құдайға сенеді сонымен қатар оны осы дүниедегі шаттықтың да, азаптың да себебі деп біледі, алайда оны намаз оқып дұға жасау немесе мақтап-мадақтау, болмаса басқа ырым, жора жолымен құрметтемейді», - дейді. Вильгельм Рубрук: «Сендер құдайға қалай иланасыңдар? - деген сұрағыма олар: «Біз тек бір құдайға сенеміз», - деді. «Сіздер оған рух немесе тәндік нәрсе ретінде сенесіздер ме?» - дегеніме, олар: «Біз оны Рух деп сенеміз», - деді. Сонда мен «Сіздер оның адам табиғатында (кейпінде З.Қ.) болмағанына сенесіздер ме?» - деп сұрадым. Олар: «Ешқашан», - деп жауап берді, - деп жазады.

Тәңірілік туралы жан-жақты жүйелі зерттеу жүргізген профессор Н. Аюпов бұл сенімнің қалыптасу, даму және басқа діни жүйелерге трансформациялануы сияқты үш кезеңін атап көрсетеді. Сонымен қатар, аталған ғалым М. Бугра түйіндерінің растылығын негіздей келе, тәңіршілдікте «рухани адамдардың, яғни діни қызметшілерінің болғандығын алға тартады. Олар екі топқа бөлінеді: біріншісі тивиндер (аталған еңбекте бұл сөздің түркіше транскрипциясы болмаған соң орыс тіліндегі жазылуын алдық – З. Қ.) – олар халыққа дін негіздерін түсіндірумен, құрбандық шалулар мен басқа да діни рәсімдерге басшылық жасаумен айналысқан, күнделікті пенделік тұрмыстан бас тартып, өмірдің мәні туралы толғанған, адамдармен тұрақты байланыс орнатпаған. Ақиқат дінді жеткізушілер ретінде олар таным мен тәлім-тағбылым мәселелерімен шұғылданған. Олардың ішіндегі жасы үлкендерін «тәңіріқандар» деп атаған. Осыған байланысты бұл дінді «тивиндер діні» деп те атаған. Екіншілері – қамдар, түркі дінінің қызметшілері болған, олар адамдармен тұрақты қарым-қатынасқа түсіп, дем салып емдеумен, тұмарлар жазумен және толғағы келген әйелді босандырумен айналысқан. Осыған орай бұл дінді «қамдар діні» деп атаған.

Түркілер Тәңірдің «мәнін» бастапқыда Көк аспан деп қабылдап, ғарыш ретінде түсінсе, Тәңірі туралы көзқарастардың, түсініктердің дамуы барысында оны жоғарғы құдай – жаратушы ретінде қабылдайды. Бұл заңды процесс, өйткені түркі халқы басқа халықтардан оқшау дамымаған, әр түрлі мәдени

алыс-берістер барысында олардың да діни санасы өрістеп, кемелденіп отырады. Бірақ түркі қағанатының дағдарысқа ұшырауы мен түркілік ықпалдың әлсіреуі діни өмірге де әсер етеді. Осыған орай, қаған билігінің идеологиялық тірегі болған тивиндердің қоғамдағы беделі мен ықпалының әлсіреп, халық арасында қамдардың беделінің артуына байланысты тәңіршілдік күнделікті халық тұрмысында қамдар діни ретінде сақталып қалады. Осыған орай тәңіршілдіктің кейінгі дамуын шамандық дінінен бөліп қарастыру мүмкін емес.

Шаманизм ұғымы ғылыми әдебиетке XVIII ғасырда енгенмен, ол туралы айқын түсінік әлі қалыптасқан жоқ. «Шаманизм» термині әр түрлі мағынада қолданылады. Кейбір зерттеушілер шаманизм дін емес, себебі онда құдай туралы түсінік жоқ десе, басқалары оны діннің универсалды формасы деп санайды. Бұл құбылысты ғылыми бағалауда да қарама-қарсы көзқарас бар. Шамандық қасиеттің психикалық науқаспен байланысына басты назар аударған зерттеушілер оны ессіздікке табыну (культ безумия) деп қарастырса, ғалымдардың басқа бір тобы қазіргі психоанализдің түп бастауы деп бағалайды.

Көптеген ғалымдар шаманизм өте көне замандарда, таптық қоғамға дейінгі қауымдастықта пайда болған деген пікірді қостайды. С.А. Токарев: «шаманизм - айырықша дін формасы, оның мәні - өзін шабытқа келтіру арқылы рухтармен қарым-қатынасқа түсетін қабілеті бар адамдардың қоғамда ерекшеленуі», - дейді. О. Хюльткранцтың пікірінше, шаманизм толық мағынадағы дін емес, діни көзқарастар жүйесінің бір бөлігі, алайда ол кейбір халықтардың діни жүйесінде басым болуы мүмкін. И.А. Кривелев «рух», «анимизм» терминдерінен бас тартуды, оларды «демон» және «полидемонизм» терминдерімен ауыстыруды ұсынды, осы тұрғыда шаманизм, ғалымның көзқарасына сәйкес полидемонизмнің әдет-ғұрыптық жағы ғана. И.С. Вдовин шамандықты зұлымдықпен күресте, көріпкелдікте, болашақты болжауда айқындалатын, басқа діни әдет-ғұрыптарға тәуелсіз көзқарастар комплексі деп қарастырады. Ол шаманизм эволюциясындағы үш кезеңді атап көрсетеді. Алғашқы шамандар тек науқасты емдеумен, көріпкелдікпен, болашақты болжаумен, табиғат күштерін тыныштандырумен айналысады. Келесі кезеңде шамандар кейбір қауымдық діни әдет-ғұрыптарды орындауды узурпациялайды. Соңғы кезеңде барлық қауымдық және отбасылық әдет-ғұрыптар шамандардың жетекшілігімен өтеді.

Е.В. Ревуненкованың пікірінше, шаманизм дін емес, сондықтан кез келген діни жүйемен оңай сіңісіп кетеді. Автордың анықтауынша шаманизм - айырықша дүниетаным жүйесі, онда ерекше рәсім, айрықша адамдар тобы арқылы ғарыштың үш деңгейінде қарым-қатынас жасау мүмкіндігі туралы көзқарас көрініс тапқан, онда дүниетанымның рационалды, иррационалды көркем образды элементтері тоғысады. Шамандар сол «адамдар қауымдастығының әр түрлі әлеуметтік-психикалық, эмоционалды, эстетикалық және т.б. қажеттіліктерін қанағаттандырады. Алайда бұл дүниетаным қоғам өмірінің барлық жақтарын, соның ішінде діни саласын да қамтиды және ол адамның табиғаттан тыс күштерге тәуелділігін көрсетеді.

Шамандық дінді жүйелі түрде, оны қалыптастырған мәдени жүйемен бірлікте, тұтастықта зерттеген ғалымдар Д. Банзаров пен Ш. Уәлиханов болды. «Шамандық дегеніміз, - дейді Шоқан, – әлемді, дүниені сүю, табиғатқа деген шексіз махаббат және өлгендердің рухын қастерлеу, әруағын ардақтау. ...Шамандық сенім табиғатқа бас иеді». Қоғамдағы шаман рөлін де қазақ ғалымы басқа тұрғыдан бағалайды. «Шамандар аспан Тәңірі мен рухтың жердегі қолдаушы адамдары ретінде саналған. Шаман сиқырлық қасиеттермен қоса білікті, талантты, басқалардан мәртебесі жоғары: ол ақын да, сәуегей және емші, сегіз қырлы, бір сырлы адам болған».

К.Ш. Шүлембаев шаманизмді революцияға дейінгі Қазақстанда кең тараған діни наным-сенімдердің айрықша формасы деп санайды. Шамандықты зерттеген қазақ ғалымдарының келесі бір тобы оны адамның виртуалдық, тылсымдық дүниесіне әсер етудің ерекше дәстүрі деп санайды. М.С. Орынбековтің пікірінше, бақсы адам мен әлем арасындағы ажыраған байланысты қалпына келтіреді. Мистикалық желігу, зікір салу практикасы арқылы адам мен әлемді біріктіріп, сананың тұтасуына ықпал етеді.

Бақсының зікір салуы адамның тылсымдық дүниесін оятуға бағытталған. Бұл - ішкі шексіз болмыс пен рухани бірігудің тәсілін іздеу. Бұл тәсілді бақсының ойыны деп те қарастыруға болады. Бақсы ойыны кезінде дүниені жаратушы рөлін атқарады, ол айналады, ғарыштық тұлғалық деңгейде қайталайды, мистикалық тұтастану арқылы жақсылық пен жамандықты айырады, зиянды қасиеттерді көшіреді, аластайды, қамап қояды».

Шамандық қасиет адамға рухтың қалауымен қонады, бақсы зікір салардың алдында рухтарын көмекке шақырады. Көңіл аударатын тағы бір нәрсе, шамандық тұқым қуалаушылық, тегіне тартушылық арқылы мұраланады. Барлық шамандар өз әулетінде, ата-бабаларының бірінде осындай қасиет болғандығын айтады. Осыны ескере отырып, біз шамандықтың генотиптік сипаттағы діни жүйе деп санаймыз және оның төмендегідей ерекшелігін атап өтейік:

1. Шаманизмде өлі табиғат ұғымы жоқ, табиғат жанданған, барлық құбылыстың, жер мен судың киелі иесі бар.

2. Адам мен әлем тұтас. Оларды бөліп тұрған күз-жартас жоқ. «Адам – табиғат патшасы» - дейтін еуропалық ұран шамандыққа жат. Адам қанша құдіретті болса да табиғаттан жоғары емес, ол тіршіліктің ерекше бітімі.

3. Дүниедегінің барлығы бір-бірімен тығыз байланыс-та. Бұл байланыс шаман-медиум арқылы іске асады.

4. Ғарышты мекендейтін рухтар адамның күнделікті тұрмысына жақын араласып отырады, қолдайды немесе жазалайды.

5. Рух ниетін, әмірін адамдарға жеткізуші тұлға – шаман, бақсы.

6. Шамандық қасиет тұқым қуалау, тегіне тарту, рухтың қонуы арқылы дариды.

7. Шаманизм рулық қоғамның діни идеологиясы ретінде қалыптасады, шаман бір әулеттің немесе рудың абызы қызметін атқарады. Ол діни әдет-

ғұрыптарды өткізеді, әулеттің немесе рудың болашағын болжайды, сол арқылы шаруашылық әрекетін, тұрмыс-тіршілігін айқындайды.

Шаманның рухтардың тандаулысы болуы және сәуегейлік, яғни болашақты болжау қасиеті әлемдік діндердегі пайғамбар идеясының қалыптасуында маңызды рөл атқарған деп топшылауға болады, сол сияқты жаратушыны таза рух ретінде түсінуде де шамандық әсерін жоққа шығаруға болмайды. Жалпы жаратушы – құдай идеясының түп-тамыры табиғатқа табыну, оны құдіреттендірумен әруаққа, рухқа табыну десек артық айтпаған болар едік. Тәңірлік сенім мен шамандық дін ұзақ уақыт қатар да дами отырып, ажырамас синкретті сипатқа ие болады. Тәңір шамандық дінде бүкіл болмысты жаратушы құдайға айналады. Тәңірдің әмірі мен бұйрығын орындайтын рухтар оның көмекшілеріне айналады. Шаман осы рухтармен байланысқа түседі, рухтардан қолдауын, қорғауын сұрайды. Алайда, біздің пайымдауымызша, Тәңірілік сенім эволюциясының соңғы кезеңдері христианшылдық пен исламның пайда болып, таралуымен кезбе-кез келеді. Белгілі бір дәрежеде түркілер арасында діндер «полиферациясы» орын алады. Түркілер арасында сақталған діни төзімділік осы діндердің ішінде өмір мен дүниетанымға, қоғамның прогрессивті дамуына анағұрлым бейімінің тұрақтанып қалуына мүмкіндік береді.

Қазақтар Тәңірді тылсым дейді. Тылсым – киелі құпия адам танымынан жоғары, оған ақыл-парасат жетпейді. Философияда тылсым-трансценттілік деп аталады. Тылсым табиғат пен әлемнің шексіздігін де білдіреді.

Тәңірілік тылсым арқылы адам табиғатпен ұштасады, ондағы үйлесімділікті сезінеді, көшпенді дүниені танудан гөрі түсінуге ұмтылады, сөйтіп түсінуді танудан жоғары қояды. Адам өзінің дәрменсіздігін құдіретті тылсыммен бетпе-бет келгенде сезінеді. Түркілер күллі дүниеге үйлесімділік дарытқан құдіретті Тәңір деп мойындайды, алайда мойындау мойынсұну емес, себебі Тәңір адамға ерік берген, әлемдік діндердегі осы жалған дүниеде құдайға құлшылық етсең, жаратушы еңбегіңді ескертіп о дүниеде бейішке барасың деуі Тәңірлікке жүрмейді, Тәңірлік «жазмыштан озмыш» жоқ деп қол қусырып отырғанды да қаламайды, өйткені оған фатализм жат құбылыс. «Мәңгілік аспан, - дейді Л.Н. Гумилев тек көмек көрсететін ғана емес, сонымен бірге өзіне сиынушылардан белсенділік танытуды да талап ететін құдай... Тәңірлік дін адамды өз іс-қимылына, әрекетіне, пиғыл-ниетіне есеп беріп отыруға үйретеді, ісі түсіп, жолы болса, түркілер «Тәңір қолдады» дейді, қателік жасап, адасса, «Тәңірім кешіре гөр», - дейді.

Діни наным-сенімдер жалпы дүниемен қатар билік пен мемлекеттің, билік құзіретінің пайда болуын да түсіндіреді және оларға тылсымдық сипат береді. Бұл көне заман халықтарының бәріне тән деп айтуға болады. Көне түркілік деректерді зерттеу де осыған дәлел бола алады. Орхон-Енесай жазбаларында ондағы басты кейіпкерлер туралы деректермен қатар, түркілердің діни наным-сенімдері, мемлекеттілігі, мемлекетті басқару тәсілдері, адамгершілік-құқықтық түсініктері туралы да мәліметтер беріледі. Соларға сәйкес аспан мен жер және олардың арасында адамзат жаратылғаннан кейін адамзат қауымындағы билік

пен басқару түркі хандарына тапсырылған. Хандар түркі мемлекетінің заңдарын жасады. Ханның басты міндеті мемлекеттің тұрақтылығы мен өсіп-өркендеуін қамтамасыз ету. Бұл жазба мұраның өзегі билік пен халықтың бірлігі. Билік Тәңірі арқылы беріледі. Тәңір тек ханның ғана емес, бүкіл түркі жұртының қамқоршысы. Қаған Тәңір құдіретіне сай билік етеді, билікті алған қаған өзінің қол астындағы халық үшін Тәңір алдындағы жауапкершілігін ұмытпауы керек. Ал түркі халқынан Тәңір қағанға адал болуды және соған қызмет етуді талап етеді. Қағанға жүктелген Тәңірілік биліктің халық тарапынан мойындалуы мен танылуы билікке киелі сипат береді. Көне түркі жазбаларындағы мемлекеттілік, елдік, билік, басқару мен бағыну мәселелері Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» шығармасында жан-жақты талқыланады. Сондықтан бұл шығарманы көне түркі құқының маңызды ескерткіші ретінде қарастыруға болады. Түркі қағандарының титулында жиі кездесетін «құт» сөзінің мағынасы тек бақыт, молшылық ұғымдарымен шектелмейді. Біздіңше «құт» қуат, күш деген мағынада да қолданылады. Саяси мағынада ол биліктің қуаттылығын, пәрменділігін білдіретін сияқты. Өйткені «құт» қағанға Тәңірдің құдіреті арқылы дариды. «Құт» сөзінің қазіргі синонимі «бақ». Алайда құт қонған адам оны дұрыс танып, жүзеге асыра білуі керек. Қаған үшін құт мемлекет пен халықтың қамын ойлауда, қайткен күнде де мемлекеттілікті нығайтуда, өсіріп-өркендетуде, яғни қаған құтты қолында берік ұстауы керек. Бұл қағаннан қайратты, жігерлі, намысты болумен қатар білімділікті, парасаттылықты, әділеттілікті талап етеді. Осының бәрі Тәңірдің аманаты, өсиеті ретінде қабылданады. Қаған елінің қамын ойламаса, елі қағанына бас имесе түркі жұртының берекесі кетеді, іргесі сөгіліп, құты қашады. Мемлекеттіліктің қажетті алғышарты елдің бірлігі болып табылады. Осы алғышартты жете түсіну көне түркі жұртының саяси-құқықтық санасының жетілгендігі мен өзіндік ерекшелігінің көрінісі болды. Түркі азаматының мұраты – елі мен мемлекетіне қызмет ету. Мұны түркі адамы Тәңір алдындағы парызы деп санайды. Бұл идеяны Жүсіп Баласағұн Оғділміш пен Одғұрміш образдарын салыстыру арқылы жеткізеді. Өзінің ақылы мен парасатын қоғам мен мемлекет ісіне арнаған Оғділміш бала күнгі досы, тақуа Одғұрмішке мемлекеттік басқару жүйесінде лайықты орын алып, ел-жұртына қызмет етуді ұсынады. Бірақ Одғұрміш оның бұл ұсынысын қабыл алмайды, қайта өз өмір салтының басымдылығын мойындатуға талпынады. Тақуалық өмірден бас тартпаған Одғұрміш біраз уақыттан соң дертке шалдығып қайтыс болады. Оғділміш болса өзінің өмірі мен талантын, күш-жігерін елі мен жеріне, мемлекетіне қызмет етуге жұмсайды. Оғділміштің ұстанымы – көне түркілердің өмірлік фәлсафасы. Адам өмірінің мәні шығармашылық пен еңбекте, өзінді, қоршаған ортаны Жарық дүниеге айналдыруда. Тәңірлік дінді зерттеуші ғалым М. Аджи: «Түркілер діні тек Далада ғана емес, сонымен қатар бүкіл Еуропа мәдениетінде өз қолтаңбасын қалдырды», - дейді.

Кейіннен ислам дінінің таралып, ислам өркениетінің қалыптасуы барысында Тәңір Аллаһтың синониміне айналады. Исламның таралуы Алтын Орданың тәуелсіз мемлекет ретінде нығаюына және жаңа қалалардың дамуына

ықпал етті. Ислам тек қана материалдық мәдениеттің емес, рухани мәдениеттің де, соның ішінде ғылым мен әдебиеттің дамуына жаңа серпін берді. Түркі ғалымдары мен ақындарының, дана ойшылдарының шығармалары ислам өркениетінің ажырамас буыны болып табылады. Жалпы алғанда, ислам Азия, Африка, Еуропа құрлықтарын қамтыған өркениеттік құбылыс болды. Еуразия даласын мекендеген түркі мемлекеттері бұл өркениеттік үрдістерден шет қала алмады және қала алмайтын да еді. Ислам діні әр түрлі мәдениеттерді бір өркениеттік ағымға біріктірді. Ислам осы дінді қабылдаған халықтардың мәдениетін жойып жібермей, керісінше, жаңа сатыға көтерді. Қоғам мен мәдениет үнемі қозғалыста, дамуда болатын жүйелер. Түркі мәдениеті мен ислам өркениеті туралы айтқанда олардың бір-бірін толықтырып отырғандығын ескеруіміз керек. Түркілердің түсінігінде Тәңір мен Аллаһ бір жаратушыны білдіреді. Ескі діннің көптеген көріністері ислам канондарына бейімделуге мәжбүр болды. Ал ислам діні өзінің негізгі канондарын нығайтып, бекіту үшін тұрғылықты халықтың наным-сенімдерімен санасты. Қазақ халқының ұлттық санасында бұл екі діни дүниетаным мен құндылықтардың ара жігін ашу, жіктеп бөліп беру мүмкін емес.

Әдебиеттер:

1. Аюпов Н.Г. Тенгрианства как религиозная система. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – А., 1996.
2. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории тюркских народов Средней Азии. Собр. соч., т. 5.
3. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монгол. - Казань: Слово, 2004.
4. Орынбеков М.С. История философской и общественной мысли Казахстана. (с древнейших времен по XII в.) – А.: Институт развития Казахсана, 1997.

ИНДУИЗМ

Индуизм Үндістанда пайда болып қазіргі кезде кең дамып келе жатқан діни дәстүр. Бұл дінді ұстанушылардың жалпы саны жер бетінде 700 миллионнан асады деген деректер бар. Оңтүстік Азия елдері (Үндістан жұртшылығының 83%-ы), Непалда, Шри-Ланкада, Бангладеште индуизмді ұстанады. Оңтүстік Шығыс Азия (Малайзия, Индонезия, Сингапур) елдері мен Африканың кейбір аудандарында да аздап таралған. XX ғасырдан бастап индуизм Еуропа мен Америка елдеріне тамыр жайып, жаңаша ерекшелігімен жұртшылықтың бірден назарын аударды. Бұған осы дінді зерттеуге арналған 18 томдық «Индуизм» атты энциклопедияның дайындалып жатқандығы дәлел десе де болады. Бұл энциклопедияға әр елдің 1250 ғалымның 10000–нан астам ғылыми мақалаларын енгізу көзделіп отыр.

Индуизм термині “Синдху” өзенінің парсы тіліндегі атауы «Хинду» деген сөзден негіз алған. Кейіннен бұл сөз тек өзен мен оның жағасындағы Үнді елін ғана білдірмей, сол елдегі халықтың атауына айналды.

Индуизм дінінің ерекшелеге бұнда құдайлардың саны өте көп, бәріне ортақ бір құдай жоқ. Діннің негізін салушы да, белгілі пайғамбар да жоқ, бірақ

көптеген жеке білімдерді таратушы, рухани ұстаздар бар. Бір ортақ қасиетті кітап жоқ, оның орнына әр бағыттың негізі болып саналатын жазбалардың беделі өте күшті. Бұл дінде жалпымойындалатын сенім символдары мен талаптары болмағанымен де индуистердің дүниетанымында ерекше орын алатын ұғымдар (дхарма, карма, сансара, мокша, Брахман, атман, варна, каста т. б.) бар.

Индуизмдегі құдайларды бір атпен атау, бір түрге біріктіру мүмкін емес. Бұнда құдай концепциясы әр түрлі, себебі индуизм Үндістанда ғасырлар бойы жинақталған жазбалардың барлығын өзінің қасиетті кітаптары ретінде қабылдаған, сондықтан да осы кітаптарда аталған 33 құдайдың (11-і аспандағы, 11-і ауадағы, 11-і жердегі) индуизмде мойындалады. Осы құдайлардың арасынан Брахма, Шива, Вишну ерекше деп есептеледі. Брахма -әлемді жасаушы, бастапқы бірліктің барлық тірі және өтпелі шындықтың мәңгілігін жүзеге асырушы. Бірақ Брахманның адам алдындағы еңбегі дәстүрлі индуистік түсінік бойынша көнекті болмады. Сондықтан да Брахманға онша сиынбайды, оған арналған храмдар саны да санаулы ғана.

Индуистердің көпшілігі Шива мен Вишнуға табынғандықтан шиваиттер мен вишнуиттер болып екіге бөлінеді.

Шиваның негізгі қызметі жою және өзгерту, сонымен қоса Ол өмірлік күштің және еркектік бастаманың иесі. Шиваға Лингама формасында еркектік өмір жасаушы бастама ретінде табыну өте көп таралған.

Шива перілерге қарсы күрестерде ерекше батылдық көрсеткендіктен, Оны көбінесе қатал жоюшы ретінде қабылдайды. Бұл ипостасында Шива ырғақ пен би құдайы да болып келеді. Бидің қозғалысындағы Шиваның төрт қолы оның құдіреттілігі мен мүмкіншіліктерін символдайды. Қастарының ортасындағы – үшінші көз де жоюшылық күшті білдіреді.

Индуистер, әсіресе шиваитер Ұлы Шиваға өте көп функцияларды таңады. Соның бірі шакти- Шиваның өзінің бөлек рухани энергиясы. Шакти тек қажетті жағдайларда ғана көрінеді. Индуистердің түсінігі бойынша шактидің көмегімен адам өзінің негізгі мақсатына, мокшаға (жанның туу мен өлім тізбегінен босатылуы) жетеді. Шактиді киелі әйелдік бастама Шиваның жұбайы Шакти құдай деп қабылдайды. Бұл Шактидің көрінісі ретінде көптеген әйел құдайлар пайда болды. Солардың ішінде Дурға мен Калиге сиынушылар өте көп.

Вишну индуизмдегі сақтаушы қызметіндегі құдай. Ол қарапайым және адамдарға өте жақын. Оның жұбайы Лакшми құдай нәзік әйел махаббатының бейнесін символдайды. Вишнудың аваторлары (басқа құдай түріндегі көріністер) өте көп. Төрт бейнеде ол жануар болып көрінеді. Вишнудың қалған белгілі бес аваторлары: Парашурама, Рама, Кришна, Будда және болашақта келетін Калка құдайы болып есептеледі. Будданы Вишнудың аваторы ретінде қабылдау буддизмнің индуизм жүйесіне кіргізілгенін көрсетеді. Рама Рамаюна поэмасында патшаның ұлы, тақтың мұрагері, батыр бейнесі. Халықтың санасында ол құрметке бөленіп, Раманың, Вишнудың аваторына айналған. Ал тағы бір белгілі эпостық жырдың кейіпкері Кришна да Вишнудың аваторы болып есептеледі. Кришна жалпы үнділік жоғарғы құдай дәрежесіне

көтерілген. Жыр бойынша батыр – жауынгер Арджунаның атқосшысы болып тұрып, оған аспан заңы мен эпикалық заңдардың жоғарғы мәні туралы әңгіме айтады. Кришнаның бұл философиялық тұжырымдары Бхагавад – Гита тарауы түрінде Махабхарата жырына енгізілген. Кейіннен Кришна ақылшы философтан көңілді, жеңіл ойлы бақташы құдайға ауысады. Осы ипостасында ол Үндістан әйелдерінің сүйікті және өте белгілі құдай ретінде дәріптеледі. Көктемгі діни мейрамдарда Кришнаға арналған көп діни ғибадаттар жасалады. Кришнаға табыну қазіргі кезде Америка және Батыс Европа елдерінде вайшнавизм, Кришна санасы қоғамдары арқылы кең таралған.

Индуизмнің қасиетті жазбалары Ведалар болып есептеледі. Олар шрути «тыңдау, естілу» деп аталады. Оның екі себебі бар: олар жоғарғы құдайдан естілген және шәкірттер ұстаздарының әңгімелерінен осы текстерді қабылдаған. Қазіргі индуизмде құдайға құлшылық еткенде осы Ведалық текстерден мантралар оқылады. Мантралар (қасиетті сөздерді) тек санскрит тілінде оқу керек.

Брахмандар, абыздардың сыйыну мен құлшылық ету оқулығы проза түрінде жазылған. Бұлар Ведалық әдебиеттердің екінші бөлігі болып есептеледі. Абыздар жеті Брахмандық текстерді ерекше бөліп айтады.

Келесі Араньяки текстері де Құдайға құлшылық, медитация туралы айтады. Ал Упанишадтарда индуизм философиясының мистикалық концепциясы берілген. Упанишад -қатар отыру деген сөзді білдіреді. Гуру (рухани ұстаз) қасына отырған таңдаулы шәкіртіне қасиетті ілім туралы кеңес берген. Дәстүр бойынша Упанишадтар 108 тексттен тұрады. Бұл тексттерде индуизм философиясының мәнін ашатын категориялар берілген:

- Жеке жан (Атман) және Әлемдік жан (Брахман)
- Брахман мәңгі өмір сүреді, бірақ формасы болмайды.
- Әлем бұл – елес (иллюзия, майя).
- Жан тізбектелген өмір циклынан (сансарадан) өтіп отырады, оның келесі тіршілігі өзінің іс-әрекетіне (кармасына) байланысты.
- Жанның азаптан босатылу қасиеті бар (мокша).
- Жаратылған әлемдегі барлық заттар бірлікте болады.

Үнділіктердің белгілі эпостық жырлары Махабхарата (дүниежүзіндегі ең ұзақ жыр) мен Рамаяна да қасиетті текстер (смрити) құрамына кіреді. Махабхаратаның алтыншы кітабының бір бөлігі болып есептелетін Бхагават-Гита да индуистер үшін өте құнды кітап.

Бхагават-Гита тексттерінде Жоғарғы Құдай туралы ұғым ерекше орын алады. Сонымен қоса бұнда адам өмірінің мәні туралы философиялық тұжырым жасалады. Адамдағы ең маңызды нәрсе тәнде емес, сезімде емес, оның рухында. Әлемде Жоғарғы Рух Атманнан басқа ешнәрсе жоқ. Атман әр адамда бар, сондықтан өлуге де, біреуді өлтіруге де болмайды. Адамның тәні өледі, ал оның негізі – мәңгілік рух қалады. Осы шындықты адам түсініп өлімнен қорықпай, өзінің адамдық міндетін орындауы керек. Яғни адам ең бірінші өзін-өзі түсінуі керек.

Алдына рухани мақсат қойған қауымдастықты Үнді жерінде арийлықтар қоғамы деп атаған. Олардың әлеуметтік құрылымы варнашрама-дхарма деп аталады. Бұл қауымдастықтың төрт таптан, төрт рухани даму сатысынан тұрады. Олар: брахмандар- (ой-өрістері жоғары тап), кшатрилер (әкімшілік), ваишилер (саудагер-фермер) және шудралар (жұмыскерлер).

Варнашрама-дхарма – тұқым қуалаушылық касталық жүйеге айналған құрылым. Бұл құрылым алғашында Жоғарғы Құдай Бхагаванмен берілгендіктен адамдар оны табиғи түрде ойға қонымды қабылдаулары керек деп есептеледі. Адамдар осындай табиғи таптарға бөлініп, рухани жетілу сатысында бірлікте болса қоғам жоғары жетістікке жетеді.

Төрт варнадан басқа жоғарыда айтылған төрт ашрама немесе өмірдің рухани сатылары бар. Браhmачари (некесіздікті ұстанатын шәкірттік кезең), грихастха (отбасылық өмір), ванапрастха (қоғамдық өмірден бас тарту), санньяси (тариқаттылық).

Қазіргі Үндістанда варнашрама-дхарма қасиетті кітаптарда жазылғандай таза варнамшрам қоғамы жоқ деп сенімді тұжырым жасауға болады. Бұны индуистердің өздері де мойындайды. Себебі қазіргі заман Ведаларда жазылған Кали-юга ғасыры бүкіл әлемнің тоқырау заманы деп түсіндіріледі. Осы замандағы Құдайға жетудің бірден-бір жолы Оған қажетінше құлшылық ету. Индуистердің осы жолдағы діни рәсімдері үш категорияға бөлінеді: нитья, наймиттика, камья.

Нитья – бұл күн сайын жасалатын рәсім. Әр үндіс таңертең Күнге арнап сумен құрбандық шалады немесе отбасы құдайларының алдында пуджи (құдайларға құрмет көрсету) өткізеді.

Наймиттиканы адам өмірінің ерекше кезеңдерінде жасайды. Бұл отбасына кіріс болғанда, балаға есім бергенде, некелескенде өткізілетін рәсім.

Діни рәсімдердің үшіншісі камья – діни саяхат. Бұл діни парызды орындау қажет деп есептесе де, әркімнің таңдауына ерік беріледі. Индуистер үшін діни саяхат табиғи өмір салтына айналған деседі болады. Діни мейрам кездерінде әсіресе ана құдайға арналған қысқа діни саяхатты индуистар жаяу жасайды. Қасиетті қалалар мен әулиелер орналасқан алыс жерлерге ұзақ саяхатқа шығады. Индуизмде Ганг, Ямуна, Синдху (Инд), Сарасвати (жер астында орналасқан), Нармада, Гадавари және Кавери өзендері қасиетті деп есептеледі, сондықтан осы өзендерге шомылу адамның күнәсінен арылып, рухани тазаруына әкеледі. Кейбір қасиетті жерлер Гималай тауларында орналасқан.

Индуизмде отбасында жасалатын діни ғұрыптар – самскаралар ерекше орын алады. Индуистердің көпшілігі мойындайтын он алты самскара мыналар: 1) балалар дүниеге келгенге дейін: ұрықтану, құдайдан ұл сұрап жалбарыну, шашты тарау; 2) ала жасындағы рәсімдер: баланың дүниеге келуіне байланысты жасалатын ғұрып, балаға ат қою, баланың алғаш үйден шығуы, баланың ең алғашқы жеген қатты тағамы, ер баланың алғаш шашын алуы, оң құлағының жоғарғы жағын тесу, шәкірттік мирас қабылдау, қасиетті жазбаларды оқуды бастау, Ведалық білімді меңгерудің аяқталуы

3) ересектерге арналған рәсімдер: некелесу, отбасы қызметін атқару кезеңі, қызметтен кету кезеңі, 60 жасқа толғанда жасалатын рәсім, кремация (денені отқа беру).

Индуистердің діни ұғымы бойынша вегетериандықты ұстану қажет. Әйтсе де кейбіреулерінің қойдың етін тамаққа пайдаланатындығы кездеседі. Бұл діндегілер аюрведальық медицинамен емделеді. Себебі бұнда табиғи өсімдіктерден жасалған дәрі-дәрмектер қолданылады. Мемлекетте аборт жасау заңмен рұқсат етілгендіктен индуистер қыз баланың дүниеге келуіне бөгет жасауға, қалаусыз болған жүктілікті тоқтатуды дұрыс деп қабылдайды. Индуистер үшін адамның өзіне -өзі қол жұмсау ерсі әрекет емес, себебі бұл аскетизмнің соңы, діни кемелденудің шыңы деп қабылданады.

Индуизм әлемдік діндер қатарында болмаса да бұл діннің ілімі дүниежүзінде өте кең тараған. Үндістанның өзінде Ария Самадж ұйымы үнділіктерді индуизмге бағыттау үшін жұмыс жасайды.

Батыс және Америка елдерінде ISKCON – Халықаралық Кришна Санасы Қоғамы индуизмнің бір тармағы ретінде Харе-Кришна қозғалысын дамытуда.

1990 жылы Қазақстанда Алматы қаласында “Кришна Санасы” қоғамының орталығы ашылды. Қазіргі кезде бұл қоғам миссионерлік қызметті белсенді жүргізуде. Қазақстанның Шеткері облыстарының өзінде қоғамның орталықтары ашылған.

Әдебиеттер:

1. Боги. Брахманы. Люди. Четыре тысячи лет индуизма. – М., 1969.
2. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х томах. – М., 1993.
3. Дандекар Р.Н. От вед к индуизму. – М., 2002.

КОНФУЦИЙШІЛДІК

Конфуцийшілдік – Ежелгі Қытайда пайда болған этикалық-философиялық ілім, даосизм және буддизммен қатар Қытай мен Қиыр Шығыстағы үш жетекші идеологиялық жүйелердің («үш ілім» - сянь цзао) бірі болып табылады. Оның негізін қалаған ұлы қытай ойшылы Кун-цзы немесе ұстаз Кун (б.з.б. 551-479 жж.). Б.з.б. III-II ғғ. Хань династиясының билікке келуімен конфуцийшілдік ресми идеологияға айналып, конфуцийлік нормалар мен құндылықтар «қытайлық» ұғымын рәміздей бастайды.

Конфуций ілімінің гүлденуінің бірінші кезеңі Конфуций (б.з.б. 551-479 жж.), Мэн-Цзы (б.з.б. 371-289 жж.), Цзюнь-Цзының (б.з.б. 298-238 жж.) этикалық философиясымен байланысты болса, неоконфуцийшілдік Чжу Си (1130-1200 жж.) және Ван Янмин (1472-1529 жж.) секілді Кун-цзы ілімін заманына сай жандандырып, ақылды жетілдірудің практикалық жағына, даналық сырын ашуға талпынған ойшылдар есімімен сабақтастырылды.

Конфуций әлеуметтік және саяси күйзелістер орын алған дәуірде өмір сүрді: Чжоу билеушісі – Ван билігінен айырылды, патриархалдық- рулық нормалар дағдарысқа ұшырап, мемлекет құрылымы ыдырады. Конфуций патшалықтар арасындағы осындай шиеленістен титыққан қытай қоғамын байыптылыққа әкелетін діни-әдептік ілімнің негізін қалауға тырысты. Осы

мақсатпен Конфуций ежелгі сенімдер мен дәстүрлерге жүгінеді. Конфуций сол кезеңде Ежелгі Қытайда пір тұтылған ата-баба аруағына табыну, жер культі, ежелгі қытайлықтардың жоғарғы құдайы және ілкі тегі – Шан-диге табыну сияқты көне нанымдарды қайта жандандыра отырып, соларды әдептік-этикалық және әлеуметтік реңкпен толықтырады. Кейінірек Шан-ди жер бетіндегі барлық тіршіліктің тағдырын анықтайтын жоғарғы құдайышылық күш ретіндегі Аспанмен ассоциацияланды. Даналық және құдіретті тылсымдық бастаулары мен генетикалық байланыс - XX ғасыр басына дейін сақталған – «Аспан асты ұлы» деген атауда ұяланды. Конфуций көне – «алтын ғасыр» даналығының қорушысы ретінде көрінеді. Ол ел билеушілерге жоғалтқан беделді қайтарып, халық құлқын жақсартып, оны бақытты етуге талпынды. Ол көне заман даналары мемлекеттік құрылымдарды әрбір жеке адамның мүдделерін қорғау үшін қалыптастырған деген көзқарасты негізге алады.

Конфуцийшілдіктің философиялық-теологиялық негізін 6 қағида құрайды:

1. **Аспан (“Тянь”)** жайлы діни түсінік. Ол – ұлы бастама, адамды өз еркі бойынша басқаратын жоғарғы құдай.

2. “Тянь” культі Конфуцийдің **“есімдерді түзету”** әлеуметтік ілімімен байланысты, мұның мағынасы - әрбір адам өзіне лайық орынды иеленіп, соған мойын ұсынуы керек. Конфуцийдің “басшы – басшы, қызметші – қызметші, бала – бала, әке – әке” болу керек деген сөздері арқылы түсінуге болады.

3. Конфуцийшілдік дүниетанымның мұндай қағидаларынан Қытайдың діни өмірінің мәніне айналған **ата-баба культі** туындайды.

4. Даосизмге қарағанда, конфуцийшілдікте рәсім, этикет, жазылмаған ережелерге көп мән беріледі. Осыған сәйкес кемел адам – **“цзюнь-цзы”** туралы ілім басты болып табылады.

5. Конфуций ілімінде маңызды орын “көнені”, қытай дәстүрін білу, қарт ұстаздарды құрметтеуден тұратын **тәлімгерлікке** беріледі.

6. **Орталық туралы ілім** – жаман мен жақсыны айырып, саналы түрде жүрегің тазартып, тәнін кемелдендіру, адамның өз болмысына лайық болуы.

Конфуцийшілдік каноны екі топтамадан тұрады: бірі - **«Бесканондық»** («У цзин»), екіншісі – **«Төртканондық»** («Сы шу»). «Бесканондықтың» жазба ескерткіштері – 1.«Көктем мен күз кітабы» («Чунь цю»). Чжоу доменіндегі оқиғалар мен Лу патшалығының тарихы баяндайды. 2.«Көне тарих кітабы» («Шу цзин») – көне уақыттарда жасаған императорлардың аңызбен астасқан тарихынан мәлімет береді. 3.«Діни өлеңдер кітабы» («Ши цзин») – жинаққа әлемнің жаратылуы мен құрылуы туралы мифтер, діни мадақ өлеңдер енгізілген. 4.«Салтанатты рәсімдер кітабы» («Ли цзин») – отбасындағы қарым-қатынастардан саяси әкімшілікке дейінгі әлеуметтік механизмнің идеалды моделі туралы мәлімет беретін естелік. 5. «Өзгерістер кітабы» («И цзин»). Бұл кітапқа құлшылық және тылсым дұғалары, өсиет сөздер топтастырылған. «Төртканондыққа» «Да-Сюэ» («Ұлы ілім»), «Чжун-юн» («Тепе-тендік туралы»), «Лунь-юй» («Әңгімелер мен ойлар»), «Мэн-Цзы» кітаптары енген.

Кун-Цзы өз идеяларын әңгімелесу барысында дамыта отырып, ілімінің бір жүйеге түскен жазбаша мәтінін қалдырмағандықтан, оның айтқан ойларын

шәкірттері «Лунь юй» (оның шәкірттерімен әңгіме – сұхбаттары жазылған еңбек) жинағында топтастырып, жарыққа шығарған еңбекте жетілген адам идеясы (цзюнь-цзы) ашылады, адами тұлға өзіндік құндылық ретінде қарастырылады. Конфуций ғарышпен үйлесімділікте болатын рухани кемелденген тұлға деңгейіне жету мақсатында жетілген адам бағдарламасын жасады. Мейірімді адам – бүкіл қоғам үшін адамгершілік мұраттың бастауы. Тек соған ғана үйлесімділік сезімі мен табиғи ырғаққа сай өмір сүру тән. Ол – ішкі жүрек әрекеті мен сыртқы іс-қимылдың тұтастығының көрінісі. Дана табиғатқа сай әрекет етеді, өйткені «алтын үйлесімділік» ережесін сақтау – оған туа біткен дарын. Оның мақсаты – ғарышта орын алған үйлесімділік заңына сай әлеуметті қайта құру, барлық тіршілікті тәртіпке келтіріп, сақтау.

Конфуцийдің философиялық-космологиялық көзқарастары әлемді белгілі бір заңдармен ретке келтірілген үйлесімді бастау ретінде қарастырған көне қытай дәстүрімен астарлас дамыды. Адам осы әлемдік гармонияда өз орнын табуы үшін ол үнемі кемелдікке ұмтылуы тиіс болды. Конфуций адамның космоспен үйлесімді қатынаста болуы үшін оның кемелденуінің **бес қайырымдылықтан** («у дэ»): әдет-ғұрып, әдеп («ли»), адамгершілік («жэнь»), әділетті парыз («и»), білім («чжи») мен сенімділіктен («син») тұратын бірегей бағдарламасын ұсынды.

Әдет-ғұрыптан ол әрбір тұлғаға, қоғам мен мемлекетке шексіз ғарыштық қауымдастықта өз орнын таба алуына, Жер мен Аспан арасына «Негіз және арқау» болатын құралды көрді. Осы тұрғыда отбасылық этика ережелерін Конфуций мемлекет сферасына да таратады. Иерархиялықтың негізіне ол білім, кемелдену, мәдениетке жақындық принциптерін алды. Әдет-ғұрыптың ішкі мәнінде орныққан шама сезімі, сыртқы – церемониялар мен рәсімдер арқылы әркімге түсінікті деңгейде үйлесімді қарым-қатынас құндылықтарын жеткізді, оларды игі істерге тартты.

Осы қасиеттерді тәрбиелей отырып, даналар қоғамдағы иерархиялықты қалыптастырды, сөйтіп оның өміршеңдігін қамтамасыз етті. Әлеуметке берілген табиғи ырғақ қоғам мен мемлекеттің дамуына түрткі болды. Ұстаздың шәкірттеріне берілген жауаптарындағы адамгершілік қасиеттерді түсіндіру әрқашан табиғатқа сай келеді, ырғаққа толы әрі қарым-қатынас субъектісіне сәйкес тәрізді. Әңгімелесушіге деген сенім белгісі – мұқияттылық пен жұмсақтық – шиеленісуге, қақтығысқа жол бермейді. Мысалы, ел билеуші мен шенеунік арасындағы әділетті парызға негізделген қарым-қатынас, ел билеушінің адамгершілігіне, оның қамқоршылығы мен игі еркіне жауап ретінде шенеуніктің оған сенімділігіне, берілгендігіне меңзейді (әкенің балаға деген махаббаты сияқты). Конфуцийшілдік этика аясында төмен тұрған адамның жағдайы кемсіту ретінде қарастырылмады, ол өз жүріс-тұрыстың нормативтілігіне жауап ретінде өзін қанағаттандыратын бағасын алады деп саналды.

Саясаткер ретінде Конфуций ел басқарудағы әдет-ғұрыптың құндылығын жақсы түсінді. Үлкен және кіші істерде қол астындағыларды өз шамасын білу сезіміне тәрбиелей отырып, әдет-ғұрып тұлғалық және әлеуметтілік деңгейдегі

адамды «сыртқы ортаға» бейімдейді; қақтығыстардың алдын алды. Әдет-ғұрып әлеуметтегі әртектіліктің сақталуына ықпал етті, тұлғаға кемелдену болашағын ашты, өмірдің нағыз қамқорына айналды, кез-келген жағдайда, мысалы, материалдық және табиғи қордың шектеулігі жағдайында тұрғындардың тұтыну үйлесімділігін сақтап, аман қалуына қол ұшын берді. Әркімнің шаманы сақтауға ұмтылуы қоғамда моральдық құндылықтардың сақталуын қамтамасыз етті. Қытай мәдениетінен сусындаған тұрақтылығы үшін қытай қоғамы мен мемлекеті әдет-ғұрыпқа көп қарыздар.

Конфуций идеяларын әрбір жаңа ұрпақ өзінше қайта қарастырды. Мысалы, Мэн-цзы (б.з.б. 372-289 жж.) игі биліктің мәні туралы ұстаз тезистерін қайтадан сана талқысына салды. Ол қоғам мен жер пайдалану идеалының көне жобасынан-ақ тұлғаралық үйлесімділікке, қоғамдағы жоғарғы және төменгі таптар арасындағы келісімділікке жетудің жолын көрді. Идеалды мемлекетте билік барлық қажеттіні өз қолына алады, ал тұрғындар шамадан тыс салықтар мен азықтың аздығынан жапа шекпейді. Әділеттілік бұзылған жағдайда Мэн-цзы халықтың көтеріліске шығып, «Көк жарлығын» жаңа, игі ел билеушіге тапсыру құқына ие болуын талап етті.

Жаңа дәуір аралығында конфуцийшілдікте жаңа ағымдар айқындалады: қол астындағыларды басқарудың құралы ретінде әдет-ғұрыпқа конфуцийшілдердің бұрынғы саяси оппоненттері – легистердің арсеналынан заң институты алынады. Бір-бірімен сәйкес келмейтін осы ұғымдарды біріктіргенде, әдет-ғұрыпты қоғамның билеушілеріне ғана қатысты қолдануға болды, ал төменгілерді тек заң мен жазалауға сүйеніп басқаруға болады деген ескерту айтылады.

Б.з.б. II ғ. конфуцийшіл мемлекет қайраткері Дун Чжуншу (б.з.б. 120-104 жж.) конфуцийшілдікке мемлекеттік идеология сипатын береді. Ол дәстүрлі екі бастау «инь» мен «ян» және барлықтың негізі болып табылатын бес элемент (су, металл, ағаш, топырақ, от) туралы ілімді жинақтап, бүкіл универсумды қамтитын бір жүйеге біріктірді, Аспан мен адамның және әлеуметтің ажырамас байланысы жайлы ілімді басшылыққа алып, қоғамдық және мемлекеттік құрылымның космологиялық интерпретациясын ұсынды.

Қытайда будда діні кең таралған орта ғасырларда, IV-V ғғ. бастап буддизм мен даосизм элементтерінің қосылуы барысында конфуцийшілдік модификациясы орын алады. Негізгі канондалған мәтіндердің кодификациясы жүргізілді: олардың жаңа редакциялары мен түсіндірмелері соңғы инстанциядағы ақиқат болуға ұмтылды. Көне классиктерді жаңаша түсіндіруге деген ұмтылыс ақырында, неоконфуцийшілдік деп аталған философиялық бағытты қалыптастырды. XIII ғ. бұл ілім философ Чжу Си (б.з.б. 1130-1200 жж.) есімімен – Чжусишылдық деген атауға ие болды.

Жаңа дәуірдің алғашқы ғасырларынан бастап Конфуций көзқарастары бұрмалана бастайды, олар алғашқы мағынасынан айырылады.

Конфуцийшілдік элита өзін абсолютті білімнің иегері деп санайды, ал ең алдымен даосизмнен нәр алған халықтың синкретті нанымдары дін бұзарлық және дөрекі ырымшылдық ретінде қарастырылады. Мемлекет жоғарғы діни

институтқа айналып, ресми культтер жүйесі тиянақталған сипатқа ие болған ортодоксальді шенеуніктік сословие арасындағы жік алшақтай түсті. Бұл жағдайлар Конфуцийдің біртіндеп құдайдай дәріптелуіне ықпал етті. Бұл әр қалада көне данышпанға арнап храмдар орнату және оған бағыштап құрбандық шалу туралы 555 ж. Император жарлығынан басталды. Аспан ұлы қоғамның әлеуметтік пирамидасының ең биігінде тұрғандықтан жоғары абыз және кемелділік көрінісі болып саналады. Император еркі мызғымас заңға айналады. Адам көзін алатын, салтанатты Аспанға табыну рәсімдері (оларды орындау тек императордың құқы), сыртқы көзден таса және құпияға толы сарай өмірі қол астындағылардың бағыныштылығы мен жағымпаздылығының туындауына ықпал етті. Императорлық билік рәмізі құдіретті де күшті жануар Айдаһар да адамдарға қорқыныш пен үрей ұялатты.

Конфуций мұраттарынан алшақтаған ортодоксальды конфуцийшілдік, әсіресе XX ғғ. қатты сынға ұшырады. 1949 ж. соңы және мәдени революция жылдары Конфуций ілімі мүлдем жоққа шығарылды. Бірақ қазіргі уақытта дәстүрлі нормалар мен институттар Қытайда, Жапонияда, Оңтүстік Кореяда, Тайваньда, Сингапуда этникалық қытайлар арасында кең таралып, Конфуцийдің 67 буындағы ұрпақтары аса қошеметтеледі. Конфуций ілімі чжусишыл неоконфуцийшілдік ілімін жалғастырушылардың арқасында Жапонияда XVII ғ.-дан тарала бастаса, 1995 ж. мәліметтер бойынша Кореяның 0,2 млн. халқы, яғни 0,9 %-і конфуций ілімін ұстанушылар болып табылады. Кореяда конфуций шіркеуі болмағанмен, конфуцийлік ұйымдар бар. Мұнда ата-бабаларды еске алу, ғұлама конфуцийшілдердің құрметіне арналған салтанатты рәсімдер орындалып тұрады. Осы күнгі Кореядағы 200-ден астам хянге – конфуцийлік академияларда жастарды дәстүрлі құндылықтар мен өзін-өзі ұстау әдебіне үйретеді, сондай-ақ, ең бастысы – конфуцийлік құндылықтарды қазіргі замандық индустриялық қоғамның сұраныстарына бейімдеу міндетін қояды.

Қазақстан Республикасында конфуцийшілдік ұйымдар мен бірлестіктер тіркелмеген.

Әдебиеттер:

1. Малявин В.В. Конфуций. – М., 1992.
2. Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. – М., 1993.
3. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. – СПб., 1998.

ДАОСИЗМ

Даосизм (қыт. «дао цзяо» - «жол ілімі») б.з.б. IV-III ғғ. Ежелгі Қытайда пайда болды. Аңызға сай, бұл ілімнің құпиясын аты аңызға айналған Хуан-ди («Сары император») ашқан. Расында даосизм шамандық нанымдардан және ежелгі магтар ілімінен бастау алады, ал оның негізгі қағидалары данышпан **Лао-цзынікі** деп саналатын «**Жол мен ізгіліктер туралы Канонда**» (Дао-дэ-цзинде) және философ **Чжуан Чжоу** көзқарастары көрініс тапқан (б.з.б. IV-III ғғ.) «Чжуан-цзыда» баяндалады.

Тұтас жүйе ретіндегі даосизм «Лэ-цзы» (б.з.б. IV-III ғғ.) және «Хуаинань-цзы» (б.з.б. II ғ.) еңбектерімен танылады.

Даосизм – адамға қоршаған әлемнің сырларын ашуды, өмір мен өлім мәселелерін айқындауды мақсат қоятын ілім. Даосизмнің негізгі категориясы **дао** (жол, ақиқат, тәртіп) – ғарыш болмысының ішкі заңдылығы, табиғаттың жалпы заңы іспетті, формалар әлемін тудырушы бастау. Дао тек бастапқы себеп қана емес, сондай-ақ соңғы мақсат, болмыстың аяқталуы. Даоны ешкім жаратпаған, бірақ барлық нәрсе даодан жаратылған және соңында даоға қайта оралады. Дао – бұл барлық нәрсе, сонымен қатар ол еш нәрсе де емес; ол – мәңгілік және шексіз; даоның аты да заты да жоқ болғанмен, ол – бәріне есім мен атау беруші бастама. Дао – беймәлім, оны сезім органдары арқылы танып білу мүмкін емес, ол уақыт пен кеңістік аясын қажет етуден ада. Даоның нақты көрінісі тек «дэ» (ізгілік) күші арқылы ғана байқалады: егер дао барлығын жаратушы болса, дэ – қоректендіруші. Тақуа мақсаты – даоны тану, ол оны «ғарыш үйлесімділігі» - адамның табиғатпен қауышуы деп түсінеді.

Даосизм философиясының мәні – бес алғашқы элементтер (топырақ, ағаш, металл, от және су) туралы ілім болып табылады. Осы алғашқы элементтерден әлем құрылған. Ал элементтердің өзі «киден» (алғашқы материя) бастама алып, элементтердің негізін құрайды деп түсінілген.

Даосизмнің тағы бір негізгі ұғымы **«әрекеттенбеу» («у-вэй»)** – табиғи әлемдік тәртіпке кереғар келетін мақсаттық әрекетті терістеу, табиғи үйлесімділікті бұзбау, табиғат дамуына араласпау, адамның табиғилығын ұстану, қандай күйде жаратылса, сол күйде болу. Басынан жаратылған нәрсені өзгертуге тырысу ұмтылысын жоққа шығаратын әрекеттенбеу принципіне сүйенген ел билеушісі Аспан асты елін тәртіпке келтіріп, мемлекетті басқарған, толқулардың алдын алған. Даосизм ғарыштағының бәрін бір тұтастық ретінде қарастырады, қарама-қайшылықтарды үйлестіруге талпынады.

«Чжуан-цзы» бойынша өмір мен өлім жалпылама метаморфозалардың тек сатылары ғана. Универсум сияқты кіші әлем – адам да мәңгілік. Оның физикалық тәні өлгенде рухы әлемдік «арнаға» сіңеді. Өмір бастауы ретіндегі даомен бірігу, діни пайымдау, тыныс және гимнастикалық жаттығу, жыныстық тазалық, алхимия және с.с. арқылы ғана мәңгілікке жетуге болады.

Тақуа-даошылар табиғат аясына кетіп, үйлесімділікке жету үшін онымен тұтасуға талпынды. Ажалды жеңу мен ұзақ өмір сүру үшін кем дегенде, біріншіден «рухты қоректендіру» қажет. Даошылар адамды көптеген рухтардың мекені, құдіретті күштердің шоғырлануы ретінде қарастырады. Тәндік рухтардың осы жүйесіне аспандық иерархия сәйкес келеді. Аспандағы рухтар адамның жақсы-жаман істерін тізіп, санап, өмір ұзақтығын анықтап, өсиеттерді орындауға, ізгі болуға шақырды. Ұзақ өмір сүрудің екінші шарты «тәнді қоректендіру» - қатаң диета сақтау және организмге тіршілік дарытатын эфирді тарататын тыныс гимнастикасын жасау болып табылды.

Ұзақ өмір сүру мен мәңгілік өмір сүру идеяларын уағыздау даосшыл магтар мен уағыздаушыларға халық арасында және император алдында үлкен бедел әкелді. Олар жаңа діннің негізін қалап қана қоймай, сонымен қатар

мәңгілік өмір сүруге мүмкіндік беретін дәрілер мен эликсирлер жасайтын «алхимияны» дамытты. Сондай-ақ даосшылдар астрология, бал ашу, геомантия, магия және дерт шалған адамды айықтыруға септесетін медицинамен айналысты.

Көне даосизмнің философиялық ұстанымдары ортағасырлық даосшылардың діни ілімдеріне негіз болды. Ортағасырлық даосизмнің көрнекті өкілдері Гэ Хун (VI ғ.), Ван Сюаньлань (VII ғ.), Ли Цюань (VIII ғ.), Тянь Цяо (Тянь Цзиншэн) (X ғ.), Чжуан Бодуань (XI ғ.). Конфуцийшілдік білім алған интеллектуалды элита да даосизм философиясына қызығушылық танытты, оларға қарапайымдылық пен табиғаттылықтың көне культі қатты ұнады, табиғатпен тұтасуда творчестволық еркіндікке қол жеткізілді. Даосизмге деген ықылас, әсіресе, Хань династиясы құлап, конфуцийшілдік ресми дін ретінде өз мүмкіндігін сарқыған уақытта орын алды. Буддизмнің Қытай жеріне бейімделуі барысында даосизм одан бірқатар культтер мен философиялық ойтұжырымдарды қабылдады, буддалық ұғымдар мен философиялық концепциялар қытайларға түсінікті даостық терминдерге аударылды. Даосизм неоконфуцийшілдіктің дамуына ықпал етті.

Магия және физиогномистикамен байланысқан оккульттік даосизм халық бұқарасын өзіне тартты, сол себепті ол билік тарапынан қарсылыққа ұшырады. Билік одан көтерілісшіл-эгалитарлық дәстүр ұшқынын сезді. Даостық көзқарастар құпия қауымдардың идеялық негізіне («Ұлы теңдік жолы», «Ақ лотос ілімі» және т.б.) және шаруалар көтерілісінің жебеушісіне айналды (мысалы, 184 ж. «Сары орамалдылар» көтерілісі).

Барлық адамдардың анасы, туылмаған Ана-Сиванму құдайының мекені – Батыс жұмағы туралы ілімді дамытқан даосшылар, баршаның теңдігі және әлеуметтік әділеттілік идеясын негіздеді. Емшілер мен көрікпелдер де осы идеяларды жақтағандықтан, олар көпшілікке кең таралды.

Даостық дін көне анимистік нанымдарды, Аспанға табынуды және әулие даналар культін өзіне қабылдады. Ортағасырлық даосизм қытайдың рухани мәдениетімен тығыз байланыста болды. Даосшылар күнәһарлар жаны жазаланатын әзәзілдер патшалығы мен әділетті жандар үшін дайындалған құдайлар мекендейтін аспан бар деп сенді. Ортағасырларда мәңгілік туралы ілім ұзақ өмір культіне, ал өмір бастауы ретіндегі дао доктринасы көп балалық культіне және т.б. айналды.

Құдайлар иерархиясына аңыздық ел билеушілерді, мифтік батырлар мен даналарды, конфуцийшілдіктің көрнекті қайраткерлерін, тарихи тұлғаларды қабылдаған даостық пантеон синкретизмнің айқын көрінісі болып табылды. Халық арасында әділеттілік пен ізгі істі жақтайтын сегіз мәңгілік данышпан тұлғалары кең таралды (оларға адамдық және сиқырлық қасиет тән деп саналды).

II ғ. «Аспан ұстаздарының жолы» деп аталатын Чжан Даомин (I-II ғғ.) негізін қалаған бағыт пайда болды. Аңызға сай ол Лао-цзыдан аян алып, оның жердегі өкілі болу құқын иеленеді. Оның «Көктен түскен ұстаз» титулы осы уақытқа дейін ұрпақтан ұрпаққа мирас болып келеді. IV ғ. «Жоғарғы тазалық»

және «Рухани асыл қазына» атты даолық мектептер пайда болды. Олар медитациялық пайымдау тәсілдеріне көп көңіл бөлді.

IV-VI ғғ. бастап даостық ілімінің көптеген қағидалары қайта қарастырылып, ресми мәртебеге ие болды. Біртіндеп кең ауқымды иерархиялық Канон жасалды. VII-VIII ғғ. монахтық институттар мен монастырлер, VIII ғ. Қытайдың солтүстігінде көптеген мектептер қалыптасады, солардың бірі – «кемелденген ақиқат ілімі» осы күнге дейін жетті.

Кейінгі даосшылар өз ілімін мемлекеттік дінге айналдыруға талпынды. Олар буддалық үлгідегі өсиеттерді жинақтап, ізгі адамдардың игі істері мен қызметтерінің тізімін жасады. Мемлекетке опасыздық жасау мен көтеріліс жасағаны үшін қатал жазалар қолданылды. Тан әулеті өз тегін ресми құдайландырылған Лао-цзыдан бастады.

Қазіргі уақытта даосизм ҚХР, Корея, Тайваньда, Сянганда және қытай эмигранттары арасында кең таралған. Даосизмді күнделікті тұрмысқа енгізген діни синкретті топтар 1960 ж. ҚХР-да құдалауға ұшырады, бірақ 80 жж. бастап олар, әсіресе, шет аймақтарда өз ықпалын қалпына келтіруге талпынды. Белсенді әрекет ететін Қытай құдайлары пантеонында шаман – медиумдар, галлопаттар, бал ашатындар, физиогномистер қызмет жасайды. Даостық храмдарға, монастырлер мен киелі орындарға мыңдаған діндарлар барады. Қытайдағы **«Даосизм ілімін ұстанушылардың бүкілқытайлық ассоциациясы»** жұмысын қайта жандандырған.

Кореяға даосизм Лао-цзы мен Чжун-цзы идеяларымен бірге ортағасырда үшпатшалық кезеңінде Қытай арқылы ене бастап, саясат, мәдениет және күнделікті өмір салтына таралды. Даосизм Кореяда басты орындардың бірін алмаса да, қуғынға ұшырап отырды, дегенмен қазіргі замандық корей қоғамында даосизмнің әсерлері байқалады.

Даосизмнің қазіргі күні әлемде кең таралған оккульттік практикасы **фэн-шуй** немесе геомантияға ерекше назар аударуға болады. Сөзбе-сөз фэн-шуй «жел және су» - өмір ағымының қозғалысы деп аударылады. Бұл – адамның ішкі дүниесін үйлесімділікке келтіріп, сыртқы ортадағы заттардың көмегі арқылы әлеммен гармонияда болуы.

«Фэн-шуй» жүйесі – адамның жанында энергетикалық үйлесімділік құру әдісі ретінде танылады. Бұл жүйемен шұғылданушылардың пікірінше, заттарды дұрыс орналастыру мен түрлі түстердің гаммасын орынды қолдану арқылы денсаулыққа, энергетика тұрғысынан жетістік пен табысқа қолайлы жағдайларды жасауға болады. Адам бұл жүйеде Ғаламның энергетика заңдылықтарына бағынатын кішігірім объектісі ретінде қарастырылады.

Фэн-шуй ТМД территориясына Қытайдан емес, Батыс елдері, соның ішінде Англия мен Германиядан келген. Батыста Халықаралық «Фэн-Шуй» орталығы құрылған, ал оның Қазақстандағы филиалы 2000 жылдың 3 мамырында тіркелген. Алматы мен республиканың бірқатар ірі қалаларында фэн-шуй жүйесін практикада қолдану бойынша жұмыстар атқаратын орталықтар бар.

Геомантия немесе фэн-шуй идеялары медицинаның, яғни шөппен емдеудің қытайлық әдістері, акупунктура, инемен емдеу жолдарына бастама берді. Фэн-

шуйден басқа даосизм іліміне негізделген бағыттар **цигун** – тыныс алу гимнастикасымен байланысты психологиялық-физиологиялық практикалар, сондай-ақ дәстүрлі **ушу** өнерінің кейбір стильдері де танымал.

Жалпы алғанда, даосизмнің қытай мәдениетіне үлкен әсері болды. Алхимиямен шұғылдану химия, фармакология саласында бай эмпирикалық материалдың жиналуына ықпалын тигізді. Даостық ғалымдардың шығармаларында металлдар мен минералдар, қағаз жасау сыры, оқ-дәрі, фарфор, жібек, дәрілер рецептін баяндайтын деректер сақталған.

Әдебиеттер:

1. Баранов И.Г. Верования и обычаи китайцев. – М., 1999.
2. Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб., 1998.
3. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. – СПб., 1998.

СИНТОИЗМ

Синтоизм – бұл Жапонияның VI-VII ғғ. қалыптасқан дәстүрлі діні. «Синто» («құдайлар жолы») ежелден жапондықтар дәріптейтін құдайлар мен рухтар әлемін («ками») білдіреді. Синтоистер өздерінің діндерін күн құдай-анасы және жапон императорларының ілкі анасы саналатын **Аматэрасудан** бастау алады деп есептейді. Аматэрасу – синтоистік құдайлар пантеонының басты құдайы.

Синтоизм қағидалары VI-VIII ғғ. жататын басты үш дереккөзге негізделген, олар: «**Кодзики**», «**Нихон сёки**» (тарихи-жылнамалық жинақ), «**Синсэн сёдзироку**» (генеалогиялық тізімдер)

Синтоизм жапондық дүниетанымды қалыптастыруда маңызды рөл атқарды, ол басты бес концепцияға негізделді. Бірінші концепцияға сай, әлем өздігінен пайда болған, әлем жоғарғы күш арқылы емес, өздігінен реттеліп отырады. Екінші концепция жер бетіндегі өмір қуатын сипаттайды. Үшінші концепцияда табиғат пен тарихтың бірлігі, әлемнің тірі және тірі емес деп бөлінбеуі (себебі табиғаттың барлық құбылыстары мен адамда камилер өмір сүреді) айтылады. Камилер осы әлемде тіршілік ететіндіктен, о дүниеден пана іздеудің қажеттілігі жоқ. Төртінші концепция көпқұдайлықты көрсетеді, себебі синтоның өзі жергілікті табиғат культтерінен, жергілікті, рулық және тайпалық құдайларға табынудан пайда болған. XX ғ. тізімдемесіне сәйкес синтоның құдайлар пантеоны 3132 құдайдан тұрған, кейінірек олардың саны едәуір өскен. Бесінші концепция синто жапон ұлтымен етене байланысты, дегенмен бұл жақындық жапондыққа кез келген басқа дінді ұстануына кедергі жасамайды.

Синто дінінде әртүрлі культтердің ортақ сипаттары біріктіріліп, біртұтас рәсімділіктің күрделі жүйесі жасалды. Синтоистік діни табынудың негізінде Аматэрасуға дейінгі ататектен бастау алатын ата-баба культі жатыр. Адам әлемі «ками» әлемінен бөлінбегендіктен, белгілі мағынада адамның өзі де «ками» болып табылады, сондықтан оған о дүниедегі аман қалуды іздеу жат нәрсе. Діни тазалық «камиге» және өз ата-бабаларына деген қастерлеуді, табиғатпен үйлесімді өмір сүруді, құдайылықпен рухани байланысты қажет етеді.

Синтоизм этикасы өте қарапайым: ирригациялық жүйелерді бұзбау, қасиетті орындарды тазалықта ұстау, жан-жануарларға қамқорлықпен қарау.

Аматэрасу культінде айна, семсер және яшма тасынан жасалған әшекейлер бейнеленген. Оларды мифологиялық дәстүрге сай, құдай ана жапондықтардың алғашқы императоры ретінде немересі (кейбір деректер бойынша күйеуі) Нинигиді жерге аттандырар алдында оған тарту етіп, бүкіл әлемді нұрға бөлеп, билік құруды, бағынбағандарды бағындыруды өсиет етеді. Мифтегі айна – адалдықты, семсер – даналықты рәміздейді. Бұл қасиеттердің бәрі император тұлғасында толық көрінісін табады. Синтоистік храмдар кешеніндегі ең негізгісі Исэдегі храм – **Исэ дзингу** (VII ғ. соңында негізі қаланса керек). Исэ дзингу Аматэрасу храмы болып саналады.

Синто дамуындағы маңызды кезең – «Исэ синто» концепциясының қалыптасуы. Оның басты мақсаты – император культін нығайту. Бұл концепцияның пайда болуының бір себебі моңғол шапқыншылығы және одан кейінгі (1261-1281 жж.) кезеңдегі храмдардың, әсіресе, Исэ дзингу храмының ықпалы мен беделінің артуы болды. Осы уақытта император әулетінің ілкі тегі, әрі қорғаны исэні мекендейтін Аматэрасу культі өте кең таралды. XVI ғ. екінші жартысында «Исэ синтоның» дамуы белгілі бір адамды құдай деп қарауға жол ашатын жаңа культтің пайда болуына әкелді. Оған императорлық әулетке жақындық емес, сол адамның ірі саяси және қоғамдық еңбегі негіз болды. Бұл XII ғ. соңында-ақ елде қалыптасқан жағдайды, билікке әскери-феодалдық ақсүйектердің (самурайлардың) келуін бейнеледі. Олар император әулетінің билігін синто культінің сферасымен ғана шектеді. Сөйтіп императорда таза номиналды билік қана қалды. Феодалдық диктатор Ода Нобунага (1534-1582 жж.) елді біріктіру үшін күрес барысында өзін ками деп жариялап, өзіне камидей табынуды талап етті. Оның әріптесі диктатор Тоетоми Хидэйсиде (1576-1596 жж.) құдай деп танылды. Токугава Иэясу (1542-1616 жж.) сёгунның (әскери-феодалдық басқарудың басшысы) өсиеті бойынша оның аруағына табыну үшін бірнеше храмдар мен шырақ орындары салынуы керек болды.

Токугава династиясы (1603-1867 жж.) билік құрған кезеңде конфуцийшілдіктің әртүрлі ағымдары синтоны этикалық идеялармен байытып, синто-конфуцийшілдік синкретизмнің күшеюінің ауқымды негізін қалады. Тарихи деректер негізінде императорлық билік культі мен институтын негіздеуді мақсат еткен мектептер қалыптасты. Көне мифологиялық жинақтарға сүйенген бұл мектептер жапон императорлары әулетінің құдайылық тегі мен іс-әрекеттерінің нанымдылығы идеясын жан-жақты баяндап, насихаттайды. Олар «ұлттық» бірегейліктің бейнесі мен бастауы ретіндегі «**тэнно**» (император) рөліне басты назар аударады. Ұмытылған Жапон «жолы» - «мити» (қыт. «дао») даналығы қайта өркендеп, «көне синто» («фукко синто») қалпына келтірілді. Императорды қорғау, императорлық билікті реставрациялау идеялары сегунат жүйесін құлатуға бағытталған оппозициялық қозғалыстың идеологиялық негізіне айналды.

XIX ғ. ортасындағы ел есігінің ашылуы, шет елдіктердің келуі мен батыс мәдениетінің ағыны тұрғындардың басым көпшілігінің тұрмысын қиындатып

жіберді. XX ғ. басында Мито мектебінің ғалымдары, әсіресе, оның көрнекті өкілі Аидзава Сэйсисайдың (1781-1863 жж.) «сонно дзей» (императорға табыну, варварларды қуу) ұраны қоғамның әртүрлі таптары тарапынан, оппозициялық самурайлар арасынан қолдау тапты. Шетелдіктерге және сегунға қарсы қозғалыс бір ұранның төңірегіне шоғырланды.

Сегунат жүйесінің талқандалуына алып келген күрестің аяқталуы және императорлық биліктің реставрациялануы, Жапонияның жаңа жолды таңдағанын – елдің модернизациялануын, қоғамдық өмірдің, соның ішінде діни сананың да трансформациялануын білдірді. Алайда алған мақсаттарға жету үшін жаңа өкімет органдарына елдің тарихи қалыптасқан ұлттық ерекшелігімен және мәдениеттің өзінділігімен санасуға тура келді. Бұл бағыттағы оңтайлы жол «вакон есай» - «жапон рухы, еуропалық білім» принципі болып көрінді.

1868 ж. наурызында діни ритуал (әдет-ғұрпы) жүйесі бірлігіне қайтып оралу және мемлекеттік істерді басқару (дін мен саясат бірлігі) туралы жарлық жарияланды. Дзингихан – «көк» және «жер» тәңірлері ісі жөніндегі басқарма қалпына келтірілді, жапон тарихының мифологиялық кезеңі император Дзимму таққа отырған – «Жапон империясының негізі қаланған б.з.б. 660 ж.» жылсанаудың бастауы деп жарияланды. Сонымен қатар император әулетінің діни және саяси беделін көтеру үшін көне синтолық рәсімділік қайта жаңғыртылды. Император культі – **тэнноизм**, көп құдайылықты жалғыз «тірі құдайға» табынумен алмастырып, мемлекеттік синтоның негізіне айналды. Тэнноизмнің теориялық негізі – ұғымдардың күрделі жүйесі «кокутай» (мағыналық аудармасы «ұлттық мән», сөзбе-сөз «мемлекет тәні») болды.

Кокутайдың компоненттері – жапондықтардың шығу тегі мен мемлекеттілігінің «құдайылық» бастауы, ғасырдан-ғасырға жалғасқан императорлық әулет, жапондықтардың менталитеті мен моральдық ізгіліктері ретінде танылған императорға берілгендік пен үлкенді сыйлаудан көрініс тапқан ұлттық ерекшелік.

Тұтас алғанда мемлекеттік синтоға император отбасының ұлағаты болып табылатын династиялық синто, жалпы жапондық және аймақтық құдайларға табынатын храмдық синто; қасиетті рәсімдер атқарылатын храмның кішкене көшірмесі – үй камиданы кірді.

Жапония екінші дүниежүзілік соғыста жеңіліс тапқан соң, жалпы демократиялық өрлеу жағдайында ел демократиялануға бағыт алды. Осы орайда милитаризм мен тэнноизмнен тазару шаралары жүргізілді.

1946 ж. Жаңа жылдағы халыққа жолдауында император Хирохито шыққан тегінің құдайылығынан бас тартты. Білім беру жүйесінде прогрессивті реформалар жүргізілді, император культіне негізделген моральдық тәрбие тиылды. 1947 ж. Конституция император статусын өзгертіп, енді ол «мемлекет пен ұлттық бірліктің рәмізі» деп жарияланды. Бірақ мемлекеттік синто түбегейлі өзгеріске ұшырамады. Тэнноизмді жаңғырту саясатының басты бағыты – синтоизмді мемлекеттік дінге айналдыру болды.

1946 ж. жоғарғы синто басшылығы «Синтолық храмдар Ассоциациясын» («Дзиндзя хонтё») құрды. Ол храмдарды басқарудың біртұтас

орталықтандырылған жүйесін сақтап қалуға мүмкіндік берді. Ассоциацияға олардың басым бөлігі – 78 мыңнан астамы кірді. Бұл бұрын мемлекетке тиесілі болған храмдық жерлерді храм меншігіне қайтарып алуға мүмкіндік берді.

1952 ж. император сарайында болатын рәсімдер ресми мемлекеттік церемониялар сипатын алды. 1959 ж. мемлекеттік акт ретінде Акихитоның (билік етуші Хирохито ұлы) мұрагер ретінде жариялануының және оның үйлену тойының синтолық церемониялары жасалды. Мемлекеттік синто идеяларының нығайған кезеңі – обарай рәсімі – барлық жапон ұлтының жамандықтан тазару рәсімінің қайта жаңғыруы болды. Бұл рәсімге дін басының қатысуы ұлттық дін мен императорлық биліктің бірлігін байқатты.

Императорлық әулет пен халықтың «құдайылық» тегі туралы деректер келтірілген тарихтың мифологиялық кезеңі қайтадан мектеп оқулықтарына енгізілді. Тэнноизмді қалпына келтіруде император үшін қаза тапқан жауынгерлерге арналып 1868 ж. Киото қаласында тұрғызылып, буржуазиялық революциядан соң Токиоға көшірілген Ясукуни храмының маңызы зор болды. Храм армия мен әскери – теңіз флоты қарауында болды.

1969 ж. «Синтолық храмдар Ассоциациясы» негізінде «Синтолық саяси лига» – мемлекеттік басқару ісіне араласуды ашық мақсат еткен ұйым құрылды. 1989 ж. қаңтарда император Хирохито қайтыс болды. Синто жүйесі тақты мұралану рәсіміндегі барлық церемониялар кешенін белгіледі. «Құдайылық регалияларды», мемлекеттік және императорлық мөрді тапсыру, лазауымды адамдарды өкімет шешімімен императордың алғашқы қабылдауы тек діни церемониялар ретінде ғана емес, мемлекеттік акт ретінде өткізілді.

Синто бүгінгі күндері жедел қарқынмен модефикациялануда. Синтолық ұйымдар индустриалды дамыған өз елдерінің барлық сферасына белсене араласады, әлеуметтік өмірге ат салысып, қоғамның әртүрлі салаларына өз ықпалдарын күннен-күнге арттырып келеді. Ең алдымен бұл синтолық қауымдарда жүргізілетін көп салалы жұмыстарға қатысты. Қаладағы немесе ауылдағы әрбір квартал белгілі бір храмға қарайды. Соңғы жылдары синтолық приходтардың қызметкерлері халық арасында мәдени-ағартушылық шараларды іске асырады, синто, буддизм, конфуцийшілдіктің тарихы мен дамуына байланысты ғылыми зерттеулер жүргізіледі.

Әдебиеттер:

1. Накорчевский А.А. Синто. – СПб., 2000.
2. Конрад Н.И. Древняя Япония. Буддизм и синтоизм. – М., 1987.
3. Кодзика. Записи о деяниях древности. – СПб., 1994.

ИУДАИЗМ

Еврей халқының ұлттық діні Иудей аңызы бойынша, жаратушы Тораны (Таурат) сол уақыттағы барлық жетпіс халыққа қабылдауға ұсынған. Тек Еврей ұлты ғана қабылдауға келіскен. Сондықтан, діни мағынада «Израиль» бір Құдайды мойындағандар мен заң кітабы - *Тора* арқылы Құдайға бой ұсынуға ұмтылушыларды білдіреді.

Иудаизм термині (Ивритте «Яадут») Иуда еврей тайпа бірлестігінің атынан шыққан. Иуда ең ірі Израиль тайпасы болатын. Иврит тілінде «Иудаизм» термині ХІХ ғасырдың соңында кең тарала бастады.

Давид патша Иуда тайпасынан болатын. Давид тұсында біріккен Израиль-Иуда патшалығының күш-қуаты арта түсті. Бұл б.з.б ХІ ғасырдың соңында болды.

Иудаизм дін ретінде және құқықтық, моралдық-этикалық, философиялық және діни түсініктер кешені ретінде төрт мың жыл бойы және бүгінгі уақытта еврейлердің өмір салтын айқындап отыр.

Танах үш бөлімнен тұрады.. Тора Мұса (ғ.с.) (бес кітап) Нәбиим (Пайғамбарлар), Кэтувиим (Жазба), Танах б.з.б Х ғасырдан б.з.б ІІ ғасыр аралығында қалыптасты. Талмуд екі бөлімнен тұрады. Бірінші бөлім – Мишна (Қайталау). Бұл Тораға түсіндірме. Екінші бөлімі – Гемара (толық түсіндіру). Бұл Мишнаның түсіндірмесі. Талмудта, қылмыстық және азаматтық сипаттағы заңдар, адамгершілік заңдар, отбасылық және жеке адам өміріне қатысты кеңестер бар. Талмудта 365 тиымдар және 248 бұйрық әмірлер жинақталған иудей әдет-ғұрыптар жүйесі бар. Иудей діни ілімінің негізі дүниені жаратушы бір күдіретті Яхве Құдайына деген сенім. Иудаизмда құтқарушының келуіне деген сенім бар. Иудаизмда бұл мессия (мәсіх) деп аталады. Иудаизм бойынша Мессия жер бетінде әділетті тәртіп орнатады деп есептелінеді.

Ақырзаман және өлілердің қайта тірілуіне сенім, еврей ұлтының жаратушының таңдаулы халқы екендігіне сенім. Бұл түсінік бойынша Жаратушы Моисей (Мұса) арқылы Израиль халқына Заң (Торы) беріп одақ құрған.

Израильда Иудаизмнің діни институттары мемлекеттік бюджеттен қаржыландырылады. Жоғарғы раввинат діни ұйымдар мен бірлестіктерді қадағалайды. Парламент және үкіметте раввинаттың мүддесін қорғайтын басты діни- саяси партия Мафдал болып табылады.

Таяу Шығыс, Солтүстік Африка Балкан елінен келгендер – Сефард қауымын құрады. Еуропа, Америка, Австралия, ОАР келушілер ашкеназиялық қауымды құрады.

1921 жылы Сефард және Ашкеназийлік бас раввиндер басқаратын жоғары раввинат кеңесі сайланды.

Израиль мемлекетінің қалалары мен елді мекендерінде 200 діни кеңестер(моацот, датиот) жұмыс жасайды, Израиль елінде 24 раввинат соттар жұмыс жасайды. Діни мектептер (ешибот) үлесі орта білім беру орындарының 17% құрайды. Израильдің барлық мектептерінде діни пәндер оқытылады. Білікті дін мамандары діни институттарда дайындалады.

Иудаизмнің негізгі қағидаттары ХІІ ғасырда өмір сүрген атақты философ - талмудшы, рабби Моисей бен Маймон (1135-1204) іліміне сүйенген төмендегідей *13 ережелерден* тұрады:

1. Құдай бар.
2. Құдай бір.
3. Құдай деңелік пішінде болмайды.

4. Құдай мәңгі.
5. Иудейлер тек бір Құдайға табынуы тиіс.
6. Құдаймен қарым-қатынас тек пайғамбар арқылы болады.
7. Моисей (Мұса) - ең ұлы пайғамбар.
8. Тораның шығуы қасиетті.
9. Тора өзінің мән-мағнасын еш жоғалтпайды.
10. Құдай адамдардың барлық іс-әрекетін біледі.
11. Құдай зұлымдықты жазалап, қайырымдылықты мадақтайды.
12. Құдай өзінің Мессиясын жібереді.
13. Құдай өлілерді қайта тірілтеді.

Сенім қағидаттары «Йигдаль» (иврит - «ұлылық») әнұранында баяндалған. «Өмір беруші Құдай ұлылығы мен даңқы шексіз», - бұл әнұранды Иудаизмді ұстанушылар Синагогада орындайды.

Иудейлерде Құдай аты *Яхве* (Яху, Яго, Иегова немесе Адонай). Яхве бастапқыдан Иудей-Израилдік пантеонда айрықша орын алады. Құдай атын атауға болмайды.

Ежелгі түсінік бойынша Құдай атын атау - бұл ажалға алып келеді. *Яхвенің* орнына *Адонай* («менің әміршім») «Менің Құдайым -Яхве» сөзі қолданылады. Алғашқыда ежелгі еврей құдайлар пантеонында Яхве жерді түзеуші, жай атқыш, жаңбыр беруші ретінде көрінеді. Аманесендік игілік Яхвемен байланыстырылды. Тек кейінірек Яхве басты Құдай атанды. Яхве культін орталықтандыру процесі және Яхвені барлық еврейлердің жалғыз құдайы ретінде мойындату үшін күрес ұзаққа созылды.

Кез келген иудей үшін Құдай, Тора және еврей халқы ең маңызды мағынаға ие. Бұл әлемнің барлық еврейлерін біріктіруші діни және ұлттық идея. Мұны қысқа, нұсқа түрде иудей теологы Льюис Еврейлердің құдайдың таңдаулы халқы екендігі идеясы догматикалық сипат алды. Яхве еврейлермен айрықша одақ құрып, тек еврейлерді өз халқы деп есептейді. Бұл идея сионизмнің діни негізін құрайды.

Зайырлы және діни Иудаизмнің ерекшеліктері бар. «Зайырлы Иудаизм ұғымы белгілі бір Иудей құндылықтарын, тіпті кейде діни мағына берілмейтін діни негіздегі еврейлердің философиясын сипаттайды.

Тора мен Талмудтағы түсініктер мен діни ілімге сәйкес сенушілердің бүкіл өмірін реттеуші әдет-ғұрыптардың күрделі жүйесі жан-жақты, бүгешігесіне дейін айқындалған. Киіну, тамақтану, салт-жораны сақтау және мейрамдарды өткізу туралы нұсқаулар көрсетілген.

Маңызды әдет- ғұрыптық талаптар қатарына:

- Сүндетке отырғызу - ұл балалар дүниеге келген соң сегізінші күні жасалады. Бұл Яхвеге сиынушылар қатарына қосылу белгісі. Сүндетке отырғызуды могоель - атқарады.

- *Сенбі күнін* тыныштық пен дұға жасау күні ретінде қастерлеу. Ивритте Сенбі-шаббат деп аталады. Сенбі күні жұмыс жасауға болмайды (малаха); Іс-әрекеттің шұғыл формалары: жедел жәрдем, полиция, өрт сөндірушілер

және т.б. рұхсат етіледі. Үйде жұмыс істеуге тиым салынады. Сенбі күні өлген адамдарды жерлеуге болмайды және т.б.

«Шаббат басында, яғни жұма күні күн батар кешкүрым мезгілде отбасы анасының батасымен сенбілік шырағдан жағылады. Отбасы синагогаға барады. Үйіне келген соң ол балаларына бата береді және әйелін Соломон Өсиет кітабының 31 тарауының сөздерімен мадақтайды. Отбасы сенбілік тамақ ішуге кіріседі. Тамақ ішер алдында нан және шарап негізінде бата жасалады. Шаббат күні от жағуға болмайды. Егер от бұрыннан жанып тұрса, онда от жанып тұра береді.

Сенбі күні ұзақ сапарға шығуға болмайды. Корабль бортында отырған жолаушыларға борттан түсуге болмайды. Ортодоксалды еврей синагогадан жаяу жүретіндей қашықтықта тұрады. Өйткені ол сенбі күні автомобиль жүргізе алмайды. Ол қоғамдық транспортты да пайдалана алмайды».

- Күшейтілген дұға жасау, (тфила) дұға жасауға (кавана) толық берілуі қажет. Қол жуарда, тамақ алдында және тамақтан кейін дұға оқу керек. Тамақтың әрбір түрі үшін өзіндік дұға мәтіні болады. Сенбілік, мерекелік шырағданды жағар алдында дұға оқылады.

- Синагогада біріккен құлшылық ету он ересек адамның, яғни «діни қатынаста құқығы бар еркек болғанда ғана жүргізіледі. Бірақ ерекше жағдайда жалғыз дұға жасауға болады».

- *Пост* (ауыз бекіту) - күнәдан тазару, тәубаға келу күндері, ұлы апат және т.б. Иудейлік діни ілім бойынша, тек күйіс қайыратын жануарлардың, шехит ережесі бойынша бауыздалған үй құстарының етін жеуге болады. Шошқа, жылқы, қоян етін жеуге, бір уақытта ет және сүт тамақтарын қолдануға тиым салынады. Егер тамақ алдында иудей сүт тағамын ішсе, онда ет тағамдарын жеу алдында, олар ауыз шайқауы немесе бейтарап (нан түйірін) тағам жеуі керек. Тамаққа қанды қолдануға айырықша тиым салынған.

- *Шавуот* (шабуот) - апта мейрамы немесе Мұсаға Синай тауында Тораның берілуіне байланысты мейрам. Иудей діни ойшылдарының пікірінше, бұл мейрам пасханың бірінші күнінен соң 50 күні өткізіледі.

- Иудаизмнің көп ғасырлық тарихында жікшілдік, секталар, бағыттар, қозғалыстар пайда болды. Бүгінгі уақытта, ғалымдардың пікірінше, төменгідей *иудаизм* бағыттары қалыптасты: караим, хасидизм, реформаторлық, консерваторлық, ортодоксальды. XII-XIII ғасырда еврей діни ойшылдарының арасында Каббала философиялық көзқарастар жүйесі тарала бастады. Каббалистердің қасиетті кітабы – “Зогар” (“Шұғыла”).

Иудаизмнің діни мейрамдары: бірінші мейрам *Рош-Ашана* (Рош-Хашана) - діни Жаңа жыл, бұл күнді керней дыбыстары күні деп те атайды. Бұл мейрам жаман, зұлым рухтарды керней дыбыстармен аластайтын ай мейрамымен байланысты. Вавилондық тұтқындалудан кейін, вавилондық мәдениет ықпалымен бұл мейрам «аспан соты» мейрамына айналды. Бұл күні Яхве бүкіл тіршілікке үкім шығарады.

Келесі маңызды мейрам - *Йом-Киптур* - сот күні, кешірім, тәубаға келу және күнәдан арылу, о дүниелік болған ата-ана, жақын туыскандарды еске

түсіру күндері. Раввиндер іліміне сәйкес, Рош-Ашанадан кейін 10 күн ішінде (тәубаға келу күндері) Яхве барлық адамдардың іс-шаруасын тексереді және әрбір адамның келесі жылғы тағдыры туралы өзінің соңғы шешімін дайындайды.

Бұл шешім Йом-Киппур күні жарияланады.

Ханука - жарық мейрамы (Оттардың 8 күндік мейрамы).

Пурим (ежелгі грек сөзі «пур»- «жеребе») - Эсфири (Есфири) құрметіне мейрам. Бұл күні парсы патшасы Артаксеркс (Б.з.д. IV ғ.) уақытында зұлым Аманның қиянатынан азат болу атап өтіледі. Бұл оқиға жайлы Інжілдік кітап «Есфирьде» әңгіме болады. Вавилондық тұтқындаудан азат болу.

Песах (Песах) - пасха; азаттық мейрамы - Египеттен еврейлердің шығуын еске түсіруге арналған сегіз күндік мейрам.

Йом Га-Шоа - Апат күні немесе Холокосты еске түсіру күні. «Шоа» ивритте «құйын» мағынасын береді. Алғашқыда қаралы күн «холокост» және героизм күні деп аталды. Бұл күнді 1951 жылы Израиль парламенті белгіледі. Варшавалық Гетто көтерілісінің жылдық мерзімін Ниссан айының 27 күні атап өтеді. Бұл күнді зайырлы билік енгізуіне байланысты иудей ультраортодокстары мойындамайды. Көптеген еврейлердің пікірінше, айырықша мемориалды күнді белгілеу дәстүрге қайшы келеді.

Иудаизм-түрлі сыннан өткен дарынды халықтың діні. Еврейлер қуғын-сүргінге ұшыраумен қатар, бірнеше рет геноцидті бастан кешті.

Еврей халқының өміршендігі және өзінің төл ерекшелігін сақтап қалуы иудаизмнің арқасы. Иудаизм кез-келген еврей үшін дін ғана емес, сонымен бірге өмір салты, моралдық сүйеніш және рухани тірек болды.

Қазақстанда иудаизмді алғашқыдан қаған бастаған хазар аристократтарының шектеулі тобы қабылдады. Тарихи дерек бойынша, алғашқы еврей қоныс аударушылары Түркістанға Персиядан келді, бұл XI ғасырда. XIX ғасырдың соңы мен XX ғасыр басында кейбір елді мекендерде еврей-қолөнершілер өмір сүрді.

Біздің елімізге еврейлердің жаппай келуі сталиндік репрессиямен байланысты. Осы уақытта Украинадан, Ресейдің еуропалық бөлігінен, Балтық жағалауы елдерінен көптеген еврей отбасылары қоныс аударды. Бүгінгі күнде елімізде ортодокстік (негізінен бұл неоортодокстар және хасидтік қозғалыс Хабад ұстанушылары), және реформаторлық және консервативтік ағымдардың өкілдері өмір сүреді.

1998 жылы Алматыда жетінші любовичтік ребе-Менахема Шнеерсон атындағы еврей орталығы ашылды. Орталықтың синагогасы-Леви Ицхак атында. Ол 1939 жылы Қазақстанға жер аударылған.

Қазақстанның бірнеше қалаларында синагогалар салынды. Барлық ірі қалаларда еврей жексенбілік (воскресенье) мектептері бар.

Қазақстанда 10 жуық синагогалар бар. Елімізде 70 мыңға жуық дін ұстанушылар бар. Елімізде Қазақстан еврейлер конгресі қызмет жасауда.

Әдебиеттер:

1. Сират К. История средневековой еврейской философии. – М., 2003.
2. В.А. Иванов. Я.Ф. Трофимов. Религии в Казахстане. – Алматы, 2003.
3. Алов А.А. Владимирова Н.Г. Иудаизм в России. – М., 1997.

БУДДИЗМ

Буддизм атауы осы ілімнің негізін салушы Будда есімімен байланысты. “Будда” санскрит сөзі “будх” (ояну, көзі ашылу) ұйқыдағы сананың оянып, сергек санаға өтуін білдіреді. Бір сөзбен айтқанда “будда” кез-келген белсенді сананың иесі, ал ақыл-ойдың белсенді күйінің не екенін Будда ілімі түсіндіреді. Бұл ілімді VI ғасырда Үндістан жерінде тарихи қайраткер Сиддхартха Гаутама таратты. 29 жасында Сиддхарха бар байлықтан, патшалықтан, жан-ұясынан бас тартып, адамзатты азап жолынан құтқарудың жолын іздеп шығады. 6 жыл әртүрлі даналармен, діндарлармен әңгімелесіп, тақуалық өмір кешкенде өзін ойландырған сұрақтарға жауап таппайды. Бірде киелі саналатын Бодхи ағашының түбінде ойға шомып отырған Сиддхартхаға кенеттен шындық ашылады. Бұл шындық буддизмнің төрт “ұлы ақиқаттарына” айналады.

Бірінші ақиқат адам өмірі азап шегуден, қайғы-қасіреттен тұрады.

Екінші ақиқат азап шегудің себептері адамдардың тілегі мен құмарлығына байланысты болады.

Үшінші ақиқат – азаптан құтылудың жолдары, адамдардың өздерінің тілек, құмарлық ұмтылыстарына тежеу салу.

Төртінші ақиқат – азаптан толық құтқарылу, Будда көрсеткен жолға түсу. Ол “игілікті сегіз жол” мыналар: дұрыс түсінік (пұтшылдықтан, адасушылықтан бөлек); дұрыс ой (кемелденген даналарға тән); дұрыс сөз (шыншыл ,жылы); дұрыс іс-әрекет (татулықтағы, таза); дұрыс жинақылық (өзін-өзі тәрбиелеу, өзін ұстай білу); дұрыс мінез – құлық (ешкімге жәбірлік көрсетпеу); дұрыс көңіл бөлу (йога); рухани дұрыс шынығу (медитация).

Буддизм жалпы сенушілерге арналған бес, дін басыларына арналған он моральдық заң белгілейді.

- Жалпы сенушілер мына міндеттерді орындаулары керек;
- ешбір тірі жанды өлтірмеу;
- ешқашан ұрлық жасамау;
- зинақорлық жасамау;
- өтірік айтпау;
- басты айналдыратын сусындар ішпеу.

Дін басыларына осыған қоса тағы бес парыз (міндет) жүктеледі:

- 1) түстен кейін тамақ ішпеу;
- 2) көңіл көтеруге қатыспау;
- 3) иіс су жағып, әшекей тақпау;
- 4) биік және кең төсекте жатпау;
- 5) алтын, күміс жинамау.

Будда жолына түсуші азаптан құтқарылу үшін монахтық қауымға (сангхаға) кіруі керек. Олар пендешіліктің қамын тастап, қайыр-садақмен өмір

сүруге көшеді. Олардың өмірі ұсақ-түйекке дейін реттелген. Монахтарға 253 түрлі қылықтарға тиым салынған. Соның ішіндегі ең негізгі талаптар жоғарыдағы айтылатын бесеуі.

Буддизм мен оның қасиетті кітаптарын еуропалық философтар 19 ғасырдың басында зерттей бастады. Біз Ресей шығыстанушылары В.П. Васильев, И.П.Минаев, С.Ф.Ольденбург, Ф.И.Щербатский, Ю.Н. Рерих, О.О. Розенберг еңбектері арқылы буддизммен таныспыз. Буддизмнің уағыздары мен қасиетті текстері мына кітаптарда баяндалған: “Лалитавистра” (Будданың өмір баяны), Трипитака (Үш даналық) – космогония, сангха өмірі; Будданың даналық сөздері, “Дхаммапада” – гнјсеология және методология, т.б. ежелгі санскрит және пали тілінде жазылған сутралар.

Буддизмнің дүниетанымдық жүйесін дхарма (болмыс), карма (тағдыр заңы) сансара, (қайта туу) нирвана (азаптан құтқарылу), нидама (себеп-салдар), сангха (қауым) ұғымдары мен категориялары құрайды. Бұл діннің өзіндік ерекшелігі, белгілі бір бейнедегі құдай жоқ. Будда барлық құдайлардан жоғары тұрады. Ол құтқарылу мүмкіндігі бар жеке тылсым күш емес, тек қана адамдардың көзін ашып, оларға ақиқатты танудың, дұрыс жүрудің жолын көрсетеді.

Будда ілімі пайда болғанға дейінгі үнділердің діни санасы мүлде басқаша болатын. Олар үшін Брахман барлық тіршілік иесін жасаушы әлемдік рух, сондықтан барлық тірі жандар оған жетуге талпынады. Ол үшін материалдық өмірден бас тартып, тәннің тілегін жою керек. Тәнді жойып, мәңгілік жан жаңа денеге беріледі, бұл процесс жанның Әлемдік Жанмен қосылғанша қайталана береді. Жанның берілуі туралы ілімнен жазалау заңы туды. Индусты осы өмірде де, о дүниеде де жаза күтіп тұрды. Әрине индустар да өздерін рухани жетілдіру арқылы жоғары каста брахман бола алады, бірақ бұл да олардың келесі өмірдегі кармаларын анықтай алмады. Сондықтан индустардың өмірі сансыз құдайға құлшылықпен, қасиетті жердің бәріне бас июмен, қатал тәртіп, көптеген міндеттерді мойнына алумен өтті.

Осы жағдай да буддизм ілімінің Үндістанда пайда болуына әлеуметтік – рухани алғышарттар жасалғандығын көрсетеді. Кез-келген адамға өзінің қоғамдағы орнына тәуелсіз, және де күрделі діни рәсімдерді атқармай-ақ азаптан құтылуға мүмкіндік беретін ілімінің қолдау табары сөзсіз болды.

Буддизм бойынша барлық тіршілік иелері тең дәрежеде қарастырылады. Касталық жүйе (адамдарды төрт топқа бөлу) жоққа шығарылады. Адамның барлығы да тек тіршілік иесі, сондықтан адамдар басқа тіршілік иесіне зиянкестік жасауға құқығы жоқ.

Барлық діндерге тән буддизмде де материалдық дүние теріске шығарылады. Дүниеде болып жатқан құбылыстар дхармалардың (рухани бөлшектердің) шексіз қозғалысының нәтижесі. Қозғалыстағы дхармалардың тіркестері әр түрлі заттарды, жануарларды, адамдарды құрайды. Дхарма тіркестерінің үзілісі өлімге әкеледі. Алайда дхарма жоғалып кетпей жаңадан бірігіп, қайта туу басталады. Қайта туу карма (тағдыр) заңымен анықталады, яғни тірі жанның тағдыры оның тікелей өзіне ғана емес, оның жанының

алдындағы іс-әрекетіне, ниетіне де байланысты. Мұнда шексіз қайта туу процесі сансара (өмірдің доңғалағы) деп аталады. Карма заңына тәуелділіктен, қателесушілік пен адасушылықтан арылған адам нирванаға (абсолютті тіршілікке) жетеді. Нирвананың төменгі күйінде адам қанағатсыздану мен азаптанудан құтылады. Жоғарғы күйде – махапаринирванада адам моральдық кірлеуден арылуын, буддалық ақыл-ойға не болады.

Болмыстың космогониялық суреті буддизмнің трактаттарында пирамида түрінде берілген. Тіршіліктің әр түрлі деңгейлері бар. Төменгі (кама-лока), ортаңғы (рупалока), жоғарғы (арупалока) 4-ші деңгей көрінбейтін таза сананың әлемі. Кейіннен бұл Будданың космостық денесі Ади-Буддамен байланыстырылады.

Буддизм де өзге әлемдік діндер сияқты біртұтас емес. Дүние жүзінде бұл діннің тармақтары өте көп. Хинаяна немесе Тхеравада (оңтүстік буддизм) және Махаяна (солтүстік буддизм) негізгі бағыттары болып табылады.

Хинаяна, “құтылудың тар жолы” ілімі бойынша архат кемелденген адам – нирванаға жеткен соң жерге қайтып келмейді. Бұндағы сенушілер рухтармен, перілермен, қорғаушы құдайлармен тығыз араласады. Оларға арнап діни рәсімдер өткізіп, өздеріне көмек сұрайды. Хинаяна бағыты Үндістан, Шри-Ланка, Бангладеш, Бирма, Тайланд, Лаос, Камбоджа, Малайзияда тараған. Қазір Шри-Ланкада хинаяна ресми мемлекеттік дін. Бұнда буддалық сангха үш үлкен бағыты және 20-дан астам ұсақ монахтық бірлестіктері бар.

Негізгі бағыттардың бірі сиамдық бағыт аралдың орталық аудандарында, ал амарапура мен Раманы бағыттары шеткі жағалауларда таралған. Канди қаласындағы Буддаға арналған Далада Малигава храмы буддистердің қасиетті діни орны болып есептеледі. Осы орталық ауданда буддистердің табынатын қасиетті жерлері шоғырланған. Сиам – никай Канди қауымдастығының монахтары осы жерлерде діни саяхат жасаушыларды қабылдап, діни мейрамдар мен ғұрыптарды өткізеді. Қазіргі кезеңдегі буддизм ілімінің сақтаушылары және ошағы кандилық сангха деп есептеледі. Буддизмнің мемлекеттік мәртебесі Шри Ланканың Конституциясымен бекітілген. Мемлекеттік туларында қылыш ұстаған арыстанмен қоса Буддаға шындық ашылған қасиетті Бодхи ағашының жапырақтары бейнеленген, тудың түсі де сарғыш монахтардың дәстүрлі киімдерінің түсімен боялған.

Қазіргі Шри Ланкада 20 мыңнан астам монахтар өмір сүреді, орта есеппен алғанда әр храмға 3 монахтан, 1300 буддистке бір храмнан келеді. Жалпы елде 8000 буддалық храм мен монастырлар бар. Бұл храмдарды Шри Ланканың тарихи ескерткіштері мен мәдениетінің жиынтық орталықтары десе болады.

Үндіқытай түбегіндегі елдердің 94%-ы буддизмді ұстанады. Тұрғындардың 80%-ы хинаяна бағытында, тек Вьетнамда махаяна бағыты тараған. Буддизм қауымдары бұл елдерде феодалдық қоғам кезеңінен сақталған күрделі иерархиялық жүйе. XX ғ. 60-80 жылдарынан бастап буддизмді жаңа ғасыр жағдайына бейімдеу мәселесі көтерілген болатын, әр елде бұл өзгерістер әр қалай жүргізіледі. Тайландта тұрғындардың 93%, Камбодже, Лаоста 90%-ы

буддизмді ұстанады. Бұл елдердегі сангханың діни-саяси, әлеуметтік қызметтері жүйелі бағытта дамытылып отырады.

Махаяна (құтылудың кең жолы) Орта Азия елдерінің көбінде тараған. Бұл бағыттағы кемелденген адам (боддхисатва) нирванаға жетіп, жер бетіндегі адамдарға көмек беру үшін қайта оралады. Махаяна бағыты Қытайда б.э. І мың жылдығында пайда болып, ерекше даму жолын тапты. Қытайдың дәстүрлі діндері конфуцийшылдықты, даосизмді ысырып бірнеше рет мемлекеттік дін деңгейіне көтерілгендігі тарихтан белгілі. Буддизм Қытай мәдениетіне елеулі ықпал еткенін қазіргі қытай әдебиетінен, сурет және сәулет өнерінен көреміз.

Үндіқытай елдерінің діни жүйесі синкреттік бағытымен ерекшеленеді. Бұнда тхеравада бағыты мен брахманизм және жергілікті тұрғындардың анимистік сенімдері тығыз байланысып жатады. Сонымен қоса бұл елдердегі дінді ұстанушылар нирванаға жетуді мақсат етпей “өмірлік парызды орындауға” бағытталады. Монастырлардың жергілікті қоғамдық өмірдегі қызметтері әр түрлі. Монахтар діни ұстаз да, адамгершілігімен үлгі болатын тұлға да болады. Монахтардың санының көптігі сонша 200 діндарға 150 монахтан келеді.

Тайландта тхераваданың мемлекеттік дін ретінде бекітілуі тайлық патша Рама Камхенганың (1275-1317) есімімен және Сухогай мемлекетінің құрылуымен байланысты. Ло Тхай (1318-1347) патшалығы тұсында Махатхат храмы мен оның қасына патша сарайы салынды. Бұл тай патшалығының билігі мен буддизм ілімінің бірлігін білдіреді. Ли Тай (1347-1370) басшылығы кезінде көптеген монастырлар салынып, жүзден астам Будданың мүсіндері жасалды. Ол Шри Ланкадағы үлкен Будданың бейнесі мен қасиетті Бодхи ағашының бұтағын Тайландқа әкелді. Осы кезеңде сукотай – шриланкалық діни қарым-қатынас қалыптасты. Ли Тхайдың өзі буддалық трактат жазып, Махадкаммарача – “Ұлы Дхарма патшасы” мәртебесін алды.

XIV ғасырда Үндіқытайда будда ілімінің орталығы тай мемлекеті Аюттия (Сиам деген атпен белгілі), XV ғасырда Чиангмай болды. Тайландтағы ұлттық идеологияның өсу барысымен қатар буддизмнің діни-этикалық құндылықтарының мәні жоғарылай түсті. XX ғасырдың басында сангханың рөлі қоғамдық өмірде біраз төмендеп қалды. Бірақ 70-жылдары буддизм концепциясы елеулі түрде жандандырылып, білім беру саласында, саяси-әлеуметтік сфераларда күшейтілді. 80-90 жж. Тайланд сангхасының ішінде қызметтері қазіргі қала өмірімен байланысты реформатор – монахтар пайда болды. Қалалық тұрмыс жағдайында дәстүрлі буддалық құндылықтарды қолдану алға қойылды, – салттарында реформатор – монахтар жай халықтың күнделікті және қоғамдық өмірінде жетекші орын ала бастады.

Камбоджада тұрғындардың 90%-дан астамы буддизмді ұстанады. 1953 ж. Тәуелсіздік алған соң буддизм мемлекеттік дінге айналып, ел дамуының ұлттық «**кхмерлік** буддалық социализм» бағдарламасын жасады. 70 ж. монахтықтың саяси белсенділігі айтарлықтай артты. Пол Пот (1975-1979) режимінде сангха таратылды, діни культтерге тиым салынды. 1979 ҚХР құрылған соң, сангха қызметімен буддизмді қайта жаңғырту басталды. 1990ж. буддизм қайтадан

мемлекеттік дін деп жарияланды. 1993 ж. Камбоджада монархия қалпына келтірілгеннен кейін буддалық сангха қайта өрледі, оның саны өсті, әлеуметтік – мәдени және ағартушылық әрекеті жанданды, буддалық мейрамдар аталып өтетін болды. Конституцияда көрініс тапқан «ұлт-тақ-дін» триадасы басты идеологиялық ұстаным деп жарияланды.

Лаоста халықтың 90 %-на жуығы буддизмді ұстанады. 1975 ж. дейін буддизм мемлекеттік дін, ал патша оның жанашыры деп саналды. 1973 ж. ЛХДР жарияланған соң, Лаос азаматтарының бостандығы, құқы шеңберінде буддалық қауымдарда діни рәсімдерді атқару мүмкіндігі сақталды. 70-80 жж. билік басындағы режим халық арасында Лаос революциясының мақсаттары мен міндеттерін насихаттауға, Лаос халық – революциялық партиясының саясатын түсіндіруге сангханы кеңінен тартты. Сангха өкіметпен және жергілікті билікпен біріге отырып, халықтың әлеуметтік – мәдени даму бағдарларын іске асыруға жұмылдырды. 90 ж. сангханың саяси қызметі бәсеңдеді. Енді ол ағартушылық, денсаулық сақтау, мәдени және бейбітшілік сияқты дәстүрлі қызметтерді атқаруға көп көңіл бөлді.

Мьянмада халықтың 70%-ға жуығы буддизмді ұстанады. Алайда ұлттық мәселенің шешілмеуі мұндағы діни жағдайды ұшықтырып тұр. 50-60жж. тәуелсіздік алған соң Мьянмада «буддалық ренессанс» кезеңі басталды. Ол өкіметтің өз саясатына дүниетанымдық негізін буддизм құраған ұлтшылдықты қолдануға деген талпынысымен байланысты болды. 1961 ж. өкімет басына әскерлер келгенде сангханың қоғам өміріндегі саяси рөлі тым әлсіреп кетті. 80 ж. бастап сангха мен мемлекеттің тығыз байланысқа түскені байқалады.

Қазақстан мен Орта Азия жеріне буддизм V-VI ғасырларда тарала бастаған. Бұған Ұлы Жібек жолы ашқан сауда, мәдени, саяси қарым-қатынастар себеп болған деп жазады тарихшылар. XX ғасырдың екінші жартысында жүргізілген археологиялық қазбалар буддизмнің Оңтүстік Қазақстан, Жамбыл облыстарында, Қытаймен шекаралас территорияларында таралғанын дәлелдейді. Бірақ бұл жерлердегі буддизмнің қандай деңгейде болғандығы туралы арнайы зерттеулер жоқ. Қазіргі Қазақстан жерінде буддизмді ұстанушылар өте аз. Оларға елімізде тұратын буряттар, қалмақтар, монғолдар, Алматыда тіркелген буддистердің ашқан қауымдастығы жатады. Бұл кішкене қауымдастық қазіргі еліміздегі діни жағдайға ешқандай ықпал жоқ десе болады. Қауымның басқа елдердегі буддизмнің секталары сияқты немесе елімізде соңғы кезде пайда болған діни бағыттарға ұқсап мемлекеттің қоғамдық өміріндегі белсенділігі туралы мәліметтер кездеспейді. Әйтсе де елімізде тіркелген кейбір ағымдардың буддизм іліміне жүгінетіндігін байқауға болады. Буддизм іліміндегі карма заңы, қайта туу, құдайға жетудің рухани жолы сияқты ұғымдарды өз идеяларында қолдану арқылы жастарды қызықтырып миссионерлік қызметтерін іске асыруда.

Әдебиеттер:

1. Лысенко В.Г. Философия раннего буддизма. - М., 1994.
2. Андросов В.П. Будда Шакьямуни. – М., 2001.
3. Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. – СПб., 1999.

ЛАМАИЗМ

Ламаизм – буддизмнің кең тараған бір бағыты болып есептеледі. Бұл ерекше бағыттың атауы монахты немесе абызды білдіретін “лама” сөзінен шыққан. Ламаизм VII-шы ғасырда тантризм мен махаянаның қытайланған түрінің негізінде Тибетте пайда болды.

Тантризм бұл буддизм мен индуизмнің әр түрлі мектептері мен бағыттарының ортақ атауы. Бұл ілімнің негізгі идеясы ламаизм іліміне күшті ықпал еткендігін көруге болады. Ол адам тәні мен космостың бірлігі, барлық мәнділіктің энергетикалық бастамасы деген идея. Адам микрокосмос ретінде қарастырылады, оның денесі Жоғары Космосқа ұқсас. Тантризмнің бір ерекшелігі бұнда жыныстық энергетикалық әйел бастамасына табынады. Буддистік тантра бойынша ең мәнді философия емес, практика, яғни қиял-ғажайып әрекет пен магия. Сондықтан да тантризм көзқарасы бойынша тұқымдастыру актысы имитациясымен табиғаттың молшылығын шақыру, байлығын көбейтуге болады. Осындай имитация актысы ламаистік ғибадаттың бір формасының көрінісі болып есптеледі.

Тантризммен йогалық практика тығыз байланысты. Йога адамның тыныштықтағы энергетикалық потенциясын оятуға ұмтылады. Тантраның бұл жолына жету үшін адамдарға рухани ұстаз гуру немесе лама, эзотерикалық дұғалар, мантралар немесе символдар, төменгі сатыдағы құдайлар, буддизм уағызшылары мен бодхисаттвалар көмектеседі.

Тантризмнің ілімін игермей, ламаизмнің ерекшелігін, әсіресе діни сенімі мен рәсімдерін түсіну қиын. Бірақ, ламаизмге дейін Тибеттегі жергілікті халықтардың діни бон-по (рухтарға, табиғат күштеріне табынатын анимистік сенім) болды. Әрине ламаизмде бұл сенімнің көрінісі болуы табиғи құбылыс. Сондықтан да ламаизмнің доктриналық негізі буддизм болса да, ғалымдар бұл дінді синкретикалық сенім деп бағалайды.

Ламаизмде кең және тармақталған құдайлар пантеоны бар. Оған дәстүрлі буддизммен қоса жергілікті тибеттіктердің, монғолдардың, буряттардың, қалмақ пен тувалықтардың құдайлары кіреді. Осы құдайлар пантеонының шыңында Будда Шакьямуни – қазіргі космостық ғасырдың буддасы тұр. Онымен қоса Будда Майтрейя – болашақтағы будда ерекше орын алады. Әлемнің қорғаушылары ретінде өздерінің ерекше қасиеттерімен Амитабха, Вайроган, Акайб бейнесіндегі алғашқы буддалар мойындалады. Бұл дінде буддалар мен қоса бодхисаттваларға табынады. Бодхисаттвалардың ішінде Амитабханың Авалокитехара мен ұлы маг және Манджушридің данышпаны атанған Ваджранани ерекше құрметке ие.

Энергетикалық бастапқы негіз туралы түсініктің дамуынан құдайлардың серігі, олардың әйелдік ипостасы Шакти образы қалыптасты. Нәтижесінде құдайлар мен бодхисаттвалардан көптеген жанұялар мен нөкерлер пайда болды. Оларға құдайлардың серіктері – шактилер, рухани ұлдар – бодхисаттвалар, будданың қорғаушылар мен қарсы күресуші, перілер кіреді. Бұл пантеонға буддизмнің діни қайраткерлері де кіргізіледі, мысалы ұлы

уағыздаушы және маг Падмассомбхава (гуру Ремного VIII ғ.) есімін айтуға болады. Бұл ұстаз бен оның шәкірттерінің есімі Тибетте, Неаполда, Сиккимде буддизм мен ламаизмнің пайда болуымен байланыстырылады.

Аңыз бойынша патша Сронцзан Гамбо мен оның екі әйелі непалдық және қытайлық ханзадалар буддизмнің қасиетті жазбаларын Тибетке әкелген. Олар буддизмнің таратушылары ретінде ерекше құрметтеліп, кейіннен оларға құдай ретінде табынған. Сронцзан Гамбо дүниеден кеткеннен кейін Тибеттегі буддизмнің дамуы Падма Самбхаваның есімімен байланысты. Ол тибеттік буддизмді тантризм ілімімен жаңартты. Бірақ бұл кезде буддизм қудалауға түсіп, орныға алмады. Тек 11 ғасырда Үндістаннан келген Аттиша Тибетте бірнеше үлкен монастырлар ашып, классикалық буддизмнің дәстүрлерін дамытатын реформалар жүргізді. Бұл реформаларға наразы болған Падма Самбхаваның ізбасарлары – қызыл бөріктілер, ал Аттишаның бағытындағылар – сары бөріктілер болып бөлінді. Тибеттегі монғолдар билігі тұсында қызыл бөріктілер өздерінің рухани және саяси өмірдегі басшылығын күшейтіп алды. Буддизмнің соңғы жетістігі және оның тибеттік түрі - ламаизмнің пайда болуы Цзонхаваның есімі мен реформаларына байланысты.

Цзонхава өзінің реформаларында ең алдымен классикалық буддизмнің нормаларын қалпына келтіруді қолға алды. Ламаистердің қасиетті кітабына айналған Цзонхаваның еңбегі Ламрим (даналықтың баспалдақтарынан тұратын Ұлы жол). Бұл еңбегінде ол монахтар өміріне некесіздік пен қатал монастырлық тәртіпті кіргізді. Цзонхаваның ілімі кейіннен гэлукпа деген атпен белгілі болды. Екіншіден ол Падма Самбхава кіргізген рәсімдерге қарсы шығып шектеу салды. Өзінің трактаттарында тантризм рәсімдері, иммитациялық-символдық методтар мен шакти қуатын игеру тәжірибесін уағыздайды.

Цзонхаваның кіргізген жаңалығының нәтижесінде монахтардың беделі бірден көтерілді. Енді буддизмнің негізгі талаптарын мойындау (Буддаға, дхармаға, сангхаға берілу) жеткіліксіз болды. Бұл Ұлы ілімді меңгерудің бірден-бір жолы ұстаз бен шәкірт арасындағы байланыс болып есептеледі. Шәкірттің ұстазына сенімі, құрметі, сөзсіз бағынуы шарт. Осылайша ламаизм азаптан құтылудың жолын көрсетті.

Ламаизмнің діни әдебиеті Ганджур 108 томнан, ал оның түсініктемелері Данджур 225 томнан тұрады. Бұл жинақтарда жоғарыда айтылғандай буддизм тарихында жинақталған идеялардың синтезі берілген, әйтсе де ламаизмнің буддизм іліміне кіргізген жаңалығына көңіл аудармау мүмкін емес.

Ламаизмде нирвана азаптан құтылудың жоғарғы мақсаты ретінде қарастырылмайды. Бұнда үлкен космологиялық жүйе беріледі. Оның шыңында буддалардың буддасы – Адибудда әлемдердің басшысы тұр. Оның негізгі атрибуты шуньята (бос кеңістік). Осы бос кеңістік буддалардың рухани тәндері, рухани мәнділік, ол барлық тірі жанды баурап алады. Әр адамда будданың бір бөлшегі бар, сондықтан да олар құтылуға деген ұмтылысқа иеленеді. Егер адам өзіндегі осы буддалық бөлшекті күшейтудің қажеттігін түсінсе, ол адам бодхисаттва күйіне көтеріледі.

Ламайлықтар төрт топтағы табиғаттан тыс күштерге сенеді.

- Перілер немесе асуралар мәңгілік өмір сүретін зұлым күштер.

- Преттер - өлген адамдардың жаны беріледі. Олар тозаққа түскендерді жазалайды.

- Шамбалалық жауынгерлер – шамбала деп аталатын ерекше елде тұрады. Бұл елдің қайда екенін адамдар білмейді, біле де алмайды. Осы елде Ригден деген патша басқаратын әскер бар. Олар құдайлардың (бұрхандардың) үкімімен кез-келген уақытта дінсіздерге қарсы соғыс жүргізу үшін жер бетінде пайда болуы мүмкін.

- Бұрхандар (құдайлар) ламаизмде бірнеше мыңнан артық, бірақ ламайлықтар кейбіріне ғана сиынады.

Ламаизм сенімі бойынша болашақта Будда – Майдари келеді, сонымен қоса жер бетінде жаңа әділ өмір орнайды. Ламаизмдегі жан туралы ілім үш идеяны біріктіреді. Ол буддизм мен индуизмдегі дәстүрлі ұғым. Жан адамның тәніне тәуелсіз мәңгілік өмір сүретін бөлігі. Жан пайда болмайды, ол әрқашан бар болмыс. Жан дхарма деп аталатын ұсақ бөлшектердің жиынтығы.

Ламаизмдегі о дүние екі деңгейден тұрады. Бірінші индуизмдегі сияқты сансара деп аталады. Жан бір денеден екінші денеге ауысып отырады. Ал жанның қайта тууы кармамен (тағдырмен) анықталады. Пәк жандар жұмаққа (сухаватиге), ал күнәарлар тозаққа (нарокаға) түседі. Бірақ бұл уақытша ғана болып, пәк жандар да, күнәарлар да адам денесіне қайтып оралады.

О дүниенің екінші деңгейі ерекше діндарларға арналған. Ол – нирвана. Бұл да жұмақ, бірақ бұндағы рахаттың деңгейі сухаватимен салыстырғанда тым жоғары.

Жұмақтың бұл төріне жету үшін адам діни практикамен айналысуы керек. Ең алдымен Будданы, Оның ілімімен және Рухани бірлестікті қабылдау керек.

Ламаизмнің Тибетте дамуы бұл ауданды ламаизмнің ұйымдастырушы және рухани орталығына айналдырды. 1959 жылы Тибетте болған діни-ұлттық қозғалыстан кейін Далай-лама және жүз мыңнан астам ламаистер Қытайдан кетуге мәжбүр болып, Үндістан, Непал, Бутанға орнықты. Далай-ламаның өзі Үндістанда тоқтады.

Монғолия территориясына XVI ғасырда кіріп, одан XVIII ғасырда Ресей территориясында мекендейтін бурят, тува және қалмақ халықтарына тараған.

Тибеттің астанасы Лхас қаласында 1959 жылы ламаизмнің ламайлықтардың басшысы Далай – Ламаның (монғолша- лама-теңіз, яғни лама теңіз тәрізді ұлы) резиденциясы болды. Ең бірінші Далай лама дәрежесі Биндуидубке 1391 жылы берілді. Қазіргі кезде ламаистердің басшысы XIV Далай – лама қайта-қайта туғандардың ішіндегі ең жоғарғысы. Ол Ұлы бодхисаттва Авалокитешвараның бейнесіндегі тірі құдай. Оның беделі ламайлықтардың арасында ғана емес бүкіл дүниежүзіне белгілі. Оған әлемдік Нобель сыйлығының берілуі осыған дәлел (500 мың доллар көлеміндегі сыйақыны ол аш-жалаңаштарға көмекке берген). Далай-лама өзінің рухани ілімін тарату мақсатында әлемнің барлық елдеріне саяхат жасайды. 1980 жылдары Қазақстанда да болып қайтты.

Далай-ламаның орнын басу үшін белгілі бір талаптар орындалуы қажет. Далай-лама ламаистер үшін тек басшы ғана емес, рухани бастама ретінде қабылданады. Сондықтан ламалар Ламалардан құрылған комиссия дүниеден кеткен Далай-ламаның құдайлық қасиеті берілген деп тапқан жас нәресте таңдап алынады. Ол нәресте монастырға қабылданып, қажетті тәрбие қабылдайды. Жаңа Далай-лама кәмелеттік жасқа толғанға дейін оның қызметін регент атқарады.

Ламаизмнің діни өмірі монастырмен тығыз байланысты. Бұнда сиыну, діни рәсім, оқу-ағартушылық, діни уағыз, саяси қызмет іске асырылады.

Монахтардың, тыңдаушылардың, шәкірттердің өмірі де монастырдың ішінде өтеді. Монастырларда икондар – такка, музыкалық аспаптар, Ганджур мен Ганджурдың қасиетті текстері, ерекше мадақталатын құдайлардың бейнесі сақталады.

- Ламаистер үшін Далай-лама берген мына кеңестер өте құнды деп есептеледі:

- Ұлы махаббат та, ұлы жетістік те ұлы тәуекелге байланысты болатынын естен шығарма.

- Бір нәрсені жоғалтсаң одан өзіңе сабақ ал.

- Есінде болсын өзіңнің ұмтылған нәрсеңе қолың жетпесе, оның өзі де саған деген сәттілік болуы мүмкін.

- Үлкен достықты ұсақ таласпен бұзып алма.

- Егер қателік жасағаныңды сезсең сол сәтте оны жөндеуге тырыс.

- Әр күн бір уақыт өзіңмен өзің болуға тырыс.

- Есінде болсын үнсіздік жақсы жауаптардың бірі болады.

- Таза, әзіл өмір сүруге тырыс. Қартайғанда артыңа қарап өз өміріңнен ләззәт ал.

- Өз жанұяңдағы мейірімді сезімдер сенің өміріңнің іргетасы болады

- Жерді жаныңдай сүй.

- Жылына бір рет ешқашан болмаған жеріңе баруға тырыс.

- Есінде болсын адамның бір-біріне деген махаббаты олардың бір-біріне деген қажеттілігінен жоғары болуға тиіс.

Әдебиеттер:

1. Далай Лама. Мир Тибетского буддизма. – СПб., 1996.

2. Ермаков М.Е. Мир Китайского буддизма. – СПб., 1994.

ХРИСТИАНДЫҚ

Христиан діні әлемдегі ең көп тараған діндердің бірі және қазіргі таңда 2 миллиардқа жақын ұстанушылары бар. Христиандық православия, католицизм, протестанттық деген үш негізгі бағытты біріктіреді. «Христос» сөзі грек тілінен алынған, мессия, құтқарушы деп аударылады. Осы есіммен Иисус Христос Көне Әсиетте болашақта Израил жеріне келіп, ол жердегі халықты қиыншылықтан құтқаратын, әділеттілікті орнататын пайғамбар ретінде сипатталады. Бұл дін б.з. I ғасырында Помпей шапқыншылығынан кейін Рим империясының құрамына кірген Палестинада пайда еді. Палестинаның, әсіресе,

оның орталық бөлігі – Самария тұрғындарының этникалық құрамы әртүрлі болды. Бұл жерлерге қоныс аударғандар мұнда өз мәдениеттері мен діндерінің элементтерін ала келді.

Вавилон, парсы, македон басқыншылығын (б.з.б. VI-II ғғ.) және жат елдік Птоломейлер мен Селеквидтер әулетінің билігін бастан кешірген Палестиналық еврейлер аз уақытқа саяси тәуелсіздікке қол жеткізеді. Б.з.б. 140 жылдан бастап тәуелсіз Иудеяны маккавей (хасмоней) әулетінің алғашқы священник – патшалары билейді. Олар ел территориясын ұлғайтумен қатар тұрғындарға иудей дінін қабылдануға белсенді ат салысады. Б.з.б. 36 ж. Рим қолбасшысы Гней Помпей әскерлері Иудеяны жаулап алады сөйтіп. Сирия провинциясына қосылған Иудея Рим империясының бір бөлігіне айналды. Б.з.б. VI ғ. Иудея мен Самария өзін-өзі басқарудың соңғы белгілерінен айырылды. Енді билік толығымен Рим тағайындаған билеушінің қолына шоғырланды. Бас абыз басқарған абыздар мен ақсүйек өкілдерінен тұрған кеңес - Синдрионның құқы шектеліп, ол римдіктердің толық бақылауына өтті.

Саяси тәуелсіздіктен айырылуды Палестина тұрғындарының бір бөлігі қасірет ретінде қабылдады. Халық арасында әкелер өсиетін, діни рәсімдер мен тиым салуларды бұзғаны үшін құдай қаһарына ұшырағандық туралы идеялар кең таралды. Бұл еврейлердің діни – ұлттық топтары хасидейлер (ізгі иудейлер) мен фарисейлердің (жіктелгендердің) позицияларының нығаюына үлкен ықпал етті. Фарисейлер иудаизмнің тазалығы үшін, жат жерліктердің ықпалына қарсы күресіп, дәстүрлі жүріс – тұрыс нормаларын сақтауға шақырды. Бұл жаңа өсиет мәтіндерінде көрініс тапты. Әлеуметтік құрамы бойынша фарисейлер қала тұрғындарының орта таптарынан (саудагерлер мен қолөнершілерден, синагога оқытушыларынан) тұрды.

Жергілікті дәстүрлермен, киелі діни орындармен санаспаған жат жергіліктер билігіне деген наразылық, римге қарсы көтерілістердің аяусыз басылуынан туындаған енжарлық, әлеуметтік және мүліктік теңсіздіктің тереңдеуі, ішкі қайшылықтар, сенімсіздік пен апатия, болашақтың бұлыңғырлығы сезімі мен мистикалық уайым сарындарын туындатты. Б.з. I ғасырда Палестинада көп кешікпей құтқарушының, мессияның (машиах) «құдай белгісі бардың» келетінін және оның иудей халықын құтқарып «иудей патшасы» болатындығын уағыздаушылар қаптап кетті. Шығыстың әртүрлі діни ілімдері сияқты Рим діні де аш-жалаңаш халыққа ешбір үміт бере алмады, Рим дінінің ұлттық сипаты ұлттық әділеттілік, аман қалу теңдігі идеяларын нығайтуға мүмкіндік бермеді. Христиан діні құлдық тәртіпті айыптап, қарапайым халықтың мүдделерін қорғауға талпынды. Сөйтіп, адамдарға Христос әкелген құдайылық ақиқатты тану арқылы әрбір адам бостандыққа жете алады деп жариялайды. Адам төзгісіз қоғамдық қатынастарға қарсы шығып, әр адамға түсінікті адамгершілік құндылықтарды ұстануға шақырған христиан діні тез арада үлкен идеялық күшке айналды.

Христиан дінін ұстанушылар христиан дінін адамдар ойлап тапқан жоқ, ол адамзатқа құдайдың жіберген діні дейді. Бірақ діни ілімдердің салыстырмалы

тарихы христиан дінінің пайда болуына діни, философиялық, этикалық ықпалдардың болғанын айғақтайды.

Христианшылдық иудаизмнің, митраизмнің, көне шығыс діндерінің философиялық көзқарастарының концептуалдық идеяларын игеріп, қайта қарастырды. Осының бәрі жаңа дінді байытып, нығайтты, ұлттық – этникалық мәдениеттерге қарсы тұруға дәрменді мәдени – интеллектуалдық күшке, бұқаралық қозғалысқа айналдырды. Христианшылдықтың бұрынғы діни-мәдени мұраны игеруі жаңа ілімнің жалпыға танылуына мүмкіндік берді.

Христиан ілімінің қалыптасуына Филон Александрийскийдің (б.з.б. 25 – б.з. 50 жж.) неоплотонизмі мен римдік ойшыл Сенеканың этикалық көзқарастары ерекше әсер етті. Филон библиялық дәстүрге аян алуда танылатын және жаратушы сөзі ретінде түсінілетін Логос ұғымы мен эллинистік дәстүрде ғарыш қозғалысын бағыттайтын ішкі заң ретіндегі Логосты біріктірді. Филон Логосты мәнді пайымдауға мүмкіндік беретін Қасиетті сөз ретінде қарастырды. Филонның адамдардың туа біткен күнәһарлығы, мойынсұну, мәннің дүниенің бастауы ретіндегі ілімдері, Құдайға жақындау құралы - экстаз, жоғарғы Логос және Құдай ұлы болып табылатын логостар (періштелер) туралы идеялары, рухани бастаулардың иерархиялығы туралы түсініктері христиандық көзқарастардың идеялық алғышарттары болдып табылады және бұл идеялар мен түсініктер христиандықтың қалыптасуына зор ықпал етті. Христианшылдықтың ізгілікке жету туралы адамгершілік ілімі Луцей Анней Сенека көзқарастарына өте ұқсас. Сенека кез-келген адам үшін бастысы құдайылық қажеттілікті түсіну арқылы рухани бостандыққа жету деп санады.

Бастапқы христиандық қауымның құрамы негізінен қоғамның төменгі таптары – құлдар, ерік алғандар, қайыршылар және т.б. тұрды Алайда, II-III ғғ. соңына қарай, қауымдарда сенаторлық және әскери атағы бар адамдардың саны артты.

Христиандық қозғалысқа ақсүйектер мен білімді адамдардың тартылуы оның әлеуметтік мазмұнын өзгертті. Жоғарғы тап өкілдері қауымда жетекші орындарға ие болды, мүлік жұмсау мен діни рәсімдерді атқаруға басшылық етті. Сол себепті олар теңсіздікті жою, қалыптасқан тәртіпке қарсы шығу идеяларын христиандықтан ығыстыруға талпынды.

Римде императорға адалдық культі кең таралған еді. Император мүсінінің алдында құрбандық шалудан бас тарту саяси күмәнділіктің белгісі саналатын. Христиандар бұл рәсімді жасаудан бас тартқандықтан императорлар Траян (53-117), Марк Аврелий (121-180), Семтимия Север (146-221), Валериан (193-260 жж. шам.), Диоклетиан (245-316) және т.б. кезінде қатты қуғынға ұшырады. Азап шеккендер культі христианшылдықтың таралуына және христиандардың бірігуіне ықпал етті. Көптеген христиандар қуғыннан шөл далаларға қашты. Бұл осы уақыттарда христиан монахтығының пайда болуына ықпал етті.

Қауымның әлеуметтік құрамының өзгеруі олардың әлеуметтік эволюциясын да анықтады. Бұрынғы демократиялық тенденциялардан бас тарту күшейе түсті. Шіркеу мен қауым басшылары императорлық билікпен

жақындасуға талпынды, ал императорлық билік өз тарапынан империяны бір дін аясында топтастыруға, мүдделі еді (ұлттық діндердің біртіндеп, атап айтқанда рим дінін әлемдік дінге айналдыру сәтсіз аяқталды. Империя халқының бәріне түсінікті ортақ нәрсе қажет болды. (332-363)). Император Константин 312 жылы христиан дінінің мемлекеттік дінге айналуына бастау болған Милан шешімін қабылдады. Ал 325 жылы толыққанды билікке қол жеткізген Константин Рим империясының аумағында христиандықтың шектеусіз таралуын және оның басқа діндермен теңдігін қамтамасыз етті.

Христиан ілімі Қасиетті жазу Библия мен Қасиетті Аңызға – шіркеу әкейлерінің айтқандарына, соборлардың шешімдеріне негізделеді. Алайда, ерте христиандықта бұл негіздер болған жоқ. Христианшылдық ұзақ уақыт бойы ауызша дәстүрге негізделген уағыздар айту, аңыз - әңгімелер «игі хабарлар» арқылы таралды.

Алғашқы ғасырларда әртүрлі қауымдарда әртүрлі евангелиялар, жеке адамдардың істері туралы жазбалар пайда болды. Сол уақыттарда белгілі болған жазулар: Петр, Андрей, Варфоломей, Лука, Иоанн евангелиялары, аталған Матвейден келген евангелиялардың әртүрлі нұсқалары еді. Сонымен қатар топтардың атауымен аталып, сол топтарда қадір тұтылған евангелиялар да, мысалы назорейлер, эбиониттер, еврейлер евангелиялары да пайда болды. Бұдан басқа Петр Апокалипсисі, Павелдің лаодикейліктерге, александриялықтарға арнаған хабарлары, оның Сенекамен алысқан хаттары, Петр уағыздары, 12 апостолдар ілімі («Дидахе»), Герма «Пастрі» сияқты аян алу жанрына жататын кітаптарда кездеседі.

Христиандар арасындағы кикілжіңнің себебін түсінгісі келген император Константин епископтардан қасиетті кітаптар тізімін жасауды талап етті, сөйтіп канонды жасақтау ісін тездетті. Константиннің мақсаты бір орталықтан басқарылатын империяға сәйкес келетін бір орталықтан басқарылатын ортақ ілім негізінде шіркеулерді біріктіру болды. Константин қайтыс болғаннан кейін 363 жылы өткен Лаодикей соборы канондалған христиандық шығармалардың тізімін белгіледі. Алайда, жаңа өсиет құрамына енген кітаптар тізімі 429 жылы Карфаган сфорында бекітілді. Жаңа өсиет құрамына 4 інжіл, апостолдардың 21 өсиеті және Иоанның Апокалипсисі кірді. Бұлардың барлығы христиандар үшін киелі кітаптар болып саналады. Ал қалғандарын шіркеулік дәстүр апокрифтік (жалған) шығармалар қатарына жатқызады.

Христиандық догматтардың бірде – біреуі аяқталған күйде пайда болған жоқ, негізгі догматтар канондалғаннан соң даолардың төңірегіндегі пікір - таластар толастамады. Соборлар мен олардан тыс жерлерде әртүрлі топтар арасында христологиялық пікір – таластар жүріп жатты. Бұл пікір – таластар құдайдың үштік бірлігі, құдайға айналу (богочеловечие) және күнәдан арылу қағидаларының төңірегінде топтасты.

Б.з. 325 жылы Константин талабы бойынша шақырылған және оның төрағалығымен өткен христиан шіркеулерінің Никей соборы құдай-әке мен құдай-бала бір мәнді емес деп тұжырымдаған александриялық епископ Арийдің және оның ізбасарларының ілімін айыптап, Афанасий Александрский ілімін

қолдап, осы қағиданың түпкілікті түсінігін жасады. Құдай үш бірліктің тұтастығы және құдай-бала мен құдай-әке бір мәнді деп танылды.

IV ғ. 60 ж. бастап бір – бірімен келіспейтін көптеген теологиялық бағыттарды тудырған **Қасиетті Рух** статусы туралы мәселе қойылды. Мысалы духоборлар (македонияндар) Рухтың Құдайылығын Әке мен Балаға теңестірмеді.

Алайда, шіркеулік пікір-таластар толастамады. Христиан мәселелерін талқылау барысында теологтар күннен – күнге көбейген ілім элементтерін анықтау қажеттілігіне тап келді.

Құдайдың үштік бірлігі идеясымен қатар Иса пайғамбардың бойында адамилық пен құдайылық қалай ұштасады деген мәселе де күн тәртібінен түспеді. Б.з. V ғ. адамға құдайылықтың қонуы туралы қағида төңірегінде қызу пікір – таластар орын алды. Константинополь патриархы Несторий Христос бойындағы адами және құдайылық бастаулардың ара жігін толық ажырату идеясын алға тартты. Алайда б.з. 431 ж. Ефес соборы «Христос бірлікте болады» деген шешімге тоқталды. Монофизиттер болса Христостың тек құдайылық табиғаты бар деп тұжырымдады. Монофизиттікті император Феодосий II (401-450) мен 449 ж. Эффестік «қарақшылар» соборы қолдады. Феодосий II қайтыс болғаннан кейін император - әйел Пульхерия мен оның қостаушысы Маркиан Диаскор қарсыластарына қолдау жасады. Халкидон соборы Христос әрі Құдай әрі адам. Құдайылықтан мәңгі туыла отырып, ол Дева Мариядан адам болып туды, Құдайылық пен адамилық онда араласпайды, өзгермейді (монофизиттерге қарсы), ажырамайды (несториандарға қарсы) деген құдайға айналу догматын қабылдады. Император Маркиан бұл догматтарды мойындаудан бас тартқандарды қатал жазалау туралы заң шығарды. VI ғасырдың ортасына қарай Иисус Христосты қалай бейнелеу керек деген пікірталас та шешілді. Бесінші Константинопольдық II (553 жыл) Әлемдік Собордың 82-ережесі Құдай Ұлын агнец бейнесінде емес, адами келбетте бейнелеуге міндеттеді. Жаңа бейнедегі Христос образы діндарларға мойынсұну мен бағынуды, жан ашу мен аман алып қалатын құрбандықтың қасиеттілігін жеткізуі керек болды.

Христиандық культтің орнығуы да талас - тартысқа толы болды. Алғашқы ғасырларда шіркеу әулиелерді бейнелеуге қатаң тиым салды. Эльвирдегі шіркеулік Собор қабырғаларда табынатын ешнәрсе болмау керек деген ережені бекітті. IV ғ. соңында шіркеу жазушыларының бірі - Евсевий (260-265; 338-339) діни ғұрыптарда иконаларды қолдануды пұтқа табынушылық деп санады. VIII ғ. несториандар мен монофизиттер де иконаға табынуға қарсы шықты. Осы кездерде иконаға табынуға тиым салған үкімет қаулылары да шықты. Бұл пікір - талас тек жетінші – II Никейлік (787) Әлемдік соборда шешілді. Собор әулилер мен қасиетті оқиғаларды бейнелеп, оларға табынудың қажеттілігі туралы ережені белгіледі. Ал христиандық құпиялардың және оларға тікелей қатысты рәсімдердің қалыптасуы тіптен ұзаққа созылды. V ғ. соңында шоқыну құпиясы, ал кейін – евхаристия қабылданды. Бірнеше ғасырлар бойы христианшылдық біртіндеп шоқыну, хош иісті май жағу (миропомазание),

шырша майымен тазару (елеоосвящение), неке, жалбарыну, тәубеге келу, қасиеттілік құпияларын енгізді.

Христианшылдық біртұтас діни ағым бола алмады. Рим империясының көптеген провинцияларына таралу барысында ол әр елдің жағдайына, қалыптасқан әлеуметтік қатынастарға, жергілікті дәстүрлерге бейімделді.

Христиан дініндегі ең ірі жіктелудің бірі негізгі екі бағыттың – православие мен католицизмнің пайда болуы болды. Бұл жіктелу бірнеше ғасырлар бойы пісіп жетілді. Ол Рим империясының батыс пен шығыс бөлігіндегі феодалдық қатынастардың даму екершеліктеріне және олардың арасындағы бәсекелестікке байланысты болды.

Христиандықтың несториандық бағыты III-IV ғасырлардан бастап Орта Азия аймағына кіре бастады. Ортодоксальдық Христиандықтан айырмашылығы сол, несториандар Иисус Христосты Құдай Ұлы емес, қатардағы адам деп санайды. Тарихи деректер несториандықты Орта Азия және Қазақстанда әсіресе патриарх Тимофейдің (780-820 жж.) тұсында кеңінен таралғанын айтады. Қазіргі таңда Қазақстанда Христиандықтың үш бағыты да (католицизм, православия, протестанттық) көрініс тапқан. Сонымен қатар 1994 жылдан бастап Алматы қаласында Армяндық шіркеуге жататын армяндардың “Сурб Хач” (Қасиетті Шармық) атты діни жамағаты тіркеуден өтіп қызмет етуде.

Әдебиеттер:

1. Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. – СПб., 2000.
2. Свенцицкая И.С. Раннее Христианство: Страницы истории. – М., 1988.
3. Хосроев А.Л. Александрийское христианство. – М., 1991.

ХРИСТИАНДЫҚТЫҢ НЕГІЗГІ БАҒЫТТАРЫ

Діни ілімнің біртұтастығына қарамастан христиандықта литургиялық және діни ілім дәстүрлерінің көптеген түрлері қалыптасты. Бұған Рим империясы халқының мәдени көптүрлілігі әсер етті. Әр түрлі аймақтарды мекен еткен христиандардың құлшылығын әр түрлі тілде жасаған: мысалы, Палестина мен Сирияда грек пен армян тілі, Египетте грек пен копт, Кіші Азия мен Балканда грек тілі, ал христиан Батысының тарихи аудандарында латын тілі болды.

Көне шіркеулердің үстем құрған уақытында көне христиан әлемінің тарихи аудандары бір-бірімен байланысты болды. Уақыт өте келе христиан шіркеулерінің арасында тілдік және шығыс пен батыс арасындағы діни оқытуларда айырмалар пайда болды. Бұның нәтижесінде 1054 ж. христиандық екі шіркеу пайда болды. Олар: православтық және католиктік.

Тарихи православтықтың негізгі орталығы Шығыс Рим империясы (Византия) болды, ол Балкан мен Кіші Азияда негіз алды. 11 ғ кейін Византияны және христиандықты византиялық миссионерлерден қабылдаған шекаралас елдерді (соның ішінде Русьті), сондай-ақ жеті Вселендік соборларда бекітілген діни ілімді сақтайтын барлық шіркеулерді Православ әлемі деп атай бастады. Көне Русь Константинопольдық патриархаттан шоқынуды ресми түрде 988 ж. қабылдады. Орыс халқында православие біздің уақытымызға

дейін сақталды. Христиандық дін әуел бастан Христостың уағыздарымен бірге өзін аскеттік дін ретінде айқындады: «Кімде-кім менің артымнан ергісі келсе, өзінен бұрылып, өз крестін алып, менің артымнан жүрсін» (Мф.16,24). «Еру» сөзінің мағынасы оған ұқсауды білдіреді. Мұнда апостол болып күнәлардан арылған, Құдайды сүйген, жақындармен жақсы қатынаста болған және еш жыныстық қатынас жасамағандар болды.

Қиыншылық көру көне христиандардың күнделікті өмір әдетіне айналды. Бірақ тиым салынғандардың алдыңғы сатысында өмірінде ешбір жыныстық қатынас жасамау болды. Апостол Павелдың негіздеген уағыздарына Августин Философ, Тертулиан, Киприан Карфагенский, Климент Александрылық, Ориен және Лактанций өз еңбектерін арнаған. Монахтықтың басынан бастап-ақ руханилық (оқыту, басқару) секілді маңызды принциптер құрылды. 4-ші ғасыр көптеген басшылардың аттарын берді: Амун Нитрийский, Макари Египетский, Макарий Александрийский, Пимен және т.б. Скиттік шөлдің негіздеушісі Ұлы Пахомий болды. Яғни 4-ші ғасыр монахтығы тақуалық, жартылай тақуалық (келиоттық, скит) және жалпы тұрғындық өзіндік формаларын қалыптастырды. Православтық монахтық ерекше рухани дәстүрді қалыптастырды. Ережелерді қалыптастыра отырып монахтардың өмірі туралы жарғылар жазылды. Монахтық әкелер күнәмен күресудің аскеттік жүйесін жасады. Әсіресе монахтық, жалпы православтық мәдениетті қалыптастырды.

Христиандық әдет-ғұрыптың мазмұны болып адамның мінез-құлқы табылады. Христиандық ахлақ (мінез-құлық) Тәңірлік ахиқатқа негізделеді. Ол адамды құдайлық қасиеттерге бейімдейді. Адам өз еркіндігімен киеліліктің жоғарғы сатысына шыға алады, бірақ сонымен қатар күнә мен жамандықтың түбіне түсе алады. Оның алдында екі жол бар: өмір жолы және өлім жолы. Тура жолды табуда ахлақ заңдары, ахлақ сезімі және санасы маңызды рөл атқарады. Ахлақ заңы-бұл адам рухындағы ұят деп аталатын құдайдың дауысы. Ұяттық сезім адамзат ахлағының негізі болып табылады. Бірақ бұл ұяттық сезімнің өзі жеткілікті емес, сыртқы бір жол көрсетушіге мұхтаждық бар. Мұндай жол көрсету заңы адамзатқа екі түрде берілді. Олар: дайындық түріндегі-Мұсалық заң, 2-шісі толық-Евангелдік заң.

Христиандық махаббат – бұл, адамды Құдайға жақындататын сезім. Иса пайғамбар мынадай өсиет қалдырған: «Мен сендерді қалай сүйсем, сендер де бір-бірінді солай сүйіңдер». Бұл өсиет тек достарды ғана емес, дұшпандарды да сүйюді уағыздайды. Жақынға деген махаббат адамның өз-өзін сүйуден басталады, ал ол адамның тәңірге деген сүйіспеншілігінен бастау алады. Христианның Құдайға деген махаббаты тек ахлақтық жағынан шыңға жетуді емес, сонымен қатар оның рухани болмысының негізі болып табылады.

Құдай бізге шіркеулік өмірде ашылады. Құбыжық әлем мен адамның өзі де құдайдың бір жаратылысы. Құдай баласының қалауы бойынша Құдайды тану дарынды болуы мүмкін. Көне өсиетте Құдайдың көрінуі туралы Иаков былай дейді: «Мен құдайды бетпе-бет көрдім, содан менің рухым сақталды» (Болмыс.32,24-30). «Бетпе-бет» Құдай Мұсамен сөйлескен (Исх.33,11; Втор.34,10). Жаңа өсиетте Құдай адамдармен өзінің баласы арқылы сөйлеседі.

Евангелде былай делінеді: кімнің жүрегі таза болса ол Құдайды көреді (Мф.б,8). Құдайдың қасиеттері: Даналық, Мейірімділік, Күштілік және т.б. адам ақылына сиымды болып келеді. Құдайға деген сенім адамға тек ақылмен ғана емес, жүрекпен де Құдайды қабылдауды негіздейді. Жаңа өсиеттің барлық кітабында Құдай қасиеттері туралы айтылған. Жаңа өсиетті оқи отырып адам ақыл және жүрекпен Құдайдың қасиеттерін таниды. Христиан үшін құдайды көру тек шіркеуде ғана болады. Шіркеу заңдылықтарымен өмір сүрген христиан, өзін құтқаруға жеткілікті түрде Құдайды таниды.

Адам Құдайдың жаратылысы бола тұра, Құдаймен қарым-қатынасқа түсу арқылы және өз тағдырына бағынышты құдайдың жоспарын жүзеге асырады. Адам Құдаймен қарым – қатынасқа бейім. Құдайдың адамға деген махаббаты онтологиялық бейболмыстық қатынаста болуға мүмкіндігі бар. Құдаймен қатынастың бір формасы құлшылық болып табылады. Діндар адам құдаймен қатынасында шынайы құлшылық кезінде естиді деп сенеді. Адамның ақыл ойы жаратылған нәрсені ғана қамти алады. Сол себептен рационалды түрде құлшылықты түсініп болмайды.

Христианның бүкіл өмірі құлшылықпен өтуімен қатар шіркеудің барлық құпиялары лайықты құлшылыққа байланысты. Құлшылықсыз рухани өмір бос. Адам құлшылық арқылы тек қана Құдайға жақындаспайды, сондай-ақ өзінің туыстарының арғы дүниесінің тағдырына да әсер етеді. Сол себептен құлшылық өлі мен тіріні Құдаймен құпия қарым-қатынаста ұстайды. Мұнымен қатар христиандықта бұл әлемді киелі де әулие адамдардың құлшылықтары сақтап тұр деген түйін бар.

Католицизм сөзі грек тілінен шығып «жалпы, жалпыға ортақ» деген мағынаны білдіреді. Римдік шіркеуден шығып өзіне тән доктрина мен литургияны (шіркеу құлшылықтарын) қамтиды. Бірақ та католиктердің басқалардан өзгешелігі Киелі Рух, Әке Құдай мен Бала Құдайдан шығады деуде. Православтардан айырмашылығы адам жер бетінде мұхтаждық көріп Құдайдың өсиеттерін орындай білсе, о дүниеде үлкен бақытқа жетеді деген сенімдері бар. Бұған керісінше батыс христиандары бұл дүниемен ол дүниелік жазаның үйлесімділігін көреді. Орта ғасырда католикшілдік қатаң тәртіптегі шіркеу ұйымын құрды. Онда сенім бостандығы мүлдем жоқ етіліп адамзатты ритуализм, клерикализм және қажымас қайсар шіркеу иерархиясының үстемдігі басым болды. Католикшілдік бірте-бірте ақсүйектік мемлекетке ұқсай бастады. Католикшілдіктің ішкі монархиялық құрылымы шіркеудің өзін нақты адамға бағытталған бюрократиялық механизмге айналдырылды.

Католиктер Құдай мен адам қатынасын юридикалық тарапынан қарастырады; христиан жазадан құтылу үшін жақсы амалдар жасау керек. Адам өзінің күнәсінің тазалануынан гөрі одан құтылу жолының құралын ойлайды. Бұған қоса жердегі өмірде жүзеге асырылып тазартылмаған және аяқталмаған күнәлардың ақысы өтеліп, уақытша азап орны ретіндегі күнәдан арылу жайлы ойдан шығарылған, догматикалық дәрежедегі тәлімнің өзгешелігі айтарлықтай. Католиктік доктринаға сай Құдайға тән нәрселердің бәрін өзіне қайтару керек. Католикшілдікте күнәдан арылу идеясынан индулгенция ілімі-күнәдан және

дүниелік азаптан құтылу, крест жорығына қатысу, белгілі уақыттарда құрбандық шалу, құлшылықтар, қасиетті жерлерді зиярат жасау формасында болады. Индульгенция рәсімі папаның бекітуімен іске асады. Бұл процесте күнәдан арылу мен азап шегу белгілі мерзімде (40 күн) созылады. Оның ең жоғарғы мерзімі 150 жылды қамтиды.

Римдік христиандық шіркеу - бұл римдік епископ папаның басқаруында болған күрделі иерархиялы институт. Оның негізгі жиналысы конклавта – рухани бай болған 150-ге жуық кардиналдарды сайлайды. Папа күнделікті жиналысында Римдік құпияға сүйенеді. Сондай-ақ өзінің көмекші институттары шіркеулік өмірде барлық жағынан басқаратын діни қызметкер ат салысады. Олардың әрбірі өзіне тән іспен айналысады. Католиктік шіркеу православтық шіркеумен құрылым жағынан бір-біріне ұқсас келеді. Онда: митрополиттер, архиепископ және епископтар, қасиеттілік жүйесі монахтық өмір т.б. Монахтар ортақтаса отырып басшыға бағынып ең ескі бенедиктік орден, біраз аты белгілі августиндік, францискандық және доминикандық, сондай-ақ жақсы мақсат құралды растайды деген ұранмен әлеуметтік саяси қатынастар әсерлі болған иезуит орденін айтуға болады. Римдік топпен папаның негізгі қасиеттерін білу католиктік доктринаның негізгі өзегі. Мұндай көзқарастың қалыптасуына папаның мистикалық билігін қабылдау ықпал еткен. Олар шіркеудің қасиеттілігімен Құдайдың белгісі болып табылады. Папа евхаристия құпиялығына теңелуі мылқау әдіспен евхаристияда нан мен шарап түрінде міндетті түрде Христос қатысатыны сияқты адамдар арасында өзінің қоғамдық қызметін адам мүшесі арқылы жалғастыра отырып папаның болмысының астында жасырын түрде болады. Иисус пен папаның өзара қатынасы шіркеудің шынайы болмысының мәнін католиктік позицияда айқындай түседі. Демек шіркеу үздіксіз үнемі папаның жасауымен сол жерде және сол арқылы рухын жаңартады.

Жоғарыда айтылған папа жайлы ілім шіркеудің табиғатына сай келеді. Рухани құпиялық және адамдық мәнде қарастырылуы мен қатар заңды тұрғыда әспеттеуде. 1965 жылға дейін католиктік шіркеудің құрылысының қалыптасуы тек христиандық сенімнің туының астында біріккен. Ватикан соборында (1962-1965) шіркеу ілімі Құдайды түсіндіру бағытында болып жалпы жердегі түсінікті Құдай мен бауырластық қоғамы деген ұғымда болды. Яғни мұны Құдай адамдары негізін қалаған еді. (М.Ж.Гийу).

Ескі дәуірде батыс діндарлары мен схоласттары түйіндеген римдік – католиктік шіркеуінің ресми көзқарасы бойынша аян және сенім басты ілімге айналды. Бұл істі дамытып қорытындаған ортағасырлық әулие Фома Аквинский болды (1225-1274). Ф.Аквинскийдің аян жайындағы ілімі 1-ші ватикан соборында католиктік шіркеуді ресми түрде қабылдады. Бұл жайлы догматикалық конституцияда былай делінеді: «Құдай аяны туралы», құдай жаратушы, өз сөзін қорғаушы, адамдарға жаратылған әлемде өзіне әрдайым куәлік беруде, бұдан бөлек құтылу жолдарын ашу, құдай барлық нәрсенің бастауы мен аяғы, адам санасына жаратылған заттар арқылы сәулелене алады.

Сондай-ақ Ф.Аквинский былай дейді: жаратылыста аян адам ақыл ойына сай келетін құдайдың өзі Исамен оның сөздерінде көрінеді. Мұны сенім ретінде қабылдау және орындау адам баласына берілген сый деп таниды. Католиктік шікеуде 2-ші ватикан соборынан соң (1962-1965) өзгерістер ене бастады. Бұл собор ескі римдік тілден ұлттық тілге ауысуымен ерекшеленеді. Католикшілдіктің адамгершілік негіздері батыста топтық сипатқа ие болған христиандыққа қарама-қарсы келетін әрекеттермен құндылықтарды сынауға мүмкіндік тудырады. Оларға: неке бұзу, соғыстар, аборт жасату, клондау, сексуалды революция және т.б. Бұл мәселеде папа Иоанн Павелдің (2005ж-сәуір) орны ерекше. Оның негізгі ойы жамандық саясатта бейбітшілік процесін жандандыру болып табылады.

Қазіргі католиктік православты шіркеуге қатынасын қайта атап өткен жөн, оның догматикалық дұрыстығын, литургиялық өмірінің толықтығын, апостолдық және қасиетті әкелікке берілуін мойындайды. 1996ж Папа Иоанн 2-ші циркулярға(бұйрық) қол қойғаны маңызды, соған сәйкес триадология, Қасиетті рух туралы оқумен қатар көне шығыс әкелердің ілімдеріне сәйкес түсідірілуі керек. Христиандықта екінші ірі бөліну 16-шы ғасырда болды, ол М.Лютердің атымен байланысты. Протестантизмнің басы - өткен христиандық дәстүрді мойындамау, мирасқорлық және католиктік шіркеудің теріс сипаты, сонымен қатар барлық Шіркеулік өсиеттен, үздіксіз шіркеулік тарихи болмыстан бас тарту. Шіркеу 1-ші ғасырда пайда болған, енді ол апостолдық білімнің діни оқуының тазалығына қайтып келуі арқылы қайта дамуы міндетті. Әсіресе Киелі Жазбаның тікелей және терең мағынасына назар аударуы. Шіркеу – тек діндарлардың жиылысы, оның іші көз жеткісіз және құпия, ал көз көрерлігі тек көз жеткісіздің нышанын көрсетеді. Протестантизмде Шіркеудің көзге көрінетіні мен көрінбейтіні арасындағы шынайы байланысты түсіндіру. Құдаймен Жеке сұхбаттасу – сенімнің жалғыз негізі болады. Шіркеудің көмегісіз сенімнің негізін табу. Протестантизм салтсыз құбылыс, сондықтан Киелі Жазбадағы “жеке-ақыл-парасат” жылдам көбейеді. 19-20ғғ протестантизмнің шеңберінде көптеген секталар пайда болды. Олардың ішінде «Исаның шәкірттері», «7-і күннің адвентистері», «Иегова куәгерлері», «Христиандық ғылым» және т.б.

Аталған секталарда ең бастысы – Мессияның келуіне сенім, ақырзаманды болжау, ал кейбіреуінде Құдай туралы тіпті христиандық емес түсініктің қалыптасуы, Исаны адам ретінде қабылдауы. Қазіргі көптеген секталар коммерциялық сипатқа ие.

Қазақстандағы христиандықтың жағдайына келер болсақ, православтық сенушілердің саны екінші орында. Бүгінде республикамыздың территориясында 222 приходтар мен 8 шіркеу бар деп есептелінеді. Қазақстанда алғашқы католиктер 1246 ж. пайда болды. Олар римдік алғашқы шіркеу қызметшілерінің тапсырмасымен Ұлы хандарға католиктік миссионерлердің келуімен байланысты. Қазақ жерінде алғашқы католиктік және протестанттық қоғамдық бірлестіктердің пайда болуына поляктардың Сібірге айдалуы және неміс-католиктер мен Ресейдің европалық бөлігінен жер

аударылуы септігін тигізді. Католикшілдікке қайта құрушылыққа байланысты қиын жағдай туды. Оған көптеген немістердің республикамыздан кетуі себеп болды. Қазіргі таңда Қазақстанда католиктік шіркеулер жаңаруда, әсіресе республикамыздың солтүстік облыстарында айқын байқалады, сенушілердің саны 150 мыңға жуық. Республикамызда протестантизм әртүрлі бағытта таралған.

Әдебиеттер:

1. Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. – М.: Наука, 1991. – Т. 1,2.
2. Шмеман А. Истоический путь православия. – М., 1993.
3. Рожков В. Очерки по истории Римско-католической церкви. – М., 1998.
4. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.

ИСЛАМ

Кемелденген монотеистік дін – Ислам. Ислам араб тілінде берілу, мойынсұну, бейбітшілік, деген мағыналарды білдіреді. Ислам дініне сенген, бой ұсынып көңіл бергендерді мұсылман, муслим деп атайды. Ислам әлемінің ғалымдары Ислам діні тек бір қауымға, бір ұлтқа ғана тән жаңа дін деп санамайды. Ислам бүкіл адамзатқа берілген ең соңғы, кемел, білім мен бейбітшілік және адам баласының өмірлік ұстанымының пайымдауынша Адам Атадан Мұхаммед (с.а.у.) пайғамбарымызға дейінгі пайғамбарлар уағыздаған діндер – ислам діні болатын. Ислам діні исламға дейінгі діндерге адамдар тарапынан еңгізілген бұрмалаушылық және жаңсақтықтарды түзеткен.

Исламның қасиетті кітабы – Құран – Кәрім. Құран –Кәрім-әз-Мұхаммедке (с.а.у) Хира тауының үңгірінде Жебірейл періште арқылы аян етілген. Құран-Кәрімнің аяттары жиырма үш жылда пайғамбарымызға жіберілген. Құран-Кәрім 114 сүреден (сура-қатар, дәреже) тұрады. Сүрелер аяттардан тұрады. Құран-Кәрімді зерттеуші-ғалымдар аяттар саны 6204-6236 арасында есептейді.

Ислам діні бойынша Таурат (Мұса ғ.с.), Забур (Дәуіт ғ.с.), Інжіл (Иса ғ.с.) кітаптары хақ деп саналады. Аталған кітап иелерін мұсылмандар құрметтейді. Құран-Кәрімдегі барлық нәбилер (25 пайғамбар есімі аталған) мен оларға түскен кітаптарға (адамдар тарапынан жаңсақтық еңгізілген) иман етіледі.

Аллаһ Тағаланың пайғамбарларына, уахи жолымен жіберілген кітаптар адамзатқа дүниеде және ақіретте бақыт пен шаттыққа жетуі үшін жүретін жолды және жаратушыға құлшылық ететін міндеттерді түсіндіреді.

Құран-Кәрім аяттары түскен уақыттарына қарай Меккелік және минаналық болып бөлінеді. Құран-Кәрім пайғамбарымыздың тірі кезінде ауызша тараған. 634 жылы бірінші Халиф әбу-Бәкір Зайд ибн Сәбитке Құран-Кәрімді жинастыруды табыс еткен. Бұл жұмыс Осман ибн Аффан Халиф болған уақытта аяқталды. Аяттарды толық Құран етіп құрыстырудың аяқталуы – Ислам үшін аса маңызды болды. Осман Құран-Кәрімді жинап құрастырумен айналысатын кеңес құрды. 651 жылы Зайд ибн Сабит Құран-Кәрімді 4 дана етіп жазып шықты. Зайдтың жазу үлгісі және құрайштың тілі негізінде алынды.

Құранның көшірмелері Басра, Куфа, Шам, Меккеге, Иеменге жіберілді және бір данасы Мәдина қаласында қалдырылды. Бұл кітаптарға қайшы келетін басқа кітаптарды өртеп жіберуге тапсырма берілді.

Алла елшісі әз-Мұхаммед миләди бойынша 569 жылы сәуір айының 20 жұлдызында Мекке қаласында дүниеге келген. Алланың елшісінің әкесі Абдулла, анасы Әмина болатын. Меккеліктерде сәбилерін сүт аналарына беріп бақтыру салты болатын. Хазірет пайғамбар сүт анасы Халиманың қолында бес жасына дейін тұрып, анасының жанына оралды. Дүниеге көзін ашпай әкесінен айырылған әз-Мұхаммед 6 жасынан анадан да жетім қалған соң атасы Абді-Мұталіптің тәрбиесінде болды. Хазірет Мұхаммед 8 жасында кіші атасы Абуталиптің қолына келді. Мұхаммед (с.а.у.) Құрайш тайпасынан болатын. Әшім және оның баласы Абдумуталип Қағбаның шырақшылары беделді, абыройлы адамдар еді. Әз-Мұхаммед (с.а.у.) 25 жасында Құрайш тайпасындағы мәртебелі, бай әйел Хадиша мен үйленді.

Хазірет Мұхаммедке пайғамбарлық 40 жасында келген деген пікірлер діни деректерде жазылған. Күллі Меккеліктердің құрметімен сүйіспеншілігіне бөленген әз-Мұхаммедті Мұхаммед әлиен (екінші Мұхаммед) деп атайтын.

Жаңа эраның 610 жылы қасиетті рамазан айының қыдыр күнінде Құран-Кәрімнің алғашқы аяттары Жәбрейіл тарапынан уахи етіліп, пайғамбарлық жолы ашылды. Бұл ислам өркениетімен мәдениетінің бастауы ретінде адамзат тарихының ең маңызды белесі болатын.

622 жылы мұсылмандар Меккеден Ясрибке (“Мәдинәт ун-Нәби - пайғамбар қаласы”) көшіп барады. Мәдина қаласының Ауыс және Хизреж рулары (ансарлар-көмекшілер) Мухажирлерді (көшіпкелушілер) құшақ жайып қарсы алды. Хижра мұсылман күнтізбесінің бастауы әлемнің мұсылмани елдерінде осы Хижра күнтізбесі қолданылады.

Әз-Мұхаммед 632 жылы 63 жасында қайтыс болды. Пайғамбарлардың мөрі Алла елшілісінің өсиеттерін, сөздерін, сахабалар (пайғамбарымызбен серіктес болған мұсылмандар) табиғиндер (сахабаларды көргендер) болашақ ұрпақтарға жеткізді.

Мұхаммед (с.а.у.) қайтыс болғаннан кейін мұсылман қауымы алдында Халифатты басқару ісін шешу мәселесі туындады. Күллі мұсылман әлеміне әділетті халифтар (мұрагер) пайғамбарымыздың (с.а.у.) ең жақын адал серіктері мұсылмандардың әміршілері болған. Ислам дінін өркендетуге зор еңбек сіңірген әділетті 4 халиф: Әбу-Бәкір әс-Сыдық, Омар ибн әл-Хаттаб, Осман ибн Аффан, Әли ибн абу Тәлиб. Ислам сенімінің негізі бір Алла Тағалаға ғана құлшылық ету және бір Алладан ғана көмек сұрау, тілеу.

Ислам діні бес негізгі тұғырдан тұрады:

1. Алланың барлығына, бірлігіне, хазірет Мұхаммед (с.а.у.) Алланың құлы және елшілісі болғандығына көңілмен сеніп тілімен мыналарды айту керек: “Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед оның елшісі”. Араб тілінде “Ла илаһа иллаллаһ Мұхаммедур Расулуллаһ”

2. Діннің діңгегі намаз. Күнде 5 уақыт намаз оқы;

3. Белгілі байлық мөлшеріне ие болған мұсылманның байлығының бір бөлігін жылына бір рет Алла Тағаланың ризалығы үшін зекетін беру;
4. Рамазан айында бір ай ораза ұстау;
5. Денсаулығы жақсы және жетерлік мал-мүлкі болса қажылық ғибадатын орындау.

Иман шарттары: ислам дінінің атын Алла Тағала қойған. Таухид – исламның негізі және оның қуатының қайнар көзі. Ислам дінінің заңдары Таухидке негізделген. Таухид Алладан басқа тәңір жоқтығын және тек Аллаға ғана құлшылық ету керектігін баяндайды. Таухид концепциясы Құран-Кәрімнің БҰхылас сүресінде тұжырымдалған. Таухид негізгі екі тұжырымнан тұрады:

1. Алладан басқа құлшылық етуге лайық тәңір жоқ;
2. Мұхаммед (с.а.у) Алланың елшісі

Алланың періштелеріне Алланың кітаптарына Алланың бүкіл пайғамбарларына өлгеннен кейін қайта тірілетіне (аһирет күніне), жақсылық жамандықтың Алланың алғысымен және жаратуымен болатындығына сену. Ислам тарихында белгілі ұстаз ғалым тұлғалардың ең көрнектілері Абу Ханифа Нұғман ибн Сабит (699-767) Ханафи мазһабы, Абу Абдуллаһ Малид ибн Анас ибн Малид ибн Абу Амир әл Исфакхани (715-785) Малики мазһабы, Абу Абдуллаһ Мұхаммед ибн Идрис ибн әл-Аббас ибн Усман ибн Шафии (767-821) Шафиғи мазһабы, Абу Абдуллаһ Ахмад ибн Мухаммед ибн Ханбал (781-855) Ханбали мазһабы аталған ұлы имамдар исламдағы осы негізгі төрт мазһабтың негізін салушылар. Қазақстанда мекендейтін мұсылмандар ахили сүннеттің төрт мазһабының бірі Абу Ханифа Имам ағзам қауымына жатады. Мазһаб – жол, бағыт көзқарас деген мағынаны білдіреді. Суннит және Шиит исламның екі бағыты.

Әхл ас-сунна уал-джамаа (сунна адамдары) әлем мұсылмандарының 90% құрайды. Шииттер (аш-шиа – жақтаушылар “партия”) шииттер Әли ибн Абу Талиппен оның мұрагерін Мұхаммедтің (с.а.у) бірден бір заңды мұрагерлері деп санайды. Шиға бағыты 7 ғасырдың 2-ші жартысының басында билік үшін күрес барысында билікті пайғамбарымыздың немере інісі және күйеу баласы хазірет Алиге беруді жақтаушылардың діни саяси тобы. Ислам діни ғұрыптар мен мұсылмандардың адамгершілік мұраттарын және дүниелік мәселелерді шарифат (тура, дұрыс жол) жолмен реттейді. Шарифат Құран-Кәрім және сунналар арқылы жүйеленген нұсқаулар жиынтығы.

Сунна (ғұрып, үлгі) Мұхаммед (с.а.у) өмірінен алынған мысалдар. Пайғамбарымыздың іс-әрекеттерінен, айтқандарынан құралған. Ислам елдерінде жұма қасиетті күн әрі демалыс күні болып саналады. Ид-әл-фитр ораза мейрамы. Оразадан соң шәуәл айының бірінші жұлдызында аталады. Ид-әл-адха құрбан мейрамы. Зулхиджа айының оныншы жұлдызынан басталады. Әрбір мұсылман құрбандық шалу керек. Маулид мейрамы рабби-әл-әуәл айында аталады. Бұл пайғамбарымыздың туылған күні. Миғраж раджаб айының жиырма жетінші жұлдызына сәйкес келеді. Бұл әз-Мұхаммедтің миғражға көтерілу мейрамы. Ашура муххарам айының алғашқы 10 күндігі шииттердің Алидің ұлы Хусейнге арналған азалы күндері ретінде аталады.

Әлем мұсылмандарының қасиетті қаласы-Мекке. Меккеде исламның негізгі қасиетті орны Қағба және бас мешіт Масджид әл-Харам орналасқан. Мұсылмандар жер бетінде ең бірінші тұрғызылған Аллаһ Тағаланың үйіне (Қағбаға) барып, құлшылық етіп қажылық етеді. Қажылық шамасы жететін мұсылман үшін парыз.

Дүние жүзінде ислам дінін ұстанушылардың саны 1,5 млрд. жуық ал кейбір деректер бойынша 2 млрд. жуық. Ислам діні әлемнің 120-дан елдерінде тараған. Ислам дініне сенушілер әлемнің 35 мемлекеттері халқының басым бөлігін құрайды. Әлемнің 28 елінде атап айтсақ Сауд Аравиясы, Мысыр, Иран, Пакистан, Мавритания және тағы басқа елдерде ислам діні ресми дін болып жарияланды. Малайзияда мұсылмандар ел халқының 65% Сингапурда 40%, Ливанда 40% құрайды. Үндістанда 350млн. мұсылман, Ресейде 14 млн., Италияда-2,5 млн. Индонезияда 200млн. Туркияда 70 млн., Германияда 3 млн. АҚШ-та 5 млн., Анголада 2 млн., Францияда 10 млн., Эфиопияда 22 млн., Сингапурда 800 мың, Тайландта 5 млн., Ұлыбританияда 8 млн., Польшада 400 мың, Швейцарияда 120 мың, Швецияда 99 мың. XX ғасырдың 70-80 жылдарының басында халықаралық істерде, халықаралық ислами ұйымдарда белсенді рөл атқара бастады. 1962 жылы Меккеде Ислам әлемі Лигасы, 1969 жылы Ислам конференциясы ұйымы, 1973 жылы Еуропаның Ислам Кеңесі құрылды.

Ғасырлар бойы ата-бабаларымыз ислам өркениеті мен мәдениеті аясында өмір сүріп, ислам дінін ұстанып келеді. 8 ғасырда Қазақстан және Орта Азия жеріне Ислам дінін тарату үшін арабтар жорықтар жүргізді. Атақты Кутейба ибн Муслим Мәуреннахр жеріне кірді. 714 жылы Шаш (Ташкент) және Фарабты (Отрар) бағындырды. 751 жылы шілде айында мұсылман әскері Талас маңында Атлах деген жерде Тән империясының әскерін жойқын соғыста жеңіп шыққан. Талас жеңісінен кейін Ислам діні Қазақстан жеріне бір жолата орнықты. Бұл жеңіс Орталық Азия елдерінің діни болмысы мен тұрпатын шешті. Ислам дінінің келуімен қала мәдениеті, ғылым, білім, сауда, өнер жедел дами бастады. Оңтүстік Қазақстан және Жетісу жерінде мешіттер, медреселер, қалалар бой көтерді. Қарахан мемлекеті Ислам дінінің мемлекеттік дін ретінде қабылдаған мемлекет болып саналды.

Қазақ даласында Ислам дінінің келуі және орнығуымен қатар бүкіл Ислам әлемінің жарық жұлдыздары Әбу-Насыр әл-Фараби, (870-950), Әбу Ибрахим Исхақ әл-Фараби Ғаламаддин әл- Жауһари, Қожа Ахмет Яссауи Ахмет Игүнеки, Хуссам Аддин Ас-Сығанақи сынды ғұлама ғалымдары ислам мәдениеті мен ғылымын әлемге паш етті.

Қазақ елінің ұлт болып қалыптасуы мен мемлекеттік құруда ислам дінімен құндылықтарының алатын орны ерекше. Бүгінгі Қазақстан халқының 70 пайызы мұсылмандар. Ислам діні дүние жүзі елдеріне Мұхаммедтің (с.а.у) – сахабалары арқылы тарады. Ислам діні әрбір елдің әдет-ғұрыптары мен дәстүрліне, діліне байланысты жергілікті ерекшеліктеріне қарай орнықты. Қазақ елі ислам дінін қабылданғаннан бастап құлшылықтарын имам әл-Ағзам Ханафи мазһабы негізінде атқарған.

Ислам діні адамзатты бейбітшілікке, татулыққа, ынтымаққа, ізгілікке, тақуалыққа, әділдікке, тазалыққа, тура жолға үндейді.

Әдебиеттер:

1. Әбсаттар қажы Дербісәлі. 100 жыл бұрын өткен құрылтай // Ислам ынтымақ пен бірлік жолында. – Алматы, 2008.-19 б.
2. Шейх Әбсаттар қажы Дербісәлі. Исламның жауһарлары мен жәдігерліктері. – Алматы, 2008.-109 б.
3. Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы, 2005.

ИСЛАМДАҒЫ СУННИТТІК БАҒЫТ

Құран-Кәрімді және Мухаммед пайғамбардың сахих (дұрыс, ақиқат) хадистерін (сөздерін), сондай-ақ оның артынан ерген сахабаларының (достары) дін, сенім мәселесіндегі ұстанымдарын басшылыққа ала отырып жүрушілерге Сунниттер немесе “Әли сунна вал жамаға (Сунна мен қауым бірлігінің адамдары)” деп айтылады. Осыған байланысты сунна сөзі бүкіл мұсылман қауымын қамтитын өте ауқымды ұғым болып табылады. Бұл атаудың шығу тегіне байланысты ислами әдебиеттерде Мухаммед пайғамбардың “Менің артымнан ерген үмметім жетпіс үш тармаққа бөлініп кетеді. Біреуінен басқасы тозаққа кіреді. Сол кезде қасында болған сахабалар тозақтан құтылатын қай топ деп сұрағанда Аллаһтың елшісі “ол топ менің артымнан ерген және менің артымнан ергендердің соңынан жүргендер” деген хадисіне сілтеме береді. Осы құтылған топты немесе жамағатты “Әли сунна вал жамаға” деп айтады.

Сүннет араб тілінде “тура, дұрыс жол, үлгі алатын іс-әрекет” деген мағыналарды білдіреді. Қысқа қайырып айтар болсақ сүннет Мұхаммед пайғамбардың айтқан сөздері (хадис) мен бүкіл өмір салтын қамтитын іс-әрекеттердің жиынтығы болып табылады. Жалпы Сунниттік сенім жүйесінің айқын түрде көріне бастаған кезеңі Омейядтар халифатының соңғы кездері мен Аббаситтер халифатының тарих сахнасына шыққан тұсына тура келеді. Ал Сунниттер, “Әли сунна вал жамаға” немесе осы секілді атауларды оныншы ғасырлардан бастап мұсылмандардың басым бөлігін құрайтын көпшілікке қолданғандығына ислами дереккөздерден куә боламыз.

Алғашқы кездерде мұсылмандар біртұтас қауым болатын. Заман өте келе ішкі және сыртқы факторлардың әсерінен әртүрлі бөлінулер бой көрсетіп, кейбір ағымдар пайда болды. Бұл ағымдарды қысқаша атап көрсетер болсақ, олар: харижиттер, шиитер, мутазилиттер, муржия, қадария, жабрия.

Сунниттік ағымды заман талабы мен өмір қажеттілігі дүниеге әкелді. Егер кейбір діни-саяси жағдайлар, шиитер, харижиттер және мутазилиттер секілді ағымдар шықпағанда Сунниттер деп аталатын бір ағымға да қажеттілік болмас еді. Өздерін Мухаммедтің көрсетіп берген тура жолымен жүрушілер ретінде есептейтін Сунниттер қазіргі таңда бүкіл әлемдегі мұсылмандардың 90 пайыздан астамын құрайды. Сунниттерге тән белгілердің негізгілеріне: төрт “әділетті халифтердің” заңды билігін мойындау; алты “қағидалы” хадис жинақтарының (Кутубу-Ситта) дәйектілігіне күмән келтірмеу; сунниттік төрт құқықтық мектептердің біріне тиесілі болу (маликиттік, шафииттік, ханафиттік

немесе ханбалиттік) жатады. Шииттерден сунниттердің айырмашылығы - олардың Алла мен адам арасында Мұхаммед пайғамбардан соң елшілік етуші жан жоқ деген идеяны жоққа шығаратындығы. Олар Алидің “құдайи” табиғатын да қабыл алмайды әрі оның ұрпақтарының имаматқа (мемлекет басқаруға) толық мұрагер екендігін де мақұлдамайды. Өзінің шығуы жағынан сунниттер шииттерден кейін, соларға реакция, жауап ретінде пайда болады. Бастапқыда ол шииттік исламға қарсылық ретінде қабылданатын. Суннизмнің аясында ерекше секталар пайда бола қойған жоқ. Бұл жағы оны шиизмнен бөлектеп тұрады.

Жоғарыда айтылған төрт сунниттік құқықтық мектептердің барлығы дұрыс және тең дәрежелі болып есептелгенімен олардың арасында да белгілі бір мәселені шешуде өзіндік ерекшеліктер бар.

Ханафи мазхабының (құқықтық мектеп) құрушысы **Имам Ағзам Әбу Ханифа** Нұғман ибн Сәбит болып табылады. Ол 699 жылы Куфа қаласында дүниеге келіп, 767 жылы Бағдатта қайтыс болады. Әбу Ханифа мазхабын сунниттердің басым көпшілігі ұстанады. Жас кезінен бастап білім алуды бастаған ол Куфа қаласындағы сол заманның алдыңғы қатарлы ғұламаларынан хадис үйреніп, шарифат (ислам құқығы) мәселелерімен айналысады. Әбу Ханифа шарифат заңдарын шығару барысында өзіндік бір әдіс (метод) жасап шығады. Ол өзінің әдісі туралы былай деген екен: “Мен белгілі бір мәселеде ең әуелі Алланың кітабына (Құран) сүйене отырып үкім шығарамын. Егер ол жерден таппасам пайғамбардың сүннетінен іздеймін. Издегенімді екеуінен де таппасам пайғамбардың сахабаларының сөздеріне бас ұрамын, бірақ олардың ішінен өзіме ұнағанының көзқарасын аламын, ұнамағанын алмаймын. Алайда сахабалардың көзқарастарынан бас тартып, сахаба еместердікіне еш уақытта жүгінбеймін. Сахаба еместерден Ибрахим ән-Нахаи, Шаъбий, Ибн Сирин, Хасан әл-Басри және Саид ибн Мусаййаб (сол дәуірдің атақты ғұламалары) сияқтылар туралы әңгіме айтылар болса бұлардың барлығы өз ақылдарын пайдаланып жүрген ғалымдар болып табылады. Мен де өз ақылымды қолдана отырып осылардың жасағанындай жасаймын”.

Бұл жерден Әбу Ханифаның алдымен Құранға, одан кейін Сүннетке (Мухаммед пайғамбардың сөздері мен іс-қимыл әрекеттері), одан кейін сахабалардың сөздеріне жүгінгендігін, ал сахаба еместердің сөздеріне мән бермегендігін байқаймыз. Құран мен сүннетке сүйеніп үкім шығару осы принципке негізделіп жасалады. Әбу Ханифаның шарифат заңдарын жасау барысындағы қолданған әдістері мына жеті принципке негізделеді:

- **Құран:** Шарифаттың тірегі, ислам заңдарының өзегі. Құран - барлық діни үкімдердің бастау алар қайнар көзі және барлығы одан шығарылады.

- **Сүннет:** Алланың кітабын (Құранды) түсіндіруші. Ол жерде ашылмаған мәселелер сүннетте көрсетіледі.

- **Сахаба сөздері:** Сахабалар пайғамбармен бірге болғандар және оның айтқандарын бізге жеткізушілер. Сондай-ақ құран аяттары мен пайғамбардың хадистерінің мән-мағынасын жетік білетін тұлғалар болып табылады.

- **Қияс (Салыстырмалы әдіс):** Әбу Ханифа белгілі бір мәселенің шешімін Құран мен сүннеттен немесе сахабалардың сөздерінен таппаған жағдайда осы әдісті пайдаланған. Қияс дегеніміз құран мен сүннет бойынша үкімі жоқ, бірақ араларындағы себеп-салдар ұқсастығына қарай салыстыра отырып үкім шығару болып табылады. Әбу Ханифа осы әдіс арқылы үкім шығаруда үлкен жетістіктерге қол жеткізген.

- **Истихсан:** Истихсан дегеніміз белгілі бір құқықтық мәселелерді шешу барысында қиястың үкімінен бас тартып соған жақын бір үкім шығару дегенді білдіреді. Бұл әдіс негізінен жаңадан туындаған мәселенің кейбір ерекшеліктеріне қияс үкімінің сәйкеспеуі барысында қолданылады.

- **Ижма (Келісім):** Ижма дегеніміз белгілі бір ғасырда өмір сүрген ислам ғұламаларының бір мәселе бойынша ортақ көзқараста болуларын білдіреді. Бұл дегеніміз белгілі бір мәселеде ғалымдардың ортақ келісімдерін де үкім ретінде жүретіндігін білдіреді.

- **Салт-дәстүр:** Салт-дәстүрлер де өзінше бір дәлел және үкім ретінде қолданылады және “дұрыс”, “бұрыс” болып екіге бөлінеді. Дұрыс салт дәстүрге діни үкімдер мен ұстанымдарға қайшы келмегендері жатқызылады. Бұрыс салт-дәстүрлерге қандайда бір діни негізге қайшы келгендері жатады және олар дінде дәлел ретінде қолданылмайды.

Әбу Ханифа сауданы терең меңгерген тәжірибелі саудагер болып табылатын. Ол әдет-ғұрыптарды ұстануға дұрыс қарайтын еркін көзқарасты адам еді. Осыған байланысты оның шарифатына мына екі ерекшелік тән: 1) Сауда-саттыққа ыңғайланған. 2) Жеке бастың еркіндігін көздеушілік.

Сонымен бірге бұл мазхаб басқаларымен салыстырғанда өзге діндегілерге (христиандар мен еврейлерге) мейлінше түсіністікпен қарайды. Қазіргі таңда түркі тектес халықтар арасында және Ирак, Пакистан, Россия, Мысыр мен Қытайдағы мұсылмандар арасында кеңінен таралған. Біздің Қазақстандағы мұсылмандар да осы мазхабты ұстанады.

Келесі сүнниттік құқықтық мектебтің бірі - **Шафийлер.** Негізін қалаушы Мұхаммед ибн-Идрис аш-Шафий болып табылады. Ол 699 жылы Газзада туылып, 819 жылы Мысырда қайтыс болады. Жастық шағы Меккеде өтеді және діни білімді сол жерден алады. 15 жасынан кейін Мединеге барып Имам Маликтен (Малики мазхабының құрушысы) ислам құқығын үйреніп ол дүниеден өткенше бірге болады. Имам Шафий Ханафи мен Малики мектебінің негіздерін жетік білді. Ирак жеріне келгеннен кейін осындағы құқықтық мектептердің ілімін үйреніп, өзінше бір құқықтық мектептің негізін қалады. Шафий мазхабының басты ерекшелігі белгілі бір құқықтық мәселелерде **қияс пен жеке көзқарасқа** (рай) сүйене отырып үкім шығаруға шектеу қояды. Бұл сүнниттік мектеп қазіргі таңда Мысырда, Оңтүстік Шығыс Азия мен Кавказда таралған. Шафий мазхабын Қазақстанда шешен-ингуш халықтары ұстанады. Аталған мазхабтың біздің еліміздегі діни тұлғалары болып Шешенстанның бұрынғы муфтиі, ҚМДБ-ның наиб муфтиі Магомед Хусейн қажы Алсабеков, Пайзулла қажы Магомедов және Ингушетия республикасының бірінші муфтиі болған Ахмад Хаджи Пошев және т.б. болып табылады.

Малики мазхабының негізін қалаушы Малик ибн Анас әл-Асбахий 713 жылы Мединеде дүниеге келіп, сол жерде 795 жылы дүниеден өтеді. Малик ибн Анас Мединедегі атақты ғалымдардан дін ғылымдарын үйренеді. Өз заманының танымал ғалымы болады және ұстаздық қызметпен айналысады. Ол сабақты екі түрлі әдіспен жүргізетін болған. Бірі хадис сабағы болса, екіншісі белгілі бір жағдайларға байланысты пайда болған мәселелерге үкім шығару сабақтары болатын. Малики мазхабының басты ерекшелігі құқықтық бір мәселеде салыстырмалы әдіс (қияс) пен логикалық түйіндеуді шектеулі деңгейде қолданады. Діни үкім шығару барысында қоғамға пайдалы жағы ескеріле отырып шешім шығару әдісі (истислах) мен Медине халқының дәстүрлері, сондай-ақ қарапайым құқық ескеріледі. Бұл мазхаб қазіргі таңда Солтүстік және Батыс Африка елдері мұсылмандары арасында таралған.

Келесі бір сунниттік ағым болып табылатын **Ханбали мазхабы** Ахмед ибн Ханбал тарапынан құрылған. Ханбали мазхабы басқа суннит мазхабтарына қарағанда мутазилиттерге қарсы діни-саяси қозғалыс түрінде пайда болды да, содан кейін барып құқықтық мектеп болып қалыптасты. Ахмед ибн Ханбал 778 жылы Бағдатта дүниеге келіп, сол жерде 855 жылы өмірден өтеді. Білім алу үшін сол дәуірдің ғылым орталықтары болып саналатын Мекке, Медине, Шам, Йемен және т.б. аймақтарға сапар шегеді. Бұл мазхабтың басты ерекшелігі “жаңашылдыққа” (бидға) қарсы, шарифаттың заңдарының орындалуына өте қатал, дінде еркін ойшылдыққа жол бермейді. Қияс әдісін шектеулі дәрежеде қолданады. Ханбалиттердің жаңашылдықты толықтай жоққа шығармайтындықтарын да айта кету керек. Өйткені ханбалиттер мұсылмандарға телевизор, радио, телефон секілді дүниелерді қолдануға рұқсат беруге мәжбүр. Бұл мазхаб қазіргі таңда тек Сауд Аравиясында ғана таралған. Осы елдегі Ваххабилікті ханбали мазхабының жалғасы деп атауға да болады. Бұл мазхабты ұстанушыларға тән ерекше белгілердің қатарында әулие-әмбиелерді жоққа шығару, сопылыққа деген қарсылық, қабірлерді зиярат етуге деген қарсылықты көрсетуге болады. Соңғы уақытта бұл ағымның өкілдері біздің елімізде де пайда бола бастады. Бұл мазхаб Сауд Аравиясынан келген азаматтар мен сол жерден білім алған студенттер тарапынан таралуда.

Біз жоғарыда көрсеткен төрт құқықтық сунниттік мектептер ислам дінінің практикалық жағын көрсетсе, теориялық жағын бекітетін тағыда үш мектеп бар. Бұларды “ақайдтағы” (сенімдегі) мазхабтар деп айтады. Сенімде (ақайд) Әбу Мансур әл-Матуридидің (ө. 944 ж) қалыптастырған мазхабын ұстанатындарға **Матуридилер** деп айтылады. Келесі бір сунниттік мазхаб **Ашарийлер** деп аталады. Негізін қалаушы Әбул Хасан әл-Ашарий (ө. 916 ж.). Сондай-ақ өздерін пайғамбар мен сахабалардың көрсеткен жолымен жүрушілер ретінде есептейтін **Салафилер** деп аталатын көпшілік бар. Бұл ағымның ұстанушыларының дені Сауд Аравиясында орналасқандар. Негізінен құқықта (фыкһ, шарифат) ханбалиттік мазхабты ұстанатындар сенімде (ақайд) осы салафиликті басшылыққа алады. Сенімге (ақайд) байланысты мазхабтардың қызметі, ең басты мақсаты ислам дінінің сенім жүйесін сырттан келетін әр түрлі теріс пікірлер мен зиянды көзқарастардан сақтау болып табылады. Аталған

мектептердің қарастыратын мәселесіне Жаратушы Алланың бірлігі, мәңгілігі, құдыреттілігі, әлемнің жаратылуы, өлімнен кейінгі өмір, пайғамбарлық, имамат (мемлекет басшылығы) сияқтылар жатады.

Әдебиеттер:

1. Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991.
2. Максуд Р. Ислам. – М., 1998.
3. Akyuz Vecdi. Dort Mezheb Imami. – Istanbul, 1999.

ИСЛАМДАҒЫ ШИИТТІК БАҒЫТ

Шииттік (шиа) - Ислам дініндегі екі үлкен бағыттың бірінің аты. Шииттіктің қалыптасуы туралы ғалымдар арасында көптеген пікірлер бар. «Шиа» араб тілінен аударғанда «жақтас», «көмекші», «партия» және «фырқа» (топ) мағыналарын береді. Термин ретінде «шиа» Хз. Мұхаммед Пайғамбар қайтыс болғаннан кейін Хз. Али және ұрпағының имамдық (халифалық) үшін ең лайықты кісілер екенін және мұның қасиетті мәтіндер (Құран және Сүннет) арқылы бекітілгеніне сенетін қауымға берілген есім болып табылады. Бұл бағыттың қазіргі таңда ең көп таралған жері Иран Ислам Республикасы болып табылады.

Бүкіл шииттер Алидің Мұхаммед Пайғамбар тарапынан халифа етіп тағайындалғанын және оның ең ұлы сахаба екендігін бір ауыздан қабылдап, мойындайды. Алидің шииттер тарапынан осыншалықты дәріптелуі сол кездегі әлеуметтік-саяси ахуалға тікелей қатысты нәрсе. Өйткені Мұхаммед Пайғамбар өзінен кейін орнына кімнің «имам» (басшы) болатындығын айтпай кеткен болатын. Бұл жерде «имамдық» немесе халифалық мәселесінде екі түрлі көзқарас ортаға шықты:

- Халифаның кім болатындығы айтылмаған;
- Халифаның қай жанұядан болатындығы айтылған.

Бірінші көзқарас ансар (Меккеден Мединеге қоныс аударғандарға көмектескендер) мен көптеген мухажирлерге (Меккеден Мединеге қоныс аударғандар), ал екінші көзқарас кейбір хашимиттерге, кейіннен шииттерге тән көзқарас болып табылады.

Мұхаммед Пайғамбар дүниеден өткен соң сахабалар мұсылман қауымын басқаратын біреуді шұғыл түрде іздестіруге кіріседі. Шииттік әдебиеттер мемлекет басшылығының (имамат) құран және сүннет, сондай-ақ өсиет етумен болатындығын алға тартып, Имамның тікелей Мұхаммед пайғамбар тарапынан тағайындалғанын, жалпы халықтың еркіндегі мәселе еместігін баяндайды. Оған өздерінің дәлелдерін ұсынады. Мысалы, алғашқы имамның Али екендігін айтатын шииттер «Өсиетнама» немесе «Қалам-қағаз» оқиғаларын дәлел келтіреді. Тіпті кейбір Құран аяттарын да көрсетеді.

Шииттіктің шығуына байланысты бұдан басқа көптеген себептер көрсетіледі. Үшінші халиф Османның тұсындағы ішкі саяси оқиғалар бұл ағымның ерекше қалыптасып, таралуына себеп болды. Ислам әдебиеттерінде Абдуллаһ ибн Саба деп көрсетілетін адам Османның кейбір іс-әрекеттерінің дінге қайшы екендігін айтып, халықты оған қарсы көтеріліске шақырумен

болады. Ислам тарихынан белгілі болғандай нәтижесі қанды оқиғалармен аяқталады.

Алидің халифалығы тұсында шииттердің мынадай бағыттары болғаны айтылады:

- Муфаддила (Парасат иелері): Алиді сахабалардың ең жоғарысы және халифа болуға бірден-бір лайықты адам екендігіне сенетіндер. Бұлар барлық сахабаларды құрметтейді. Исламға қарсы ешбір әрекеттері жоқ. Муфаддилалар уақыт өте келе сунниттермен қосылып кетеді. Түйе және Сыффин соғыстарында Алиді қолдап жақтағандар осылар.

- Сабба (Абдуллаһ ибн Саба жақтастары) : Алидің сахабалардың ең ұлысы, әрі халифалыққа ең лайықты екендігіне сенбейтін бүкіл басқа сахабаларды лағынеттеп, балағаттайтын шииттік топ. Бұлар алғашқы үш халифаны өздеріне тиісті емес орынды әділетсіз түрде алған адамдар деп есептейді. Имамия және Иснашария осы Саббаның жалғасы болып табылады.

- Ғалия (Шектен шыққандар): Алидің Тәңір екендігін алға тартатын Абдуллаһ ибн Сабаның жақтастары. Ибн Саба алғашқы рет «өсиет» және «рижъат» (қайта оралу) доктриналарын, яғни Мұхаммед Пайғамбар Алиді бір өсиетпен халифа еткенін және Мұхаммедтің өлмегенін, халифалықты Алиге беру үшін қайта келетінін сенім түрінде насихаттайды. Бұлар Алиге «сен құдайсың» деп сәжде еткен уақытта бір бөлігін өртетіп, бір бөлігін жер аудартып жібертеді. Али ислам сенім жүйесіне зиян келмесін деген мақсатпен Ибн Сабаны дарға астырады.

Шииттік өз алдына біріккен біртұтас жүйе болып табылмайды. Ол – көптеген секталар мен бағыттарға бөлініп кеткен өте бытыраңқы бағыт. Шииттердің жіктелуі діни-саяси көшбасшылық мәселесіне байланысты қақтығысулар, алауыздықтар нәтижесінде жүріп отырды. VII ғ.-дың өзінде-ақ шииттер ішінде екі бағыт – байыпты және радикал (шектен шыққан) шииттер қалыптасқан болатын. Олар біраз уақыт өткен соң түбегейлі өзгеріске ұшырады. Бастапқыда шииттер діни сипаттағы жаңа жүйе бола қоймаған еді, олар тек біраз уақыттан соң ғана догматикалық рәсімдеуді басынан өткізді.

Кейіннен, уақыт өте келе өзге ұлттардың діни сенім-нанымдары еніп және Ислам дінін құлату, мұсылмандар арасында бүлік шығару үшін шииттік атын жамылып, негізгі мақсаттарына жетуді көздеген саясаткерлер көптеп кездесті. Өйткені, мұсылман халық Хз. Пайғамбардың ұрпақтарын жақсы көріп, оларға құрмет ететін. Бұл әулетке: «Әли бәйт» дейді. Осы әли бәйттің өшін аламыз деп халықты үнемі халифаға айдап салушылар әли бәйт жайында жалған хадистер шығарып, жан дүниесі таза халықты басқаша сенімге жетеледі. Нәтижесінде, осылай болу керек, бұлай болмаса болмайды деген үлкен саяси күш туды. Бұларға да «шиит» деп ат берілді.

Шииттердің діни доктринасының негізін қалаған жоғарыда айтқанымыздай Абдуллаһ ибн Саба деп есептеледі. Ол шеткі шииттердің көшбасшысы болған (VII ғасырдың орта шені). Оның есімімен әрбір пайғамбардың, соның арасында Мұхаммедтің де «рухани өсиетхатын қабылдаушысы» (васи) болатындығы туралы идея байланыстырылады. Алиді васи деп жариялау оның тегінің

таңдаулы екендігіне баса назар аударатын. Алидің көзі тірісінің өзінде-ақ, оның айналасындағылардың ішінде оны құдайдай көріп, пір тұтқан адамдар кездескен. Шииттердің діни ілімінің рәсімделу кезеңі аббасидтер әулетінің орнығу уақытымен, яғни VII ғ. соңынан VIII ғ. ортасына дейінгі дәуірмен анықталады. Оған қастандық жасалғаннан кейін жараланып өлген Алидің қасіретінің культі және Кербалада 680 жылы өлтірілген оның баласы - Хусейннің тартқан азабы - шииттердің діни ағымға айналуына әкелген факторлардан саналады.

Шииттер де барлық ислам жолын ұстанушыларға ортақ бастау – Құранға иек артты. Рухани билікті Алидің мұрагерлігіне беру туралы жалпы принцип – имамдық о бастан берілген, бекітілген дүние болмайды. Нәтижесінде заңды талапкерді анықтау барысында өте күрделі, кейде, тіпті шешілместей мәселелер туындап отыратын. Әрбір шииттік имам қайтыс болғаннан кейін оның орнын кім басатындығы туралы алауыздық басталып кететін, сөйтіп Алидің үрім-бұтақтарының әрқайсысы өз тарапынан билікке келетін адамның мүддесін қорғайтын. Билікті берудің принципіне қатысты көп түрлі түсініктер болғанымен де, шииттік ортада Алидің әулетінің мұсылман қауымында билік етуге елден асқан құқы барлығын бұлжымайтын қағида деп танитын.

Шииттер, сунниттер сияқты, Суннаны мұсылман дін ілімінің екінші көзі, бастауы деп есептейді. Бірақ олардың суниттерден бір ерекшелігі мынада: олар бірінші топтағы аса абыройлы тұлғалар деп төртінші «тақуа халиф» Алиді, оның жақын әріптестерін, сонымен бірге, Али әулетінен шыққан имамдарды таниды. Өздерінің аңыздарын шииттер әдетте **ахбар** (ар. «хабар, мәлімет») деп атайды. Олар Мұхаммед Пайғамбардың замандастарының - Алидің қарсыластарының қалдырған аңыздарын жалған деп мойындамайды. Шииттік ахбарлар сунниттік ахбарлармен салыстырғанда кейініректегі ахбарлар болып табылады. Олардың өзіндік канонизациялану процессі X-XI ғғ. тиесілі. Мұсылмандардың қасиетті аңыздарын жинаушы шииттік діндарлар арасынан Мұхаммед әл-Қумми (903 ж. өлген), әл-Кулайни (939 ж. өлген), Мухаммед ат-Тусидің (1067/8 ж. өлген) аттары әйгілі.

Шииттерде, суниттерге қарағанда қасірет шеккенді, азап тартқан жанды пір тұту кең тараған. Дін жолында азаптану идеясына, Али мен оның баласы Хусейннен басталған біраз шииттік имамдардың қайғылы тағдырларына шииттер басты назар аударады. Аңыз бойынша Алидің сүйегі жерленген Неджеф қаласы, «ұлы азап тартушы» Хусейннің көмілген жері деп есептелетін тұста орналасқан Кербаладағы (Ирак) мешіт - шииттердің киелі орындары болып есептеледі, сонда олар қажылық жасайды. Шииттер табынатын тағы бір жерлер - Ирандағы Қум мен Мешхед қалалары. Қазіргі таңда шииттік діни ілімді Иран Ислам Республикасының түгеліне жуығы, Ирак халқының жартысына жуығы, Ливан, Йемен және Бахрейннің басым бөлігі ұстанады. Әр түрлі шииттік секталар ислам елдерінің барлық аймақтарында аз не көп мөлшерде бар.

Кең тараған исламдық жіктемелердің біреуіне сай, шииттікте бес үлкен секта бар. Олар өз алдына одан да кішірек тармақтарға бөлініп кеткен. Оларға:

қайсаниттер, зейдиттер, имамиттер, «шеткі» шииттер және исмаилиттер жатады.

Шииттер арасында Алидің ұлдары Хасан мен Хусейннің ажалынан кейін **қайсаниттер** бірінші болып бөлініп шықты. Олар Мұхаммед ибн әл-Ханафияны (700 ж. шамасында өлген) имам деп жариялады. Ол – Алидің ханиф тайпасынан шыққан күннен туған баласы болатын. Шииттердің көп бөлігі бұл сайлаудан бас тартты. Өйткені Мұхаммед ибн әл-Ханафия Пайғамбардың қызының баласы емес еді. Қайсаниттер шеткі шииттерге жатады. Олар өздерінің мойнына «жазықсыз өлтірілген» Хусейн үшін кек қайтаруды жүктеген. Қайсаниттер Мұхаммед ибн әл-Ханафияны Мұхаммедтің Пайғамбарлығының отын Али арқылы қабылдаушы және киелі білімге иегер деп жариялады. Мұхаммед ибн әл-Ханафияның өлімінен соң оның ізбасарлары бірнеше секталарға және бағыттарға бөлініп кетті. Қайсаниттер қауымдары IX ғ. ортасына дейін тіршілік етті. Одан кейін басым бөлігі имамиттерге, бір бөлігі зейдиттерге және шектен шыққан шииттік ағымдарға (ғұлат) қосылып, дербес секта ретінде қызмет етуін тоқтатты.

Мұхаммед ибн әл-Ханафияның кандидатурасын итеріп тастағандар төртінші имам ретінде Хусейннің «Кіші Али» деп атап кеткен (713/14 ж. өлген) ұлын мойындаған. Оның мирасқоры ретінде ұлы - Мұхаммед әл-Бақыр тағайындалды. Оны шииттердің көбі мойындағанмен де, Мұхаммед әл-Бақырдың саяси енжарлығына көңілі толмаған бөлігі, оның оған қарағанда белсендірек ағасы - Зейд ибн Алидің маңына топтасты. Ол Куфадағы Омейядтарға қарсы көтерілісті басқарды, сөйтіп, шайқас үстінде (740 ж.) қайтыс болды. Оның жақтастары **зейдиттік** деген атау алған жеке сектаға бірігіп, бөлініп кетті. Зейдиттердің негізгі мақсаты - Али әулетінен тараған имам басқаратын теократиялық мемлекет құру болды. Зейд – Алидің шөбересі, бесінші имам деп танылды. Доктриналдық ерекшеліктеріне сай шииттердің ішіндегі сунниттерге ең жақыны.

Зейдиттердің жоғары билік туралы іліміне сай, имамдыққа келуге тек қана Пайғамбар әулетінің ғана құқы бар, яғни имамдық тек Фатимадан және оның ұрпақтарынан бастау алуы тиіс делінеді. Өйткені оның үлкен ұлы – Хасанның болсын, кіші ұлы – Хусейннің болсын ұрпақтарының билікке бірдей құқы бар. Басқа шииттермен салыстырғанда, зейдиттер алғашқы үш халифті билікті бір уысқа ұстаған қанаушылар деп есептемейді. Олар Алиді Мұхаммедтің өзінің мирасқоры ретінде ең алдымен Алидің жеке тұлғалық, қадір-қасиетіне қарап таңдағанына сенімді. Зейдтің өлімінен соң имамат, зейдиттер ілімі бойынша, өзінің мирасқорлық қасиетін жоғалтып, сайланбалы болып шықты. Өздерінің имамдарын Мұхаммед Пайғамбардан кейінгі абыройлы азаматтар деп білетін зейдиттер олардың қарапайым пенде екендіктерін мойындайды, сөйтіп, оларға тәңірлік қасиеттерді телімейді, оларды еш күнәсіз пәк жандар деп тым әсірешілдікке салынбайды. Зейдиттер ислам мемлекетінің имамсыз уақытша тіршілік етуіне болатындығын мойындайды және түрлі қауым мен түрлі елдерде - егер олардың арасындағы қарым-қатынас қиындаған болса - бір мезгілде бірнеше имамдар шығуына болатындығын қабыл алады. Зейдиттер

Иранда, Иракта, Хижазда, сол сияқты Йеменде де орналасқан. Йеменнің ресми мазһабы болып табылады.

Шииттердің ең саны жағынан көп әрі байыпты қатарын **имамиттер** қалыптастырады. Олар Али әулетінен шыққан 12 имамды мойындайды. XI ғ. аты әлемге танымал ислам теологы және мазһабтар тарихшысы аш-Шахристанидің анықтамасы бойынша, «Имамиттер – Алидің имамдығын нақты тағайындау оның бойындағы бар қандай да бір қасиетке ишара жасау арқылы емес, оның өзін жеке көрсету арқылы анық нұсқау деп қабылдайды». Яғни имамдық Пайғамбардың өз аузынан айтылу арқылы немесе алдыңғы имамның ауызынан шығу арқылы қолдан қолға беріледі. Он бірінші шииттік имам Хасан әл-Аскаридің өлімінен кейін (873/4 ж.) жаңа имам ретінде оның жасөспірім ұлы Мұхаммед тағайындалды. Бірақ ол тез арада «жоғалып кетті», «ғайып» болып қалды. IX ғ. соңында байыпты бағыт ұстанған шииттер ұйымдасқан түрде 12 имам туралы ілім төңірегінде бас біріктірді. Осыдан имамиттердің басқа атауы – **иснаашариттер** деген атауы шыққан. Иснаашариттер – 12 имам жолын жақтаушылар. Имамиттердің имамдар “баспалдағы” келесі адамдардан тұрады:

1. Али ибн Әбу Талиб (Куфада 661 ж. өлтірілген);
2. Хасан ибн Али (Мәдинада 669ж. өлген);
3. Хусейн ибн Али (Кербалада 680 ж. өлтірілген);
4. Али Зәйн әл-Абидин (713 әлде 714 ж. өлген);
5. Мұхаммед әл-Бақыр (Меккеде 732 ж. өлген);
6. Джафар ас-Садық (Мединеде 765 ж. өлген);
7. Муса әл-Казым (Бағдатта түрмеде 799ж. өлген);
8. Али әр-Риза (Тусада 818 ж. қайтыс болған әлде у беріп өлтірілген);
9. Мұхаммед әт-Тақи (Бағдатта 835 ж. өлген);
10. Али ән-Нақи (Самаррада 868 ж. өлген әлде өлтірілген);
11. Хасан әл-Аскар (873/4 ж. самаррада өлді);
- 12 Мұхаммед әл-Махди (873/4 ж. жоғалып кетті).

Мойындалатын имамдар әулетінен шыққан адамдар таусылған соң Мұхаммед әл-Махди «жасырын» имам болып жарияланды, сөйтіп «кіші жасырыну» деп аталатын кезең басталды. «Жасырын» имам туралы идея VII ғ. соңында пайда болған еді. Ол идея имамиттерде өте өзекті болып шықты әрі бүге-шігесіне дейін тәптіштеліп даярланды. Имамның жасырын тіршілік етуі - имамның қауымнан құдайдың қалауымен алып кетілуі деп түсіндіріледі. Имамның көзге көрінбес ғайып болмысы деп ұғылады. Имам өз қауымының тағдырын сырттай жіті бақылап отырады, бірақ көрер көзге көрінбей жетекшілік етеді деп айтылады. «Кіші жасырындың» 69 жылға созылған (941 ж. дейін) уақытында «жасырын» имам мен оның жамағаты «елшілер (сафирлер)» арқылы байланыс ұстаған. Төртінші сафир өлер алдында өзінен кейін келетін ізбасарды қалдырмаған көрінеді. Сондықтан да «үлкен жасыру» басталып кетті. Ол имамиттердің түсінігі бойынша, әлі күнге дейін жалғасып келе жатса керек. Шииттік қауымды басқару ісін рухани абыройлы азаматтар жүзеге асырады. «Жасырын имамға» деген сенім - имамиттік сарындағы шииттердің негізгі догматикалық ұстанымдарының негізгілерінің бірі. Ол

ұстаным имамның күндердің күнінде міндетті түрде қайтып оралатындығына деген сеніммен, яғни махдиға (мессияға) деген сеніммен қатар жүреді. Махди жер бетінде әділеттілік орнатып, Құранның және жалғыз Құдайға табынушылықтың таза мағынасын ашады. Сөйтіп билікті уысына ұстаған қанаушыларды жоқ қылады деп түсіндіріледі.

Қазіргі кезде Имамия мемлекеттік дін түрі ретінде Иранда қабылданған, Ирактың тұрғындарының жартысына дейінгі саны - шииттер-имамиттер, олардың қауымдастықтары Ливанда, Кувейтта, Бахрейнде, Сауд Аравиясында, Иорданияда, Ауғанстанда және де басқа Ислам тараған елдерде бар. Сунниттік дінбасылар имамиттерді олардың догматикалық ұстанымдарының байыптылығына сай, өздеріне жақын тартады. Олардың екі арасындағы келіспеушілік имамдықтың мәнін түсінуге келгенде басталады. Бұқаралық қарабайыр сана деңгейінде олардың бір бірлерін жақтырмауы тарихи контекстіге және саяси мәселелерге көп байланысты.

Шииттік исламдағы шеткері бағытты **ғулат** (шектен шыққан көзқарастарды ұстанушылар) деген атау алған көптеген секталар мен тарамдалған тармақтар танытады. Олардың «шектен шығып кетулерін» Алиді және оның ұрпақтарын құдайдай көруден байқауға болады. Исламдағы мазһабтар тарихына қатысты еңбектердің бірінде олар туралы былай деп жазылған: «Олар өздерінің имамдарына келгенде жүгенсіздік танытқаны соншалық оларды табиғи қасиеттердің шегінен шығарып, олар туралы құдайи ұғымдар шеңберінде ойланады. Олар біресе - имамдардың қайсыбірін Құдаймен салыстырады, біресе – адамдардың өздерін Құдаймен салыстырады, сөйтіп екі жағынан да асыра сілтеушілік танытады – (адамды) асыра мақтайды және (Құдайды) жеткізбей тастайды».

Шеткі шииттердің жалпы алғанда барлығына ортақ сенім негіздері бар. Олар:

- Алланың қасиеттерін имамдарына және адамдарға ұқсатады. Құдайды материалдық тұрғыдан елестетеді. Алиді Тәңір деулері осыны көрсетеді.

- Шектен шыққан шииттер көбінесе құдайдың имамдардың және адамдардың денесіне еніп, бірігетініне сенеді. Имамдардағы рухтың Тәңір екендігін қабылдай отырып, Тәңір деп біледі.

- Өлген адамның рухының жағдайға байланысты келесі бір адамның немесе хайуанның денесіне өтетініне сенеді.

- Шеткі шииттердің барлығы Ислам дінінің тиым салған нәрселерін өздеріне рұқсат деп біледі.

Бұлардың «шектен шыққан шииттер» немесе «шеткі шииттер» деп аталуының басты себебі, барлығы өздерін Алидің және Мұхаммед Пайғамбардың әулетінен келетіндіктерін алға тарта отырып, Алиді және шыққан тектерін сенімдерінің негізіне айналдырулары жатады.

Мұсылманшылықтың тарихына өшпес із қалдырған шииттердің шеткі бағыттарынан бірі – **исмаилиттер** болды. Исмаилиттер алтыншы имам болып есептелетін Жафер ас-Садықтың ұлы Исмаилды және одан кейінгі оның ұлы болып табылатын Мұхаммедті имам деп есептейтіндерге айтылады.

Исмаилиттерден Убайдуллах Махдидің (өлімі 934) 909 жылы Мысырда құрған Фатимиттер мемлекеті 1171 жылға дейін билік құрды. Фатимиттер халифасы Мунхасырдың өлімінен кейін исмаилиттердің бір бөлігі оның үлкен ұлы Низар, келесі бір бөлігі кіші ұлы Мусталидің артынан ерді. Осылайша исмаилиттер, низарилер және мусталилер болып екіге бөлінді.

Мусталилер өздеріне Йемен жақтан жақтастар тауып, осы арадан Үндістан тараптарына өтіп, таралып кетеді. Үндістанда бұларды көбіне «бохралар» деп атады. Қазіргі кезде Бомбей, Хайдарабад, Барода секілді қалаларда тыныш, жайбарақат өмір кешуде. Яғни бұлар бүлікшіл емес. Өздерінің жамағаттары, мешіттері бар. Бөтендермен некеге тұрмайды. Тәңір, Мұхаммед Пайғамбар және Құран туралы көзқарастары сунниттерге жақын келетін бохралардың басты ерекшеліктері мынау:

- Вилаят (Имамдық): Алидің имам екенін мойындау сенім негіздерінен болып табылады.

- Исламдағы бес уақыт намазды қосып үш рет оқиды. Құлшылықтан кейін имамдарды еске алады. Құлшылық орындарын «жамағатхана» деп атайды.

- Зекет беру міндетті парыз болып есептеледі. Зекет арнайы адамдар тарапынан немесе көсемдері тарапынан жиналады. Жиналған зекет көсемге беріледі. Ол жамағаттың қажеттіліктеріне жұмсайды.

- Рамазан айында ораза ұстайды.

- Қажылық Меккеде орындалады. Сонымен қоса Кербела секілді жерлердегі имамдардың мазарларына зиярат етіледі.

- Имам және көсемдердің талабын орындау үшін жанымен, мал-мүлкімен жихад ету парыз (міндетті).

Негізінен бохралар суннитерге жақын бір ұстанымда. Бұлардың көсемдерін «даи» деп атайды. Бас даи әлі күнге Үндістанның Гуджерат аймағындағы Сурат деген жерде отырады. Орталықтары осы жер.

Ал низарилер Сирия және Ирак жолдарымен Иранға өтті. Негізінде имаamia шииттігіндегі Хасан Саббах исмаилиттердің ілімін қабылдап Аламут Қорғанында бір мемлекет құрды. Бұл мемлекет 1256 жылы Құлағу тарапынан талқандалғанға дейін өмір сүрді. Кейіннен бұлардың бір бөлігі Үндістан тарапына өтіп кетеді. Басшыларына Аға Хандар деп айтылатын низарилердің негізгі ерекшеліктері мыналар:

- Аллаға, Пайғамбары Мұхаммедке, Құранға және өлгеннен кейін тірілетіндіктеріне сенетін низарилердің ең басты сенім негізі «Имамдық» болып табылады. Бір исмаилиттің өз заманының имамын білуі, тануы және бұйрықтарына бас июі міндет. Имамға бас ию, Аллаға бас июмен тең. Сенім негіздері «әрбір көрінген ашық нәрсенің бір көмескі жағы бар және ең маңыздысы осы көмескінің түбінде жатқанды түсіну» дегеннен тұрады. Осы түсінік негізінде олар ғибадатты, яғни намазды бір «дұға» деп түсіндіреді. Күніне үш уақыт намаз оқиды. Намаздарында бүкіл мұсылмандар секілді Қағбаға емес, имамдары отырған жаққа қарайды. Кербела топырағынан жасалған «мөр»деп аталатын керамикаға сәжде етеді. Рамазан және Құрбан айт

мейрамдарында басқа мұсылмандармен бірге намазға тұрады. Ирандағы низарилер болса еш намаз оқымайды.

- Жылына бір рет, онда да Рамазанның 21-күні ораза ұстайды.

- Қажылық имамдарын зиярат етуден тұрады.

- Зекет имамға беріледі. Имам, яғни Аға Хан бұл қаржыны өз қалауы бойынша жұмсайды.

- Жиһад адамның өз нәпсісімен күрестен тұрады.

Әр түрлі елдерде өз ілімдерін насихаттаумен айналысып жүрген низарилер шииттіктегі «тақийа» әдісін қолданып өздерін басқа мұсылмандар арасында байқатпай жүре береді.

Шииттік исламды Қазақстанда әзірбайжан ұлтының өкілдері ұстанады және Алматы қаласында бір шииттік мешіт қызмет етеді. Дегенмен исламдағы бұл бағыттың Қазақстандағы даму қарқыны жоғары емес.

Әдебиеттер:

1. М. Ebu Zehra. Islamda Fikhi Mezhepler Tarihi. – Istanbul, 1978.

2. Аш-Шахрастани Мухаммед Ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ван-нихал). - М., 1984.

3. А. Али-заде. Исламский энциклопедический словарь. – Москва: Ансар, 2007.

4. Иванов В.А., Трофимов Я.Ф. Религии в Казахстане. – Алматы, 2003. – С. 38.

Тарау-ХІ

ҚАЗІРГІ ДӘСТҮРЛІ ЕМЕС КУЛЬТТЕР (НАНЫМ-СЕНІМДЕР)

“Дәстүрлі емес культтер”, “Жаңа ғасыр діндері”, “Неодіндер”, “Конфессиялық емес, канондық емес сенімдер”, “баламалық культтер”, “жастар діні” – Еуропа мен АҚШ-та ХХғ. 60-70 жж. кең таралған діни құбылыстар қатарын осылай деп көрсетеді. Аталған уақыт діни сананың тарихи қалыптасқан, дәстүрлі формаларының дағдарысымен сипатталады, солардың ішінде, әсіресе, христиан дінінің дағдарысымен белгілі жылдар. Христиан діні - батысеуропалық және американдық құндылықтар жүйесінің маңызды элементі. Әлеуметтік құрылымға үйлесімді түрде еніп отырған дәстүрлі діндер әлеуметтік зардаптар үшін “жауапты” болыпты. Тұтынушылық, технократтық қоғамның ресми құндылықтарынан көңілі қалу, жалғыздық сезімі, өмірзаялық сезімі – осылардың барлығы жаңа құндылықтар жүйесін, жаңа “өмір ғылымын” іздестірудің әлеуметтік-психологиялық факторына айналды. Жаңа қозғалыстардың бастаушылары, орталық тұлғалары қоғамдық көңіл-күйлердегі ауытқуларға тез арада назар аударып, “күнәһар” әлемнің зұлматтарын бірден сынап, өздерін біртуар құтқарушылар есебінде жарнамалап, жоғары даналық пен моральдың жаршылары деп анықтады.

“Дәстүрлі культтердің” жолын қуушылар, негізінен, орта топтан шыққан жастар еді. Олар жоғары білімді, әл-ауқатты жандар болғанмен, олардың өзара

әлеуметтік байланыстары бұзылған еді. Әлеуметтік қарсылықтың түрлі формаларының ашынған, түңілген қатынасушыларынан басқа “дәстүрлі емес культтер” үйреншікті өмірлік жол арнасынан адасып қалған адамдар үшін бассауғалар қонысқа айналған. “Жаңа ғасыр” діндерінде күшті ұйымдастық, қатал адамгершілік және мінез-құлықтық өмірлік ержелер, рухани бағып-баулушы рөлін алған көшбасшылардың авторитаризмі басым.

“Дәстүрлі емес культтердің” өзіндік ерекшеліктері мен жіктемесі.

Жаңа “дәстүрлі емес культтер” діни ұйымдастықтың өзіндік ерен түрін танытады. Оларда, әдетте, қатал дайындалған дінтанымдық жүйе жоқ. Бұл ұйымдардың құрылымы, көп жағдайда, иерархиялы (сатылы бағыныштылыққа сай), онда харизмалы лидердің, көсемнің қатаң авторитаризмі бар. Оларға ресми құндылықтар мен мақсат-мұраттарға әрі соларды ұстанатын шіркеулік ұғымдарға қарсылық сипаты тән. Олардың бойында әсіресе “біз-сезімі” күшті дамыған. Қауымдастықтың ішкі өмірін олар жарғылар мен ережелер арқылы реттейді. Онда қауымға кіру және қауым алдында міндетті болу ережелері де көрсетілген. Солай десек те, қатал институтционалды құрылымы жоқ жаңа діни ұйымдар да баршылық. Ал оның ішкі құрылымы аморфтылығымен сипатталады әрі, негізінен, ол діни-философиялық трактаттарды бойға сіңіруге барып тіреледі. Мысалы, Нью Эйдж (“жаңа ғасыр”) қозғалысына қатысы бар ұйымдар сондай болып келеді. Осы жаңа қауымдардағы культ, көп жағдайға, ұжымдық түрдегі культ. Онда психотехнологиялар, психотерапия пайдаланылады. Ол жерде көп назар прозелиттерге, яғни жаңадан келгендерге, олардың топ ішінде көңілденуіне аударылады. “Жаңа ғасыр” дінінің бірлестіктері мықты ұлтаралық корпорациялар ретінде әрекеттенеді, ірі бизнеспен айналысады, олардың әлемнің көптеген елдерінде филиалдары бар. Алуан түрлі культтердің барлығын шартты түрде бөліп-жарып көрсетуге болады.

1. Неоориенталистік культтер: “Кришна Санасының Қоғамы”, “Тынық мұхиттық дзэн-буддалық орталық”, “Құдайи сәуле Миссиясы”, “Трансценденталды медитация” және т.б.

Неоориенталистік культтердің тегі Шығыстан тараған. Олар, көбінде, индуизм мен буддизмнің түрлі нұсқаларын жаңашаландырған діни құрылымдар. Неоиндуистік және необуддистік ілімдер арылудың (мокша) тылсым жолын ұсынады. Ол – адам бойында бар имманентті құдайи бастаманы ояту жолы. Әлемде бар нәрселердің ешқайсысы құрдан құр болмайды, оның арғы жағында нағыз құдайи табиғат жатыр, ол - үйлесімді де әділетті табиғат деп түсіндіріледі. Мақсат – көптеген медитация түрлерін пайдалана отырып, сол бір шынайы табиғатпен біржола бірігу. Медитация процесі (ойға шому, аңдау, іштей зейін салу, қоршаған ортадан түнілу) мантралар – мистикалық мағына беретін дыбыстар әлде арнайы сөздер қосағын айтудан тұрады. Дінтанымдық ерекшеліктер екінші орынға кетеді де, алға шынайы жолға түсу, жеке бас тәжірбиесі, гурудың, свамидің нақты беделі шығады.

2. Неохристиандық бірлестіктер: “Бірігу шіркеуі”, “Құдай балалары

отбасы” және т.б. Бұл культтерге христиандық идеологияның шығыс діндерінің элементтерімен қосылған синкретизм тән, эсхатология мен messiандыққа екпін салу, жетекшіні Құдай жіберген елші мәртебесінде қабылдау, оны жаңа аян беруші, жаңа жоғары адамгершілік ережелерін әкелуші деп қарастыру тән.

3. Сайентологиялық бағыттар - “Сайентология Шіркеуі”, “Ғарыштық діндер” және т.б. құрайды. Ол культтерде түрлі физикалық аспап- құралдарға мистикалық мән беріледі, сөйтіп, қайбір елге белгісіз және тылсым жоғары шындықтар мен факторлардың физикалық, биологиялық табиғатқа әсерін тіркеу және тіпті өлшеуге болатындығы айтылады. Онда психика мен қоршаған табиғаттың зерттелген құбылыстары мистикалық тұрғыдан түсіндіріледі.

4. Жаңа сиқыр, спиритизм. Сақталып қалған үйреншікті сиқыршылар, бақсылар, балгерлермен қатар, жаңа магиялық ілімдер мен институттар үлкен беделге ие болып келеді. Олар шығыстық және батыстық, ежелгі және қазіргі дәстүрлердің тәжірбиелері мен көзқарастарын біріктіреді, сол сияқты, жаңа сиқыршылар мен балгерлердің аяқ астынан туындаған шығармашылығын да қосады. Ондай бағыттарға, мысалы, Карлос Кастанеданың ілімін жатқызуға болады. Ол - мексикалық үндістердің мифологиясына негізделген ілім. өткен ғасырдың өзінде-ақ Еуропа мен Солтүстік Америкада басталып кеткен спиритистік қозғалыстар әлемге кеңінен тарала бастады. Олар өлген адамдардың әруақтарымен араласумен, тілдесумен айналысады.

5. “Сатаналық” топтар. Сатанизм көне Ирактан келген. Оның өсиет-уағыздары Көк кітапта жатыр. Сатаналық культтер зұлымдық пен зорлық-озбырлықты дәріптейді, сөйтіп, зұлымдықтың мистикалық көздері – шайтанмен, демонмен және т.б. қарым-қатынасты уағыздайды. Мысалы, “Сатана қоғамы” өздерін зұлымдықтың саналы тасымалдаушысы және христиандықтың антиподы деп жариялайды.

Алғашқы төрт культ топтары арасында нақты бекітілген шекаралар жоқ, оларды шартты түрде ғана бөліп қарастыра аламыз. Сонымен, “Трансценденталды медитацияны”, Махариша Махеш Иоганың ілімін сайентологиялық культтерге жатқызуға болады. Р.Хаббардтың “Сайентология шіркеуі” буддизмнің кейбір идеяларын қабылдады, дәлірек айтсақ, ішкі тыныштық пен қамсыздық (нирвана) күйіне жетуді қабыл алды. Неохристиандық культтер шығыстық жүйелерден алынған медитацияны, сиқыр-дуаны пайдаланады. Сонымен бірге, неоориенталистік ілімдер, көбінде, өзінің ұғымдық аппаратын христиандық және зайырлы батыс философиясынан алып отыр. Жалпы алғанда, бұлар - синкретикалық культтер.

XX ғасыр діндерінің “жолын қуушылардың” көпшілігінің сыртқы бет-әлпеті мен культтік практикасының экстраваганттығы (әдеттегідей еместігі) назар аудартады. Оларда алғы шепке культтің эмоционалды-психологиялық жағы шығып отыр.

“Дәстүрлі емес діндердің” өзіндік ерекшеліктеріне тоқталып өтейік.

Бірігу шіркеуі

Ресми атауы – “Әлемдік христиандықтың бірігуі үшін қасиетті Рух Ассоциациясы”. Кейде “Бірігу қозғалысы”, “Унификациялау шіркеуі” деген атаулар да пайдаланылады.

Шіркеудің негізін қалаушы – Сан-Мен Мун (6.01.1920). 1935 жылы пасха кезінде оған аян берілген-міс. Онда Христос оған бұдан екі мың жыл бұрын Иисус жасауға тырысқан миссияны тәмәмдауға Сан-Мен Мунды шақырған көрінеді. Оның жолын қушылардың айтуы бойынша, Мун “Иисуспен және әулиелермен жұмақта емін-еркін әңгіме-дүкен құрған. өзінің Құдаймен құпия сырласуы кезінде Сан-Мен Мун Адам өмірі мен Құдай еркі арасындағы қатынас туралы баяндайтын Аян алған”. Мун ілімінің алғашқы ізбасарлары 40-шы жылдардың ортасында Кореяда пайда бола бастады. 70-ші жылдары Мун Американы кезіп шығады, сөйтіп, барлық 50 штаттарда өз уағыздарын таратады. Содан соң ол ірі іскер азаматқа айналады, түрлі елдердегі станок соғатын текстильді және машина соғатын өнеркәсіптердің иегері болып табылады, корпорация жетекшісіне дейін көтеріледі. Бірлесу шіркеуіне АҚШ-тың аса ықпалды басылымының бірі - “Вашингтон таймс” газеті тиесілі. Бүгінде 2 миллионнан астам Мунның ілімін ұстанушылар бар және әлемдегі 160 елдің ішінде таралған.

Діни ілімнің дереккөзі ретінде Мунның “Құдайи принцип” деген кітабында баяндалған Құдайдан түскен Аян алынған. Бірігу Шікеуінің іліміне сай, Құдай – барлық дүниенің жаратушысы, ол –жалғыз, абсолютті және мәңгі мән. Ол адам мен ғарышты шын ғашықтық сезімімен жаратқан әрі сондай махаббат нысаны болуы үшін ғана жаратқан. Иисус – Мессия. Ол адамдарды күнәсіз күйге қайта апаруға жол көрсету үшін жер бетіне арнайы жіберілген жан. “Құдайлық принципі” бойынша, Құдай ұлының крест (айшық) үстіндегі өлімі о бастан анықталған болса керек. Оны айшыққа керу сол кездің жаһүдийлерінің түсінбегендігі мен дінсіздігінің салдары болған. Айшыққа керу арқылы күнәні жуу арқасында тек рухани құтқарылуға қол жеткізу мүмкін болмақ, ал адам тәнінде бастапқы күнә бәрібір қалып қоя бермек. Сондықтан Христос жерге қайтадан айналып келуі керек, сөйтіп қана ол өзінің тәндік құтқарылуын тәмамдауы тиіс. Бірақ ол Авраам тұқымына қайтып оралмайды, ол Кореяда пайда болады. өйткені тек осы ел және оның халқы ғана бүгінгі күні Мессияны қабылдау құрметіне ие бола алады делінеді /1/.

Адамның мақсаты - Құдайдың үш аманатын орындауда жатыр – жеке кемелдікке қол жеткізу, армандағы отбасын құру және өзінің әлемге жүргізер билігін жетілдіру. Осы аманаттарды орындау армандағы әлемге жеткізеді, сөйтіп, жер үстіндегі Құдай патшалығы мүмкін болмақ.

Сан Сен-Мун мессия, “шынайы ата-ана” ретінде, әлемді зұлымдық пен әділетсіздіктен босататын, сөйтіп, құдаймен бірліктегі отбасын жасайтын адам ретінде мадақталады.

Мун адамның “жаңаруы”, Құдайдың қол астындағы адам әрекеттерінің барлық сфераларын біріктіретін ортақ әлем идеалының іс жүзіне асуы жаңа әлемнің инфрақұрылымын құрастыруды қажет етеді деп біледі.

“Кришна Санасының халықаралық қоғамы”. (ИСККОН)

Бұл қоғамның негізін салушы – үнділік уағызшы Абхай Чарин Де (1896-1977). Ол Бхактиведента Свами Прабхупада деген рәсімдік ат алған. Ол өзінің ілімін “Бхагават-гита. Оның шындығы қандай?” деген және басқа да еңбектерінде тұжырымдайды.

Прабхупаданың ілімі бойынша, бір ғана абсолютті Құдай – Кришна - бар. Ол үш түрде көрінеді: Бхагаван, Брахман, Параматма. Бхагаван дегеніміз - құдайдың ең жоғары тұлға ретіндегі қыры. Ол адам миы жетпестей қасиеттерге ие. Ол - бүкіл байлық, билік, атақ-даңқ, сұлулыққа қожа. Брахман – имперсоналды қыр-сыры бар дүние. Ол - барлығына қатысты абсолютті шындық, тылсым сапасыз күш, Құдай тұлғасының трансценденталды тәнінің нұр шапағаты. Праматмада Жоғары Жан көрініс табады. Ол - әрбір тірі жанның жүрегінде орналасқан нәрсе. Ол әркімнің жеке жаны дживамен қатар тұрады. Құдай мәңгі әрі жаратылмаған, оның таусылмас қыр-сырлары жеткілікті. Оның бойында екі қуат көзі бар: жоғары (рухани) және төмен (заттық). Ол қуат бүкіл әлемді және барлық тіршілік түрлерін жаратады. Құдайдың аттары оның әрекеттерінің алуан түріне сай өте көп. Оның басты есімі – Кришна (“Барлығын қызықтырушы”). Кришна қара тәнді әдемі жігіт ретінде бейнеленеді. Қалған құдайлар (ведальқ әдебиеттің болсын, басқа діни жүйелердің болсын) - Кришнаның аватарлары (жаңа кейіптері) ретінде немесе жартылай құдайлар ретінде түсіндіріледі. Мысалы, Иисус Христос - Кришнаның инкарнацияларының бірі ретінде қарастырылады. Кришна Кришналока деген планетада, жерден тыс аймақта орналасқан, бірақ та өз энергияларының арқасында ол жаратылыс әлемінің әрбір нүктесінде бола алады.

Кришнаизм бойынша, адам жан мен тәннің дуализмімен сипатталады. Жеке жан (джива, атма) – Жоғары Жанның (Параматма, Брахманның) бөлшегі. Джива үшін әрекет ету аймағы адам тәні болып табылады. Оны жан өзінің тілек-ниеттеріне қарай үлес ретінде алады. өз еркіндігін асыра пайдаланған джива заттық әлемге түседі. Онда джива үш гун (күй, модус, байланушылық түрі) билігінде болады – білмес надандық, құштарлық, игілік. Заттық әлемде джива өзінің құдайлық мәнін ұмытады, сөйтіп, карманың билігіне басыбайлы боп қалады. Карма дегеніміз себеп-салдарлық байланыс. Адам кейпіне кірген джива сансарадан босану мүмкіншілігіне ие болады, сөйтіп Құдайға қайта орала алады. Дживаның материалды әлемнен босатылуы тек қана өз бойынан Кришна Санасын тауып, дамыту нәтижесінде мүмкін болмақ.

Материалдық әлемде планеталардың үш деңгейі бар. Бірінші деңгейде жартылай құдайлар тұрады. Олардың дживалары игілікке, ізгі әрекетке толы модуста тұрады. Мұнда кришнаиттерді, брахмандарды, ғалымдарды, философтарды және сиыр малын жатқызамыз. Орта деңгей - оның ішінде Жер де бар – құштарлық модусындағы дживалары бар тәндерден тұрады. Құштарлық – үй, отбасы, атақ-құрметке деген талпыныс. Адам мұнда жанкешті еңбек етуі тиіс. Төмен деңгейдегі планеталарда надандық (жалқаулық, ессіздік) модусындағы дживалар бар. Олар жануар тәніне ие болады.

Материалды әлем өзінің материалдық қасиеттерін сақтай отыра, рухани әлемге айнала алады. Рухани әлем дегеніміз - Кришнамен байланыстының

барлығы. Материалдық құндылықтар рухани құндылықтарға Кришнаға қызмет ету арқылы, яғни өзінің кірістерінің үлкен бөлігін Кришна Санасы қоғамына бөлу арқылы айналады. Қасіретке толы материалды әлемнен әрбір адам өз бойында Кришна Санасын дамыту арқылы құтқарыла алады. Тіпті ең төмен касталардың (чандал) адамдары да Кришнаға шын пейілмен ақ-адал қызмет көрсетсе Кришна Санасын дамыта алады.

Кришнаиттер өздерін вайшнавалар деп, яғни Құдайға шын берілгендер деп атайды. Кришнаиттердің мәңгі жас, тән сымбаты сұлу Құдайы еркектік бастама, пуруша ретінде қабылданады. Кришнаның қызметшілері, малайлары – вайшнавалар өздерін әйелдік бастама, пракрити ретінде қарастырады.

Кришнаиттердің культтік тәжірбиесінің мақсаты “Кришнаға деген сүйіспеншілікке толы” көздермен әлемге қарау ұстанымын қалыптастыру. Кришнаға деген сүйіспеншілік ең жоғары деңгейде медитация арқылы діни экстазға жетуден көрінеді. Медитацияны ұжыммен де, жеке өз алдына да жасауға болады. Жеке бас медитациясы (джапа) мен ұжымдық киртана – бірлесе отырып мантралар айту, музыкалық аспаптарда ойнау және ырғақты би қозғалыстарын жасау арқылы өтеді. Культте аса басты назар мантраға (“ақылды тазартуға”) аударылған: “Харе Кришна Харе Кришна Кришна Кришна Харе Харе Харе Рама Харе Рама Рама Рама Харе, Харе”. Бұл - “Құдайдың қасиетті аттарын жырлау”. Күні бойы Кришаниттер мантраны 1728 рет айтып шығуы тиіс.

Кришнаиттер ашрамдарда (коммуналарда) тұрады. Оларды гурулар (ұстаздар) басқарады. Гуру - тек қана рухани ұстаз және данагөй беделді адам ғана емес, Құдайдың елшісі, уәкілі, тіпті Құдайдың кейпіне енген жан. Гуру Кришнаны тану процесіне көмектеседі. Ол трансценденталды білімді шәкіртіне (шишьяға) жеткізу арқылы оған көмек береді. Гуру прозелиттерді инициациядан өткізеді (сырттай инициациядан өткізу де мүмкін). Ол шәкірттерінің кармаларын өзіне алады, сөйтіп оған құпия “қорғаушы” мантраны береді. Ол арқылы шәкірт қиын-қыстау (экстремалды) жағдайда Кришнаға жалбарына алады, сәжде ете алады. Гуру шийсьяға өзінің рухани әлемін жаңартып, қайта жасақтауға көмектеседі. Ол шәкіртіне ерекше бір шаттықты - өмірге деген шат-шадыман, маз-мәйрам көзқарасты қалыптастыруға жәрдемдеседі. Ол күйде Кришнаға шынайы берілген адам бар дүниеден Құдайдың себепсізден себепсіз мейірімділігін көруге тырысады.

Бақылау сұрақтарының тапсырмалары

1. Қазақстандағы дәстүрден тыс ағымдардың таралуына қандай факторлар ықпал етті?
2. Миссионерлер адамдарды өз қатарына тарту үшін қандай тәсілдерді қолданады?
3. Қандай белгілері діни бағытты секта деп атауға негіз болады?
4. 1965 жылы II Ватикан соборы евангелизацияға байланысты шығарылған заңда қандай мәселе қарастырылды?
5. Евангелияшыл христиандар және баптистер қауымының басым

- көпшілігі не себептен ресми тұрғыда жабылды?
6. Баптизмнің ілімдік ерекшеліктерін айқындаңыз
 7. Иегова куәгерлерінің ілімі мен Қазақстанда таралуына дінтанулық талдау жасаңыз
 8. Саентология шіркеуінің іліміне және неофиттер жұмыс жасау тәсілдеріне талдау жасаңыз
 9. Қазақстандағы неопротестанттық ағымдардың доктриналдық және культтік ерекшеліктерін ашыңыз
 10. Қазақстандағы жаңа ислам бағыттарының ерекшеліктерін және таралу факторларына талдаңыз

ҮШІНШІ БӨЛІМ

ДІНИ ФИЛОСОФИЯНЫҢ НЕГІЗГІ БАҒЫТТАРЫ

Діни философия бір-бірімен бәсекелес алуан түрлі мектептер мен ағымдардың бірлестігін білдіреді. Философиялық бағыттар буддизм, христиандық, ислам және басқа діндерде де бар. Діни философия онтологиялық, гносеологиялық, әлеуметтік және басқа да мәселелердің өзіндік шешімін береді. Оның теориялық негізін Киелі Кітаптың, діннің ілімінің негізгі идеалдарымен келісімді ережелер мен қағидалар құрайды. Дегенмен де, діни философия мен теология, яғни дін ілімі арасында теңдік белгісін қоюға болмайды. Бірақ оларды айырықшалайтын белгілер шартты әрі өзгермелі болады. Олар құрамы, ұғымдық аппараты, пайымдау және дәлелдеу әдісі мен жолдарына және т.б. қарай ерекшеленеді.

Тарау- XII

БУДДАЛЫҚ ФИЛОСОФИЯ

Буддизмнің философиялық, немесе, дұрысын айтқанда, теоретикалық негіздері сол діни жүйе қалыптасқан кезде даярлана бастады. Буддалық философиялық мектептердің алуан түрлілігіне қарамай, оларды бір-бірінен бастапқы қағидаларына қарай түбегейлі ерекшеленетін екі түрге: хинаяналық және махаяналық буддизмге бөлуге болады.

1. ХИНАЯНА ФИЛОСОФИЯСЫ.

Хинаянаны теоретикалық негіздеу барысында негізгі рөлді дхармалар туралы ілім ойнайды. Оны ірі ресей буддологы Ф.И. Щербатской (1866-1942) “буддизмнің орталық концепциясы” деп атайды. Дхармалар танылмайтын

(Қанттың “өзіндегі заты” сынды) жалғыздікті мәндер әрі солар ғана бұл дүниеде ақиқат. Дхармалар туылмайды да, жоғалмайды да. Олардың саны шексіз. Әрбір дхарма белгілі бір қасиеттердің өзгермейтін жинағына ие. Барлық жалғыздікті дүниелер сияқты, дхармалар тиісті немесе тиісті емес болмыста болады. Ондағы тиісті болмыс дегеніміз абсолютті тыныштық күйі. Адам мен оны қоршаған әлем тыныштық күйіндегі емес, “қобалжыған” қозғалмалы дхармалардың көріністері арқылы құралады. Мұндай көріністер комбинациясы азғана уақыт мерзіміне, бір сәтке ғана құралады. Содан кейін дәл сол әлде сәл басқаша құрастырылған дхармалар көрінісінен мүлдем басқа комбинация жасалады. Ендеше, кеңістік пен уақыттағы орын алған және бар “заттар мен істер”, буддалық терминологияны пайдаланар болсақ, дхармалар көріністері бірін бірі шексіз алмастырып отыр. Осындай онтологиялық алғышарттардан туындайтын дхармалардың тиісті болмысы - абсолютті тыныштық, “қобалжусыз” күй. Ол ешқандай қосындының пайда болмағандығын білдіреді. “Заттар мен жұмыстардың” болуы, яғни адам мен қоршаған әлемнің болуы өздігінен дхармалардың “қобалжуының” куәсі, яғни олардың тиісті емес болмысының куәсі. Ал ол дегеніміз қасіретпен тең күй. Қасіреттен арылу дхармалардың “тынышталуы”, “байыз табуы” деген сөз. Тыныш табу адамның тіршілігінің тоқтауын, демек, оның қайта-қайта дүниеге келудің шеңберін үзіп шығуын білдіреді. Дхармалардың “тынышталуы”, яғни адамды құрастырушы бөлшектердің “байыз табуы” дегеніміз нирванаға жету күйі. Нирвана – адам болмысына қатысты “өзге болмыс”. Ендеше, сансара мен нирвана ешқашанда бір-біріне сәйкес келмек емес. Дхармалардың “тынышталуы” және “өзге болмысқа” өту, яғни Нирванаға қол жеткізу жолы бар. Сонымен, хинаяна философиясында түпнегізді дүние – дхармалар туралы ілім.

Көне философиялар үшін болмыстың қандай да бір бастапқы негізін, алғашқы элементтерін іздеу тән. Буддистік философтардың ойлары да сол арнада жүріп отырған. Бірақ, алғашқы элементтер туралы басқа да көптеген философиялық жүйелер (еуропалық антикалық, көнеүнділік) көзқарасы мен хинаянаны ұстанушылардың дхарманы талдауындағы түбегейлі айырмашылықты баса айту керек. Дхармалар ешқашан материалдық, заттық мәндер ретінде түсіндірілмеген: күнделікті (нұрланбаған) санада “тәні мен формасы” бар болып қабалданатынның барлығы іс жүзінде дхармалардың белсенділігінің нәтижесі болып есептеледі (Солай дей тұра, буддалық ғұламалардың арасында дхарманы материяның бөлшектері деп ұғынуға саятын үрдістер де бар екендігін айта кетелік). Дхармалар туралы ілім хинаяналық философияның компедиумында – “Абхидхармакоша” деген үнділік будда философы Васубандхудың (Vғ.) трактатында таратыла әрі толықтырыла жазылған. Бұл шығарманы буддизмнің таралу аймағының барлық жерлерінде Шри-Ланкадан Японияға дейінгі аралықтағы адамдар оқып, білген.

Дхармалардың комбинациялары уақытта шектеусіз және кеңістікте шексіз “заттар мен істер” ретінде қабылданатын композицияларды құрайды. Олар бір бірмен өзара байланыста болады әрі жалпы ортақ себептілік заңына бағынады

(санскр. “пратитья-самутпада”). Сол себептілік арқасында Васубандху мен басқа да хинаяналық философтар күнделікті санаға біртұтас болып көрінетін “феноменалды” болмыстың пайда болуы мен тіршілігін түсіндіреді.

Дхармалардың шексіз көп мөлшерін Васубандху 75 түрге апарып саяды. Олар өз алдына тағы да басқа түрлі белгілеріне қарай топтастырылады. Ең алдымен, дхармалар екі түрге бөлінеді: “болмыстың ықпалындағы” (санскр “санскрита”) және “болмыстың ықпалындағы емес” (санскр. “асанскрита”) дхармалар/1/. О.О. Розенбергтің анықтамасы бойынша, болмыстың ықпалындағы дхармалар төрт процеспен – туу, тіршілік ету, өзгеру және жоғалумен байланысты. Олар әр сәт сайын болып жатады. “Болмыстың ықпалындағы емес” дхармалар аталған процестермен байланысты емес, олар - тыныш, Розенбергтің айтуы бойынша, “болуға” жаралмаған /2/.

Тірі жанды сақтап қалу, демек, нирванаға жету дхармалардың “толқуының” бітуінде жатыр, яғни оларды тыныш күйге жеткізу деген сөз. Соның салдарынан олар тұлға құрайтын композиция жасай алмайтын болады. Дхармалардың тынышталуы тұсында адамның шыр айналып жүрген қайта туу шеңбері жойылады. Сонда адам өзінің тіршілігін тоқтатады. Дхармалар арасында, жоғарыда атап өткендей, “толқитындары” және “толқымайтындары” бар.

“Толқитындарға” тыныштық күйдегілері (яғни “болмысқа жатпайтындары”) кіреді. Олар дхармалардың жалпы ағысында болғанымен де олардың комбинацияларының көріністеріне қатыспайды. “Толқымайтындардың” қатарына кейбір “болмысқа жататындары” да кіреді. Дәлірек айтар болсақ, буддистер көзқарасы тұрғысынан оң психикалық күйде болушыларға бірінші болып “дін көзі ашылу” күйіндегілер кіреді /3/. Қалған дхармалардың белсенділігі адамның жалған дүниедегі болмысын анықтайды.

Дхармалардың көріністерінің барлық комбинацияларын, жалпы алғанда, екі түрге бөлуге болады – “сезімі бар әлем (әлде сфера)” құраушылар, яғни тірі жандар мен “құмыра-сфера” құраушылар, яғни тірі жандарды қоршаған әлем, олардың мекен ету ортасы. Осы екі “сфералар” үйлесімді бірліктегі біртұтастықты құрайды және ол өте күрделі құрылымға ие. Дегенмен, басты назарды ол “сезімі бар әлемге” аударады, өйткені тірі жан - құтқарудың ең бірінші әрі, тіпті, жалғыз деуге болатындай нысаны.

Дхармалардың кешенінің және комбинацияларының көріністеріне байланысты барлық “сезімі барлар” төрт топқа бөлінеді:

1. “Жатырдан шыққандар”,
2. “Жұмыртқадан шыққандар”,
3. “Ылғалдан пайда болғандар”,
4. “Түр өзгертулер нәтижесінде пайда болғандар”.

Дхармалардың “толқулары” нәтижесінде әрбір тірі жанның қандай да бір бес “әлем-күйлердің” біреуінде болатындығына жағдай тудырады:

1. “Тозақтық”;
2. “Аш рухтық”;
3. “Жануарлық”;

4. “Адами”;
5. “Кұдайи”.

Осы күйлердің барлығында (әрине, алуан түр өзгерістерде) “бір-біріне айналу жолы мен дүниеге келгендер” ғана (құдайлар, рухтар, жын-перілер және т.б.) бола алады. “Жатырдан шыққандар” (адамдар, хайуандар) екінші, үшінші және төртінші күйлерде бола алады; “жұмыртқадан шыққандар” мен “ылғалдан пайда болғандар” (балықтар, бауырымен жорғалушылар және т.т.) – үшінші және төртінші күйлерде болады. Әрине, қайсыбір “әлемге” кіру себебі қандай, неде деген сұрақ тұрады, немесе, басқаша айтар болсақ, кәдуілгі сананың (ол да белгілі бір дхармалар кешенінің көрінісі болып табылады) қайсыбір күйде болуы ретінде қабылданатын дхармалардың көріністерінің конфигурациясына не себеп болады деген сұрақ қойылады. “Әлемдерде қаңғып жүрудің” себебі екі топқа бөлінеді: “іштей тиесілі” және “сырттай тиесілі” топқа. Біріншілеріне - “іс-әрекеттер” жатса, екіншісіне – “адасулар” жатады.

“Іс-әрекеттер”, немесе карманың эвиваленті түрлі белгілерге сай жіктеледі.

“Іс-әрекетті” жасаушылар, сипатына сай, үш топқа бөлінеді: 1) “тән ісі” (кез келген физикалық іс-әрекеттер); 2) “ауыз ісі” (демек, сөз); 3) “ой ісі”. өз кезегінде олардың әрқайсысы он жақсысы мен он жаманына тағы бөлінеді.

“Адасулар” екі топқа бөлінеді: “негізгі” және “қосымша” топқа бөлінеді. “Негізгі адасулар” саны - он: көрсеқызарлық, ашушандық, мақтаншақтық, күмәншілдік, аурулар мен буддалық көзқарас тұрғысынан дұрыс емес түрлі нәрселер. “Негізгі адасуларды” одан ары қарай да бөлшектеп жіктеу бар. “Принципке” қатысты адасулар, яғни “төрт ақиқат” арқылы берілген тірі жан иелерінің болмысының негізгі заңы мен “іс-әрекетке” қатысты (қайсысы дұрыс, қайсысы бұрыс) адасулар. “Қосымша адасулар” – “негізгілер” көрінгенде пайда болатын адасулар саны – 98, демек алдыңғысы мен кейінгісі қоссақ жалпы саны 108 болады.

Хинаянаның теоретиктері, әсіресе, Васубандху дхарманың “істер мен заттардың” әлеуетті продуценттер ретіндегі жіктемесін бүге-шігесіне дейін даярлаған. Дхармалардың көріністерінің комбинацияларының құрылымының механизмі, кез келген комбинациялардың пайда болуының себептері тәптіштеп келтірілген. Хинаяналық философтардың бұл пайымдаулары алғашқы екі “ізгі ақиқатты”: “барлығы – қасірет”, “қасіреттің өзіндік себептері бар” дегенді негіздейді.

Қайта туылу шеңберінен шығу, яғни дхармалардың “тынышталуы” екі шартты орындаған жағдайда ғана мүмкін болмақ. Бірінші шарт – “жоғары даналыққа” (санскр. “праджни”) ие болу. Бұл даналық “Заңды білуден” тұрады. Соның арқасында төрт “ізгі ақиқаттарға” қатысты “тілек” сатысындағы адасулардан ажырау мүмкін және қалған екі сатыда пайда болатын “адасу” түрлерін білу мүмкін.

“Білімнің” екі түрі одан гөрі тереңірек төрт “білімге” бөлінеді - әрбір “ізгі ақиқаттарға” қатысты адасушылықты жеңіп шығу туралы “білімге” бөлінеді.

Солардың ішінен “толық білім” мен “туылмағандық туралы білім” айрықша бөлініп алынады.

Көзі ашылу үшін міндетті түрде қажетті шарттың бірі - медитация мен серт сақтау. Медитацияның мақсаты - адамның психикалық күйін өзгертуде, себебі, күнделікті сана деңгейінде “жоғары даналыққа” ие болу мүмкін емес. Демек, қайта дүниеге келуден шығу да мүмкін емес. Хинаянада медитацияның жеті түрі келтірілген. Олардың ішіндегі ең тиімдісі – “таза қадалу, көңіл аудару” немесе “қобалжымауға” қадалу, көңіл аудару: бұл медитацияның нысаны - дхармалардың “тынышталғандығы”, яғни нирвана күйі.

Буддист көптеген қайта дүниеге келу барысында жүзеге асыратын діни практика нәтижесінде “архатқа” айналады, яғни әулиеге айналады. Әулие – барлық “адасулардан” толығымен арылған, яғни, осы әлемде қандай да бір байлауы жоқ адам. Өмір сүруі барысында архат “қалдық қалған Нирвана” күйінде болады, өйткені оның физикалық тәні бар (тән дегеніміздің өзі “қалдық”). Өлгеннен соң, яғни физикалық тәні ыдыраған соң, ол “қалдықсыз нирванаға” енеді, сөйтіп, ешбір басқа түр-әлпетте бұдан былай қайта туылмайды. Себебі оның алдындағы қайта-қайта жаратылуына себепші болған дхармалардың “толқуы” толығымен “тынышталады”.

Қайта туудың шеңберінен шығу жолдары туралы пайымдаулар үшінші және төртінші “ізгі ақиқатты”- қасіретті болдырмау мүмкіндігі мен одан айырылу жолын негіздейді.

2. МАХАЯНА ФИЛОСОФИЯСЫ.

Құтқарылуды махаяналық тұрғыдан түсіну танымал буддалық қағидаларды қайта қарау мен жаңаларын құрастыруымен белгілі.

Біріншіден, махаяналықтар Абсолют концепциясын ұсынады. Абсолютті олар атрибутсыз және рационалды түсінуге келмейтін, бірақ нағыз шындық деп түсіндірді. Дхармалар, басқа да жеке мәндер сияқты, “өзіндік табиғаты” жоқ, яғни шартты түрдегі шындық деп жарияланды.

Екіншіден, махаяналық теоретиктер, хинаяна теоретиктеріне қарағанда, Будданы сәл басқаша түсіндіреді. Хинаянада Будда – бесжүзден астам қайта жаратылулардан кейін жер бетінде тіршілік ететін тірі жан иелеріне төрт “ізгі ақиқатты” ашу маңдайына жазылған адам. Махаянаның ұстанымы тұрғысынан алғанда адамдардың Будда ретінде Шакьямуниді қабыл алғаны - “Дхарма тәні” деп аталатынның көрінісі, эманациясы. “Дхарма тәні” - заттық дүние емес, кеңістік пен уақытта шексіз, бәріне енетін әрі өзі ілкі текті, Будданың мәндік қыры. Осылайша, бастапқыда Будданың екі, одан соң - үш “тәні” туралы ілім қалыптасты. Ол - махаяна буддизміндегі маңызды ілім. Ақыр аяғында - Абсолют пен Будданың “Дхарма тәнінде” теңдестірілуі орын алды.

Нирвана да Абсолютпен теңдестірілген. Осылайша, осы нақты жердегі әлемде өмір сүруші әрбір адам (өзі сезбесе де) нирванада болған. Демек, нирвана ендігі жерде дхармалардың “тынышталуы” мен фәни дүниенің аяқталуы деп саналмайды. Нирванаға жету феномендер (материалдық болсын,

рухани болсын) әлемінің елес дүние екендігінен құтылу, арылу, сөйтіп, “істер мен заттар” сынды қасірет көздерінен еркіндік алу. Нирвана енді буддист психикасының белгілі бір күйі ретінде ұғынылады, сондықтан да махаянада психологиялық фактордың функционалдық рөлі қатты артады.

Ұнді философтарының шығармаларында негізгі принциптері тұжырымдалған классикалық махаяна екі бағыт арқылы танымал – мадхьямака (шуньявада) мен виджнянавада (йогачара). Мадхьямакидің жетекші теоретигі (шындап келгенде - оның негізін салушы) – ірі үнділік будда философы Нагарджуна (I-II ғғ.) ал виджнянаваданың негізін салушы – үнділік будда философы Асанга (IV ғ.) және Васубандху (өзінің кейінгі іс-әрекеттерінде). Нагарджуна мен оның ізбасарлары басты назарды жекелеген мәндердің шартты (салыстырмалы) шындығы (ақыр соңында – елес шындығы) туралы махаяналық тезиске аударды. Виджнянавадиндер қандай да бір құбылыстың қиял-елестен туындайтын көзі туралы сұрақты сондай қиял-елестер пайда болу процестерінде шешуге тырысты.

Махаяна арқылы буддалық философия ең жоғары гүлдену шегіне жетті. Бұл бағыттың теоретиктері өздерінің ілімдерінің негізгі қағидаларының шындығын дәлелдеу үшін көп күш салатын. Оның үстіне, хинаяна өкілдерімен күрес те, махаянаның өз ішіндегі мектептер арасындағы күрес те, ол аз болса - Үндістандағы және оның сыртындағы буддалық емес діни және философиялық жүйелер өкілдермен күрес те соған ынталандыратын.

Мадхьямаки доктриналарын құрастырудағы бастапқы нүкте жалпылама себептілік туралы заңды қайта ой-санадан өткізу, яғни “пратитья-самутпаданы” сараптау болды. Осы маңызды сұраққа қатысты Нагарджунаның пайымдау қисынын былайша көз алдымызға елестетуге болады.

Ең алдымен анықтама мен анықталатын дүние арасындағы етене, үйлескен байланыс анықталған: барлық “заттар мен дүниелер” міндетті түрде әйтеуір бір көрініс табады, яғни оның сыртқы бейнесі болады, ал кез келген анықтама әлденені сипаттайды. Демек, атрибутсыз мән жоқ және мәнсіз атрибут та жоқ. Әйтсе де, барлық “іс-әрекеттер мен заттар” тек бір біріне қатысты ғана аталына алады, анықталына алады. Сондықтан Нагарджуна “егер де “өзінікі” болмаса (оны субъект - биномның бірінші мүшесі деп түсіндіруге болады), онда “оныкі” де (яғни биномның екінші мүшесі - объект) де жоқ” (“Мадхьямака - карикас”) дейді. Демек - әрі бұл өте маңызды нәрсе - әлдене белгілі бір бастапқы нүкте болғанда ғана анықталады, ал ол өз кезегінде келесі бір басқа нүктеге қатысты анықталады, сөйтіп шексіз кете бермек. Абсолютті бастапқы нүкте жоқ. Ары қарай, кез келген атрибуттың артында одан бөлінбестей мән тұруы тиіс болса, онда соңғысы, яғни мәннің өзі (атрибут сынды) де - салыстырмалы дүние. Ол - нағыз шындық емес.

Ендеше, кез келген жеке дүниені (дербес, басқадан бөлектенген) басқа бір жеке дүниеге қатысты бар нәрсе деп атауға болады. Нагарджунаның ойларының барлығының пафосы, екпіні мадхьямиктер үшін маңызды нәрсені дәлелдеуге арналған болатын. Солардың артынша махаянаның басқа мектептерінің теоретиктері үшін де жеке дүниенің, яғни дхармалардың түптің

түбінде ғайыптығы (шындық еместігі) туралы қағиданы дәлелдеуге бағытталған.

Нагарджуна қозғалыс, тыныштық, субстанция, сапа, уақыт, өзгеріс, себептілік, “мен”, сол сияқты, Будданың адам бейнесінде басқа еш нәрсеге қатыссыз көрінуінің мүмкіндігін мұқият, ықтиятты сараптан өткізген, сөйтіп, ештеңені өздігінен атауға болмайтындығын көрсетті, басқаша айтар болсақ: “ештеңе өздігінен дербес тіршілік етпейді, себебі барлығы себеп пен салдардың шексіз легіне негізделген” /4/.

Сонымен, “заттар өз өзінен туылмайды (пайда болмайды) (сөзбе сөз айтар болсақ - өз тәнінен өзі); олар міндетті түрде іштей және сырттай тиесілі себептерді күтеді”, - дейді Нагарджуна. Ендеше, “заттар түрлі себептерден пайда болады және сондықтан да өзіндік жаратылысқа ие емес. Ал егер олардың өзіндік жаратылысы жоқ болса, онда ол заттар қалай тіршілік ете алады?”. “Егер де заттар (түрлі) себептерден туындамаса, олардың өзіндік жаратылысы болған болар еді”.

Мадхьямака жекеліктің, оның ішінде дхарманың нағыз шындығын жоққа шығарумен ғана шектелмеген. Іс жүзінде шартты, салыстырмалы шындықтың артында нағыз шындық (санскр. “татхата” - осындайлық) тұр. Нагарджунаның пайымдауларынан нағыз шын деп өзіндік жаратылысы бар “мән” танылады, ол себептілікпен туындамайды және де басқа ештеңеге тәуелді емес. Басқалармен себептілік (үйлестілік) байланыста тұрған шартты шындықтың дәлелдемесінен осындай қорытынды шығып тұр.

Осылайша, пайымдаулар жүйесінде Абсолют ұғымы пайда болады. Абсолют дегеніміз шартсыз әлдене және сондықтан да ол - нағыз шындық. Әрине, мадхьямики теоретиктері алдында Асолюттің мәнін анықтау мүмкіншілігі мен оның феноменалды болмыспен қатынасы туралы сұрақ тұр. Осы қиын мәселелерді шешу үшін Нагарджуна “шунья” (“бос кеңістік”, “құр бостық”) категориясын енгізеді.

“Шунья” - өте терең ұғым және де бұл ұғымның мәнін тек айтылған сөздің жалпы контекстінде ғана анықтауға болады. “Шуньяның” көмегімен жеке мәндер (дхармалар) да, Абсолют те сипатталады. Демек, егер сөздің дәл мағынасын алатын болсақ, олар – “бос”. Бірақ философиялық тұрғыдан “шунья” ешқашан да дәп-дәл құр бос кеңістік немесе бейболмыс дегенді білдірмеген. “Шуньяның” қазіргі буддологиялық басым кездесетін, дереккөздерге сай түсінігі ғалым Ф.И. Щербатскойдың арқасында мүмкін болды.

Бірінші кезекте “шуньяны” қандай да бір феноменнің мәнділік сипатының жоқтығы деп түсіндіру керек және соған сай - шынайы мәннің жоқтығы деп, тек қана салыстырмалы мәннің барлығы деп түсіну керек. Екінші кезекте “шуньяда” атрибутсыздық мағынасына екпін түсіндіріледі, яғни жалпылыққа анықтама берудің принципіалды түрде мүмкін еместігіне назар баса аударылады. Бұл мағынасында Абсолют - бос, “оның алдында сөз тоқталады” /5/.

Ақыр соңында, Абсолют (“нағыз шындық”) бір жаннан ажыратылмағандық, іштей кереғар еместік тұрғысынан алғанда “шуньятаға”, “бос кеңістіктікке” тепе-тең деп танылған. Екінші жағынан, шартсыздық, абсолютті тұтастық тұрғысынан да “шуньятаға” тепе-тең деп танылған. Дегенмен де, абсолютті болмыс (“нағыз шындық”) феноменалды болып көрінеді. Мадхьямиктер айтпақшы, оны “уақытша атаулар” арқылы қабылдар болсақ, және керісінше, егер соңғыларынан “асып түссек”, онда болмыстың нағыз мәні ашылады. Т.Р.В.Мурти айтқандай, бұл жағдайда айырмашылық онтологиялық емес, эпистемологиялық айырмашылық болып табылады /6/.

Мадхьямиктер үшін абсолютті тану мүмкіншілігі туралы сұрақ аса өзекті мәселе болып табылған еді. “Нағыз шындықты” көрудің жалғыз ғана жолы “праджня” - қайсыбір жоғары даналық, интуитивті білім. Таным процесінде интелект категориялар, логикалық конструкциялар жиынтығымен жұмыс істейді. Олар принципалды түрде нағыз шындықты дұрыс та лайық танудың құралы бола алмайды, өйткені олар нағыз шындықты “қосарландырады, екілендіреді”. Мадхьямиктер түсінігі бойынша, тұтасты бөлу зерденің жаратылысының өзіне тиесілі. Зерденің, бір жағынан алғанда, Абсолютті танитындай қабілеті жоқ. Ал басқа жағынан алғанда, ол өзінің қандай да бір концепциялар (басқаша айтсақ, салыстырмалы анықтамалар) арқылы көрініс табатын өзінің іс-әрекет жемісін болмыстың шынайы бейнесі дей салады. Бұл көзқарас тұрғысынан абсолют туралы кез-келген тұжырымдамалар (“заттар мен істер” туралы да) ең жалпы дегенінен – “бар” әлде “жоқ” дегенінен - бастап жалған деп жарияланды. Дәл осы тұстан иррационализм және, әрине, оған сай мистицизм де орын алатындығын айта кету керек. Ол әсіресе, махаяна буддизміне тән қасиет. Оның тәмәмдалған көрінісін чань (дзэн)-буддизмнен табамыз.

Махаяналық сутралар қатарында (мысалы, Аштасахасрика-сутрада) эксплицитті түрде (жасырын түрде) Будданың ең биік даналығы ретіндегі праджняның “Дхарма тәніндегі” Будданың өзімен теңдігі идеясы көрініс табады. “Праджня” тіршілік иесінің абсолютті тануға қабілеттілігі ретінде түсіндірілмейді, сол тірі жанға о бастан тиеселі және белгілі бір жағдайларда оған ашылатын қасиет ретінде түсіндіріледі. Осылайша, келесі теңдестіктер тізбегі құралады: “татхата” (“нағыз шындық,” Абсолют) – “праджня” (“жоғары кеменгерлік”, интуитивті білім) – Будда (“Дхарма тәніндегі”). Осылардың барлығының да атрибуттары жоқ болғандықтан олар “шуньята” (бос кеңістік) ұғымының көмегімен сипатталады. Будданың және “праджняның” онтологизациясы “Дхарма тәнінін” (демек, “жоғары даналықтың”) жалпы болмыспен идентификациялауға әкелді. Бұл көзқарас тұрғысынан алғанда жеке тіршілік етуші және түрлі болып көрінуші “заттар мен істер” - “Дхарма тәнінін” көзге көрінерлік бейнелері болып табылады.

Будданың (“дхарма тәніндегі”), “праджня” мен жалпы болмыстың теңестірілуі нирвананың жаңаша түсінігін анықтайды. Ол түсінік махаянаның барлық мектептеріне дерлік ортақ түсінік еді деуге болады. Ол - Будда іліміндегі осы бір маңызды категорияны даярлауды ынталандырды.

Мадхьямиктердің “істер мен заттар” арасындағы көпе-көрнеу ғана айырмашылық бар екендігі туралы пайымдауларынан сезіммен қабылданатын әлем, барлық жалқылық болмысы (яғни сансара) мен нирвананың теңдігі туралы өте маңызды тұжырым шықты. өз кезегінде, болмыстың барлық деңгейлері Будданың “Дхарма тәніндегі” көрінісі болғандықтан, бұл мінездеме, сипаттама нирванаға да қатысты. Ендеше, нирвана мен Будда - бір нәрсенің түрліше аталуы дейді Ф.И.Щербатской /7/. Демек, болмыстың “сансаралық” деңгейінде тұрғанның барлығы да өз бойында Будданың түп мәнін (жаратылысын, табиғатын, әлеуетін) ала жүреді. Бұл шешім махаяналық мектептің басқа да ілімдері қатары мен сотериологиялық доктриналарды даярлау үшін аса маңызды болған.

Нирвана да, болмыстың басқа да деңгейлері сияқты, “бос” (“шунья”), яғни оның ешқандай мәндік сипаттамалары болуы мүмкін емес. Сондықтан да, мадхьямиктер нирвананың ешқандай оң анықтамаларын берген емес. Ал оның “арнайы бір белгісі”, яғни түрі туралы Будда, Нагарджунааның айтуы бойынша, “адамдар үшін” уағыз таратқан. Басқаша жеткізер болсақ, нирванаға “уақытша аттар” берген.

Мадхьямака барлық тірі жандарды сақтап қалу мүмкіншілігінің бар екендігін мойындай алады. Ол Будда-Абсолют концепциясынан шығып тұр. Бірақ сансара мен нирвананың теңдігін тану, сөйтіп, сол арқылы нирванаға жету өте қиын іс болып есептелген. Құтқарылу процесінің шапшаңдығы көптеген факторларға және де, ең алдымен, адамның өз басына байланысты. Кейбіреулердің бір мезеттің өзінде-ақ көзі ашылмақ, бірақ көпшіліктің көзі ашылу үшін қажетті сипаттары пайда болады дегенше бірнеше дүниеге келулерден өтетіндей мерізім керек.

Виджнянаваданың философиялық негіздемелері қатал иерархиялық бір-біріне бағыныштылықта құралады және дхармалар ағысы ретінде елестетілетін феноменалды болмыстың талдауынан басталады. Виджнянавадиндерге дхармалардың жүз шақты түрлері белгілі: олар, хинаянаның философтары сияқты, дхармаларды сол категориялар арқылы топтастырады.

Санаға қатысты дхармалар виджнянавадада 8 түрлі деп көрсетілген (естеріңізге сала кетейік, хинаянада - біреу) және олар сананың үш тобын құрайды. Ең алдымен дхармалардың алты түрі бөлініп алынады. Олар естіген, көрген, сипап сезген, иіскеп білген, дәмін татып көрген және менталды орган арқылы көзге елестетілгеннің пайымдалуын шарттайды. Сананың бұл түрін “алты сана” деп атайды.

Екінші топ – жалпылаушы, концептуализациялаушы сана (санскр. “манас”). Ол алғашқы “алты санадан” алынғанды пайымдау нәтижелерін жүйелендіреді, “істер мен заттарды ажыратуды” орындайды, субъект пен объектілерді бөліп қарайды және де ақыр аяғы – оларды логикалық құрастыру көмегімен дәлелдейді.

Үшінші топ – “қойма-сана” (санскр “алая-виджняна”). Онда түсініктер “ұрығы” сақталады: сол “ұрықтың” дәл өзі “заттар мен істердің” барлықтары туралы елес-қиялды тудырады. “Алая-виджнянаны” түсіндіруде үнділік

буддалық бағыттағы авторлар шығармалары бірізділік танытпайды. Кейде ол Абсолютпен (“татхамен”) теңестіріледі, кейде - феноменалды болмыс категориясы сипатында - өз бойына жалқы мәндерді жинақтаушы ретінде қарастырылады. Ақыр аяғында, “алая-виджняна” жеке сана ағысы ретінде алынады. Сананың үш тобы, ең кең түрде, былайша анықталды: ойлар – бірінші топ; зерде (ақыл-ой) – екінші топ; сананың өзі – үшінші топ, яғни түптеп келгенде, адамның психикалық қызметінің иерархиясы (баспалдақты бағыныштылығы) соғылып тұр.

“Алая-виджняна”, ең алдымен, “тұқым-ұрықтар” қоймасы. |рық, тұқым – қайсыбір күш, әлеуметтік мүмкіндік, пайда болудың себептік факторы, дәлірек айтсақ – дхармалардың “қойма-санадан” көрінуі. “|рық тұқымдар” алғашқы төрт категориялардағы дхармалардың пайда болуын, яғни “болмысқа қатысты” дхармалардың пайда болуын шарттайды.

“Алая-виджняна” өз-өзінен бейәрекетті әрі ондағы сақталынатын “ұрықтар” тыныш күйде тұрады. “|рықтарды” әрекетке келтіру үшін сыртқы себеп, ықылас, қай бір қайраткер керек. Сондай қайраткер рөлін концептуализациялайтын сана атқарады, яғни виджнянавадиндердің жіктемесіндегі екінші топтағы сана атқарады. Ол “алты сана” мен “алая-виджняна” арасындағы дәнекер болып табылады және “қоймадан” “ұрықтарды” шетінен шығарып тұрады.

Сол “ұрықтармен” сана арқылы шартталған дхармалар конфигурациялары – “Манас” – “алты санамен” қабылданады. Нәтижесінде кәдімгі адам өзінің жеке “мәнін” сезінеді және күнделікті сана деңгейінде айналадағыларын, ондағы барлық болып жатқан оқиғаларымен қоса, өз әлемі ретінде қабылдайды. Кері байланыс принциптері бойынша бұндай ақпарат екінші топтағы санаға келіп түседі, сөйтіп одан “ұрық” күйінде, будда терминін пайдаланар болсақ, “алая-виджнянаға” қуылады.

“Тұқымдарға” олардың барлықтарына ортақ мынандай қасиеттер телінеді: 1) олар бір ғана мезетке көрінуі мүмкін, жаңа “тұқымдардың” пайда болуы бір сәттен көбірек уақытқа созыла алмайды; 2) “тұқымдар” сол ұрықтардың көрінуінде пайда болғанмен мезеттес көрінуі де мүмкін; 3) “ұрықтың” көрінуі сол сәттегі “алты сананың” сәйкесіне бір мезеттес, синхронды болады, 4) “ұрықтар” одан тарайтын көріністердің сипатына ие, 5) “ұрықтың” көрінуі лайық себептік әрекеттің нәтижесінде ғана жүзеге асады, 6) әрбір “ұрық” тек соның өзіне ғана тиесілі және тек соған ғана тән көрініске ие.

“|рықтарды” о бастан тіршілікте бар және манифестация нәтижесінде пайда болған жаңа “ұрық” деп бөледі, әмбебап және жеке деп те, “жақсы” және “жаман” деп те бөледі.

Әмбебап “ұрықтар” - бірдей қасиеттерге ие және барлық тіршілік иелерінің “қойма-санасында” бар “ұрықтар”. Олар әрбір жағдайда бірдей көрініс берілуін қамтамасыз етеді, сөйтіп бірдей қабылдауды да мүмкін етеді. Сондықтан да барлық адамдар тауларды, өзендерді және т.б. бірдей дерлік сезіммен қабылдайды. Дара тіршілік иесінің “алая-виджнянасына” тән жеке-дара

"ұрықтар" құбылыстарды қабылдау мен оған баға берудің түрлі-түрлі болуын алдын ала анықтайды.

"Алая-виджнянада" "жақсы" да, "жаман" да "тұқымдар" кездеседі. Олар "болмысқа" арналған, "қатысты" әлде "болмысқа қатыссыз" дхармалардың көрінуіне негіз болады. "Алая-виджнянадан" "тұқымдарды" шығарып алуға екінші топтағы сана жауапты. Ол сана, виджнянавадиндердің ойлауы бойынша, ең жағымсыз қасиеттерге толы сана.

Сонымен, феноменалды әлем "алая-виджнянадан" шыққан "ұрық" көмегімен жасалады әрі "алты сана" күшімен қабылданады. Әйтсе де, көзқарастардың алуан түрлілігі, яғни дхармалардың тұқымға байланысты конфигурациялары виджнянавадада үш топқа біріктірілген: 1) Болмыс дхармалардың барлық көптүрлілігінің көмегімен құралған. Асанға мұндай әлем картинасы "мәнсіз", жалған деген екен. Виджнянавадиндер болмыстың түгелдей елес екендігіне әрі солай қабылданатындығына басты назар аударған. 2) Феномендер бір-бірімен өзара байланыста пайда болады және бірінен-бірі өзара тәуелділікте туындайды, демек, бұл хинаяналық дүниені қабылдау түрі. Демек, жеке дхарма-мәндердің нағыз шындығы мен қайсыбір картинаны құраудың "механизмі", яғни оның қиял-елес екендігі мойындалады. 3) Болмыс туралы шынайы түсінік: барлық тіршіліктің екіұшты еместігі танылады, барлық дхармалардың принципалды түрде "бірдейлігі", яғни болмыс белгілі бір тұтастық екендігі көрінеді. Сөйтіп, дхармаларда (барлық жалқылықта) шынайы мән барлығы туралы адасудан арылу жүзеге асады. Ақыр соңында, дхармалардың нағыз ақиқат түрі – қандай да бір түр атаулының бомауы, яғни "тек-сана" ғана - шынайы.

"Тек-сана" – бұл "нағыз осындайлық" ("татхата"), яғни Абсолют. Мадхьямиктермен салыстырғанда, виджнянавадиндер Абсолюттің он анықтамасын тапты дейді Т.Р.В.Мурти. Олар Абсолютті "тек-сана" /8/ деп атайды, ал "бос" ("яғни шунья") деп кез-келген "бөлінулерді", мысалы, субъектінің объектіге қарсы қойылуын айтты /9/. Оның үстіне, олар "бос" дегенді сөздің тіке мағынасында қолданды.

Виджнянаваданың сотериологиялық доктринасы келтірілген философиялық қағидалармен негізделді. "Алая-виджнянадан" "ұрықты" қуып шығу барысында және оның орнына жаңа ақпарат жіберу кезінде басты рөлді зерде атқаратындықтан, басты мақсат – екінші топтағы сананың қызметін реттеу. Зерде "алая-виджнянадан" "тұқым" алып шықпауы тиіс, әрі онда жаңасының түспеуіне көмектеспеуі де тиіс. Екінші топтық сана тек жағымсыз жағынан түсіндірілетіндіктен көзі ашылу, нұрлануға жету жолы шектеу арқылы ғана мүмкін болмақ. Ол, ең соңында, "манас" қызметін жаншыған кезде көрінуі мүмкін. Осы тұста виджнянаваданың иррационализмі аса анық көрінеді. Зердені кемсітудің орны "праджняны", жоғары даналықты ашумен толтырылады. Зерде қайсы бір жоғары ретті біліммен алмастырылады. Осы көзқарастарға сай, өзіндегі "праджняны" табу мен құтқарылуға қол жеткізу мүмкін болатындай жағдай жасалынатын құралдар жиынтығы даярланған болатын.

Нұрлану, ендеше, нирванаға жету, Асолютті тану арқылы (яғни қосарланудың жоқтығы, сол сияқты, сансара мен нирвананың теңдесуі арқылы) және нұрланған жанды Буддамен сәйкестендіруді тану арқылы мүмкін болмақ. Виджнянавадада аса көп назар медитацияға аударылатын еді. Ол үшін йогалық психофизикалық тренинг тәсілдері кеңінен қолданылған болатын.

Мадхьямака мен виджнянавада арасындағы принципті түрдегі айырмашылық виджнянавадиндердің құтқарылуға қол жеткізу мүмкіншілігін түсіндіруде жатыр. Барлық тірі жандар бес топқа бөлінген болатын. Сөйтіп, өз бойыңнан Будда жаратылысын табу мүмкіншілігі, демек, нирванаға жету мүмкіншілігі екі ғана категорияларға берілетін, сонысымен де іс жүзінде құтқарылудың жалпылама құбылыс екендігі жоққа шығарылды деуге болады.

Будда мектептерінің көп бөлігі Буддизм тараған жерлерде пайда болған өз ілімдерінің іргетасы етіп мадхьямака доктринасын алды, ал Нагарджунаны өздерінің алғашқы патриархы етіп жариялады. Олардың кейбіреулері (ең алдымен - қытайдың Тяньтай, Хуаянь, Чженьянь мектептері мен солардың жапондық аналогтары) күрделі діни философиялық жүйелер құрастырды. Басқаларында (мысалы, амидаизм мен дзэн-буддизмде) нұрлануға жетудің нақты тәсілдеріне көңіл аударады. Виджнянавада ілімін Ұндістаннан тыс жерде, шындығында, бір ғана мектеп - қытайлық Фасян (оның жапондық түрі - Хоссо) мектебі мұралады. Ол мектептің оқымысты монахтары көптеген ұрпақтар өмірі бойында әлгі ілім қағидаларын дамытты әрі тереңдетті. Әйтсе де, виджнянаваданы, қытайлық және жапондық теоретиктердің керісінше дәлелдеуге талпынғандарына қарамастан, махаяналық ілім деп атауға рұқсат етілмейді. Яғни махаяналық ілімді олар толықтай буддизм емес деп мойындамаған. өйткені виджнянаваданың сотериологиялық доктринасына сай, тірі жандардың барлығы бірдей нирванаға жетуі - нейғабыл. Қиыр Шығыстағы және Тибеттегі буддистер өздерінің философиялық ізденістері мен назариялық пайымдауларының іргетасына құтқарылудың жалпыға ортақтығын қойған болатын. Ол өзінің тиянақты түрдегі көрінісін Чженьянь мектебінің доктринасынан алды – “осы тәнде Будда болу”, яғни адамның көзі тірісінде, өмір сүру барысында Буддалыққа жету доктринасынан алды. Осындай сотериологиялық ұстаным Азияның көптеген елдеріндегі будда мектептерінің назариясының жалпы бағытын анықтады.

Тарау-ХІІІ

ПРАВОСЛАВИЕ ФИЛОСОФИЯСЫ

Православие философиясы бастапқыда Византияда кеңінен таралды. Ол христиандықтың шығыстық түрін бекіту жолындағы күрес барысында және діннің орталық принциптерін негіздеу барысындағы күресте танылған болатын. Патристикаға, платон-аристотельдік дәстүр мен ареопагитиктердің мистикасына сүйене отырып, оның көрнекті өкілдері – Иоанн Дамаскин (675-753 ж. шамасы), патриарх Фотий (820-891 ж. шамасы) христиандық

көзқарастардың бүкіл жиынтығын кешенді түрде аристотельдік қисын талаптарына сай ашып көрсетуге талпынады.

Ондағы басты мақсат – христиан діни сенім негіздерінің ақиқаттығы мен құнсыз бағалығын дәйектеу. “Білім көзі” деген Иоанн Дамаскиннің көлемді шығармасында сол кезеңнің бүкіл білген-түйгені жинақталған. Барлық білім көзі Аянның түсірілуінде жатыр деп есептей отыра, Иоанн Дамаскин христиандық догматтардың күрделі жүйесін жасап шығарды. Оның көзқарасы бойынша, философияның мақсаты – адамның даналыққа қол жеткізуі. Ал даналық дегеніміз – Құдайдың маңызды атрибуттарының бірі. Философия рухани және заттық әлемді түсінуге көмектеседі, имандылық нормаларының рөлі мен мәнін анықтайды, қоғамдық өмір мен отбасылық өмірдің христиандық принциптерін белгілейді. Иоанн Дамаскин схоластиканың, оның ішінде - ғылымды құдай ілімінің қызметшісі деп қарастырудың іргелі ұстанымдарын тұжырымдап берді. Оның шығармаларында мистика рационалистік алғышарттармен біте қатынасып жатыр.

Келесі келген ғасырларда да византиялық және иррационалистік үрдістер одан да бетер басым бола бастады. Григорий Палама (1286-1359), Григорий Синаит (XIII ғ. 60-шы жылдары-XI ғ. 40-шы жылдары), Николай Кавасила (1320-1371ж шамасы) сынды исихастар (грек *hesycha* - үнсіздік, тыныштық, самарқаулық) деп аталатындардың шығармаларында құдай ақиқатын танудың жалғыз ғана құралы ретінде мінәжат үстіндегі аңдау, аскеттік ерлік, таңғажайып көзі ашылу қарастырылады.

Византияның правословиелік философиясы барлық православие шіркеулеріне үлкен ықпал етті, соның ішінде - орыс православие шіркеуіне де әсер қалдырды. Славян тіліне исихастардың негізгі шығармалары аударылған болатын. Григорий Паламаның құдайдың қос модусы туралы ілімі аса тартымды еді. Оның айтуы бойынша, мән есебіндегі құдай - мүлдем танылмас әлем. Ол “болмыс”, “мән”, “табиғат” атрибуттары арқылы анықтала алмайды, өйткені, ол - мәннен жоғары мән, әсіре-мән. Бірақ құдай өзін адами танымға аңдау арқылы танымал болатын энергиялар (қуаттар) арқылы көрсетеді. Кез-келген интеллектуалды философия Құдайдың трансценденттілігін ашу мен сөз арқылы нақтылы түрде көрінгенді қабылдауға келгенде - әлсіз.

XI ғ.-XIII ғғ. Русь жерінде каппадокиялықтардың – Ілі Василийдің (330-379 ж. шамасы), оның інісі - Григорий Нисскийдің (330-390 ж. шамасы) және де исихастардың шығармалары аса танымал болған. Әйтсе де, бұл діни-философиялық көзқарастар бірыңғай екен дегенді білдірмесе керек. Сергей Радонежский (1314-1396) мен Нил Сорскийдің (1433-1508 ж. шамасы) тым аңдаушы-мистикалық бағытына Иосиф Волоцкийдің (1439-1515 ж. шамасы), Зиновий Отенскийдің (?-1568 ж. шамасы) рационалды-схоластикалық ілімі қарсы тұрды. Рационалды-схоластикалық үрдіс орыс православиесінде мардымды ықпалға ие болмағанмен де ізсіз кете қойған жоқ, сөйтіп, түрлі кезеңдерде түрлі кейіпте аз-маз уақытқа алдыңғы шептен де көрініп қалып жүрді.

Кейінірек исихазм орыс православие философиясының барлық жүйелеріне нық енді. ХІІ ғ. соңындағы оның батысеуропалық схоластикаға бағыт алуы, “христиандық аристотелизм” мен метафизикалық телеологизмге бағыт алуы, мысалы, Х.Вольф еңбектерінде (1679-1754 жж.) ұзаққа созылмады әрі орнығып та үлгерген жоқ. Вольфтың догматикалық рационализмнің орталығы Киев-Могиляндық және Москвалық славяндық грек-латын діни академиясы болды.

ХІІ ғ. ортасында ол өзінің танымалдығынан айырылады. Сөйтіп, шіркеуде византиялық мистицизм қайта күшейді.

1. АКАДЕМИЯЛЫҚ ФИЛОСОФИЯ

ХІІІ ғ. соңында – ХІХ ғ. басында православие философиясында академиялық философия деген атқа ие боған бағыт құрылады. Оның жалпылама принциптерін Мәскеу діни академиясының философиялық кафедраларының профессорлары - Ф.А.Голубинский (1787-1854), В.Д.Кудрявцев-Платонов (1828-1891); Қазан діни академиясының профессорлары – А.И.Бровкович (?-1880), В.И.Несмелов (1863-1920); Петербор діни академиясының профессорлары – М.И. Каринский (1840-1917), Ф.Ф.Сидонский (?-1873), В.Н.Карпов (1788-1867); Киев діни академиясының профессорлары П.Д.Юркевич (1827-1874), С.С.Гогоцкий (1813-1888) даярлады.

Православие философиясының өкілдері академиялық философияның орталық мақсаты христиандық дүниетанымды маңызды догматикалық көзқарастарды құдайи мәнді танудың түрлі жолдарымен үйлестіре ұғыну арқылы қалыптастыру деп есептеді. Бірақ құдай ілімімен салыстырғанда, философия, олардың ойынша, діндар адамдарға христиандық өмір принциптерін - олардың пайдалылығы тұрғысынан және олардың ақылға қонымдылығы тұрғысынан жан-жақты негіздеу арқылы - қабылдауға көмектесе алады екен. Сонымен қатар, православие философиясының мақсаты – діни дүниелік көзқарастардың өзінің ерекшеліктерін зерттеу болды. Сол дүниеге деген көзқарас практикалық іс-әрекет барысында алынған эмпирикалық мағлұматтарға емес, Құдай туралы тәжірибеден тыс зерделік білімге негізделгенде ғана, демек, идеалды білімге негізделгенде ғана ақиқат болмақ. Кудрявцев-Платоновтың пікірі бойынша, идеалды білім дегеніміз заттың не болуы тиістілігінің немесе кейде - не болатынымен тең түсуінің өзі екен. Ақиқат заттық әлемде емес, ақиқат әлем туралы идеяда жатыр. Құдай - қоршаған шындықтың негізі, оның жаратушысы және қозғаушы күші. Сондықтан да ақиқат деп адамды қоршаған шындықта орын алған құдайи идеямен тең түсетін нәрсе аталған.

Академиялық философияның жақтаушылары таным процесіне де баға береді. Олар материалдық-заттық және рухани әлемге сезімнен тысқары әлемді қоса қарастырсақ қана ақиқатты тануға болады деп есептейді. Танымның өзі эмпирикалық, рационалды және идеалды болып бөлінеді. Эмпирикалық таным өте шектелген, рационалды – тым жеткіліксіз деп жарияланады. Негізгі таным

ретінде идеалды таным алынады, яғни құдайи ақиқат, мейірімділік, сұлулық туралы көзқарастар жиынтығы және әлемнің үстінен қарап тұрған абсолютті және толығымен кемел мән туралы таным алынады.

Ол – эмпирикалық әлде рационалды жолмен емес, сенім арқылы жететін таным. Академиялық философия өкілдері жоғары ақиқатты іс жүзінде тексерумен бірұдай айналысып кету “ғылыми білімді материализациялауды” тудырады, діндар ғалымдар арасында күдік отын себеді деп есептеген.

Онтологияда Құдай барлығын дәлелдеу мен әлем және адамды Құдай жаратқандығын дәлелдеуге басты назар аударылған. Академиялық философияның көптеген өкілдері космологиялық, телеологиялық, психологиялық, онтологиялық, адамгершіліктік тұрғыдан Құдайдың барлығын рационалды дәлелдемелер арқылы тұжырымдау өте орынды деп біледі. Бірақ, дегенмен, олардың барлықтары да Құдай болмысы туралы келтірілген дәлелдемелердің бір де біреуінің рационалды тұғырнамадан қарағанда еш сын көтермейтіндігін баса айтады. Ал әлгі дәлелдемелер інжілдік Құдайадам туралы көзқарас пен Иисус Христосқа деген сеніммен толықтырылған күнде – бәрі ойдағыдай болмақ. В.Д. Кудрявцев- Платоновтың пікірі бойынша, Құдайды танудағы сенім мен зерденің бірлігі адам санасында трансценденталды монизмді бекітпек.

Әлем бірлігі – сол әлемнің өзінен тысқарыда, абсолютті тіршілікте, яғни Құдайда жатыр. Осы бірліктің бастауы – жарату актінің орналасқан. Сондықтан да осы інжілдік идеяны мойындау зерде үшін шартсыз нәрсе болуы керек. Адам - шоқтығы биік жаратылыс. Басқа да табиғат құбылыстарымен салыстырғандағы оның ерекшелігі - Құдайдың оны ғарыштың дәл ортасына қойғандығында. Ол - Ғарыштың түп мақсаты. Оның Құдайға ұқсас жаны бар. Адамды ерен ететін - оның мәңгілік рухы – жаны. Академиктердің пікірі бойынша, адамды оның мәңгілік жаны ғана Құдайдың бейнесі мен көшірмесі етеді. Ал соның өзі Құдай ақиқатының дәлелі болмақ, себебі онсыз жанның мәңгілігін көз алдына елестету мүмкін емес.

Академиялық философия өкілдері христиан моралі мен антропологиясының мәселелерін даярлауға көп көңіл бөлді. Бұл тақырып бүгешігесіне дейін М.М. Тареев пен В.И. Несмеловтың еңбектерінде ашылған болатын.

М.М. Тареев (1867-1934) өзінің: “өмір философиясы”, “Христиан философиясы” деген еңбектерінде ол діни философияны христиандық туралы жазылған ең биік имандылық ілімі деген көзқарасты ұсынды. Оның пікірі бойынша, осындай ілім - ойлаудың белгілі бір жүйесі ретіндегі шынайы өмірдің негіздемесі.

М.М. Тареев таза христиан философиясы - өмір философиясының бір бөлігі деп қайта-қайта нақтылап айтқан еді. Діни құндылықтарды сезініп, бойдан өткізу мен тану деп түсіндірілетін рухани тәжірибе негізінде өзіндік ерен сана қалыптасады. Ол, бір жағынан, діндар адамды христиан ақиқатының қазынасына жақындатады, екінші жағынан – оны шынайы христиандықты бұрмалайтын ілімдерден арашалайды. Р.У. Эмерсон (1803-1882), А.

Шопенгауер (1788-1860), С. Кьеркегор (1813-1855), А. Бергсон (1859-1941), В. Дильтей (1833-1911) көзқарастарына сүйене отырып, М.М. Тареев Құдай патшалығына, құндылықтар әлемінің терең тамырларына апаратын философиялық жүйенің жалпы принциптерін тұжырымдауға талпынады. Сол арқылы рухани әлемнің пайда болу құпиясына, Қасиетті Рухтың жаратушы күшіне қол созып, жүректің терең түкпірінде жасырын жатқан тылсым әлемге көз жүгіртіп, содан алғашқы рет оянған рухани игіліктің орналасқан жерін анықтау мүмкін болмақ.

М.М. Тареев әлемдік тарихтың бағытының діндестірілген картинасын жасайды. Ол қоғамдық дамудың анықтаушы факторы ретінде Құдай еркі мен көріпкелдік мақсатты танып, мойындаумен ғана шектелмейді. Оның историософиясында шығармашылық әлеуетке қарсы тұратын табиғи қажеттілікке де маңызды рөл беріледі. Оның ойынша, тарихи процестегі трагедиялық шым-шытырықтардың, “тән еркіндігінің”, аморализмнің адамға жат құбылыстар мен мінез-құлықтардың түбінде табиғи қажеттілік жатқан көрінеді. Әлемдегі зұлымдық та – “рухқа жат” табиғи қажеттіліктің нәтижесі.

М.М. Тареев сияқты, В.И. Несмелов (1863-1920) та христиан философиясының негізгі мақсатын имандылық тұрғысынан адамның өзін өзі жетілдіруіне апарып тірейді. “Григорий Нисский әулиенің догматикалық жүйесі” деген өзінің диссертациясында, одан кейін “Адам туралы ғылым” деген негізгі еңбегінде Несмелов адамның кім екендігін, оның әлемдегі шынайы орны қандай екендігін, адам болмысының құпиясы неде екендігін, адам өзінің өмірлік ұстанымдарын қандай принциптерге сүйене отырып құрастыруы керектігін анықтау мақсатын қояды. Оның пікірі бойынша бұл сұрақтарды шешу тек қана адамның рухани тәжірбиесіне негізделген христиандық дүниетаным арқасында ғана мүмкін болмақ. Рухани тәжірбие арқылы адам оны қоршаған шындықты емес, өзін өзі, өзінің адами мәнін, яғни Құдайдан жаратылған әрі соған ұқсас мәнін таниды. Рухани тәжірбиеге сүйене отырып өмірдің зерделік негіздемелері мен армандағы мақсат-мұраттары да санадан өткізіледі. өмірдің осы бір құпиясын ашу мен түсінуді христиан философиясы жүзеге асыруы тиіс. өйткені егер де дін дегеніміз Құдайға деген сенімдегі өмір болса, философия – Құдайға деген таза сенімдегі шынайы өмір туралы ой.

В.И. Несмеловтың имандылық философиясының орталық мәселесі болып христиан антропологиясы табылады. Оның бастапқы принципін В.И. Несмелов адамның нақты өмірі мен қиялдағы өмірі арасындағы қатынас деп анықтайды. Нақты тірі жан ретінде адам өзінің көптүрлілігінде толығымен табиғат заңдарымен шартталған, әлемдегі қарапайым бір дүниені ғана білдіреді. Ал адам субстанционалды тұлға ретінде, кісі ретінде тек өзінің идеалды, қиялдағы болмысының күшімен ғана көрінеді. Дәл сол тұста ғана ол өзін қоршаған шындықтан тәуелсіз сезінеді, сөйтіп, өзін Құдайдың шынайы бейнесі кейпінде танытады. Ол өзін өз еркімен жасаған іс-әрекеттерінің мақсаты әрі себебі ретінде елестетеді, сөйтіп барып, өзін шартсыз мән-мағына сипатында тұжырымдай бекітеді. Тұлғаның бұндай дуализмінен В.И. Несмелов оның ішкі кереғарлығының себебін, моральдық заңдар мен мораль шындығының бір-

біріне сәйкес келмеуінің себебін табады. Сананың бұл бағыты міндетті түрде екі әлем барлығы туралы тұжырым жасауға әкеледі: табиғи және табиғаттан тысқары әлем барлығы туралы тұжырымға әкеледі. Табиғаттан тәуелсіз мән ретінде сол табиғаттан бөлек шыққан адам өзін адамгершілік, имандылық бастауы ретінде, еркін тұлға ретінде, ақылға, шығармашылыққа, өз ерік-жігерін тәуелсіз түрде білдіруге қабілетті, демек, шексіздік пен шартсыздық әлеміне тиесілі жан ретінде сезінеді. Осы арқылы Құдай болмысының антропологиялық дәлелдемесі келтіріледі. Егер де тұлға Құдайдың тікелей бейнесінің өзі емес, оның тек суреті болатын болса, онда Құдай бейнесі адам бейнесінде көрініс табады. Ол көрініс тікелей көрініс және де Құдайдың қыр-сырларының түгелдей дерлік ашылған көрінісі. өзін өзі тану барысында адам өзінен де тысқары дәл сондай мән бар екенін таниды. Адамның жұмбақ құпиясы оның тіршілік ету актінің өзінде жатыр. Ал оның дүниені аңдай білуі оның өз болмысын санадан өткізе алатындығында.

2. ЖАЛПЫ ТҰТАСТЫҚ МЕТАФИЗИКАСЫ.

Жалпы тұтастық метафизикасының бастапқы принциптерін философ-мистик, құдайылық ілім жолын қуған ақын В.С Соловьев (1853-1900) берген болатын. Оның "Дерексіз бастаулар сыны", "Құдайадам туралы ізденістер", "Мейірімді ақтау", "өмірдің рухани негіздері" және т.б. деген шығармалары бар. Онда В.С.Соловьев академиялық философияның дәстүрлеріне, Августин мен Платонның (б.ғ.д.427-347 жж.) философиялық-теологиялық көзқарастарына, Канттың антропологиясы мен қоғамдық татуластық туралы славянофильдік көзқарастарға сүйене отырып, дінді жаңарту негізінде тұтастай бір христиандық дүниетаным жасап шығуға талпынған болатын.

В.С.Соловьевтың философиялық концепциясының бастауыш принципі жалпы біртұтастық туралы ілім болып табылған. Онтологиялық тұрғыдан жалпы біртұтастық барлық болмыстың бастауын анықтаушы үшқырлы Құдай ретінде көрінеді. Жалпы біртұтастықтың абсолютті формасы ретінде мәңгілік Құдай идеясы, немесе Құдайи Логос көрініс табатын София шығады. Әмбебап құдайлық элемент ретінде жалпы біртұтастық жаратушы мен өндірушінің адамның мәңгілік жанынан бөлінбестігінде көрінеді. Жалпы біртұтастық – бұл жаратушы мен жаратылғанның бірлігі.

Гносеологиялық тұрғыдан жалпы біртұтастық – біртұтас білім. Ол эмпирикалық (ғылыми), рационалды (философиялық) және мистикалық (діни-аңдаушы) білімдердің ажырамас тұтастығын білдіреді. Соловьев тұтас білімді бойында жалпы мәнді, яғни әлемдегі бардың бәрін бірлікте ұстаған ақиқат деп түсінеді. Ол адамның танымдық әрекетінің нәтижелерінен емес, сол адам бойында абсолютті бастаудың көрінуінен, немесе, басқаша айтсақ, оның сенімінен, түйсігінен, аңдаушылығынан білінеді.

Шындықты анықтайтын бастау деп В.С.Соловьев құдайи идеяның жаратылыстан тыс патшалығын айтады. Оның көрінісі – біздің әлем. Материалды әлем тәмәмдалған қатып қалған (статикалық) картина емес, ол

үнемі Құдай еркіне сай дамып отырады. Ол болмыстың төмен формаларынан жоғарыларына қарай эволюциялық түрде жылжып отырады. Шығармашылық процесінің бастамасы ретіндегі минералдар әлемі өсімдіктер әлемінің дүниеге келуіне негіз болады; ал, өз ретінде, өсімдіктер әлемі жануарлар патшалығы үшін, одан кейініректе – табиғи адам үшін, ақыр аяғы – рухани адам үшін негіз болады. Болмыстың төменгі формаларынан жоғарыдағыларына өту В.Соловьев үшін күнәһарлық нәтижесінде жоғалтылып алынған әлемнің біртұтастығын мақсатты түрде қалпына қайта келтіру жолы болмақ.

В.С.Соловьев ілімінде әлемдік процесс тарихы мистикалық эсхатологизм ретінде көрінеді. Әйтсе де, ортодоксалды діншілдермен салыстырғанда, В.Соловьев оптимистік эсхатология концепциясын жасап шығуға тырысқан. Оның айтуы бойынша, адамзаттың құтқарылуына оның Құдайадам идеясына бет бұруы әсер етеді. Діни философия адам санасын сыртқы авторитаризмнен арылтады және оны христиан құндылықтарын саналы түрде қабылдауға бастайды.

Христиан құндылықтарының жинағы, ең алдымен, ақиқат, мейірім және сұлулықтың құдайи сферасы В.Соловьев үшін оң біртұтастықты құрайды. Ол тек тұтас білім арқылы түсініледі. Біртұтас білім өзінің бастапқы принципі етіп абсолютті бастаудың барлығына шартсыз сену принципін алады. Біртұтастық ретіндегі Абсолюттілік әлемге тәмәдалған жүйе сипатын береді. Оның мәні танушы субъектінің пайымдаулары мен тұжырымдары негізінде таныла қоймайды. Ол біртұтастыққа ену арқылы ғана танылмақ. В.С.Соловьевтың пікірі бойынша, біртұтас білім эмпирикалық әлде рационалдық жолмен алынбайды. Эмпирикалық білім құбылыстың тек сыртқы қырын, ал рационалды білім – ақыл-ойдың өзіндік ерекшеліктерін ғана ашуға қабілетті. Ақиқат, немесе бар әлемнің мәні адамға не зерде, не тәжірибе арқылы берілмейді. Абсолютті құндылық ретіндегі ақиқат ақыр соңында мистикалық жолмен келмек. Эмпирикалық және рационалдық танымға келер болсақ, олар В.С.Соловьев ілімінде қосалқы рөлге ие. Ақиқат ілімді эмпирикалық, рационалдылық пен мистикалық танымның қосындысы деп тұжырымдау ғылым, философия және діннің бірлігінің қажеттілігінің шартсыз дүние екендігі туралы жалпы қорытындыға негіздеме болады. Осындай бірлік еркін теософия деп аталады. Ол әлемді тәмәдалған жүйе ретінде, жалпы біртұтастық немесе Құдай арқылы шартталған жүйе ретінде қарауға мүмкіндік береді. Ал ол өз ретінде біртұтас христиандық дүниетаным құруға көмектеседі. Оның өзегінде құдайадам туралы догмат тұр.

Қоғамдық өмірдегі оң біртұтастық принципі құдайадам идеясына қатынасты болуда жүзеге асады. Табиғи адам, яғни құдайи ақиқатқа көзі ашылмаған адам, В.С.Соловьевтың айтуы бойынша, басқа адамдарға жат, жау күш болып қарсы тұрады. Тіршілік үшін күрес барысында ол өзін басқаларға қарсы қояды. Сонысымен де еркіндік, теңдік принциптерін шектейді, әлеуметтік және ұлттық антагонизмдер саясатын жариялайды. Тарихи процесс орталығына мәңгілік әлем орталығынан орын ауыстырған Құдай адам бейнесіне өтіп, барлықтарының басын біріктіруші қоғамдық бастау болған

күнде ғана бейбітшілік пен әділеттілік, ақиқат пен ізгілік салтанат құратын бүкіләлемдік тарихқа қол жеткізуге болады.

Кемел қоғамдық құрылым, В.В.Соловьевтың түсінігінде, әлемдік шіркеу мен монархиялық мемлекеттің бірлігін білдіреді. Ол екеуінің қосылуы еркін теократияның құрылуына алып келуі тиіс.

Этикалық концепциясында В.С.Соловьев Христостың имандылық және тәндік тұрғыдан алғандағы зұлымдықты жеңгендігі адамзатқа жалпылама моральдық құндылықтарды бойға дарытудың жалғыз дұрыс жолын береді дейді. Аспаннан басқа, адамның имандылық тұрғысынан жетілуіне оның табиғи сезімдері – ұят, жан ашу және тағзым ету сезімдері де көмектеседі. Алайда, кемел мейірім тек қана әмбебап көріністе болуы мүмкін, яғни жеке адамға арналмай, бүкіл адамзатқа арналуы тиіс. Кемел мейірімділікті жан-жақты тұжырымдау жеке тұлғаның болсын, қоғамның болсын Иисус Христостың жер бетіне әкелген имандылық принциптеріне мойынсұнуы деген сөз.

В.С.Соловьев православиені жаңарту болашағын анықтау христиандықтың дәстүрлі-ортодоксалды қағидаларын қайта қарау барысында маңызды рөл атқарады. Шіркеудің белді иерархтары синодпен қосыла отырып, В.Соловьевке шіркеуге қатысты сұрақтар жөнінде көпшілік алдында сөйлеуге тыйым салған болатын. Дегенмен де, иерархтар мен синодтық билікке қарағанда, ол орыс православиесіндегі объективті үрдістерді түсіне білген болатын, сөйтіп христиандықты теологиялық жаңарту бағдарламасының сұлбасын жасаған еді.

Жалпы біртұтастық метафизикасының өкілдері – священник П.А.Флоренский (1882-1937); философтар: С.Н.Трубецкой (1862-1905) мен Е.Н.Трубецкой (1863-1920), С.Л.Франк (1877-1950), Л.П.Карсавин (1882-1952) және басқалар В.С.Соловьевтың іліміне сүйене отырып, православиелік онтологияның, гносеологияның, социология мен эсхатологияның жаңа нұсқаларын құрды.

Жалпылама біртұтастық метафизикасының ең көрнекті өкілі – діндар, ғалым әрі философ П.А.Флоренский еді. Ол өзінің философиялық көзқарастарын бірқатар еңбектерінде, әсіресе, солардың ішіндегі негізгісінде – "Парыз және Ақиқатты тұжырымдау" деген еңбегінде жария қылды. Ол үшін мистика – рационалдылықтан жоғары орналасқан тұтастық. Ол "тірі шындық" ретінде логика заңдарына сай таныла алмайды. Өйткені логика заңдары оны қатырып, өлтіріп, қозғалмастай етіп тастайды. Ақиқатты тану тек қана діни қобалжумен тең түсетін түйсік (интуиция) арқасында ғана жүзеге аспақ. Ол - жоғарыдан төменге, біртұтастықтан шексіз көпшілікке бағытталған процесс. Ақиқатты тану мүмкін емес. Ал көптеген бөлшектелген ақиқаттарға ("ақиқаттың сынықтарына") келетін болсақ, ақылға олар қайшылық болып көрінеді. Мысалы, бірмәнділік пен үшқырлылық, ерік бостандығы мен алдын ала анықталған жазмыштық. Ақиқаттың антиномиялығы - догматтың антиномиялығының көрінісі емес, парасаттың антиномиялығының салдары.

И.Кант сияқты, П.А.Флоренский де таным нысанының өзін емес, ол туралы адамның көзқарасының антиномиялығын қарастырады. Ақыл өз ішінен өзіне тіреу болар ештеңе таба алмайды, оған догматикалық анықтамалардың

тұңғық тереңдігі бой бермейді. Сондықтан да осындай қайшылықтарды шешу тек қана догматтардың ақиқаттығын шартсыз түрде тану негізінде ғана мүмкін болмақ. П.А.Флоренский адам ақылының танымдық қабілеттерін сенім бедел-абыройын арттыру үшін шектейді. Тек қана "Ақиқат дегеніміз үш қырлылықтан көрінетін жалғыз мән" дегенді мойындағанда, яғни ақиқат дегеніміз Құдай екендігін мойындағанда ғана қарама-қарсы пайымдаулардың басын біріктіру мүмкін болмақ. Сондай жағдайда парасат үшін тринитарлық догматтың жөнсіз болып есептелуіне жол бермеуге болар еді. П.А.Флоренскийде ақиқатты тану, ақыр аяғында, тек қана құдайи үшбірліктің қойнауына ену негізінде жүзеге аспақ.

П.А.Флоренскийдің діни-философиялық құрылымдарының өзіндік ерекшелігі оның діншілдік принциптерін негіздеудің жалпылама қабылданған жүйесімен салыстырғанда белгілі ғылыми қағидаларды негізінен діни-философиялық және құдайшылдық қағидаларымен көрнекілеп, бекіткендігінде. Діншілдіктің тұжырымдарының ақиқаттығын негіздеу үшін ол рационалды дәлелдемелерді кеңінен пайдаланды. Парасаттың антиномиялары П.А.Флоренскийде абсолютті үшқырлы Құдайдың шындығының дәлелі ғана емес, фәнилік болмыстың мәнін құдайлық шығармашылық ретінде сезіну құралы ретінде қызмет етеді.

П.А.Флоренскийдің антропологиялық көзқарастары құдай махаббаты туралы принципке негізделген. Онсыз тек тұлғаның психикалық және имандылық бұзылуы жүрмек. Адамның қасиеттілік полюсінен ажырауы, сөйтіп өзінің "өзіндігін" "Мен-мен" сәйкестігімен көрсетуі оның бойынан құдайға ұқсастықтың жоғалуына әрі шайтандықтың көбеюіне алып келеді. Тұлғаның бұлайша бұзып-жарылуын П.А.Флоренский екінші өлім – рухтан жанның бөлінуі деп атайды. Ал табиғи өлім болса – тәннен жанның бөлек кетуі. Құдайға ұқсас болмағанда адам өзінің жеке басының субстанционалды негізін жоғалтады, өзінің жасампаздығынан айырылады, өмір идеясынан тысқары кетеді.

Орыс діни философиясында С.Н.Булгаков (1871-1944) көрнекті де ықпалды тұлға болған еді. "Қос қала", "Кешқұрым еместің сәулесі" және т.б. деген еңбектерінде ол өзінің діни-философиялық көзқарастарының мәнін ашып берген болатын. Діни санадағы бастапқы нүкте құдайи әлемді сезінуде тұр. Сенім ақиқаты мистикалық көңіл-күйде ашылады. Ол сөздік рәміздер арқылы жеткізіледі. С.Н.Булгаковтың діни философиясының орталық онтологиялық мәселесі, апофатикалық дәстүрге сай, құдайи бейболмыс болып шықты. Бейболмыстан әлем жаратылған. Жарату акті – бейболмысты (уқонды) болмысқа (меонға) айналдыру, немесе, басқаша айтсақ, абсолюттің өздігінен екіге бөлінуі. Інжілдік "түк емеспен", "жоқпен" салыстырғанда, құдайи сөз арқылы аспан денелері, өсімдік және жануарлар әлемі жасалатын бейболмыс әрекеттегі (актуалды) болмыс болып табылады. "Бейболмыс" категориясының негізгі міндеті - Құдайдың трансценденттігін ненің құдай еместігін бірізділікпен бекіту арқылы негіздеу.

С.Н.Булгаковтың жалпы біртұтастығының орталық мәселелерінің бірі болып әлемнің софиялығы туралы ілім табылады. София туралы іліммен жаратушының жаратылғанға қатынасы туралы философиялық және діндарлық сұрақ өз шешімін табады, жаратылған әлемнің құдай мәніне сәйкес еместігі ақталады және түсіндіріледі. С.Н.Булгаковтың София ұғымы әлемнің идеалды негізін де, "жаратылған адамзаттың аспандық алғашқы кейпін" де танытады, ол - әлемнің жаны да, оны біріктіруші күші де, "Құдайдағы мәңгілік әйелділік" те, Құдайдың асқан даналығы да. София мен бейболмыстың бірігуі - әлемнің жаратылуы. Қоғамда жүзеге асатын құдайи асқан даналықтың болуына сай, барлық бөлшектелген және жалғызділікті тұтастыққа, құдайадамдық сипатқа ие болады. Әлемдік жан әрбір жеке адамның санасы мен ерік-жігерінде көрініс табады, сөйтіп, әлеуметтік іс-әрекеттің алуан түрлілігінің барлығының басын біріктіруші ретінде танылады.

Булгаковтың софиологиясы тарихи процеске қатысты қоғамдық прогресті эсхатологизациялаудан көрінеді, адамдардың саналы қызметтерінен провиденциалды мақсат-мүдденің кіргізілуінен көрінеді. София қоғамдық дамудың мінездемесін "жазмыш, тағдыр, алдын ала болжалғандық, объективті заңдылық, прогресс заңы" деп түсіндіреді. София христиандық мұраттың іске асуын қамтамасыз етеді. С.Н.Булгаков тек қана христиандық дүниетаным ғана өндіру мен үлестірудің, теңдік пен еркіндіктің, қоғамның ең жақсы әлеуметтік ұйымдастырылуы мен шынайы мәдениеттің принциптерін бекіту үшін мүмкіндік береді деп есептейді.

3. ЖАҢА ДІНИ САНА СЕЗІМ

XIX ғ. ортасында көрініс тапқан ресми шіркеу мен дін ілімі дағдарыстары, әсіресе, XIX-XX жүзжылдық аралығында шиеленісу күшейе түсті. Дәстүрлі православиелік доктринаны Ресейдің жаңа даму жағдайына бейімдеу үшін тағы бір талпынысты іске асыруға тырысқан ең көреген шіркеулік және шіркеулік емес ойшылдар дінді төніп тұрған қауіптен сақтау қажеттігін түсіне білді.

Шіркеулік орталарда діни-философиялық жаңғыртудың ең көрнекті өкілдері болып епископ **Сергий** (Страгородский Иван Николаевич (1867-1944), кейінірек патриархтық тақ пен патриарх, протоиерейлердің орнын сақтаушы **С.А. Соллертинский**, протопресвитер **И.Л. Янышев** (1826-1910), архимандрит **Антоний** (1864-1936), **Е.П. Аквилон** және т.б. табылды. Тарихи христиандық және оның философиясының жаңаруымен либералды интеллегенцияның ортасында **Л.И. Шестов** (1866-1938), **Н.О. Лосский** (1870-1965), **Н.А. Бердяев** (1874-1948), **С.Н. Булгаков**, **Д.С. Мережковский** (1865-1941), **В.В. Розанов** (1865-1919), **Д.В. Философов** (1875-1929), **Н.М. Минский** (1855-1937) айналысты.

XX жүзжылдықтың басындағы экзистенциалистік бағыттағы "жаңа діни сана сезімнің" бірден бір көрнекті өкілі Н.А. Бердяев болды. Онтологиялық, гносеологиялық, әлеуметтік-этикалық мәселелерді дәстүрлі емес түрде қоя білуі оны көптеген философтардың, әлеуметтанушылардың, саясаттанушылардың, жазушылар мен публицистер орталарында танымал етті.

Н.А. Бердяев “саяси үстемдік танытушы клерикализмге” наразы, самодержавиені “таза христиандық үкімет” деп жариялаған “православиелік шіркеудің ашықтан ашық қорғаушы функциясына” қарсы буржуазды-либералды интеллегенцияның көзқарастарын білдіруші болды. Ол философиялық, саяси, экономикалық, имандылық, эстетикалық көзқарастарды қоса қарастыратын өзіндік православиелік персонализм нұсқасын жасады. “Еркіндік философиясы” , “Эсхатологиялық метафизика тәжірибелері”, “Адамзаттықтың және құдайшылдықтың экзистенциалды диалектикасы”, “өзіндік сана” және т.б. еңбектерінде өзінің философиялық көзқарастарының жүйесін баяндады. Н.А. Бердяевтың персоналистік конструкциясының негізгі принципі, оның негізі болып абсолютті, әмбебап болмыс түсінігі табылады. Ол – трансцендентті болмыс, кеңістіктік және уақыттық анықтамасы жоқ, қажеттілік заңдылығына тәуелсіз болмыс. Әмбебап болмысты тасымдалдаушы – құдірет (тәңір). Ол болмыс бірлігіне, онда зұлымдықтың көзі жоқтығына алғышарт болып табылады. Күнәһарлану процесінде басқа – екінші болмыс туындады, онда бәрі уақытша болып, яғни бәрі жоқ болушы және пайда болушы, күні өтіп бара жатқан өлуші және дүниеге келуші (туушы) болып қалды; барлығы кеңістіктік және шеттенуші (жатсынушы) болып қалды. Екіншілікті болмыс қосалқы бөліктерге ыдырады, соның ішінде - мәндік байланыстан айрылған материалды әлем де бар. Н.А Бердяев дүниені жарату үшін қолданылған, Құдайдан тәуелсіз “ештеменің” (бейболмыстың) бар болуын ұйғарады. Оның бұл көзқарасына тек православиелік діндарлар ғана емес, сондай-ақ, христиандықты жаңғыртушыларды жақтаушылардың өздері де қарсы шықты.

Н.А Бердяев табиғи блмысты алғышындықтың рәміздік бейнесі деп санап, Інжілдік креационизм мен провиденциализмді жоққа шығарады. Құдай адамға азат жігер береді, оның күші бейболмысқа жүрмейді. Иррационалды ерік жаратылу актына дейін мәнді тіршілік етеді, ал алғашқы хаос ретінде ол өз бойында жамандық пен қайғы-қасіретті, өлім қорқынышы мен болмыс мағынасыздығын ала жүреді. Ол “уақыттан тыс жүзеге асу” болып табылады, сөйтіп әлемдік процесс мәнін түсінуді мүмкін етпейді. Танылатын процестің әлсіздігі, Н.А Бердяевтың көзқарасы бойынша, танымды “ғылым фактісіне” емес, “діни ашылу фактіне” бағдарлайды.

Бірінші және екінші бір біріне түптестіруге келмейтін шындықтардың бар болуы, Н.А. Бердяевтың айтуы бойынша, оларды танып-білудің әртүрлі формаларының болатындығын білдіреді. Олар: болмыс идеясына бойлатын мистикалық интуиция және екінші заттай шындықты тану тәсілі ретіндегі объективация. Мистикалық немесе алғашқы интуиция, Н.А. Бердяев бойынша, “әлем мәні, логосты” ашатын мәннің рационалдандырылмаған танымы ретінде көрінеді. Ол - органикалық бүтін таным, ол алқалы (соборлы) ақыл-парасатпен тепе-тең. Мистикалық интуиция арқылы шындыққа /ақиқатқа/ жетудің негізгі сатылары догматтар болып табылады. Олар - “Құдайға және аспанға жеткізер саты”, “әлемнің шығармашылық дамуының, қайта тууының құдіретті құралы”.

Сондай-ақ, Н.А. Бердяевтың этикалық ілімі православиелік ортодоксиядан көп жағынан ерекшеленді. Аян арқылы түскен абсолютті және мәңгілік имандылықтың өнегелі заңының барлығын мойындай отырып, ол әлемде бір уақытта өмір сүретін зұлымдықты адамның ерік-жігер еркіндігімен байланыстырмайды, жарату актінен соның алдындағы бастапқы хаоста тамырланған иррационалды ерікпен байланыстырады. Құдай жақсылықты да, жамандықты да жасамайды, сондықтан олар үшін жауапты да емес. Сонымен Бердяевтың теодицея нұсқасы құдайдың құдіреттілігі жөніндегі ортодоксалды түсінікті алып тастайды. Н.А. Бердяев моральдық парыздың өтелуін еріктің екінші түрі - рационалды ерікпен байланыстырады. Ал енді, еріктің үшінші түрі – Құдайға деген сүйіспеншілікпен анықталатын түрі - дүние мен адам үшін құдайи құрбандық ретінде көрінеді.

Н.А. Бердяев өзінің еркіндікті негіздеу жүйесіне сәйкес этикалық ұстанымдар дамуындағы үш сатыны ажыратады: заң этикасы, шығармашылық этикасы және күнәні жуу этикасы. Н.А. Бердяевтың ойынша, Көне Өсиетте тұжырымдалған заң этикасы тек жақсылық пен жамандық арасында ғана айырмашылық орнатады; қатаң ережелер мен нормалар, басқаға төзімсіздік бүтіндей Құдай алдындағы үрей-қорқыныштан шығатын көрінеді. Бұл этика күнәні жуу этикасымен толықтырылуы керек. Оны анықтайтын нәрсе - Христостың өнегелі ерлігіне еліктеу болып табылады. Дегенмен, шынайы христиандық этика деп Н.А.Бердяев шығармашылық этикасын есептейді. Оның талаптарына сәйкес қорқыныш-үрей және жаза адамның имандылық парызын орындауда ешқандай рөл ойнамайды. Н.А. Бердяевтың шығармашылық этикасы адамның Құдайға деген еркін сүйіспеншілігі болатындығы туралы, Құдай туралы ойлану, шындық, әдемілік, қасиеттілік тәрбиесі барлығы туралы, рухани қайта өзгеру, жоғарғы дүниеге деген сүйіспеншілік, жеке адамның Құдай тәріздес кемелділікке дейін көтерілуі керектігі туралы ойды білдіреді. Ол дегеніміз адамның апокатастасиске жетуіне себепкер болады.

Н.А. Бердяевтың философиялық және этикалық көзқарастары, орныққан пікірлері оның әлеуметтік-саяси теорияларының негізгі принциптері болып табылады. “Тарихтың мәні”, “Теңсіздік философиясы”, “Жаңа ортағасыр” деген еңбектерінде ол әлеуметтік революцияның жүктеген сенімді ақтамайтындығын негіздейді. Сөйтіп, ол Құдайи шығармашылықтан тыс жолмен өмірдің қоғамдық жағдай-шартын өзгертудің келешексіздігін айтады. Оның пікірінше, К.Маркс тарихи процесті “біржола жанынан айырылған” процеске айналдырса керек. Тарихты марксистік түсінуді ол “мессиандық талаптанулар мен ағартушылық ой талаптарын үйлестіру ынтасы” деп баға берді. Алайда тарихтың негізгі міндеті рухани өмірдің құпия сырына бойлау, “барлық әлемдік күш әсерлерінің жиынтығын көрсететін” адамзаттық тағдырды ашу болып табылады. Ақыр аяғында, тарихи таным объектісі болып ол үшін “тарихи жады”, “тарихи аңыз” категорияларында белгіленген нәрсе қарастырылады.

Н.А. Бердяев үшін қоғамның прогрессивті даму сипаттамасы жөніндегі кез-келген ілімнен діни көзқарас пен үміт алып тасталынса, ол өз мағынасын жоғалтады дейді. Ол мессиандық және хилиастикалық идеялар өзектілігін

жоймаған деп санайды. Прогресс идеясы тарихи процестің оған имманентті емес, яғни тарихтың ішінде орналаспаған, қандай да бір дәуірмен байланысты емес өткеннің, қазіргі немесе болашақтың белгілі бір кезеңдерімен байланыспаған, бірақ уақыттан жоғары тұрған мақсаттың барлығын ұйғарады. Осы позиция жағынан ол әлеуметтік революция сипатын, қоғамдық өмірді социалистік негіздерге сай қайта құру мәнділігін бағалайды. “Теңсіздік философиясында” ол революция жөніндегі идеяны жалған және халықтың өз өзін алдауы деп қарастырады. Сондықтан революция әрқашан теңдік рухына дұшпан. Қоғамның революциялық жолмен қайта құрылуын Н.А.Бердяев қасиеттіліктің жойылуымен теңестіреді, ал оның салдары ғылым мен өнердің, рухани мәдениеттің құлдырауына апарады. Ол “Орыс жанының апокалиптиктігі” жөнінде, орыс халқының нигилизм мен енжарлыққа бейімділігі туралы айтады. Ал революциялық ілім жөнінде айтар болсақ, ол - Н.А.Бердяевтің пікірі бойынша, космостық-ғарыштық санадан адам санасының қол үзуінің нәтижесі болып табылады. Н.А. Бердяев үшін социализм шығармашық күйінен айрылған жамандық пен кекшілдікке толы күй. Солай дей тұра, ол “христиандық социализмге” жақтас екендігін білдіреді. “Адамдардың бауырластығы тек Христоста және Христос арқылы ғана мүмкін нәрсе”, ал коллективизм тек “шіркеудің соборлы санасында ғана мүмкін”, сондықтан, Н.Бердяев адамзаттық апат пен адами мұқтаждықтар түп тамырлары дүние мен адамның күнәһар табиғатында жатыр дейді.

Тарау-XIV

КАТОЛИКТИК ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ТЕОЛОГИЯ

Католиктік философияда екі тенденцияны бөліп қарастыруға болады: өз бойына “рух философиясы”, “әрекет философиясы” және т.б. сияқты ағымдарды біріктіретін католиктік спиритуализм, сонымен қатар, спиритуализмге жақын католиктік персонализм және экзистенциализм. Олар өз тамырларын иррационализм мен көне гректің философ-идеалисі Платон мен христиандық теолог Аврелий Августиннің (354-430) мистикасынан, сондай-ақ, Аристотель мен доминикандық орденнің мүшесі, ортағасырлық схоласт Фома Аквинскийдің (1225-1274) рационалистік дәстүріне қатынасты неотомизм, суарезианизм және тейярдизмнен алып жатыр.

1. НЕОТОМИЗМ.

Томизмнен неотомизмге дейін

Неотомизм (лат. Neo – жаңа және thomismus - томизм, Ф.Аквинскийдің ілімі) католицизм теологиясы мен философиясындағы ықпалды ағым. “Неотомизм” термині кең мағынасында тұтастай неосхоластиканы білдіретін,

ал тар мағынасында 19 ғ. II жартысында қайта жаңғырған және XX ғ. түбегейлі радикалды жаңарған томизмді білдіру үшін қолданылады.

Кезінде, XIII ғ. католиктік иерархтарға жаққан әрі қазірде өзінің жолын қуушыларды қызықтырған томизмнің негізгі ерекшелігі оның христиандық шариғаттың көптеген қағидаларын рационалды негіздеуге ұмтылу. Томизм жеке ғылымдардың мәнін теріске шығарған жоқ, белгілі бір мөлшерде эмпирикалық білімнің рөлін мойындаған және де рационализмнің көптеген постулаттарын табиғи теология деп аталатын ілімге қызметке қойған еді. Мысалы, дәлірек айтсақ, Құдайды бар мәннің ең алғашқы себебі ретінде және адамзаттық болмыстың мақсаты ретінде дәлелдеуде рационализмді қолданды. өз кезегінде неотомизм схоластикалық философияның көптеген артықшылықтарымен ерекшелене отырып - жүйелілігімен, синтездігімен, категорияларының бай құрамымен және логикалық дәйектілігімен ерекшелене отырып, қазіргі мәдениеттің алуан феномендеріне тиімді түрде жауап табуға тырысады.

Ф.Аквинскийдің көзі тірісінде атақты болғанына қарамастан, томизмнің жер жерге таралуы алғашында сол кездегі басым католиктік философия мен дәстүрлі августиандық теология (көбінесе - францискиандық, кейде - доминикандық) тарапынан қарсылыққа тап болды. Олар дін сұрақтарына келгенде интуицияны басқалардан артық қоятын. Дегенмен, 1278 жылы томизм доминикандық орденнің ресми ілімі болып мойындалды.

1323 жылғы Ф.Аквинскийдің канонизациясынан кейін томизм Париж бен Кельн университетінде күшейе түсті. Ол католиктік философиялық-теологиялық басым ілім ретінде Триденттік собордан (1545-1563) кейін танылды. Ол әйгілі испандық иезуит, аристотельдік-томистік идеяларды түсіндіріп таратушы **Ф.Суарестің(1548-1617)** әрекетінің арқасында мүмкін болды. Ол Ф.Аквинский ілімінің көптеген қағидаларын оның **У.Оккам** мен **Д.Скот** сынды ізбасарлары алған сындарын есепке ала отырып, қайта қараған.

Томизмнің ықпалы Р.Декарт, Б.Спиноза, Г.Лейбниц, Х.Вольф еңбектерінде де байқалады. Лев XIII Папа “*Feterni Patris*” (“Мәңгі әкеге”, 1879) деген энцикликасында томизмді католицизмнің ресми доктринасы деп жариялады. Ф.Аквинскийдің философиялық-теологиялық жүйесі энцикликада мәңгі және жалғыз ақиқат деп жарияланды, ал оның зерттелуі барлық католиктік оқу орындарында міндетті іске айналды.

Көрсетілген энцикликаны халыққа жария еткеннен кейін неотомизмнің дамуында төрт негізгі ағымның қалыптасуына әкелді: 1) дәстүрлі томизм (Д.Мерсье, Г.Манзер). Олар теология саласында бәрінен бұрын апологетика мен доктриналды-догматикалық проблематиканы даярлады, ал философия саласында - таным теориясын даярлады. Сондай-ақ, осы ағымның жолын қуушылар жанама немесе тікелей түрде, католиктік догматтар тарихы үшін негіздеме ретінде қызмет ететін тарихқа ерекше акцент жасады; 2) томистік метафизиканы жеке ғылымның мәліметтерімен біріктіруге ұмтылған лувендік томизм (Э.Мунье, А.Джемелли); 3) трансценденталды томизм, феноменологиямен байланысты томизм; 4) томизмнен аристотелизм

элементтерін тазартуды талап еткен және ең бірінші орынға тіршілік категориясын қоятын экзистенциалдық неотомизмнің негізгі орталығы болып: Лувендағы Құдіретті Фома Институты, Фрибургтегі Католиктік Университет, Кельндегі Альберт Академиясы, Лион, Лилле, Турин, Париждегі және т.б. қалалардағы католиктік институттар табылады. Неотомистердің көрнекті өкілдері - **Ж.Маритен (1882-1973), Э.Жильсон (1884-1978), Г.Веттер (1911-1989), И.Бохеньский (1902-1995), Г.Манзер (1866-1949), И. де Фриз (1874-1959)** және т.б.

Сенім және ақыл үйлесімділігі принципі

Неотомизмнің қарастырған ең негізгі мәселесі сенім және ақыл үйлесімділігі туралы ілім болып табылады. Фома Аквинский өз уақытында осы аталған дилемманы шешудің бұдан бұрынғы талпыныстары (христандықтың апологеті Тертуллианның (160 ж. шамасы-220 ж. кейін) иррационализмі) және француз философы П.Абелярдың (1079-1142) рационализміне баға бере отырып, оларды қабылдау мүмкін еместігі және де жаңа концепция жасап шығару қажеттігі туралы шешімге келді.

Тертуллиан ақыл сенім акты арқылы ашылатын ақиқатты тани алмайды деп тұжырымдайды. Сөйтіп ол ақыл мен сенім арасындағы қайшылықтарды жоюға болмайтындығын мойындады. Ендеше, Абеляр олай болса, Құдай болмысын рационалды дәлелдеудің де мүмкін еместігің айтты. П.Абелярдың орныққан пікіріне, керісінше, рационализм тән. Ақыл-парасат сенімнің алғышарты болып табылады ("сену үшін түсінемін"). П.Абеляр соқыр сенімнен гөрі ақылдың басымдылығын, яғни оның басқалардан артықшылығын атап көрсетті, сөйтіп, догматтардың ақиқаттығына күмән келтіріп, ғылымның теологияға қатысты дербестігі идеясын уағыздаған.

Ф.Аквинский және оның ізбасарлары ұсынған сенім мен ақыл үйлесімділігі принципі діни сенім мен білімді Құдайды түсінудің түрлі жолдары деп таниды. Құдай ақылмен түсіндірілетін жаратылған әлемді тану арқылы және де таңғажайып түрде – Аян беру арқылы, яғни Құдай сөзі арқылы танылады дейді олар. Неотомизмде ақиқатты ұғынудың үш түрі бар: ғылым, философия және теология. Олардың ең төменгісі - ғылым; ол құбылыстарды тіркейді және олардың арасындағы себеп-салдарлық байланыстарды орнатады. Дегенмен, ол тек қана ең жақын жатқан себептерді анықтау болып табылады. Одан арғыға ғылым бара қоймайды.

Философия – рационалды білімнің жоғарырақ орналасқан сатысы. Оның негізгі міндеті Құдайды барлық заттардың алғысебебі мен соңғы мақсаттары ретінде тануда жатыр. Неотомистер философия функцияларын анықтай отырып, келесі қос жағдайды ерекше атап өтеді: жоғарғы себептер туралы ғылым болғандықтан да, сонымен қатар, бірінші жоғарғы себеп туралы ілім болып табылғандықтан да философия теологиямен қиылысады; философия өзінің дәлелдемелері мен ұғымдық аппараты арқылы теологияға көмекші рөлді атқаруы тиіс.

Теологтардың тұжырымдауы бойынша, рационалды білім – құнды, себебі ол Аянның кейбір ақиқаттарын толық ұғынуға мүмкіндік береді. Неотомизм

“Ақыл жарығы” арқылы Құдайдың барлығы, адам жанының мәңгілігі сияқты догматтарды дәлелдегісі келеді. Бірақ, оны ұғыну кезінде, философияның және сондай-ақ ғылымның шектілігін айқындайтын догматтар да бар. Ондай догматтарға Құдай кейпіне өту, Құдайдың үштігі сияқты Құдайдан түскен Аян арқылы ғана танылатындар жатады. Осы мағынада теология бір мезгілде әрі адамға тиесілі рационалды білім шыңы, әрі сенімге тепе-тең бейрационалды, ақылдан тыс білім түрі болып табылады.

Фома Аквинскийдің қазіргі ізін қуушылар білім және сенімнің бір-бірімен әрекеттесуінің механизмін бәрінен бұрын табиғи теология (католиктік теология бөлімі, сондай-ақ, абсолютті Құдай болмысын және оның атрибуттарының сұрақтарын қарастыратын неотомистік онтологияның бір бөлігі) деп аталатынның шеңберінде жетілдіріліп, көрнекі көрсетіліп, даярланады. Неотомизм ілімі бойынша, білім мен сенім, философия мен теология арасында белгілі бір ұқсастық, тіпті, жарым жартылай тепе-теңдік те бар. Білім мен сенімнің ара-тұра тепе-теңдігі ақылдың өз күшімен Құдай туралы ақиқаттың кейбіреулерін тани алатындығына негізделеді. Өйткені ондай шындықтар ақылдан келіп шығатындықтан, олар философиялық білімнің мазмұнына қатысты болады. Ал ол шындықтар Құдайға бағышталғандықтан олардан өзіндік бір “табиғи теология” құрастырылады. “Табиғи теология” “Құдайи теологиядан” өзгеше дүние. Осылайша, табиғи теология философия мен теологияны ұштастыратын шекаралық пән ретінде көрінеді. Ол Құдайды рационалды негіздеу арқылы да, Аяның “ақылдан тыс” ақиқаттары көмегі арқылы да тани алатын шекараны белгілейді.

Табиғи теология католицизмде Аян теологиясымен салыстырғанда Құдай туралы білім беретін ілім ретінде көрінеді. Аяның мазмұнын ақыл шындығы емес, сенім шындығы құрайды. “Табиғи ақыл көмегімен, - делінген 1992 жылы Иоанн Павел II тұжырымдаған жаңа “Католиктік шіркеу катехизисінде” - адам Құдайды оның жаратқан әлемі арқылы айқын танып біле алады. Бірақ, адам жалғыз өзінің ғана күшімен қол жеткізе алмайтындай білім түрі де бар, ол - Құдайи Аян”. Ақылға сүйене отырып, табиғи теология Құдайды жаратушы ретінде, алғашқы себеп ретінде қарастырады, яғни, оның жаратылған әлемге деген қатынасы тұрғысынан қарастырады. Ал Аян теологиясы “Құдай сөзіне” негізделеді және Құдайды оның жасаған заттарына қатыссыз-ақ жеке өз алдына қарастырады.

Неотомизмге сәйкес, Құдайды “табиғи” жолмен тану, түптің түбінде, міндетті түрде сеніммен толықтырылған болуы керек, өйткені Құдай туралы ол жаратқан әлемді тану арқылы жасалған пайымдаулар, яғни бір ғана метафизика төңірегіндегі пайымдаулар олар Аянға негізделмеген дағдайда Құдай бейнесін бұрмалау қаупін болдырмай тұрмайды.

Бүгінде католиктік философиялық-теологиялық ой сенім мен білімнің өзара қатынасының дәстүрлі схемасын жаңартып отыр, сондай-ақ, ол табиғат туралы ғылым мен идеалистік философияның теоретикалық жетістіктерін іріктей қолдану арқасында жүзеге асып отыр. Бұл жаңарулардың негізгі элементтері болып жаратылыстанудың “жаңа” түрі жөніндегі қағиданы

негіздеу табылады. Ол қазіргі кезде өзінің табиғатты тану тәсілдерінің шектеулілігін мойындаған және теология, философия мен жаратылыстану арасында ортақ “шекаралық” сұрақтар бар екендігін мойындаған. Теологтардың күш-қайраты ғылымның теоретикалық жетістіктерінің интеграциясын тұтастай діни көзқарасқа біріктіру мүмкіншілігін негіздеуге бағытталған.

Болмыс туралы ілім

Неотомизм философиясының негізгі бөлімі онтология (болмыс туралы ілім) болып табылады. Оның пәні мен негізгі категориясы – болмыс біржақты ғана түсіндірілмейді. Неотомизм табиғаттан тыс құбылыстың барлығын мойындаудан және материалды (біріншіге қатысты екінші орында тұратын материалды әлем) дүниені танудан келіп шығады. Неотомизм ілімі бойынша, болмысқа анықтама беру мүмкін емес. Теологтар үшін болмыс – ол туралы тек тіршілікке ие екендігі жөнінде айтуға болатын “абсолютті алғашқы ұғым”. Бір жағынан, неотомистік интерпретацияда /түсіндіруде/ болмыс материалды және материалды емес объектілердің жалпылама қасиеттерінің абстракциясы ретінде көрінеді (“Болмыс деп біз мүмкіншіліктегі кез келген тануға болатын объектіні атай аламыз” - дейді әйгілі католиктік теолог К.Ранер /1/). Енді бір жағынан – оны Құдай (Абсолютті Болмыс) ретінде де танимыз. Сондықтан неотомизм онтологиясы табиғи құбылыстардың қасиеттері туралы ілім ретінде де, Құдай болмысы туралы ілім ретінде де көрініс табады.

Неотомистік онтологиядағы кез келген нақты болмыс - адамзаттық тәжірибеде көрінетін “бар екендігі белгілі әлдене”. Оның құрылымында мәнділікті (ens), яғни ненің арқасында әлгінің бар болатындығын немесе уақыт өте бірдеңеге айналатындығын және тіршілік ету актісінің өзін (esse) анықтау керек. Болмысты әлеуетті немесе нақты субстанция ретінде қарастыра отырып, оны оның тіршілік етуіне байланысты талдау қажет, себебі кез-келген жаратылған болмыста тіршілік мәнділіктің алдында тұрады; ал тек Құдайда ғана мәнділік пен тіршілік өзара сәйкес келеді.

Кез келген болмыстан Құдай болмысының айырмашылығы сонда ол туралы ол “бірдеңе” болып табылады деуге болмайды. Ол жай ғана “бар”. Әрбір болмыстың тіршілік етуінің себебі ретінде ол “Таза мән” және “Таза тіршілік ету” болып табылады.

“Дүниедегі болмыс” (нақты жаратылған болмыс) әлеуеттіден (ол дегеніміз мүмкіндік немесе “таза болмыс”) және актіден (шынайылықтан) тұрады. Әлеуеттің болуы өзгеру мүмкіндігін білдіреді, қандай да бір анықталған түрде көрінуді білдіреді, ал акт дегеніміз бар әлеуетті жүзеге асыру. Дүниедегі болмыс актісі себеп иерархиясы арқылы анықталады: материалды, формалды, әрекетті және мақсатты себептер бар. Бастапқы екі себеп заттардың өзінде болады. Ал басқалары олардан тыс жатыр. Материалды себеп, барлық материя сияқты, өзінің сапалы және сандық анықтығынан айырылған; ал формалды себеп – материяның нақты анықтыққа ие болу принципі ретінде көрінеді; әрекетті себеп - материя мен форма түріндегі қандай да бір қозғалысты тудыратын, содан кейін қандай да бір жаңаны қалыптастыратын анықталған субстанцияны білдіреді. Мақсатты себеп – бар себепті жүзеге асыру тәсілін

анықтайды, ол Құдай жоспарының нақты бағыты барлығы туралы куәландырады.

Қоршап тұрған дүниенің көптүрлілігін неотомистер гилеморфизм (грек. “гиле” - материя және “морфе” - форма) идеясы көмегімен түсіндіреді немесе материя мен форманың байланысының өзіндік ерекшелігімен түсіндіреді. Біріншісі, олар үшін - метафизикалық тұрғыдан түсіндірілген мүмкіндік, екіншісі – шындық.

Материя – бұл анықталмаған, қалыпсыз және енжар, өздігінен қозғалуға және өздігінен тіршілік етуге қабілетсіз әлеует. Анықталған субстанция болу үшін, мүмкіндіктен шындыққа айналу үшін, жалпы, өмір сүру үшін, материяға одан тыс жерден табылатын себептің болуы қажет. Жоғарыда көрсетілген төрт себептің әсерлерінің нәтижесінде форма мазмұнын - субстанциясын айқындайды.

Гилеморфиялық түсіндіруде Құдаймен жаратқанның барлығы болмыс иерархиясы деп аталынатынды құрастырады. Материя және формамен сипатталатын бірінші объектілер – минералдар. Органикалық емес дүниеден жоғары өлетін жанға ие жануарлар мен өсімдіктер, адам және "таза рухтың" - періштелердің тоғыз хоралары тұрады. Адам да, кез келген болмыс сияқты, потенция мен акт, материя мен форма бірлігінен тұрады. Адамзаттың өлмейтін жаны – бұл адам болмысын анықтайтын форма.

Жан мен тәннің өзара қатынасының гилеморфикалық түсінігі неотомистік метафизиканы және антропологияны постплатондық метафизика мен неоавгустиндік антропологияға қарсы қояды. Ал Августиннің ізбасарлары үшін жан – тәнге тәуелсіз субстанция, неотомистер үшін ол – органикалық тәннің бірінші акті. Тән неотомистердің тұжырымдамасында жанның субстанционалды “көріну түрі”, яғни, жан тек сонда ғана өзінің нақты шындығын табады; жанның өзін жүзеге асыруы оның материалды тасымалдаушысының делдалдылығынсыз еш мүмкін болмақ емес; неғұрлым келтірілген өзін өзі жүзеге асыру толығырақ болса, яғни адам көп деңгейде руханилыққа қол жеткізсе, соншалықты көп көлемде жан оның тәнінде нақтыланады. Осыдан келіп, тәннің “басқаларға ашық” болуы шығады және, керісінше, жан тәндік дүниеде адамның бірлескен болмысы қаншалықты тәндік адаммен бірге дамиды болса, сондай күйде жан өз өзін жүзеге асырады.

Жан мен тән симбиозы неотомистер үшін кездейсоқ нәрсе емес, керісінше, қажетті, субстанционалды. Адами болмыста жан мен тәннің өзара қатынасын осылайша тұжырымдау неотомизмнің жақтаушыларына католиктік философиялық-теологиялық ойлар концепциясынан аулақ болуды мүмкін етті. Олар қазіргі дүниенің “тәндік”, “опасыз” мәселелеріне белгілі бір жаратпай қараушылық танытады. Сол сияқты, неотомизм өзінің назарын сенушілердің жеке өмірінің рухани аспектілеріне жиі аударатын, сөйтіп, католицизмнің күнделікті қоғамдық өмір аясының мұң-мұқтаждықтарына айналып қалу қажеттілігінен аулақ болуды қалады.

Құдай болмысының оның жаратқан дүниесінің болмысымен қатынасы туралы сұрақты неотомистер Құдай мен дүние аналогиясын мойындау арқылы

шешеді. Олар Құдай және Құдай өзі жаратқан әлем не бірдей де, не қарама-қарсы да табиғатқа ие емес. Олар – бір біріне аналогтар. Осының негізінде әрбір болмыстың қасиеті бойынша Құдай қасиеті туралы белгілі бір түсінік қалыптастыруға болады.

Онтологияның кез келген категорияларының ашылуының Құдай болмысын негіздеу сияқты мақсаты бар екендігіне қарамастан, неотомистер бұған келіп шектеліп қалмай, Құдайдың бар екендігінің арнайы дәлелдемесін беруді өз онтологиясының маңызды бөлігі деп қарайды. Олар Ф.Аквинскийдің тұжырымдап өткен аргументтерін қайталайды: дүниедегі қозғалыстардың бар болуынан өзі қозғалмайтын алғашқы қозғаушының бар екендігіне дейін; әрбір заттың себепті түрде шартталғандығынан алғашқы себептің бар болуына дейін; заттардың кездейсоқтығынан абсолютті қажеттінің мәніне дейін; заттардың кемел дәрежесінің жіктелуінен абсолютті кемелденуіне дейін; табиғаттағы мақсатқа сәйкестіктен табиғаттан тыс ақылды тіршілік иесінің өмір сүруіне дейін – осы мақсатқа сәйкестіктің көзі.

Құдай болмысының дәстүрлі дәлелдеуімен қатар, неотомистер соңғы жылдары тұлғаның экзистенциалды тәжірибесіне және адамның теонмиялық бастапқы идеясына негізделген дәлелерге сүйенеді.

Таным теориясы

Ф.Аквинскийдің шәкірттері, дәлірек атап айтқанда, солардың таным теориясы неотомизм философиясын реализм деп атауға мүмкіншілік береді деп есептейді. Бұған негіз ретінде адамнан тәуелсіз шындықтың бар болуы мен оның танылу мүмкіндіктерін оның мойындауы болып табылады, сондай-ақ таным процесін түсінудің субъективті-идеалистік сыны да қарастырылады.

Объективті шындықты мойындау, расында да, неотомизмнің таным теориясының негізгі алғышарты болып табылады; ол таным процесіндегі тәжірибенің маңызын анықтайды, өйткені, тек қана тәжірибелік жолмен ғана адам өзінің ең қарапайым деген түсініктерін қалыптастырады. Бірақ, тәжірибе заттың материалды емес мәні жайында еш мағлұмат бермейді.

Таным процесін неотомистер субъект пен субъектінің өзара қатынасы ретінде анықтайды. Субъект болып адамның өлмейтін жаны, ал объект болып заттың мәні: формасы, идеясы алынады. Осылайша, адам материалды объектінің өзін емес, ондағы бар идеалды мәнді танып біледі. Материя неотомистік гносеологиядан түсіп қалып отыр. Оның үстіне, формасы жоқ әрі инертті материя, демек, өзін дамытудан құр қалған материя ізденіс объекті емес, ендеше, таным процессінің міндетті шарты болып материяға бостандық беру (форманы дематериализациялау) табылады.

Таным процесі келесідей көріністе болады. “Сыртқы болмыстардың” адамның сезім мүшелеріне әсері нәтижесінде оларды тану және бағалау процесіне екі түрлі ақылға – белсенді ақылға және белсенді емес, енжар ақылға жүгінетін мәңгі жан қосылады. Белсенді ақыл сезімдік түйсіктерден абстрактілі танымдық формаларды – адам мен заттар арасындағы өзінше бір делдал болып келетін заттардың сезімдік ұқсастықтарын алады. Жаңашыл томистер species деп атайтын бұл танымдық формалар Фома Аквинский терминологиясы

бойынша “біз көріп тұрған нәрсе емес”, “біздің соны көре алуымызға арналған құрал”. Белсенді ақылға қосылған белсенді емес ақыл species негізінде адамда “табиғи” танымның нәтижесі болып табылатын ұғымдардың, сөздердің, заттардың бейнесінің пайда болуына ықпалын тигізеді. Нақты заттарды тану мүмкін, өйткені “делдал” – species форманың материядан босап шығуына әсер етеді. Осының арқасында заттың мәні адам санасына түсінікті бола бастайды, яғни сана заттың материалдық емес формасын қабылдай алады деген сөз.

Жаңа томизмнің таным теориясы ақиқаттың онтологиялық және логикалық түрлерін ажыратады. Егер біріншісі – заттың Құдай ақылының пиғылына сәйкес келуінің жемісі болса, екіншісі - адамның танымдық әрекетімен, оның субъективтілігімен байланысты. Логикалық ақиқат болмыс жөніндегі пікірлер мен тұжырымдамаларда көрініс табады; пайым, католиктік теологтардың пікірінше, құдайдың өзі жаратқан заттары жөніндегі пиғылын ашып көрсеткен жағдайда ғана ақиқат бола алады. Онтологиялық ақиқат (болмыс ақиқаты) – болмыстың өз табиғатына сәйкес келуі; мұндай ақиқат трансценденталды ақиқат болып келетіндіктен жаңа томизмде ол “құпия” деп аталады.

2. ЖАҢА АВГУСТИАНДЫҚ.

Августиандықтан жаңа августиандыққа дейін.

Католиктік философиялық-теологиялық ойлауда жаңа томизммен қатар жаңа августиандық та елеулі орын алады. XX ғасырда қалыптасқан жаңа августиандық мектептер Аврелий Августин мен оның ізін басушылардың доктринасының келесі қағидаларына негізделген: а) философияның басты мақсаты – христиандық дінді негіздеу; дінмен байланысы жоқ философияның ешбір құндылығы жоқ; философиялық білімнің де, ғылыми білімнің де қайнар көзі - өздеріне қосымша құндылық беретін дін, осының есебінен нағыз философия нағыз (христиандық) дінге қарама-қайшы келуі мүмкін емес;

ә) адам Құдайдың бейнесі мен көрінісі болып табылады, оны адамның ақыл-ойынан тануға болады; адам ақылында құдайлық ақылдың мазмұны немесе Құдайдың басқа заттарды жарату идеялары көрініс табады – осы себептен адам өзін қоршаған орта мен өзі туралы сұрақтарға жауапты өзінен тыс әлемнен емес, өзінің жан дүниесінен, ішкі тәжірибесінен іздеуі тиіс; нақ осы себептен таным объектісі ретінде тек адамның жаны мен Құдай алынуы тиіс;

б) қайнар көзі құдайлық ой-сана болып табылатындықтан, өзінің санасында адам барлық қажет, универсалды құндылыққа және уақыттан тыс сипатқа ие келесідей ақиқат пен принциптерді таба алады: логикалық, математикалық, табиғи және этикалық; аталған сана адамның ақиқатты жалғаннан ажырата алатын жалғыз құралы болып табылады;

в) материя Абсолюттің ерекше әрекетінің нәтижесіне пайда болды; Абсолюттің Санасында әлем “мәңгі” өмір сүріп келген, алайда, шынайылығында ол өзінің тіршілігін Құдай мен Логос өз идеяларын

"заттандырып", сонысымен Жоғарғы заңдарға сәйкес органикалық және бейорганикалық әлемдердің дамуына мұрындық болған кезде бастаған болатын;

г) әлем физикалық және моральдық зұлымдықтан құралған; зұлымдықтың бірінші түрі заттардың “алғашқы” пәктігін жойып, кез келген болмыс үшін бекітілген тіршіліктің бірлік, тәртіп және гармония принциптерінен ауытқушылықтарды туындататын материядан пайда болады; моральдық зұлымдық адамның құдайлық ерік-жігермен қарама-қайшылығынан туындайды. Мұндай ерік-жігер өзінің зұлымдыққа жақындығынан Жоғарғы Ерік-жігер орнатқан тәртіп пен гармонияны бұзуы мүмкін;

д) адам екі бөлек бастамадан – жан мен тәннен – құралған. Оның біріншісі (Платондағыдай) екіншісін басқарады; жан – материалды емес, сана сезімді (ойлар әлемін) басқаратын, сапалық және сандық сипаттамалардан айырылған бастама; өзіндік рухани бастама бола тұра, жан екі бөліктен: жарқын элемент ретіндегі “төменгі” және Құдайдың ұқсастығы көрініс табатын “рухтан” тұратын “жоғарғы” бөліктерден құралған. Жоғарғы жанның атрибуттары болып жады, сана және ерік-жігер есептеледі; жан – бұл өмірдің өзі; ал тән – жандандырылатын бастама; жан өзінің Абсолютті Ақиқат пен Жоғарғы Игілікке қатыстылығынан мәңгі болады.

Августиандық ортағасырдағы батыс еуропалық философиялық-теологиялық ойдың бір бағыты ретінде **Петр Ломбардский** (1110-1160 жылдар шамасында) мен **Бонавентураның** (1217-1274 ж. шамасында) мистицизмі, ал кейін **Б. Паскаль** (1623-1662), **Н. Мальбранш** (1638-1715) және т.б. сияқты янсенистердің теологиясы мен философиясы арқылы көрініс табады. Жалпы XIII ғасырға дейін августиандықтар Августин ілімінен тысқары шығып көрген емес, ал оның кейінгі дамуына томизммен орын алған полемика себптігін тигізген болатын; сонымен бірге осы ретте XIV ғасырдың ортасына дейін августиандықта негізінен философиялық полемика орын алып, XIV ғасырдың екінші жартысынан бастап XVII ғасырдың басына дейін – теологиялық (ерік бостандығы, пешене мен құт қатынасы мәселелері), ал соңғы төрт ғасырда философиялық-теологиялық полемика орын алғанын айтып кеткен жөн.

Алдыңғы дәстүрге сүйенген жаңашыл августиандықтың бірқатар католиктік философиялық-теологиялық мектептері бар, мәселен: **М. Блондель** (1861-1949) мен оны қолдаушылардың “әрекеттер философиясы”, **Л. Лавель** (1883-1951) мен **Р. Ле Санның** (1882-1954) “рух философиясы”; **Г. Марсельдің** (1889-1973) католиктік экзистенциализмі, **Э. Мунье** (1905-1950), **Ж. Лакруа** (1900-1986), **М. Недонсельдің** (1905-1976) католиктік персонализмі мен **И. Гессеннің** (1989-1979) активизмі және т.б. Жаңа августиандық мектептердің барлығы жаңа томистік рационализмнен бас тартып, білім мен сенімді “татуластыру” үшін кез келген аргументацияны пайдалану қажет деп есептемейді. Олардың концепциялары бойынша, сенім дегеніміз таным емес, ол - дінге келу мен Құдаймен кездесудің тұлғалық ерен тәжірибесі, яғни адамның Құдаймен иррационалды байланысы. Негізгі философиялық мәселе ретінде

олар жаңашыл томистердің “Құдай мен табиғат” тезисінен гөрі, “Құдай және адам” мәселесін жария етеді.

“Әрекет философиясы”.

“Әрекет философиясының” негізін салушы француз философы Морис Блондель жаңа томизмді сананы абстрактілі-парасатты ойлаумен теңдестіретіні үшін, сонымен бірге, ақылды ерік-жігер мен сезімнен жоғары етіп көрсететіні үшін сынға алады. Сонымен қатар, ол өз ұстазы **А. Бергсонның** (1859-1941) антиинтеллектуализміне оның фидеизмі христиандық үшін тиімсіз деп есептегендіктен қарсы болған.

Блондель мен оның ізін басушылардың пікірі бойынша, ақыл-ойды оның кең мағынасында түсіну қажет; ол үшін ақыл-ой - логикалық операциялармен шектелген танымның төменгі формасы деп түсінуден емес, ақыл-ой бүкіл сезім мен эмоцияларды, тіпті діни сенімнің өзін қамтитындығынан бастау керек. Блонделиттердің тұжырымдауынша, ақыл-ой сенімнен бөлек қарастырыла алмайды, ал ақиқат ақыл-ой және Аян арқылы ғана емес, махаббатпен де, моральдық талпыныстармен де, адамның пратикалық іс-әрекетімен де танылады.

Болмыс, әрекет пен сана-сезімнің бірлігі – “әрекет философиясының” басты мәселесі. Бұл философиядағы болмыс пен ойлау “әрекетке” жалпы теория ретінде бағындырылған. Блондель мен оны қолдаушылардың пікірінше, жаратылған болмыс әлеміндегі жалпы әрекет динамизмі құдай ойымен жаратылған. Ендеше, христиандық адамның әлемді белсенді түрде тану процесіне қосылуына ықпал ететін қарқынды ілім ретінде түсіндірілуі тиіс. Томизмді сынап, сонымен қатар оны августиандықпен біріктіре отырып, мистиканы Лейбниц, Гегель және Паскаль философиясымен қосақтап, блонделистер бүкіл шындықтың интегралды доктринасы болатын, өзінің әмбебаптылығы әрі нақтылығымен ерекшеленетін, адамның барлық шынайы күйзелістерін – сезімдерін, ерік-жігер актілерін, талпыныстарын қамтитын жаңа католиктік философиялық-теологиялық жүйені құруға ұмтылады. Олардың тұжырымдауынша, қазіргі католиктік философияның – “әрекет философиясының” – басты міндеті адам әрекетінің алғышарттары мен ішкі логикасын тану, адамның табиғи және әлеуметтік ортаға болсын, трансцендентті ортаға болсын біртұтас қатынасын түсіндіру болып табылады.

өзінің динамикалық онтологиясын Блондель мен оның ізбасарлары “өмір сүру – яғни әрекет ету” қағидасына негіздейді, өйткені әрекет – олар үшін адам болмысының мәні болып табылады. “Әрекет” ұғымы мистикалы сипатқа ие, өйткені ол әмбебап феномен болағандықтан, ғылым, өнер, мораль және дінге тарайтындықтан, адамдық әрекет индивидтің басқа адамдармен, дінмен байланысын қамтамасыз етеді. Оның үстіне, әрекет өзіне тән динамизмнің арқасында индивидтің “Мені” тұйықталған шекараларды асып өтіп, оны адамның өзіне қосымша күш алатын жоғарғы дәрежеге әкеледі. Мұнда әрекет адам сол арқылы өзінің осалдығынан арылып, Абсолютпен қосыла алатын “рухани өрлеу” ретінде түсіндіріледі.

“Әрекет философиясының” иррационализмі оның кез келген әрекеттің қайнар көзі болып табылатын адамның санасы мен сезіміне қатысты бастапқы көзі - іргенегізді рухани күш деп түсіндірілетін ерік-жігер деген қағидасында болып отыр. Ақыл-ой әрекетке қатысты әрдайым екінші ретті болып келеді, ал ой жасалған әрекетті “рәсімдеу” үшін қажет. Әрекеттің ерекшелігі – Блондель мен оны қолдаушылардың пікірінше - адамның өз басының емес, көрсетілген трансцендентті күштің адамның нақты әрекетін анықтайтындығы. Себебі адам болмысы - жетімсіз болмыс. Соның есебінен адамның өзінен-өзі асып түсу мүмкіндігі бар дейді.

Адамға Аянның түсуіне қол жеткізетін әрекетті бұлайша түсіну діни сенімді түсіндіруде теоретикалық негіз ретінде алынады. Сенімді блонделисттер рефлексивті еріктік талпыныстарға дейінгі стихиялы еріктік талпыныстар алғышарт болған интегралды адамдық әрекеттің бір көрінісі деп біледі. Нағыз әрекет олар үшін – бұл, ең алдымен, таза рухани іс-әрекет. Ол логикалық аргументациялар арқылы шешімді саналы рәсімдеуден гөрі шешім қабылдау процесінің өзі; ақыр соңында, әрекет блонделистер үшін сенім актісіне тең.

“Әрекет философиясының” әрекет феноменінің субъективті жағына, оны тұлғаның абсолютті кемелділікке қарай бағытталған белгілі бір рухани талпыныс екендігіне аңсары ауған біржақты және иррационалистік сипаты әрекетті рухани контемплициямен (аңдап бақылаумен) және енжарлықпен теңестіруге алып келеді. өйткені М. Блондель мен оның ізбасарларының түсінігінде адам әрекет ете отырып, өзін қоршаған ортаны өзгерткеннен гөрі өзінің субъективтілігін бақылап, өзгертіп отырады және трансцендентті күштің арқасында Абсолютке ұмтылады.

XX ғасырдың бас кезінде ресми католицизм сынға алған модернизмнің бір түрі ретінде жоққа шығарылған “әрекет философиясы” 50-жылдардың соңынан бастап оның “болмыс философиясын” (томизмді) “сана философиясымен” (экзистенциализм, феноменология, персонализм және т.б. иррационалистік ағымдармен) толықтыруға деген ұмтылысының арқасында шіркеулік иерархия жағынан бірте-бірте қолдауға ие бола бастады. “Әрекет философиясының” көптеген идеяларының шіркеу иерархиясы жағынан қолдауға ие болуының басқа себебі – Блондель, басқа католиктік философтармен салыстырғанда, адамның әрекеттік табиғаты, адамның болмысқа қатынасы, адам өмірінің мәні сияқты сұрақтарды әлдеқайда ерте көтерді.

“Рух философиясы”

“Рух философиясы” – бұл католиктік спиритуализм мен жалпы алғандағы жана августиандықтың бір түрі. Бұл ағымның негізін салушылар Луи Лавель мен Рене Ле Сенн 1934 ж. “Рух философиясының” басылымға шығуына рұқсат алып, өзінің католиктік философияны спиритуалистік (лат. Spiritus - рух) жанартудың бағдарламасы жазылған “Манифестін” басып шығарды. “Манифест” авторларының басты идеясы – рухтағы көрінісін тапқан болмыстың терең негіздері мен қайнар көздері туралы ілім ретіндегі “таза” метафизиканы жаңғырту. Лавель мен Ле Сенн іліміндегі рух ерекше, біртуар

дүние, белсенді және еркін шығармашылық күш, “өз әрекетінің барысында өзін-өзі тани алатын сана-сезім” /2/.

Католиктік спиритуализмнің қарастырылып отырған түрінің өкілдері “рухты” әлемге қатысты трансцендентті және сонымен бірге имманентті, адамға қатысты объективті және субъективті небір негізгі шынайы бастау ретінде түсінеді. Рух адам санасынан көрініс табатындықтан, ол материядан гөрі адам танымына әлдеқайда жақын, алайда, ол рационалды логикалық операциялар арқылы емес, жеке индивидуалды рухани тәжірибе арқылы танылады.

Л.Лавельдің түсінігі бойынша, “болмыстың жалпы тәжірибесін” танудың бастапқы сатысы болып рухани тәжірибені – адамның ғылыми, моральдық, эстетикалық, ең бастысы – діни тәжірибе түрлерін қамтитын, рационалды түрде таныла алмайтын экзистенциалды, “болмыстық” тәжірибенің тұлғалық аспектілерінің талдауы алынады. өзінің жиынтық түрінде индивид тәжірибесінің (әрекетінің) бұл түрлері ақырғы мақсатқа – Құдайға бағытталған синтетикалық бірлікті құрайды. Жеке адамның “рухы” мен “абсолютті рух” арасындағы байланыс партиципация (қатыстылық) – индивидуалды “Меннің” әмбебап болмыспен өзара қатынасының - арқасында жүзеге асады. “Рух философиясындағы” қарама-қайшылық, бір жағынан, адамның болмысқа “қатыстылығын” таныта алатын шығармашылық талпыныстары арқылы көрінеді, яғни адамның өзінен, оның болмысынан көрінеді. Екінші жағынан – “қатысу” мүмкіндігін адам Таза Актіден, яғни Құдайдың өзінен алатындығынан келіп туындайды. “Рух философиясының” өкілдері партиципацияны адамның Құдаймен метафизикалық байланысы және адам өмірінің фундаменталды шарты ретінде түсінеді.

Адам санасы, сонымен бірге, өзінің абсолютті Болмыспен байланысының арқасында ғана өмір сүріп, тіршілік етеді. Лавельдің тұжырымдауы бойынша, адам өзінің субъективті әлемін талдай отырып, өзін әлемде тіршілік ететін және белсенді әрекет етуші тұлға ретінде түсінеді. Осыдан философ болмыстың әрекетке, немесе актіге тең екендігі жөнінде тұжырым жасайды. Алайда, “ойлаймын, ендеше, мен өмір сүремін”, - деп, индивидтің шындыққа қатысын емес, ойлаудың индивид болмысына деген қатынасын қарастырып, түсіндіруге тырысқан Декарттан бөлек Лавель өз көңілін сана сезімнің экзистенциалды, иррационалды жақтарына көбірек аударып, сана-сезім арқылы адам реалды шындықты тануға емес, рух феноменін – Абсолютті Болмысты түсіндіруге келетіні туралы тұжырым жасап шығарады.

Ле Сенн асқан бірізділік танытып, “рух философиясының” метафизикалық концепциясы мен партиципация идеясын келтіреді. Оның айтуы бойынша, “сана болмыста емес, керісінше, болмыс санада орналасқан” /3/ және түптеп келгенде, Ле Сенн үшін болмыс - бұл жай ғана біздің елес ойларымыз.

Ле Сенн концепциясындағы басты нәрсе Лавельдегідей болмыс тәжірибесі емес, құндылық тәжірибесі. Бұл концепция бойынша, адам - өзінің жеке болмысын құндылықтарды бақылау арқылы көрсетіп, жүзеге асыратын ағза. Адам жасаған эмпирикалық құндылықтардың барлығы уақытша және

салыстырмалы құндылықтар. Сондықтан да олар адамның рухани қажеттіліктерін қанағаттандыра алмайды. Дегенмен, адам қайткен күнде де абсолюттілік элементі бар құндылықтарға ұмтылады. Осындай құндылықтарды игере отырып және сонымен қатар трансцендентті абсолютпен (бір мезгілде ең жоғарғы құндылық болып табылатын Құдаймен) рухани байланысын сезе отырып, адам өзінің адамдық болмысын жүзеге асырады.

“Рух философиясын” оны ұстанушылар болмыс пен сананың, индивидуалды жігер мен абсолютті бостандықтың, контемпливативтілік пен белсенділік антиномияларын шеше алатын оптимистік теория ретінде сипаттайды. Алайда, бұл теорияның оптимизмі орынсыз оптимизм және спекулятивті сипатқа ие, өйткені Л. Лавельдің “болмыс тәжірибесі” мен Р. Ле Сеннің “құндылықтар тәжірибесі” адамның Құдайға деген ұмтылысы арқылы адами мәні ашылатын таза рухани тәжірибе болып табылады.

Христиандық (католиктік) экзистенциализм

Католиктік экзистенциализмнің негізін салушы – француз философы және әдебиетшісі Габриэль Марсель. Жаңа гегельшілдіктен бас тартып, Марсель өзін абсолютті идеализмнің қарсыласы ретінде жариялайды. Қырық жасына дейін ешбір дінді насихаттап көрмеген, кейін католиктік сенімді қабылдаған философ жаңа томизмнің объективті идеализміне экзистенциализм мен жаңа августиандықтың иррационализміне жақын “рух философиясын” қарама-қарсы қояды.

Г. Марсель философиясы “проблема” мен “құпияның”, немесе, бірінші және екінші рефлексия айырмашылығына негізделген. “Проблемаға” шындықтағы өмір фактілері мен субъективтіліктен бос нәрселердің барлығы жатады. “Құпия” деп Марсель адам субъект ретінде қатысатынның бәрін айтады. Философияның пәні ретінде “проблемалар” емес, “құпиялар”, яғни бүкіл субъективті және тіпті “асыра субъективті” сфера алынуы тиіс деп түсініледі.

Марсельдің ұйғаруы бойынша, болмысты дискурсивті түрде - талдау, абстрактілеу арқылы - тану мүмкін емес, өйткені ол – құпия, мистерия. Болмысқа рухани өмірді талдау мен адамдар арасындағы адалдық, махаббат, үміт пен сенімге негізделген қатынастар мен байланыстарды тану арқылы ғана “жақындауға” болады. Адам, “өзіне-өзі” ие бола тұра, бір мезгілде “Басқамен” де кездесіп отырады; “өзінің” жеке рухани өмірі бар “Басқаға” қатыстылығын сезінудің негізінде адам абсолютті “Сеннің” бар екендігіне көз жеткізеді.

Адамның “Басқаның” болмысына қатыстылығы шеттеп, томаға тұйық болып қалған индивидті әлеуметтік өмір сүретін адамға айналдырады. Сөйтіп оның тәркі күйден шығуына мүмкіндік береді. Марсельдің экзистенциализмінің басты ерекшеліктерінің бірі – “тіршілік философиясының” басқа өкілдерінен бөтенше оның трагизмінің негізгі дәлелі ретінде адамның өз өліміне дайын болуын емес, “жақын” адамның өліміне күйзелуін көрсетеді. Хайдеггердің “өлімге-деген-болмысы”, француз философының тұжырымдауынша, тіршілік мәнін іздеу ғана болып табылады. Индивидтің адамшылығының басты өлшемі

болып ол үшін “Басқаға” “бағытталғандық”, соған қызмет көрсетуге даярлық пен ашықтық табылады.

Адамның құдайлық “Сенге” жақындауы Марсель үшін өте маңызды, ол адамдық экзистенцияны мазмұнға толтыру дегенді білдіреді. Абсолютті Болмысқа жақындай отырып, адам оптимистік болашақ, сенім, үміт пен махаббатқа ие болады; ал өзіндік болмысқа ғана бағытталушылық мазасыздық пен өз жанын жоғалту алдындағы жалғыздықтың тұйық шеңберіне алып келуі мүмкін.

Адам болмысын талқылауды Марсель тек діни-экзистенциалдық философия шеше алатын мәселе ретінде түсіндіреді. Болмысы емес, иемденуі басым “қақ жарылған әлемді” тек “жанның толығымен евангелизациялануы” арқылы түзетуге болады дейді. Қазіргі адамзатты апаттардан сақтау үшін “санадан тыс тәртіпті” қабылдау ғана жол аша алады.

Нағыз католик ретінде Г. Марсель шіркеудің құтқарушы рөлі туралы догматты қабылдайды. Оның түсінуінде, шіркеу - адамдардың дінді қабылдауына алғышарт жасайтын ұйымдастырушы бастау болып табылады. Философ бүкіл қоғамдық өмірдің христиандықпен толықтырылуын қолдап, оған тәрбиелеуші рөлді ғана емес, бүкіл қоғамдық қатынастарды реттеуші қызметті де беруді ұсынады.

3. ТЕЙЯРДИЗМ.

Иезуит орденінің адал мүшесі және көрнекті ғалым – палеонтолог, археолог, биолог **П. Тейяр де Шарден** (1881-1955) діни-философиялық мәселелерді жаңашыл томистер мен жаңашыл августиандықтардан гөрі мүлдем басқа позициялардан шешуге тырысады. П. Тейяр ілімі әлем мен адам жөніндегі ортодоксалды томистік түсініктерге қарама-қайшы келеді. Діни ерен ойы үшін көзінің тірісінде шіркеулік билік тарапынан П. Тейярдың философиялық-теологиялық ілімді оқытып, мақала жариялауына тыйым салынған болатын. Алайда, 60-жылдардан бастап оның көзқарастары әр түрлі бағыттағы модернистік концепцияларда қолданыла бастайды.

Табиғатты философиялық-теологиялық түсіндіру

П. Тейяр де Шарден ғылым мен дін арасындағы қарама-қайшылықты жоюға бағытталған “ғылыми феноменологияны” құруға тырысқан. Ол ғылым, философия және теологияның қатынасы жөніндегі мәселеде ғылымға теологияның қызметшісі мәртебесін беретін томистік нұсқадан, сонымен қатар, августиандықтың иррационализмінен бас тартады. Тейяр жаратылыстанудың фундаменталды қағидаларын жаңартылған эволюциялық-ғарыштық христиандықты құруға әкелетін философиялық-теологиялық концепцияны жасауға жарамды деп білген.

Христиандық әлемтануды тереңінен зерттей келіп, Тейяр де Шарден оған эволюция принципін қосады. Әлем, католиктік философтың концепциясы бойынша, әрдайым өзгеріс үстінде. Ол үнемі қарапайымнан күрделіге, төменнен жоғарыға қарай даму процесінде болып отырады. Тейяр, сонымен

қатар, сапалық және сандық өзгерістердің арақатынасын атап өтеді. Жаңа сапаның пайда болуын табиғи жаратылыс тарихына секіріс ұғымын енгізбей түсіндіру мүмкін емес деп біледі. Секіріс - эволюцияның жаңа сатысы өткенін жоққа шығаратын өзгерістің ең жоғарғы сатысы деп есептейді. Эволюция белгілі бір нүктеде, “Альфа нүктесінде” басталады. Әлем дамуы процесінің – космогенездің – негізгі шиеленіскен нүктелері ретінде Тейяр келесілерді атайды: бейорганикалық табиғат (“өмірге дейінгі кезең”), органикалық материя (“өмір”), рухани әлем (“ой, ноосфера”) және Құдай (“Омега нүктесі”). Тейяр эволюцияның адамзаттың қалыптасуы, дамуымен байланысты сатысына ерекше көңіл бөледі. Адам - биологиялық эволюцияның басқа сатылармен тікелей байланысты буын. Алайда, ол жаратылған дүниеде ерекше орынды иеленеді, өйткені бұл деңгейде әлем дамуының жоғарғы формасы – ой, сана, руханият қалыптасады.

Тейярдың айтуы бойынша, ерекше ойлау қабілетіне ие адам пайда болғанға дейін әлемде барлық нәрсе бейтарап болды және бұл бейтараптылық әрдайым күшейіп отырған. Адам болса, өз әрекеті арқылы үнемі әлемдегінің барлығын жоғары дәрежелі синтезден өткізіп, жаңа сфера – рух сферасын құрайды. Нақ осы сфераны Тейяр Жердің геохимиялық дамуының барисфера, литосфера, биосфера секілді сатыларына ұқсатып, “ноосфера” - Жердің ойлаушы қабаты деп атайды.

Рухани бастаманың материядан басым болып келетіндігі, дүниенің рухани-тұлғалық негізі туралы концепцияны негіздеу мақсатында Тейяр материяның түгелдей жандылығы жөнінде тұжырым шығарады. Бүкіл болмыстың белгілі бір бастамадан (субстанциядан) пайда болуын түсіндіру үшін атомдардың, электрондар мен элементарлы бөлшектердің белгілі бір “руханилығы” бар екендігіне сену қажет. Болмыстың рухани сатысын Тейяр ерекше бір қуат ретінде қарастырып, оны физикалық байланыстарды қамтамасыз ететін “тангенционалды” байланыстан бөле-жара “радиалды” байланыс деп атағанды жөн көреді.

Психикалық табиғаты бар “радиалды” қуат – Тейярдың түсінігі бойынша - материяны “аморизациялау” (франц. L’amour - Махаббат) арқылы оның күрделенуі мен дамуын қамтамасыз ететін құдайлық игілік. Нақ осы “радиалды” құрамдас бөлшек арқылы “Омега нүктесі” (Құдай) эволюция барысына әсер етеді. Әлем эволюциясын Тейяр психизмнің әлдеқайда жоғары формаларына бағытталған қайтымсыз қозғалыс ретінде түсіндіреді.

Тейяр концепциясы финалистік сипатқа ие. Әлемдегі даму қатаң тәртіппен жүреді, материалды себептерден кейін міндетті түрде тереңде жатқан, мақсатты бастауды іздеу керек. Қатаң детерминизм принципі орнатылған осы сферада Тейяр бұл принциптің сөзсіз әсерін мойындайды; жансыз табиғат деңгейінде мақсатты бастау өзін белсенді түрде білдіре бермейді. Айқын және белсенді формасында мақсат адам деңгейінде ғана көрініс табады. Адам – бұл саналы ағза, Құдайға ұмтылған болмыс. Құдай мұнда әлемдік дамудың ақырғы мақсаты ретінде көрініс табады: “радиалды қуат”, психизм, сол сияқты,

адамның пайда болуымен оларға қосылған сана эволюцияны белгілі бір трансцендентті мақсатқа әкеледі.

Әлеуметтік идеал

Тейяр де Шарденнің ойлары католицизмнің жаңашыл әлеуметтік-этикалық іліміне, әсіресе, адам қоғамы болашағының моделін құрастыруға елеулі әсерін тигізді. Тейяр концепциясы бойынша, әлемдегі әлеуметтік және өнегелі процесс бүкіл “әлем элементтерінің” біртұтастыққа кірігуі арқылы көрініс табады. Адам қоғамына қатысты бұл жалпы тотализация мен әлеуметтенуді білдіруі тиіс. Болашақ әр түрлі және әлі де болса бірін-бірі шеттейтін ағымдардың – христиандықтың, буржуазиялық демократияның, шығыс мистикасының, коммунизм мен фашизмнің бірігуінен туындайтын рухани бастаманың қалыптасуынан көрініс табуы тиіс. (Оның үстіне, Тейярдың фашизмге оң қабақ танытуы оның бұл ағымды жұмыссыздықты болдырмау, мықты билікті ұымдастыру, ал, ең бастысы - “тотализациялау” құралы ретінде қабылдауымен түсіндіріледі).

Конвергенция мен әлеуметтік унификацияны ұсынатын Тейярлық эволюционизм бүкіл интеллектуалды, саяси, ұлттық және тілдік кедергілерді шешуді көздейді. Бастапқыда жалпыадамзаттық мәдениет, техника, ғылым, дін және мораль қалыптасады деп түсіндіріледі. Тейяр ілімінде адамзат тарихы ең соңында эсхатологияға – адам мен әлемнің ақырғы тағдыры, қиямет қайым туралы ілімге өрбиді. Қоғамның өмірі – төменгі әлеуметтік формалардан жоғарғы психизм формаларына бағытталған эволюция жобасына айналады. Онда адам санасы, рухани мәдениет өзінің материалды тасымалдаушыларынан бөлініп шығып, шындықтың ерекше формасы ретінде өзінше өмір сүре бастайды. Махаббат қоғам эволюциясының қозғауышы, оның “жан-қаны” болып есептеледі. Егер адамзаттың бас қосып, бірігуі актiсi бiр мезгiлде өзара махаббат актiсi болмаса, онда адамзат өзiн-өзi таба алмай, қалыптаса алмай қалады деп жазады ол.

Қоғамның “аморизациясы”, яғни махаббаттың әлеуметтік организмге өтуі, Тейяр бойынша бірнеше фазалардан тұрады. Ол таңдаулы (интимді қатынастар), қоғамдық (жақындарға деген қатынас) және адамның Құдайға қатынасы ретіндегі махаббатты атап көрсетеді. Соңғы фазасында махаббат, оның пікірінше, әрдайым идеалды өлшемге, бүкіл махаббаттың орталығы болып табылатын Омега нүктесіне – Христосқа ұмтылады. Махаббаттың арқасында Омега нүктесі тұлға мен жалпылылықтың синтезіне айналады. Ендеше, махаббат – бұл адамға адаммен бірігуге мүмкіндік беретін, ал ноосфера арқылы жаңа адамзат қауымдастығының өз индивидуалдылығын жоғалтпай, Омега нүктесімен бірігуге мүмкіндік беретін фактор.

4. КАТОЛИКТІК ТЕОЛОГИЯ.

өзінің кең мағынасында католиктік теология Құдай туралы католиктік ілімнің негізделу жүйесі, католиктік догматиканың, рухани моральдың, сенушілер мен дінбасылардың өмірінің ережелері мен нормаларының

шынайылығын дәлелдейтін дәйекті деректер кешені болып табылады. Тар мағынасында католиктік теология бұл басты мақсаты - Қасиетті Жазудың экзегезасы (талқылауы) негізінде католиктік доктринаны дамыту, түсіндіру және жүйеге келтіру болып табылатын теистік нормативті пән.

Құдай мен құдайлар туралы пұтқа табынушылық және иудаистік ойлармен қарама-қайшылықта дами отырып, ерте католиктік теология II-IV ғғ. патристикалық теологияны жаңа платонизм қағидаларымен біріктірген Аврелий Августин ойлары негізінде қалыптасты. Уақыт өтісімен оның бірнеше тенденциялары: Құдай туралы ілімнің мистикалық негізделуі (Бернар Клервосский, Бонавентура), бұл ілімнің рационализациялануы (П. Абеляр) мен “қосарлы күш” теориясының құрылуы (Сигер Брабантский) байқала бастады. Осы тенденцияларға қарсылық көрсете отырып, Фома Аквинский XIII ғасырда оның өзі “ерекше саналы” теологияға қосымша деп атаған “табиғи теологияны” (осы тараудың 1 § қарастырылған) ойлап шығарады.

Ортағасырларда католиктік теология шіркеулік пәндер иерархиясында елеулі орынға ие болады. XVI ғ. оның шекарасында шіркеудегі билік туралы, қауымдастық ретіндегі шіркеу туралы түсініктер қалыптасып, догматтар тарихы мен догматиканың біртұтас жүйесінің қалыптасуына алғышарттар жасалды.

Теологияның дамуы үшін адамның ерік-жігер бостандығы мен игілігі проблемаларының көтерілуіне негіз болып, Жазу мен Аңыздың, құпиялардың түсінігі мен саны, Күнәдан арылатын орын (Тазартқыш) мен Әулиелер культының арақатынасын нақтылаған Тридентік собордың (1545-1563) маңызы зор еді. Собор моральдық теологияның жеке пән ретінде қалыптасуына түрткі болды.

XIX ғасырда Тюбингендік католиктік мектептің (И.С. фон Дрей, И. А. Мёлер, А. Граф) шекарасында теология негізінде классикалық неміс философиясының ұғымдар жүйесі мен тарихи әдістемесін қабылдауға талпыныс жасалды. Жаңа әдістеменің негізінде Дрей жаңашыл католиктік апологетиканың негізін салды; Мёлер шіркеуді әрдайым дамып отыратын және Иса пайғамбар сөзін жүзеге асырып, тарататын тірі ағза ретінде қарастыратын ілімнің негізін салды; Граф болса - пастырлық теологияның ерекше концепциясын ойлап шығарды. Алғашында Тюбингендік католиктік мектеп өкілдерінің ойлары өзгерістер мен дамуға деген кері көзқарастарымен әйгілі жана схоластикалық дәстүрге бағытталған ресми шіркеумен қабылданған болатын. Жартылай бұл IX Пийдің сол кезде кең тараған либерализм, діни рационализм, онтологизм және әсіресе модернизм сияқты ағымдарға қатысты ұстанған “қорғанушы позициясының” салдары еді.

XIX-XX ғғ. шенінде католиктік модернизм өкілдері (А. Луази, М. Блондель, Р. Мурри және т.б.) теологияны ғылым мен мәдениеттің жаңа жетістіктеріне бейімдеуге тырысты. Модернистер Библияны талдауда тарихилық пен эволюционизм принциптерін қолдана отырып, оны сол кітап пайда болған заман оқиғаларының іздерін сақтаған тарихи мұра деп түсіндіреді; олар “Сенім Исасын” “тарих Исасына” қарама-қарсы қойып, кінәсіз бойға біту,

Исаның тірілуі, оның жасаған ғажайыптарының және т.б. сенім үшін ғана емес тарих үшін де маңызы бар дейді. Шіркеулік билік католиктік модернизмнің басты қауіптілігін Ашықтық пен шіркеуді жоққа шығаруынан көреді. Католицизмдегі теологиялық модернизм 1907 ж. X Әке Пиймен және 1950 ж. XII Әке Пиймен үлкен сынға алынды.

Томистік дәстүрге негізделген принциптерді ресми түрде ұстана отырып, католиктік теология XX ғасырдың екінші жартысында Тюбингендік мектеп өкілдерінің, белгілі бір дәрежеде католиктік модернизм, феноменология, философиялық антропология мен экзистенциализм туындыларымен толықтырылып отырды. XXIII Иоанның понтификаты тұсынан бастап (50-ші жылдардың соңынан бастап) католицизм қазіргі әлемдегі болып жатқан өзгерістердің барлығы көрініс табатын және қазіргі адамға бағытталған “жаңа теология” ретінде қуат ала бастайды. Оның басты өкілдері болып И.Конгар, М.-Д. Шеню, Г. де Любак, Э. Шиллебекс, К.Ранер есептеледі.

Сонымен бірге “әлеуметтік теологиялар”, негізінен, “жер үстіндегі шындық теологиясы” пайда бола бастады. “Жер үстіндегі шындық теологиясы” шекарасында жеке теологиялық пәндер қалыптасты. Дәстүрлі теологиядан олардың ерекшелігі – олар өз көңілін Құдайға емес, “құдайлық заттарға” аударып, өзінің басты мақсаты ретінде көзге көрінетін әлемнің барлық құбылыстарындағы діни аспектілерді айқындауды есептейді. “Жер үстіндегі шындық теологиясы” шекарасында “өндірістік кәсіпорын теологиясы” және “бос уақыт теологиясы” секілді пәндер бөлініп көрсетілген. Олардың біріншісі адамның экономикалық іс-қызметін Құдай шығармашылығымен байланыста қарастырады; екіншісі - адам қызметінің өндірістік емес саласының діни мазмұнын анықтауға тырысады. Кейінгі дифференциацияның нәтижесіне 60-80 жылдары “еңбек теологиясы”, “мәдениет теологиясы”, “әлем теологиясы”, “саясат теологиясы”, “шаруашылық өмірдің этикасы мен теологиясы”, “бостандық алу теологиясы” сияқты пәндердің пайда болуы басталды. Римдік курияның оған деген қатынасы тіптен бірізді дей алмайтындай. “Бостандық алу теологиясы” сияқты, әсіресе, оның латын-америкалық үлгісіндегі пәндер Ватиканның өткір сынына ұшыраса, басқалары – ең алдымен - “еңбек теологиясы” мен “әлем теологиясы” пастық энцикликалардан қолдау тауып, дами түседі.

Католиктік теологияның жандануына жаңа теологияның басты мақсат етіп “сенім депозитін сақтау” емес, негізінен - оның шығармашылық түсіндірмесін сақтауды көрсеткен II Ватикандық собор (1962-1965) елеулі дәрежеде септігін тигізді. Теологияның нақты проблемалары “Құдайлық Ашықтық туралы”, “Шіркеу туралы”, “Құдайға қызмет ету туралы” және “Қазіргі замандағы шіркеу туралы” төрт соборлық конституциядан көрініс тапты. Бірінші құжатында собор Жазу мен Аңыздың өзара байланысының жаңартылған түсіндірмесінің нұсқасын ұсынған болатын; екіншісінде – шіркеу “құдай халқы” ретінде тарих арқылы өзінің эсхатологиялық толықтығына өтетін католиктік экклезиологияға деген жаңа көзқарас ұсынады; үшіншісінде – литургияның шіркеулік өмірдің ең маңызды көріністерінің бірі ретіндегі жаңа

түсіндірмесін береді; төртіншісінде – шіркеу мен қазіргі әлемнің байланысының теологиялық сараптамасын береді.

Соңғы собордың қол жеткізген жетістіктерін қолданып, христиандық сенім рефлексиясының жаңа әдістерін жасауға ұмтылатын қазіргі католиктік теология құрылымдық тұрғыдан келесідей бөлінеді: 1) тарихи (шіркеу тарихы, теология тарихы, догматика тарихы, тарихи библиотану, экзегетика – Библияның мәні мен мазмұны туралы ілім); 2) жүйелі (сенімнің негізгі формулаларының шынайылығы мен құдаймен бекітілгендігін дәлелдейтін догматика; фундаменталды теология, немесе құрамына Ашықтықты, сенім мотивтері мен сенімге жақындықты, ғажайыптарды, апостолдар, шіркеулік иерархия, әке мен оның сенім мен мораль турасындағы мызғымас пәктігі, шіркеудің қасиетті жаратылысы мен оның бірлік, қасиеттілік, жалпылық пен апостолдық секілді атрибуттары туралы ілімдерді тану мүмкіндігін дәлелдеу проблемалары кіретін апологетика; құрамында аскетикалық және мистикалық теологиясы бар, христиан дінін ұстанушыны игілікке жету үшін бұл өмірде өзін қалай ұстау керектігін дәріптейтін өнегелі теология; каноника, немесе шіркеулік құқық теориясы); 3) практикалық (гомилетика – насихаттаушылық қызметтің теориясы мен практикасына тиісті сұрақтар; катехетика – шіркеулік сенімді тану сұрақтары; литургия – құдайға қызмет ету теориясы).

Католиктік теологиядағы соборлықтан кейінгі новациялар қатарына дәстүрлі – Құдай, жаратылыс, құтқару нұсқасын құтқарылу тарихының жаңа түсіндірмесімен ауыстыру талпынысын жатқызуға болады. Ол бойынша, Құдай тек тарих арқылы танылады – “құтқаруды экономдау” Құдайдың тек әлемге деген қатынасын айқындайды (И. Файнер, М. Лёпер). Мұндай ыңғайдың нәтижесі болып теологиялық тілдің де өзгерісі есептеледі. Билеуші позицияда болған Триденттік собор кезінен эссенциалды (лат esse -болмыс) бағытталған теология өз орнын сенім ақиқаттарын талқылаудың экзистенциалды үлгілеріне береді.

Қазіргі теологияның өзгеше бір ерекшелігі болып оның антропологиялық бағыттылығы есептеледі, демек, адам мәселесі бүгін теологиялық тематиканың барлық салаларын қамтиды. Антропологизацияланған католиктік теологияның негізін салушы К. Ранердің айтуы бойынша, Құдай жіберген Аян адамның Құдай жоспарында кім екендігін (дәстүрлі түрде - христиандықтағы Библия Құдайды адамдық көзқарас тұрғысынан қарау емес, адамды Құдайлық көзқарасы биігінен көру ғой) және сонымен бірге, теологиялық танымда бұл танымның пәні (Құдай) бір мезгілде танымның ақырғы шарты болатындығын да анықтайды. Осы себептен Құдай туралы кез келген сұрақ бір мезгілде адам туралы сұрақ болып табылады. Осы бір келтірілген антропологиялық бұрылыс, Ранер мен оның жолын қуғандардың пікірінше, не теоцентризмге, не христоцентризмге қарсы емес, ол теологияны концептуализм мен мифологизм қаупінен құтқарады.

Эсхатология ақырғы болашақты ескергендегі жаңашылдықтың түсіндірмесі ретінде католицизмде жаңа формаға ие болады; апологетиканы (ақыр заман туралы мистикалық болжамдардан құралған Аянның түсуі туралы

ілімді) жоққа шығара отырып, эсхатология “мәңгі заттар” туралы күнделікті өмірден алынған ұғымдарды қолдана баяндайды. Католиктік теологияның алдыңғы қатарлы өкілдері Римдік-Католиктік Шіркеудің қазіргі құдайшылдық рефлексиясы плюралистік сипатқа ие болып, басқа христиандық конфессиялардың өкілдерімен диалог формасына айналуын тілейді.

Тарау-ХV

ПРОТЕСТАНТТЫҚ ФИЛОСОФИЯ МЕН ТЕОЛОГИЯ

Протестанттық ортодокси.

Протестанттық ортодоксияны М. Лютер, Ж. Кальвин және т.б. даярлаған болатын. Лютер Құдай мәні мен атрибуттарын тануға бағытталған философия мен теологияға негізгі мақсаты - пенделерді құтқару болып есептелетін құдайлық тұрғыдан ашық теологияны қарама-қарсы қойды. Реформаторлар құдайлық ашықтық туралы ілім үшін Құдай болмысының рационалды дәлелдерінен бас тартты.

Адам болмысының екіжақтылығы туралы ілімінде Лютер, Кальвин және т.б. реформаторлар христиан философиясы мен теологиясындағы өте маңызды тақырыпты - адамның Құдайдан шеттетілуіне себепкер күнә мәселесін көтеріп, бұл шеттетілудің тұлғалық және әлеуметтік аспектілерін ашып көрсетті. Адам, апостол Павел сөзінің белгілі мәтініне сәйкес, өзі ойлаған жақсылықты емес, өзі ойламаған жамандықты жасайды (Рим. 7:14 - 25). Лютер христианның өмірі ішкі және сыртқы, тәндік және рухани адамға бөлінетіндігін ерекше атап кеткен. Адам табиғатының күнәнің арқасында кінәратты болуы туралы айтатын ортағасырлық доктринадан бөлекше, Лютер күнә адамды толығымен бұзады деп есептейді. Сонымен бірге, реформаторлардың неліктен ақталғаны түсініксіз пенде ретіндегі адам туралы ілімінен адамның жеке басы мен оның құндылықтарына деген өте үлкен қызығушылық байқалады. Иса пайғамбарға деген сенім арқылы ғана ақталуды құптап, адамның өзіндік ерекшелігін, “жоғарыдан тууын”, өкінішін, үндеуін, жарық нұрға бөленуін атап өтіп, реформаторлар сыртқы ғажаптарды адамның ішкі өзгерісі ұғымдарымен алмастырады. Осыдан келіп олардың теологиясындағы діни тәжірибеге деген қызығушылық туындады.

Лютер “Құдай патшалығы” мен “дүние патшалығы” айырмашылығына назар аударған: біріншісінде адамның ақталуы мен құтқарылуы жүзеге асса, екіншісі күнә салдарынан туындайды, дегенмен, ол - күнәға қарсы бағытталған, ол құқықтық тәртіптілікті қамтамасыз етуге қызмет етеді. Евангелие (игілік, сенім) және заң (әлем, сана) Лютер бойынша әр түрлі өлшемдерде жатыр. Сол екеуінің біріне - сенімі бар адам христиан дінін ұстанушы ретінде жатқызылады, ал екіншісіне – адам ретінде қатыстырылады. Исаның екінші келуіне дейін Құдай патшалығының тек ішкі бейнесі ғана болады, ал Исаның билігі тек адамдардың жүрегінде ғана жүреді. Сондықтан сенушінің ішкі көңіл

күйі мен сыртқы кәсіби жүріс-тұрысы ажыратылады. Лютердің түсінуінше, христиан дінін ұстанушы бір мезгілде бүкіл заттардың еркін иесі де әрі дүниенің құлы да болып табылады. “Ерік-жігердің құлдығы” атты трактатында Лютер жолынан адасқан адамның жақсылыққа деген ұмтылысының болуын жоққа шығарады. Тек иман білдіре отырып, сене отырып қана адам ішкі еркіндікке ие болып, Құдайдың соңғы келген кезінде, “даңқ нұрымен” табиғи сана тұрғысынан түсіндіруге келмейтін сұрақтарға жауап алуға тырысады.

Кальвинистік теологияның ортасында абсолютті дербес ерік-жігер, кез келген нормалар мен тұжырымдардың көзі ретіндегі Құдай туралы ілім орналасқан. Адам, Ж. Кальвин бойынша, “Құдай ерігінің сауыты” болу үшін жаралған, алайда алғашқы күнә есебінен ол өзінің Құдайлық бейнесін жоғалтып, “Құдайлық даңқ айнасы” болудан қалады. Аман қалу немесе өлу - Құдайдың адам үшін қол жеткізгісіз жасырын шешімі болып табылады. Адам ешбір шарт қоймастан Құдай ерігіне бағынуы тиіс. Мұндай толық бағынушылық, өз өмірін толығымен Құдайдың қолына тапсыру адам бойында үлкен ғажайыптардың болуына алып келеді. Оның өзінің мәңгі өмір сүру үшін жаратылып, өзін Құдай қолынан ешкімнің алып қалмайтындығына деген мызғымас сенімі пайда болады. Адам мәңгі өмір сүру үшін жаратылса, онда ол сол мәңгі игілікке жету үшін өзін тиісті үлгіде ұстау қажет. Әлем Құдайдың ойларының жүзеге асырылу құралы ретінде қарастырылып, оларға сәйкес өзгертілуді қажет етеді. Қарқынды кәсіби қызмет діни міндет ретінде қарастырылып, жалқаулық күнәлар қатарына жатқызылады.

М. Лютерді қостаушылардың қатарында протестанттық этиканы өзінің “Теологияның жалпы принциптері” (1521) атты шығармасында талдаған Ф. Меланхтон ерекше көзге түскен болатын. Меланхтоннан кейін XVII ғасыр діндарлары аристотельдік философияны қолдана отырып, теологияны жүйелі түрде зерттеуге тырысты. Оған қарсы XVII ғасырда діни сезімнің оянып, жаңартылуына шақырған пиетизм (лат. pietas – адал абыройлылық) шықты. Пиетистер протестанттық мистицизмнің дамуына ықпал етті. Сенім ақиқаттарының беделін олар діни тәжірибеге негіздеп, осы тұрғыдан мистикалық қозғалыстарға (моравтық ағайындар, квакерлерге) жақын еді. Алайда, догматикалық және шіркеулік формаларды артқа шегере отырып, олар Ағартушылық рационализміне жол ашты.

XIX-XX ғғ. басындағы либералды теология

Ағартушылық кезеңінде неміс лютерандық теолог **И. Землер** (1725-1791) Спинозадан кейін тарихи сұрақтардың теологиядан тыс зерттелу мүмкіндігін дәлелдеген болатын. Землер мен оны қолдаушылар ғажайыптар туралы библиялық аңыздарды табиғи оқиғалардың бұрмаланған баяндамасы деп түсініп, догматиканы адам ойынан шыққан теоретикалық жүйе ретінде анықтап, Библияны көне жазба әдебиетінің туындысы деп таныстырды. Теизмге олар Құдайды алғашқы қозғауыш, әлем өміріне араласпайтын философиялық абсолют ретіндегі деистік түсінуді қарама-қарсы қойып, дінді санамен үйлестіруге тырысты. Протестанттық теологтарға “Таза сана сыны” (1781) атты еңбегінде дәстүрлі теология қағидаларының (Құдай туралы,

өлімнен кейінгі өмір мен жанның мәңгілігі туралы) рационалды негізделе алмайтындығын дәлелдеген И. Канттың идеялары өз ықпалын тигізді.

Фридрих Шлейермахер (1768-1834), неміс философы және теологы, өзінің “Дінді жат көретін білімді адамдарға арналған сөз” (1799), “Христиандық сенім” (1831) және т.б. еңбектерінде ол діннің адамға оның субъективтілігімен байланысты ерекше бір сфера ретінде берілгендігін айтады. Шлейермахер барлық заттарда Құдайдың көрініс табуын міндетті санап, оны болмыстың ішкі қуаты, оның көзі мен негізі ретінде анықтап, тұлғаны ешбір қайталанбас Құдайға деген қатынас деп түсінді. Субъективтілікке бағытталған осындай бұрылыстың нәтижесінде протестанттық теология XIX ғасырда әлеуметтік контекстке бейімделудің үлкен мүмкіндіктеріне ие болды. Бұл бағыт, сонымен бірге, сыртқы әлем мен ондағы әрекеттерді зерттеудің сана мен ғылым құзырына берілуіне алып келді.

Реформаторлар философияға қарсы шыққанымен, XIX ғасырда оның теологияны жаулап алғаны соншалық экзегетика мен герменевтика, Жаңа және Көне өсиет, тіпті, догматиканың баяндалуының өзі Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель ілімдеріне сүйенетін болды. XIX ғасырдағы модернистік протестанттық құдайшылдық “либералды теология” атауына ие болады, өйткені оның жалпы белгісі - либерализм принципін (лат. Liberalis - еркін), субъект автономиясы принципін, сана бостандығы мен жеке ынта-ықыласты игеру болған.

“Жаңа Тюбингендік мектептің” негізін салушы **Фердинанд Баур** (1792-1860) жаңаөсиеттік мәтіндер мен христиан дінінің қалыптасуын иудей-христиандар (петринистер) мен пұтқа табынушылардан (паулинистер) шыққан христиандар тенденцияларының күресінің нәтижесі ретінде қарастырады. Баур шәкірттері Иса өмірін басқа да көптеген тарихи кейіпкерлердің өмірі секілді сыншыл зерттеу пәніне айналдырды. Ол ол ма, әлгілер Иса пайғамбар тарихи тұлға ма, әлде, ол христиандық қауымдастық санасының тұлғаландырылуы ма деген сұрақ көтерді. **Давид Штраус** (1808-1874) өзінің “Исаның сыни тұрғыдан талқыланған өмірі” атты кітабында христиандықты адам рухы тарихының өнімі ретінде қарастырады. Христиандықта, оның ойлауы бойынша, ақиқат миф түрінде, яғни адам санасында ғарыш адамдандырылған түрде стихиялы қалыптасатын көзқарастар арқылы жеткізіледі. Штраустың пікірінше, Исаның тарихи өмірі Көне өсиетте соншалықты мифтермен жасырыла-жабыла бейнеленгені соншалық ол христиандық үшін аса үлкен маңызы жоқ нәрсе ретінде қарастырылына алады. Бұл Библияны түсіндірудің жаңа гегельділікке негізделген басқа ағымының өкілдерінің (**Бруно Бауэр**, мифологиялық мектеп) Иса пайғамбардың өмірінің өзін миф деп жариялауына түрткі болды. Либералды теологтар Ұштік, Құдай түріне ену, Исаның құдай екендігі, оның күнәсіз жаратылысы, ғажайыптар, оның кресттегі өлімінің құтқарушылық мәні, тәнінің тірілуі, Пятидесятница ғажайыбының шынайылығы, сонымен бірге, әлем мен адамды Құдай жаратқандығы, алғашқы күнәһарлық, ілкі күнә туралы дәстүрлі ілімнен бас тартты. Осылайша, олар Исаның тарихи “либералды” бейнесін қалыптастырды.

XIX екінші жартысы - XX ғғ.басында өз беделінің шыңына жеткен либералды теология неокантиандық негізінде құдайшылдықты қайта құрумен айналысты. **Альбрехт Ритчль** (1822-1889) құтқару туралы христиандық ілімді адам эволюциясының әлеуметтік-құлықтық мәні тұрғысынан қарастырады. Ритчльдің айтуы бойынша, теологияда сөз Құдайға деген сенімнің құндылығы немесе Исаның құдайшылдығы туралы болуы тиіс. Құдайға деген махаббаттың жалғыз шынайы мәні, христиандықтың өзегі - нақты өмірде, оның ішінде кәсіби салада жүзеге асатын жақыныға деген махаббат есептеледі. “Құдай патшалығы” – бұл тарихтың мақсаты, бірте-бірте адамзаттың имандылық талпыныстары арқылы жүзеге асырылуы тиіс ең жоғарғы игілік. Бұл концепция имандылық бостандық туралы канттық ілімнің теологиялық негізге көшірілуі болып табылады. Ритчльдің шәкірті **Адольф Гарнактың** түсінуі (1851-1930) бойынша, мәдениеттің бүкіл дамуы христиандық имандылық принциптерінің көрініс табуы болып есептеледі.

Либералды теология АҚШ-та, әсіресе, Чикаголық теологиялық мектепте кең тарайды. Оның өкілдері прагматизмнің философиялық идеяларына сүйенеді. Либералды теологиямен ең көрнекті өкілі “христиандық социализм” идеясын дамытқан **Уолтер Раушенбуш** (1861-1918) болған “әлеуметтік Евангелие” қозғалысы байланысты. Либералды теология ғылымның дамуына байланысты христиандық діннің алдында тұрған қиыншылықтарды шешуге деген талпыныс болып қана қоймады, ол - индустриалды мемлекеттер жағдайына, қоғамдық аренаға жұмысшы қозғалысының шығуына да бейімделу болған еді.

К. Барт. Диалектикалық теология

XX ғасырдың басында протестантизмде ортодоксалды бағыт күшейе түсті. АҚШ-та христиандықтың модернизациясына қарсы шығып, сенімнің фундаменти ретінде Библияның канондық кітаптарының құдайшыл құлшынысын қабылдауды талап еткен фундаментализм (1912 жылдан шыққан “Негіздер” басылымынан бастап) қалыптасты. 1919 ж. Бүкіләлемдік христиандық фундаменталистік ассоциация құрылды.

Бірінші Дүниежүзілік соғыстан кейін Еуропада, ал кейіннен келе АҚШ-та “дағдарыс теологиясы”, немесе С. Кьеркегордың экзистенциалды диалектикасын қолдана отырып, Құдай Аяны пен табиғи таным арасындағы қайшықтықты ерекше атап көрсететін, индивидуалды тіршілік етудің парадоксалды қарама-қайшылықтарын бекітетін “диалектикалық теология” кең танымал болады. Диалектикалық теологияның негізін швейцариялық реформаторлық священник және құдай адамы **Карл Барт** (1886-1968) салған болатын. К. Барт концепциясы жаңа философиялық деңгейде протестанттық ортодоксияға оралуды жүзеге асырады, сол себептен диалектикалық теология көп жағдайда неоортодоксия деп аталады.

1919 жылдың өзінде-ақ К.Барт либералды теологияны сынға алған және Аянның принципіалды түрде философияға, миф құру мен философиялық құрастырудың өнімі болып табылатын жаратылыстық теологияға және дінге қарама-қарсы тұратындығын атап өткен “Римдіктерге арналған сөзге

комментарий” (2-ші басылымы 1922ж.) деген еңбегін жариялайды. Құдайдың шексіздігі соншалық, оны тек диалог, антиномия және парадокстар арқылы тануға болады. Олар адам мен Құдай арасындағы алынбас шептің жатқандығын көрсетеді. Сөйтіп, олар адамзаттың бүкіл талпыныс-талаптарының бекер зая кететіндігін танытады. К. Барттың “Шіркеулік догматикасында” (1932-1965) теологияның өзегі ретінде христология алынған, тек Иса пайғамбарда ғана адам Құдайдың болмысын ашады және алдын ала белгілі жазмышты – адамзаттың махаббат пен Иса бейнесіндегі Құдайдың көрініс табуы өсиетінің серіктесі ретіндегі таңдалынуын таниды. Құдайдың абсолютті трансценденттігі туралы ойдан келесі тұжырымдар туындайды: әлемде ешнәрсенің құдайдай қасиетті деп танылуы мүмкін емес, ешбір әлеуметтік институт пен қозғалыс әлемді құдай патшалығына жақындата алмайды. Солай дегенмен де, бартиандықты енжарлық, самарқаулықты насихаттау дей алмайсың. Христиандар барлық нәрсе бір Құдайдың қолында екендігіне сенімнен келіп туындайтын сыншыл, әрі жауапкершілікті позиция ұстануы қажет. Күнәһар әлемге деген қарама-қарсылық пен қашқақтық саясаттағы адамгершілік жауапкершілікке, тоталитаризм мен экстремизмді сынауға мүмкіндік жасады.

Р. Бультман. Христиандықтың демифологизациялану концепциясы

Неміс теологы **Рудольф Бультман** (1884-1976) әр түрлі халықтардың аңыздарынан құралып, фантастикалық баяндамалар мен мифтер ретінде қабылданатын жаңаөсиеттік мәтіндерге айтылған сынды ескере отырып, теологияның басты мақсаты ретінде бұл аңыздардың тереңде жатқан мағынасын анықтау керектігін көрсетеді. өзінің “Жаңа өсиет және мифология” және т.б. еңбектерінде Р. Бультман жаңаөсиеттегі ізгі хабарды демифологизациялау концепциясын дамытады. Ол теологияны “адамның Құдаймен анықталған экзистенциясының ұғымдық талқылануы” деп атайды. Теология, оның түсінігі бойынша, қайткен күнде де герменевтикалық функция атқаруы тиіс. Сөйтіп, ол Құдай туралы тек адам туралы айта отырып қана тұжырымдай алады, ал адамды тек оның Құдайға деген қатынасы арқылы ғана тануға болады. Р. Бультман бойынша, Евангелиенің басты мәні - экзистенциалды мән: ол адамның болмысқа қатынастағы өзін-өзі тануын айқындайды. Бультман библиялық аңыздарды өмірде болған оқиғалар ретінде емес, бірақ адамға экзистенциалды мазмұнды жеткізу құралы деп түсініп, “миф” пен “керигма” ұғымдарын ажыратады. “Керигма” (грек. “хабарлау”, “насихаттау”) – бұл христиандық діни сенімнің мән-мағынасы, Құдайдың адамға қатысты айтқан сөзі. Оны тек дін арқылы тануға болады және мәңгілік мызғымас нормативтік мәні арқылы ғана түсінуге болады

П. Тиллих

Теологияны экзистенциалды философия арқылы жаңартуға деген ұмтылыс неміс-американдық теолог және философ **Пауль Тиллихке** (1886-1965) де тән. П. Тиллих өзінің “Жүйелі теология” атты үш томдық еңбегінде құдайлық ұғымдарды адамның оның Құдаймен қатынасындағы экзистенциалды символдары ретінде қарастырып, сұрақ қоятын философиядан жауап беретін теологияға қарай көпір тартушы “корреляция”

әдісін ұсынады. П. Тиллих Құдай түсінігін имманенттік пен трансценденттіктің бірлігі, болмыстың “негізі” ретінде қарастырып, “теологияның объектісі болып бізді ең көп дәрежеде алаңдататын нәрсе табылады” деп көрсетеді. Мұндай “шектен тыс қам жеушілік” - ultimate concern (сол мағынасында аударылады: “жоғарғы қызығушылық”, “ақырғы қам жеушілік”, “шартсыз қамқорлық”) адамның болмысын немесе бейболмысын анықтайтын нәрсені туындатады. Ескі теоцентризмнен де, шамадан тыс антропоцентризмнен де босап шыққан “секулярлық теологияның” пайда болуына Тиллих дамытқан мәдениет пен оның дінге қатынасы концепциясы ықпалын тигізді. Мәдениет, Тиллихтің айтуы бойынша, Құдайдың әлемдегі және тарихтағы адам әрекеті арқылы көрініс табуы, ал дін – бұл мәдениеттің бастамасы. Тиллих теологиясында дінді феноменологиялық-антропологиялық түсіндірудің толық дәрежедегі қарама-қайшылығы айқындалады: күнделікті өмір мен секулярлы теологияға жіберілген дін әрдайым сенімсіздік шекарасында қалып қойып, күмән - оның негізгі элементіне айналады. Алайда, Құдайды болмыс пен адам тіршілігінің “тереңдігі” деп түсіндіретін нақ осы ыңғай христиандықтың модернизациялануының радикалды формаларына ықпал еткен болатын.

Д. Бонхёффер. Секулярлық теология

Осы ғасырдың ортасында протестантық теологияда секуляризация мен “Құдайдың өлімі” туралы дискуссиялар көбейіп, радикалды сипатқа ие болып, бір-біріне жақын: “дінсіз христиандық”, “Құдай өлімінің теологиясы”, “секулярлық теология”, “сыншыл теология”, “саяси теология”, “феминистік теология”, “бостандық алу теологиясы”, “революция теологиясы”, “деконструктивистік теология” сияқты жұмыстар түрінде шығатын жаңашыл либерализм нығая түседі.

1951 ж. нацисттер қолынан жазаға ұшыраған Дитрих Бонхёффердің (1906-1945) “Қарсы тұрушылық пен бас июшілік. Абақтыдан келген хаттар мен жазбалар” /1/ атты “кәмелетке” жеткен әлемде Құдайдың санадан тыс жаратушы мен басшы ретіндегі түсінігі тиімсіз және дінсіз әлемге жаңа теология керектігі туралы жазылған еңбегі жарық көреді. Дәстүрлі дін, Бонхёффердің түсінуі бойынша, адам әлсіздігінің компенсациясы болды, ал қазір адамдар өзінің әлсіздігін өздері жеңуге үйренді. Сол себептен христиандық анық себептермен дінсіз болып, адамға деген имандылық қатынастың, әлемдегі белсенділік пен жауапкершіліктің негізіне айналады. Бонхёффердің, сонымен бірге Бультман мен Тиллихтың осы ойларының ықпалымен **Г. Ваханян** (1927 ж. туылған), **У. Гамильтон** (1924 ж. туылған), **Т. Альтицер** (1927ж. туылған) секілді радикалды теологтар “секулярлық теология” мен “Құдай өлімі теологиясын” ойлап шығарды. Олар “Құдайдың өлімін” оған деген діни қатынастың жоғалуы, дәстүрлі теистік тілдің мәнсіздігін білдіретін мәдени-тарихи оқиға ретінде де, Құдайдың тарихта толығымен көрініс тауып, трансценденциядан антропологиялық имманенттікке өтуі ретінде де қарастырды.

Секулярлық теологияның жақтастары экзистенциализмнен бас тартып, оны сынға алады. Американ теологы **Гарвей Кокс** (1931 жылы туылған) өзінің

“Секулярлық қала” (1965) атты еңбегінде П. Тиллихты оның діни және экзистенциалды сұрақтардың шарттылығын адамдық тіршілік құрылымымен негіздеуге тырысқандығы үшін сынайды. Алайда, мәселе, Кокстың айтуы бойынша, мұндай сұрақтардың секулярлы адамның бойында мүлдем туынамайтындығында болып тұр. Өйткені секулярлық адам - қалаға “діни дүниетанымды жерлегеннен” кейін және “жоқтаудан түк шықпасын білгеннен” кейін келген жан. “Секулярлық теологияның” методологиялық аппаратына лингвистикалық-аналитикалық философия діни тілді талдау үшін және де ғылыми тұрғыдан мәнсіз болсып көрінетін тілдің өмірдің мәнін ашу үшін жарамды болатындығын негіздеу үшін қолданылады.

Э. Мольтман-Вендель, Л. Шотроф сияқты протестанттық теологтар жасаған “феминистік теологияның” пайда болуы ерекше бір құбылысқа айналды. Оның негізін салушылар әйелдердің теңдігін қолдап, Құдай мен адам туралы “патриархалды” теологияға тән “андроцентристік” түсінікті (орталыққа ер адамды қоятын бағытты) қайта қарастырып, Құдай туралы ілімге ерлердің символдарын ғана емес, сонымен қатар, әйелдік символдарды қосуға, христиандықты сексизмнен - әйелге деген эксплуататорлық және қанаушылық қатынастан арылтуды ұсынады. Олар Библияның мәйегі ретінде адамды қанаудың барлық түрлерінен босату керектігі жөніндегі ілімді есептейді.

Процесс теологиясы

XX ғасырдың екінші жартысында **А. Н. Уайтхед** (1861-1947) философиясына негізделген “процесс теологиясы” пайда болады. **Дж. Кобб** (1925 ж. туылған) және **Ш. Огден** (1928 жылы туылған) сияқты америка теологтарының еңбектері кең танымал болды. Олардың тұжырымдауынша, шынайылық бастама емес процесс болып табылады және бұның әлемге ғана емес Құдайға да қатынасы бар. Құдай ғана әлемдегі болып жатқан нәрселердің бәріне қатысып қоймай, әлемде болып жатқанның барлығы да құдайлық процеске әсерін тигізеді. Құдайдың “биполярлы” концепциясы қалыптасады. Оның табиғатында бірінші ретті, трансцендентті, санамен танылатын және екінші ретті, тәжірибеден көрінетін аспектілері ажыратылады. Әлем дамуының санамен танылатын негізі ретінде Құдай әрдайым өзін-өзі және бүкіл шынайылықты жаратып отыратын бүкіл баршылықтың сәңгі көзі болып табылады, ал әлем болса Құдайдың “денесімен” ашылады. Құдай өзінің екінші ретті аспектіінде әлемде жүзеге асқан құндылықтардан көрініс береді; әлемде қайтарымсыз жоғалғанның барлығы мәңгілікке Құдайдың ішінде сақталады. Құдайдың “биполярлығының” концепциясы панентеизмнің ерекше бір формасы да болып табылады.

Посттеистік және деконструктивистік теология

Неміс теологы **Доротея Зелле** (1929 ж. туылған) Л. Фейербахтың, К. Маркстың, Э. Фроммның дінге қатысты айтқан сындарының элементі бар “посттеистік теология” концепциясын ұсынады. Бұл теологияның әдісі ретінде Зелле әлеуметтік контекстуализацияны, христиандық ілімнің бүкіл қағидаларын бостандық алу тәжірибесі, сонымен бірге, қазіргі заманғы социология мен психология негізінде талқылауды алады. Д. Зелле құдайилықты

адамдыққа толық қатысты деп хабарлайды, сөйтіп “теизмнің теистік емес” концепциясын жария етеді. Оның пайымдауынша, адамның тарихи және әлеуметтік тұрғыдан түсіндірілуі, өз құрамына адам мен дінді сынауды да шоғырландырған адам мен діннің социологиялық талданылуы, түптің түбінде, діни сананың ескі формаларын жоюға бағытталған. Олардың орнына шынайы және перспективалы формаларды, гуманизм мен бостандық үшін күреспен ұштастырыла алатын жаңа діни тәжірибені іздеу келеді.

“Деконструктивистік” теология француз философы **Ж. Дерридан**ның (1930 жылы туылған) мәдениеттегі метафизикалық және логоцентристік (дыбысталынған сөзге сүйенетін) қабаттарды аттап өтіп, мәтіндерді саралау арқылы (“деконструкция”) трансценденттікпен терең байланыстың көздерін анықтауды ұсынған іліміне негізделген. 80-жылдардың басында біріккен бірқатар американдық теологтар (“Деконструкция және теология” жинағы, 1982) дәстүрлі құдайшылдықтың дағдарысын тұжырымдап қана қоймай, сонымен қатар, метафизикаға, Құдайды санаға сыйымсыз шынайылық ретінде қабылдауға негізделген теологияның “өлімі” туралы жар салды. Олардың пікірінше, бұл теологияның пәні толығымен тамамдалды, осылайша түсінілетін Құдай “өлді”, “Құдай бейітінде өлім биін билеу ғана қалды” /2/. Соншалықты радикалды метафоралардың көмегімен олар дін мен теология тілінің терең негіздерін іздеуге шақырады.

Ұміт теологиясы. Эсхатологиялық теология

60-жылдардан кейін теологияның саясиленуі мен социологиялануына скептикалық қатынас арта түседі. Протестанттық философия мен теологияда эсхатологиялық мәселе көбірек қарала бастайды. Эсхатологияны жаңғырту арқылы діндарлар дәстүрлі діннің ескілігімен қатар, секулярлық теологияның адамды автономды ағза ретінде қабылдау тенденцияларынан арылуға үміттенеді. Мұндай үрдістер “үміт теологиясы” мен “эсхатологиялық теологияның” **Юрген Мольтман** (1926 жылы туылған) және **Вольфхарт Панненберг** (1928 жылы туылған) секілді екі ірі өкілдерінің еңбектерінен айқын көрінеді. Олар Құдай түсірген Аяңды Құдайдың тарихтағы белсенді әрекеті ретінде қарастырады, дін ілімінің принципіалды жақтарын сақтайды, бірақ олардың дәстүрлі негізделуін қайта қарайды. Ал өз ілімінің философиялық-теологиялық және әлеуметтік аспектілерінде ең жаңа философиялық, социологиялық және психологиялық теорияларды қолданады.

Эсхатологиялық теология үшін **Э. Блохтың** (1885-1977) “үміт философиясының” мәні зор еді. Э. Блохтың бұл ілімінің құдайшылдық тұрғыдан қайта саралануын неміс теологы Ю. Мольтман ұсынған болатын. “Ұміт теологиясы” кітабында ол құтқарушылыққа деген сенімнің адамның шынайылықты қабылдауына деген әсерінің молдығы туралы айтады, ал адамның тарихилығы - оған тікелей байланысты дүние. Ю. Мольтман эсхатологияның саяси аспектісін, тарихтағы үміттің бостандық берушілік функциясын ерекше атап кетеді, сондықтан оның теологиясы саяси теологияның бір түрі ретінде де қарастырылады. Революцияны, бостандық үшін күресті ол эсхатологиялық үміттің мүмкін нақты манифестациялары

ретінде түсінеді. Ю. Мольтман христиандардың эсхатологиялық миссиясы мен тарихтағы революциялық қозғалыстар ұқсастығын көрсетеді. Ю. Мольтманның түсінуі бойынша, тарихи шындыққа дұрыс баға беру, үміт үзбей қоғамды жақсартудың жолын табу үшін Құдайдың бүкіл адамзатпен бірге азап шегуі туралы ілім көмектеседі. Христиандық үміт осы өмірдің өзінде толыққанды тіршіліктің барлық түрлерін болжап, өз басынан өткізе алады.

Эсхатологиялық бағытталған жүйелі теологияны атақты неміс зерттеушісі **В. Панненберг** те зерттейді. өзінің бірқатар кітаптарында (“Жүйелі теология” және т.б.) ол **М. Шелер** (1874-1928) мен **Х. Плеснердің** (1892-1985) философиялық антропологиясының, білім социологиясының негізгі қағидаларын, Гегельдің шеттелу туралы ілімін “адамның әлемге ашықтығын”, оның шынайылықты “Құдайлыққа ашықтық” ретінде қайта құрастыру қабілетін талқылау мақсатында қолданады. Әлемнің тек ақырғы болашағы мен тарихы ғана Құдайдың бар екендігін қайтымсыз және жоққа шығарыла алмайтындай етіп дәлелдей алады. Адамның табиғаты ғана емес, шынайылықтың бүкіл құрылымы болашаққа бағыттталып, оны болжап отыратын, “пролептикалық” құрылым болып табылады. Эсхатологиялық теология Құдайды әлемнің “базистік сенімде” күтілетін болашағы және де Исада пролептикалық түрде ашылған болашақ ретінде қарастырады.

Фундаментализм

70-жылдардың басынан экологиялық және әлеуметтік қайшылықтардың шиеленісуі жағдайында теологиялық және шіркеулік консерватизм тенденциялары күшейе түседі. Мұндай кең қозғалыс әдетте “евангелистік” христиандық деп аталады. Ол сенімі бойынша христиандық өмір туралы ілімге бағытталған “евангелистік” теологияны жасауға шақырады. Әлдеқайда бірізді антимодернисттер ғасыр басындағы христиандық фундаментализм бағытын жалғастырып, оқу орындарында эволюционизм мен дарвинизмнің оқытылуына қарсы шығады. 80-жылдары “Иманды көпшілік” (1986 жылдан бері “Бостандық Федерациясы”) қозғалысының негізін салушы баптистік насихаттаушы **Джерри Фолуэл** (1933 жылы туылған) ие болады. Теологияның модернизациясына қарсы, Библияда айтылғандай, адам мен әлем Құдаймен жаратылған деген ілімді дәріптейтін “ғылыми креационизм” жақтастары да шығады. 1972 ж. Сан-Диего қаласының (Калифорния, АҚШ) Христиандық мұра Колледжінің негізінде құрылған креационистік зерттеулер Институты зор атаққа ие болды. Г. Моррис және т.б. кітаптары “эволюция жоқ және болған да емес, өмір өлі материядан дамыған жоқ, ол санадан тыс тәсілмен жаратылды” деген тұжырымға негізделеді /3/. “Ғылыми креационизм” аргументациясының әлсіздігі ірі діни ұйымдардың бұл ілімдерді қолдамауына себепші болып, одан “эволюциялық креационизмді”, яғни сатылы және бірте-бірте жарату идеясына сенетін католиктік және протестанттық теологтар бөлініп шығады.

Контекстуалды теология

XX ғасырдың соңындағы протестанттық теология діни плюрализм жағдайынан көрініс берді. Осы жағдайда басқа діндермен және дүниетанымдық жүйелермен диалогқа, христиандықтың контекстуализациясына бағытталған

экумендік теология кең етек жая бастайды. Контекстуализация мәселесі құдайшылдығы “контекстуалды теология” деп анықталатын Азия, Африка, Латын Америкасының христиандық теологтар үшін өте маңызды. Индуриалды әлем перифериясында әлеуметтік қарама-қайшылықтар шиеленісіп, күрделеніп, өте көне және ең жаңа әлеуметтік және мәдени сатылар қақтығыстық жағдайына келуде. Бұл елдердегі теологтардың талпыныстары христиандықтың экуменизациясы мен контекстуализациясына, христиандықта, исламда, индуизмде, буддизмде және т.б. діндерде қалыптастқан түсініктердің синтезін табуға бағытталған.

Африкандық теологтар, мәселен, өзінің мақсаты ретінде жергілікті мәдениеттерге бейімделуді ғана емес, христиандық “африканизациясын”, оның жергілікті культтардың салт-дәстүрлері арқылы көрініс табуын анықтап отыр. Контекстуалды теологияның ерекше бір түрі болып “қара теология” есептелінеді. Ол құдайшылдар мен Солтүстік Американың қара нәсілділерден - негрлерден шыққан діни басшылар арасында қалыптасып, 60-жылдары негрлердің азаматтық құқықтар үшін күресінің барысында күшее түседі. “Қара теология” христиандықты негроидтық расаның, құдайдың таңдауы түскен қара халықтың терең рухани негіздерінің көрінісі деп жариялайды. Құдайдың өзі және оның көрінісі – Иса Пайғамбар, бұл қозғалыс өкілдерінің пікірінше, рухани, моральды мағынасында ғана болсын негр (қара) болып табылады.

Протестанттық теология мен философияның эволюциясы христиандық ойшылдардың діни дүниетанымды жаңартып, оны әлеуметтік жағдаймен, ғылыммен және мәдениетпен үйлестіруге тырысқандығын дәлелдейді. Модернистік ағымдардың дәстүрлі бағыттармен қақтығысы қазіргі кездегі протестанттық теологияның өзінде шешілмеген мәселелердің бар екендігін көрсетеді.

Бақылау сұрақтарының тапсырмалары

1. Дін философиясының объектісі мен пәніне талдау жасаңыз
2. Буддизм философиясының өзіндік ерекшеліктерін анықтаңыз
3. Буддизмдегі хинаяна мен махаяна бағыттарының философиялық ілімдерінің айырмашылықтарын ашыңыз
4. Православиелік христиандық философиясының қалыптасуына ықпал еткен идеяларға талдау жасаңыз
5. Академиялық философияның негізгі өкілдерінің көзқарастарына талдау жасаңыз
6. Н.А. Бердяевтің философиялық антропологиялық ілімінің ерекшеліктерін ашыңыз
7. В.С. Соловьевтің біртұтастық метафизикасы ілімінің мәні неде?
8. Қазіргі заманғы католиктік философияның негізгі бағыттарына талдау жасаңыз
9. Қазіргі заманғы протестанттық философияның дамуына үлес қосқан ойшылдардың көзқарастарына талдау жасаңыз
10. Исламдағы кәләм ілімінің мәні мен мазмұнын талдаңыз

ТӨРТІНШІ БӨЛІМ

ДІНИ АНТРОПОЛОГИЯ

Діни антропология пәні Антропология (гректің *anthropos* адам, және *logos* – ұғым, ілім). Адам деген ұғымның аспектілерінің көптігінен бұл атау өте жалпы болғандықтан антропология жеке пән ретінде қарастырылмайды. Діни антропология – әр түрлі халықтар және тайпалардың діни нанымдары мен сенімдері және салттары мен дәстүрлері туралы деректерді жинақтап жүйелейтін зайырлы гуманитарлық пән.

Діни антропология этнография, этнология, мәдени антропология және де адамды зерттеумен айналысатын басқа гуманитарлық ғылымдармен тығыз байланысты. Діни діни салттар мен ғибадаттарды нақты суреттеуге және терең мағанасын ауға ерекше көңіл бөледі. Қазіргі ғылыми ортада дінді мәдениеттің бір бөлігі (формасы) ретінде қарастыру көп орын алып жүр. Антропологиялық пәндер шеңберіне адамдардың қарым-қатынасын, қауымдастығын зерттейтін әлеуметтік антропология кіреді. Жалпы алғанда антропология философиялық жүйенің бір тарауына кіреді. Оның зерттеу нысаны адам оның танымы (гносеология) мен қызметі болып табылады. 20 ғасырда антропология ғылым мен философиялық бағыттардың ерекше назарына түсті, адамға оның ойы мен қызметіне байланысты «антропологиялық бұрылыс» болды. Қандай ғылым саласын алсақ та біз адамзат тың кемелденуіне себепкер болуға негізделген «антропологиялық бұрылыстағы» теорияға тап боламыз. Зайырлы антропологияның әдістемелігі индуктивтік тәсілдеме - деректерге сүйену, байланысты анықтау, жалпылау, заңдылық және теорияны құрастыру тән. Діни антропологияның зерттеу пәні – адам, оның сенімі, діни сенімнің мәдениеттегі және күнделікті тұрмыстағы көрінісі . Ағылшын тілді елдерде, соңғы онжылдықтарда – Францияда, басқа да Европа елдерінде Діни антропология мәдениет тарихының дамуының барлық кезеңдеріндегі барлық формаларының көріністерінің бір бөлігі - дін туралы ғылым деп қарастырылады.

16-17 ғғ. Европада антропологиялық идеялардың қарқынды дамуы белгілі географиялық жаңалықтардың ашылуының нәтижесінен этнографиялық мәліметтердің көлемі кенет өсті. Осы кезеңде П. Мортир, М. Монтень, Руссо и Дидро еңбектерінде дамытылған «бақытты тағы адам» концепциясы көпке белгілі болды. 19 ғасырда антропологияның қалыптасуына А. Фергюсон, Кондорс және Тюрго тарихи прогресс идеялары әсер етті. Неміс классикалық философиясының әсіресе Гердердің еңбектерінің, 18 ғасырдың соңы, 19 басындағы европалық фольклористика мен этнографияның компаративистік бағыттағы «мифологиялық мектептің» ықпалы күшті болды.

Тарихи ең алғашқы антропологиялық бағыт деп 19 ғасырдың екінші жартысында АҚШ пен Ұлыбританияда қалыптасқан эволюционизмді айтуға

болады. Эволюционизмнің белгілі өкілдері Тайлор мен Морганның ойынша барлық халықтар және жеке мәдениет институттары (дін т.б.) дамудың нақтылы эволюциялық кезеңін өтеді. Адамзат мәдениетінің әртүрлілігі осымен түсіндіріледі. Диффузиони бағытының өкілдері мәдениеттердің дифференциясын эволюционистерден өзгеше қарастырды. Диффузионистік Герман -Австриялық мектебінің өкілдері Ф. Гребнер мен В. Шмидттің ойынша мәдениеттің барлық белгілі элементтері біркүнде бірнеше «мәдени орта» шеңберінде жасалып, кейіннен басқа халықтардың арасына таралды (диффузияланды). Диффузионистік ағылшын мектебінің өкілдері У. Смит және Э. Пери өркениеттің ерекше элементтерінің пайда болған орталығы Ежелгі Мысыр деп тұжырымдады. XX ғасырдың басында эволюционизм мен диффузионозмді қатты сынға алған британдық функционалистер Малиновский мен Радклиф-Браун (Боас) – антропологиялық теорияның негізін салу жолында эмпирикалық материал жинаумен айналысты. Малиновский – мәдениет бұл әрбір элементі адамның қоғамдағы базалық және өндірістік қажетін қамтамасыз ету қызметін атқаратын күрделі, бүтін құбылыс ретінде қарастырса, Радклиф-Браун мәдениеттің жеке элементтерін қоғамның әлеуметтік жүйесін ұстап тұратын, әлеуметтік қатынастардың негізгі деп білді. 1920-шы жылы Францияда этнология мәселесіне деген қызығушылықтарымен белгілі болған Э. Дюркгеймнің оқушылығының мектебі пайда болды. Олардың көшбасшылары Мосс — этникалық психологияда ерекше (айырбастың дәстүрлі формаларын) зерттеулердің авторы. Дюркгейм мектебіне Леви-Брюльдің алғашқы кезеңдегі дүниетаным мен қазіргі адам дүниетанымының өзгешелігі туралы концепциясы жақын болды. 1926 жылғы Францияда құрылған этнология институты Мосс пен Леви-Брюль есімдерімен байланысты. Соғыстан кейінгі кезеңде Францияда антропологияның алдыңғы қатардағы бағыты Леви-Стросс бастаған структурализм деп есептелді. Леви-Стросс лингвистика мен когнитивтік психология әдістеріне жүгініп, мәдени және әлеуметтік тәртіпті анықтайтын ментальдық жүйе бар деген қорытындыға келеді. Леви-Стросстың концепциясы бойынша адамдарға мәдениет элементтерін топтамалауға және оған деген өз қатынастарын қалыптастыруға мүмкіндік беретін бинарлық оппозицияны базалық модель ретінде ұсынылады. Соғыстан кейінгі кезеңде британдық антропологияда Радклиф-Браунның жолын Эванс-Притчард және Глакман жалғастырды. Глакман қақтығыстар феноменін қоғамның құрамындағы бір элемент ретінде қарастырған зерттеуінің аты шықты. Ал американдық антропологияға реабилитация эволюционизмді ақтау тән болды. Л. Уайт адамзат өркениеті өзі тұтынған қуаттардың көлеміне тәуелді («Уайт заңы») деген концепция ұсынды. Неоэволюционизмнің тағы бір өкілі Д. Стюарт әр мәдениеттің ерекшелігін ескеретін көпсалалы эволюция концепциясын ұсынды. Особый интерес Стюарттың мәдениет пен сыртқы ортаның бір-біріне әсер ету мәселесіне ерекше көңіл бөлуі оны экологиялық антропологияның негізін салушы деп есептеуге негіз береді. Қазіргі американдық антропологияда дәстүрлі мәдениетті зерттеуде К. Герцтің тұлғасы ерекше орында деп айтуға болады. Мәдени антропология

зерттеулерінің (этнография) Ресейде, кейіннен Кеңес өкіметінде өз ерекшелігі болды. XIX ғасыр аяғы мен XX ғасырдың басында көптеген этнограф-практиктер — Н. Миклухо-Маклай, В. Богораз, Л. Штеренберг, М. Довнар-Запольский интерпретацией идей эволюционизм идеяларына түсіндірме жасаумен айналысты. интерес в М. Ковалевскийдің жұмыстары теориялық қызығушылық тудырды. Ол өз еңбектерінде қауым мен қауымдық жериеленушілікке қоғамдық қатынастардың дамуының жалпы кезеңдік формасы ретінде баға береді. Соғыстан кейінгі кезеңде ежелгі эволюционизмді оның марксистік (нақтырақ айтсақ энгельстік) тұжырымын бұлжытпай қабылдау көп жылдар бойы теориялық ойдың дамуына үлкен кедергі жасады. Сонымен қоса «буржуазиялық» этнологияның жаңа бағымдарына деген кері қатынас ғылымның дамуына ашық тиым салды. 60-70-ші жылдары этнос теориясы саласында бінеше концепция жарық көрді. Әсіресе Ю. Бромлейдің этнос концепциясын Маркстың қоғамдық-экономикалық формациясы ілімімен біріктіріп, соның негізінде этно-әлеуметтік қауымдастық эволюциясы моделін құруды жоспарлады.

А. Арутюнов пен Н. Чебоксаровтың адамзаттың биологиялық және этноәлеуметтік топтарының тіршілік ету механизімі туралы идеялары көпшілікке танымал бола қоймады. Ал Л. Гумилевтің марксизмнен ашық бас тартып, этностарды өздерінің ерекше заңдылықтарымен дамитын биоәлеуметтік феномен ретінде қарастырған концепциясы ерекшелігімен көзге түсіп, кең таралып кетті.

«Діни антропология» терминін анықтаудағы негізгі көзқарастар. Философиялық, діни-философиялық және құдай туралы ілімнің пәні секілді діни антропология ұғымын анықтауға қатысты таластар жүз жылға жуық уақыт бойына бір толастамады. Бірқатар теологтар адам туралы діни-философиялық және құдайтанулық ілімнің ішкі ұқсастықтар бірдей десе, басқалары құдайтанулық антропологияның философиялық антропологияға, оның ішінде діни тұрғыдан философиялық антропологияның мәні мен мазмұнына қайшы келеді деп санайды.

Теологтардың XXI ғасырдың басындағы антропологияға қызығушылығының артқаны сияқты, бұл мәселеге қатысты дау-дамай өткір сипат алып отыр. Батыстық зерттеушілер мәселенің антропологиялық тұрғыдан қойылуы «соңғы әмбебап философиялық жүйе ретінде өз орнын жоғалта бастағандықтан» философиялық мәнге ие болғанын мойындайды. Олар бұл үрдісті адамның «саналы жануар» ретіндегі дәстүрлі анықтамасының күйреуімен түсіндіреді. Танымал дінтанушы Блеккер бұны былай деп түйіндейді: «егер бірінші дүниежүзілік соғыста адам Құдайға деген сенімін жоғалтса, екінші дүниежүзілік соғыста адамға деген сенімін де жоғалтты. Егер ертеректе философтар өздерін адамды тани аламыз деп санап, Құдайды «үлкен белгісіз дүние» деп санаған болса, ал қазір адамның күтпеген жерден беймәлім қырлары ашыла бастады».

Қазіргі уақытта аталған проблема жекелеген ғылыми пәндер немесе адам туралы ғылымдар жүйесі түріндегі бірнеше ғылымның күш-жігерін біріктіріп отыр. Зерттеушілер адам туралы ғылымды жүйелеудің бірнеше түрін ұсынады. «Антропология» ұғымын айқындауда негізгі тезис адам феноменінің күрделі екендігін түсіну болып табылады. Зерттеулердегі вариативтілік пен алуантүрлілік оның мәнінің күрделілігімен түсіндіріледі. Түрлі зерттеу парадигмалар мен адамды зерттеудегі белгілі бір доминанттар – мейлі ол адамның жеке болмысы болсын, мейлі ол адам құрылымындағы бейсаналық немесе оның әлеуметтің жаратушысы ретіндегі ұғымы да осыдан келіп шығады. Белгілі бір тарихи, мәдениәлеуметтік, саяси және т.б. жағдайлардағы жеке тұлғаның болмысына талдау жасау да антропологиялық білімнің бір бөлігін құрайды және түрлі «антропологияның» қалыптасуына белгілі бір деңгейде түсінік береді.

Философиялық антропологиядағы негізгі философиялық проблемалар түйсетін басты сұрақ И.Канттың айтуынша «Адам дегеніміз не?» деген сұрақ болып табылады. Тарихи процесті танудың белгілі бір үлгісі мен антропологияның көптүрлі сипаты осы сұраққа берілетін жауапқа байланысты. ХІХ ғасырдағы антропологияның негізін салған М.Шелер И.Кантқа сүйене отырып барлық ішкі және сыртқы дүниенің барлық заттық болмысының ең алдымен адаммен арақатынасын белгілеп алу керек. Болмыстың барлық формасы адам болмысына тәуелді. Барлық заттық дүние мен оның болмысы «өзіндік болмыс» емес, ол адамның тәндік және рухани құрылымына шамалас болмыстың бір бөлігі» деп жазды. Адамның мұндай мәндік құрылымын философиялық антропология да зерттейді. Оның міндеті «адам болмысының негізгі құрылымынан адамның өзге: тілі, ар-ұяты, қаруы, дұрыс және дұрыс емес идеялары, мемлекет, басшылық жасау, өнердің сайлау функциясы, миф, дін, ғылым, тарихилық және қоғамдастықтың қалай өніп шығатынын көрсету болып табылады».

Философиялық антропологияның классигі М.Шелер белгілеп кеткен бастапқы позицияға тағы бір айтарымыз бар. Ол адамның әлемде өзін-өзі тарихи тұрғыдан ұғынуы барысында байқалатын адамның өзін-өзі тануының негізгі бес типі бар екенін жеткізу. Олар: 1) адамды Құдайдың жаратқандығы жайындағы иудей-христиандық идея; 2) «*homo sapiens*» ретіндегі адам идеясы; 3) «*homo faber*» формуласымен белгіленетін натуралистік идея. Төртінші идея батыс еуропалық философияның вариациясымен үйлеспейтіндігімен ерекшеленеді. Ол адам мәртебесін өмірді, оның негізгі құндылықтарын, заңдарын, оның киелі ғарыштық мәнін орындаудан бас тартушы ретінде көрсетеді. Ол бойынша адам – өмірде тығырыққа тырелуші, өзінің биологиялық әлсіздігі мен дәрменсіздігінен дертті болып жаралған. Рухы дертке ұшыраған жануар. Адамның болмыстың жоғары шыңы ретіндегі «жоғарғы адам» деген тағы бір анықтамасы бар. Бұл қалыптасқан классикалық методология белгілі бір деңгейде түрлі парадигмаларда көрініс тапқан.

«Антропологиялық» ой-пікірлердің негізін салушылары сияқты «философиялық антропологияның» негізін салушы М.Шелер, Х.Плеснер,

А.Гелен де ашық иррационализм ұстанымын жақтап, адамды мүлдем танып-білуге болмайтынын, адам мәселесінің бітпейтінін айтып, адамның табиғи мәні ақылға бағынбайтын «осы өмірімен» анықталған деді. Бірінші дүниежүзілік соғыстың алдында пайда болған ХХ ғасырдың антропологиялық ағымдары осы иррационалистік ұстаным тұрғысынан философиялық мәселе қайта қарауға түседі деп болжап, алдыңғы орынға антропологияны шығарды да, ал қалған философиялық проблемаларды осы көзқараспен бағалады. Бұл бағыттың негізін салушылар антропологияны базалық философиялық пән деп есептеді. Осыған байланысты «діни антропология», «құдайтанулық антропология» және «діни-философиялық антропология» ғылыми әдебиеттерде екіұшты қолданыла бастады. Бірқатар зерттеушілер «антропологияға» адам туралы кез-келген философиялық ілімді қоса салудың дұрыс еместігін мәлімдеді.

Сәйкесінше, «діни антропология» түсінігі философиялық бағыттың діни тармағына жатқызылды. Бірақ көптеген ойшылдар бұндай жіктеуді қолдамайды және адам туралы діни ілімдердің барлығын «діни антропология» деп қарастырады. Бұл соңғы көзқарас «антропология» ұғымына оның әдебиеттердегі кең таралған қолданысына да барынша сай келеді. Алайда, діни-философиялық антропологияның өз алдына дербес бағыт екендігін жоққа шығара алмаймыз. Діни антропология діни дүниетанымның ерекше аспектісін құрайды. Адамға деген діни көзқарас тылсым бастаманы мойындаудан және оның адам туралы ілім турасындағы теориялық түрде келтірілген адаммен ерекше байланыста екендігін танудан тұрады. Демек, діни антропология теориялық діни сананың, құдайтанулық ілімнің құрамдас бөлігі болып табылады. Бұл мағынасында «діни антропология» мен «құдайтанулық антропология» ұғымдары мазмұндық тұрғыдан ұқсас келеді.

Діни антропология адамға діни болмысынан баға береді. Зерттеушілер бұл тұрғыда адам діншілдігінің объективті және субъективті себептерін зерттейді, адамды жаны қысылғанда тылсым күштерге, діни культтерге сенуге итермелейтін әрі оның діни сезімдерінде саналы және бейсаналы түрде байқалатын материалдық факторларды (биологиялық, физиологиялық) табуға тырысады. Ондай зерттеулерді қалыптасқан пікір бойынша М.Шелер, Х.Плесснер және белгілі бір деңгейде Г.Гелен бастап беріп кеткен.

Бұған біржақты жауап ғылыми ортада қызу талқыланып жатқанымен, әзірге түзіле қойған жоқ. Іс жүзінде әңгіме екі мың жылдан артық тарихы бар діни философия жайында өрбіп отыр.

К.Никонов «діни антропологияны» әр алуан діндерді қамтитын адам туралы ерекше гуманитарлық ілім деп қарастырады. Бұл тұста ол «діни антропологияның» «мағынасы жағынан жақын болса да, өз әдіс-тәсілдері мен проблемасы бар» түрлі мағынасында қолдануға назар аударады.

Діни антропология – бұл діни-философиялық білімнің өзіндік бір саласы, себебі философиялық ой-пікірдің жұмбақ және толық қамтылмайтын пәні болып табылады. Бұл мағынасында діни антропология философиялық білімнің дәстүрлі салалары – логика, таным теориясы, эстетика, этика және философия теориясына қарсы тұрады.

Діни антропология – философиялық-діни білімнің белгілі бір бағыты ғана емес, ол сондай-ақ не формалды, не диалектикалық логикаға бағынбайтын ойлаудың нақты бір әдісі болып табылады.

Діни антропологияның объектісі – адам. Ол ешқандай тұтас бола алмайды. Нәтижесінде діни антропология қазіргі заманғы діни модернизмнің бір бағыты болып қалды. Оның шеңберінде діни ойшылдар адамның өз табиғатында екіжақтылығы мәселесін көтерді. Христиандық діни ілімнің негізгі принциптерінен шығара отырып қазіргі замандағы адам болмысы мәселесі мен руханилықтың жоғалуы процесін қарастыра бастады.

XX ғасырдың 20-жылдарында антропологияға ғылыми, философиялық топтардың назары ерекше ауып, «антропологиялық бұрылыс» жасап, адамды, оның іс-әрекеті мен ойлауына ерекше назар аудара бастады. Антропологиялық төңкеріс ғылымның қандай саласын алмасақ та, адам тұлғасы жайындағы теориялар қалыптасып қойғандығына негізделген.

Қазіргі заманғы ғылымдар жүйесіндегі діни антропология. XX ғасырдың 20-жылдарында антропологияға ғылыми, философиялық топтардың назары ерекше ауып, «антропологиялық бұрылыс» жасап, адамды, оның іс-әрекеті мен ойлауына ерекше назар аудара бастады. Антропологиялық төңкеріс ғылымның қандай саласын алмасақ та, адам тұлғасы жайындағы теориялар қалыптасып қойғандығына негізделген.

1. Жаратылыстанулық және медициналық антропология адамның тірі жандар патшалығындағы орнын анықтап, оның тәндік құрылымын зерттейді. Оған анатомия, физиология, нәсілдер туралы ілім және т.б. жатады.

2. Философиялық антропология тек жекелеген философиялық пән ғана емес (алғаш О.Касман негізін салып кеткен күйінде), сондай-ақ М.Шелердің адам өмір сүруінің барлық қыр-сырын қамтитын, адамның қоршаған әлемге қатынасын анықтайтын Макс Шелердің еңбектеріндегі философиялық концепцияны да құрайды. Ницше мен Шелер арқылы одан ары экзистенциализмге қарай дамып, философиялық антропологияның дамуы уақытша аяқталды. Философиялық антропологияға психологияның тұлға ұғымын нақтылауға тырысуының арқасында елеулі үлес қосылды. Өзге де ғылымдардың дамуы себебінен философиялық антропология алға шығарған мәселелерді шешу қажеттілігі антропологияның бірнеше салалары: әлеуметтік, педагогикалық, теологиялық және басқа антропологияның пайда болуына әкелді.

3. Мәдени антропология, кейде әлеуметтік немесе әлеуметтік-мәдени антропология (көбінесе ағылшын тілді елдерде), ал 20-жылдары Франция мен құрлықтық Еуропаның басқа да елдерінде – мәдениет туралы ғылым өзінің барлық формасында және тарихи даму кезеңдерінде. Бұл жерде мәдениет ұғымы кең мағынасында материалдық объекті, идея, құндылықтар, түсініктер мінез-құлық үлгілерін білдіреді. Қазіргі заманғы мәдени антропологияға мәдениетті биоәлеуметтік бейімделу формасы ретінде түсіну, сондай-ақ әрбір мәдениеттің әмбебап құндылықтарын оның даму кезеңдеріне қарамастан постулаттайтын мәдени релятивизмнің методологиялық принциптері ретінде

түсіну тән. Білімдердің жалпылануын білдіретін аралық пән ретінде этнографияны алуға болады. Этнография - қазіргі заманғы нақты бір халықтың мәдениетін сипаттаса, этнология – мәдениеттерге салыстырмалы талдау жасайды. Мәдени антропологияның өзі әмбебап интерэтникалық формада көрінетін адамзат мәдениетінің негізгі институттары жөніндегі жалпылама білім ретінде танылады. Антропологияның бұдан өзге экологиялық антропология, экономикалық антропология, саяси антропология, урбанистік антропология, аграрлық антропология, медициналық антропология, еңбек антропологиясы, білім антропологиясы және т.б. маманданған салалары бар.

Дүниені магиялық-мифтік танудағы адам туралы ұғым.

Тарихқа дейінгі кезеңдегі адам туралы түсінік. Егер тарихқа дейінгі кезең жайындағы білетіміз өте шектеулі болса, ал сол кездегі адам туралы түсінігіміз одан да аз. Питекантроп қазіргі заманғы адамнан өзінің көптеген анатомиялық өзгешеліктерімен ерекшеленсе де, адам болған. Алайда, қазіргі заманғы адаммен тым болмағанда жанұялық жағынан ұқсастығы болған сол кездегі адамқарнын тойғызудан өзге ұрпағын жалғастыруды ойлағаны мойындалған факт екенінде дау жоқ. Ал бұл жайында қай уақытта ойлана бастады және бұдан мыңдаған жылдар бұрын өмір сүрген, миының көлемі кіші және анатомиясы басқа сол кездегі адамдардың ойлау жүйесі қандай болғандығы басқа мәселе болып табылады. Швейцарлық полеоантрополог Карл Нарр: «Дегенмен, діни түсініктердің дамуы үшін адамның миының көлемі мен оның құрамының қандай болуы керектегін ешкім дөп басып айта алмайды» деп дәл айтқан [1].

Адамның өзін қоршаған ортаға қарым-қатынасын өзгертуінің нәтижесі айтарлықтай үлкен болды. Тіпті қарапайым шапқыны істеудің өзі, немесе бұтақтан баспана тұрғызып алу, үңгірде отты өшірмей жағу дегеніңіз мүмкін емес бейсаналық іс болып табылады. Табиғатты өзіне бағындару үшін кем дегенде логикалық сана қажет екендігі даусыз. Сол себепті ежелгі адам тек тік жүретін және епті (*Homo erectus*, *Homo habilis*) ғана болған жоқ, ол сондай-ақ қазіргі адамдар сияқты саналы да болды, оның ақыл-ойы қару-жарақ жасауға алып келді. Бұны қазіргі палеоантропологтар шамамен 2.5 миллион жыл бұрын жүзеге асты деп санайды. Адамның тік жүре бастауының өзінің төрт миллион жылдық тарихы бар екенін айта кету кетуіміз керек. Адамның алғашқы қару-жарағының тұрпайылығы мен қарапайым болып келуі оның санасының да сондай деңгейде болғандығын білдірмейді. Адамзат пайда болғанан бері қарай адамның қоршаған ортаны ортаны өзіне бағындыру құралдарының да үнемі жетіліп отырғанын көреміз. Алайда, бұл бірізді дамып отыру адамның рухани дамуымен қатар жүрген жоқ. Альтамир немесе Ляскодағы ерте палеолиттік суреттер қазіргі заманғы анимализмнің ең жақсы туындыларынан, ал халафтағы неолит кезеңіне жататын керамикалар – кез-келген кейінгі дәуірдің сауыт жазуынан әсте кем түспейді. Пракситель мен Фидияның кесілген мүсіні, Платон мен Аристотельдің философиясы, упанишадтың діни ойлары, Дәуіттің Забуріндегі поэтика, адамның сыртқы ортамен қатынасы саласында өркениетке жеткеніне қарамастан адам рухының қазірге дейін ешкім басып оза алмаған

кемелдікке жетуі болып табылады. сол себепті де мәдени, яғни адам рухының өзін-өзі танытуы дамып отырған жоқ. Тек бірде онда, бірде мұнда сұлулық пен үйлесімділікте өзін-өзі көрсетіп келеді. Себебі адам рухының өзі тұрақты бір нәрсе, ол өзін қоршаған әлеммен бірге эволюцияға ұшырамайды. Сол себепті де адамның рухани байлығын оның теледидар құрастырып, берік үй тұрғызу қабілетінен іздегеннен гөрі, мәдениеттің саналылығын қоғамның өркениетті дамуынан іздеген жөн.

Палеонтроптың саналылығы тек азығын тауып, ұрпағын жалғастыру үшін қоршаған ортаға бейімделуімен шектеліп қалған жоқ. Оның санасы өзіне не үшін ұрпақ жалғастырып, өмірін ұзарту керек деген сұрақты міндетті түрде көлденең қойды. Жануарлар өзіне мұндай сұрақ қоймайды. Бірақ жануарда жоқ сана адамда бар. Адам рефлекспен және инстинкпен өмір сүрмейді, есесіне ол саналы және сол себептен де «не үшін тірі болу керек» деген сұрақ қоя алады. Бұл сұрақ өлім, жеке болмыстың ақыры мәселесімен байланысты. Табиғатты саналы түрде өзіне бағындырған адам өзінің мәңгі емесітігін түсінбеуі және өз болмысының ақыры бар екендігінен зардап шекпеуі мүмкін емес.

Дін – бұл шектіліктің шексіздікпен, адамның Құдаймен, адамилықтың Құдайылықпен байланысы болып табылады. Сенім – сана-сезімнің жол көрсетушісі. Егер аңшылық қару-жарақтар азық-түлік мәселесін шешсе, отпен жылытылған үнгір – жаңа туылған балаларды табиғаттың дүлей күшінен сақтады. Ал сенім өлім мәселесін шешті. Сенім өлімге бейімделмеді. Э.О.Джеймстің «қандай да бір формасы болмасын, дін қазіргі заман адамына тән, бірақ бұл ұстанымды іс жүзінде дәйектеу оңай емес» деген пікірімен келісуге теориялық тұрғыдан негіз бар. Адамның тіршілік ете бастаған кезеңінен бері оның діншілдігін дәлелдейтін пәлендей бір дәлелдемелер жоқ. Бірақ дәлел жоқ болғандықтан қарама-қарсы тұжырым жасап шығу – яғни дін болған жоқ деген түйін жасаудың да негізі жоқ.

Егер табиғатты қажетінше игеру материалдық ізін қалдырса (себебі адам оны материалдық түрде игереді), ал сенім негізінен ақылға тән және материалды форма мен рәміздерде тек сырттай түрде ғана көрінеді. Төменгі палеолит кезеңінің адамымен байланысты барынша тұтастай кешен Африканың Олдувай шатқалы мен Пекин түбінде табылды. Бұл синатроп мекендерінен табылған заттар (*Pithecantropus pekinensis*) төменгі палеолит адамының рухани дүниесіне жаңа жарық түсірді. Ежелгі адамдардың бұл мекендерінен ошақтар, отты желден қорғау үшін жасалған жақтаулар және зығыр мен кендірдің талшықтары табылды. Отты тұрмыстық мақсатта сонша көп пайдаланбаса да, оттың жалыны синантроп адамында жарық, жылылық пен қуырылған еттің дәмінен анағұрлым артық жермен байланыстырылды. Егер тас индустриясынан гөрі от өнері ежелгі гоминидтің абстрактілі ойлау қабілетінің болғанын көрсетсе, ал абстрактілі ойлау өз кезегінде отты көірп отырып игі істерді тудырмауы мүмкін емес. Ол дүниенің барлық әдет-ғұрпын бұза отырып, жерден көкке көтеріледі. Ал аспаннан ол күн күркірегенде найзағай түрінде де түседі. От күн сияқты жарық пен жылулық береді. Бұл біздің әлеміміздегі өзінің бастауына қайтуға ұмтылатын өмірлік шамшырақтың бір бөлшегі

іспеттес. Егер синантроптар өлім және мәңгі өлмеу мәселесімен бас ауыртса, олар үшін өмірдің символы өмірдің молшылығын беретін күн бола алады. Бірақ олардың жұпыны үңгірінен үлкен шамшыраққа жету мүмкін емес. Тек ағаш бұтақтарын жалмаған ошақтың жалыны ғана жерден көкке көтеріліп, өзінің қайнар көзі – күнге жете алады. Бәлкім, отқа жанған кез-келген тіршілік иесі де Құдайға жете алатын шығар? Оның бір бөлшегіне айналып ,мәңгілікке жететін шығар? Синантроп адамы өз ошағында көкке шапшыған жалынның үстінде дірілдеп тұрған қызған ауаға қарап отырып, тек жайлы баспана туралы ғана емес, сондай-ақ өмірмен қош айтысу сәті келген кезде өздерінің де Аспандағы Иесінің мекеніне баратындарын ойлаған шығар.

Карл Ясперс өзінің «Тарихтың бастаулары және оның мақсаты» атты танымал кітабында: «Біз бұдан жиырма мың жыл бұрын өмір сүрген адамның жаны жайында ешнәрсе білмейміз» деп атап өткен [2]. Палеоантропология ғылымы абайлап және сенімсіз түрде болса да, бұдан он мыңдаған емес, жүз мың, тіпті миллион жыл бұрын өмір сүрген адамның жанының құрылымын ашып береді. Бәрінен бұрын оның сенімі болды, жақсылық пен жамандықты білді, яғни, бір сөзбен айтқанда жануар тектес емес, кәдімгі адам болды. Бұған орта палеолит кезеңіне жататын Мустьер жерлеуіндегі діни түсініктер дәлел бола алады. Бұл кезеңнің адамдарында қайтыс болған өзінің тайпалас адамын жерге көму дәстүрі болған. Өлген адамды ұйықтап жатқан сияқты жатқызған. Басына шақпақ тас, ал денесі мен қолының астына бірнеше шақпақ тастан жасалған құралдар және қақталған еттің бір кесегін қоятын болған (ондай еттің күйген сүйектері сақталып қалған). Мустьердегі жерленуге қарап, оның өлген адамды тек көме салмай, арнайы жерлегенін байқаймыз. Мұндағы өлген адамға кәдімгідей күрделі ғұрыптар жасалғанына қарап, оның діни сипаты бар екендігін байқауға болады. Ұйқының позасы – бұл жай ғана демалудың ұйықтаудың жатысы емес. Ежелгі грек мақалында: «Өлім мен ұйқы – бір туған» дейді. Ұйқы, оның ішінде әсіресе терең ұйқы – өлімді өте-мөте еске түсіреді. Бірақ ұйқыдан соң тыңайып, қайта оянасың, белсенді өмір бастайсың. Ондықтан өлген адамды ұйықтап жатқан қалыпта жатқызу арқылы неандертальдықтар рәміздік тілмен – жерленген адам өлген жоқ, ол тек ұйықтап кетті, бірақ қайтадан оянады деп айтқысы келді деп сеніммен айтуға болады. Өлім ұйқысы қаншалықты ұзақ болмасын, жерленген адам қайтадан жаңа өмірде қайтадан оянады. Шақпақ тастан жасалған құралдар мен қақталған ет мұны дәлелдей түседі. Өлген адамға еңбек құралдары мен ет қою арқылы жерленген адам тірі және ол қайтадан өмір сүреді деп айтқысы келді. Дегенмен, неандертальдық түсінік бойынша, өлген адам қайда өмір сүреді? Мұнда біз ежелгі адамдардың адамның өлгеннен кейінгі тағдыры туралы наным-сенімдерінің көптеген заңдылықтарын алғаш кездестіре аламыз. Бір жағынан, өлген адам жердегі тіршілік иелері мекендейтін әлемге емес, рухтар мекендейтін басқа әлемге өтуі керек. Адамның денесі жерде шіріп кетеді де, ал жаны басқа болмысқа кетеді. Ол жерден тірі адамдардың түсіне кіреді. Ол әлемде жанға осы өмірінде қолданған заттары қажет болады. Сол себептен неандерталь адамы еңбек құралдары және азығымен бірге жерленген. Он

мыңдаған жылдар өткеннен кейін адамдар сазбалшықтан ыдыс-аяқ жасауды, егін егуді үйрене бастаған кезде олар қорымға арнайы сындырылған ыдыс-аяқ пен қуырылған – яғни «өлген» бидайды бірге жерлейтін болды. Бұл жерде олар осы өмірде сындырылған ыдыс-аяқ пен «өлтірілген» бидай өлген адамның жаңа өмірінде оның рухымен бірге болады деп сенді.

Палеолит кезеңіндегі өңделмеген шақпақ тастың сынықтары құрал-сайман жасау үшін ғана қолданылған жоқ. Оны отты тұтандыру үшін де сөзсіз пайдаланды. Шақпақ таста от жасырынып тұрғандай көрінді. Сол сияқты тұрпайы материалдармен бірге жерленген адамның материясында да шамасы, көкке ұмтылған рухани энергия болады. Адам өлгеннен кейін бұл энергия осайды да, өзінің бастапқы мекеніне ұмтылады. Бұл өлген адамның жанының Аспанға ұмтылуының символы емес пе? Бірақ екінші жағынан, адамдар ол кезде өлімді жанның денеден жай ғана босауы ретінде қабылдаған жоқ. Егер олай болса, жанның аспанға кетуіне назар аударған неандертальдықтар олай істемес еді. Бірақ Мустьер жерлеуі адамдардың дененің де өлгеннен соң қайта тірілетінінен үміті болғанын білдіреді. Бұны кесілген тауешкі мүйізінің қазып отырғызылғаны дәлелдейді. Мүйіз жерленген жердің айналасын қоршап тұрды. Мүйіз діни мақсатпен отырғызылды. Мұнда,сірә,ең көп тараған құдайылық құдіреттің символдарымен алғаш рет кездесеміз. Бұқаның, қошқардың немесе ешкінің мүйіздері Месопотамияда құдайлардың бас киімдерінде бейнеленген, Египеттегі ежелгі патшалардың қорымдарын мүйіздермен бедерлеген. Біздің заманымызға дейінгі бесінші, алтыншы мыңжылдықтардағы неолиттік қалаларда мүйіз ғибадатханаларда міндетті түрде тұратын болған. Тіпті «Көне Өсиеттің» «Шығу» деп аталатын кітабында келтірілген Синай теофанында Құдай: «Құрбан шалынатын жердің төрт бұрышынан шығып тұратындай етіп мүйіз қой, және оны жезбен қапта» деп әмір етеді [«Шығу», 27,2]. Бұдан жүз мың жылдай бұрын тьяншаньда өмір сүрген неандертальдықтар да өздеріне оңай заттармен өлгендерді құдайдың жарылқайтынын білдіру үшін осы символды пайдаланған. Ал үңгірдің батыс жақ қабырғасының түбінен қазып алынған сәбидің құдайылық күш пен мәңгі өмірге ие болып, өлгендерге қарсы тұру керектігі білдірілген. Кейбір жағдайда бұны басқаша білдірген. Мысалы, Ла Шапелль о Сендегі жерленген адамның басы сүйек тілімшелермен қорғалған, ал денесі яшма және кремний кесектерімен қоршалып, үстіне жоса себілген. Бұл жерде мәселе шіритін заттарда емес, қайта тірілетін денеге яшма мен кремний беру керек, ал қызыл түсті жоса арқылы өлген адамды тірі, онда өлімнен тірілтіп алатын қан айналып тұр дегенді білдіреді. Өлген адамның басына ерекше мән беру ерте палеолит кезеңіндегі өлген адамға жасалатын ғұрыптарды еске түсіреді. Неандертальдықтар үнемі болмаса да, кейде өлген адамның басын күн шығыс жақтан батысқа қаратып жерлейтін. Яғни, күннің шығуы мен бату символы оларға белгілі болған. Өлген адам өмірден күн сияқты батқан күнмен бірге кетіп, мерзімді уақытында шығыстан қайта тіріледі. Загрос тауындағы Шанидар үңгірінде (Иран) таудың өте құрғақ климаты неандертальдықтардың жерлеу ғұрпына өз қолтаңбасын қалдырған. Мұнда өлген ер адамның денесіне біреудің қолымен ерте көктемде шығатын гүл

қойылған. Жақын адамының бұл өмірдегі «осңғы сапарына» гүлмен шығарып салу салты бізде де сақталып қалған, бірақ оның мағынасы мүлдем ұмытылған. Мысалы, біз қызға гүл берген кезде қыздың әдемілігін раушан гүлі немесе сарыгүлмен білдіреміз. Ал қабірге гүл қойғанда нені меңзейміз? Біле білсек, гүл дегеніміз – бұл өмірдің өлімді жеңуінің тамаша символы. Ал өлген адамның қабіріне қойылатын гүл – оның қысқы өлімнен қайта тірілуін тілейтінімізді білдіреді. Сірә, осы нәрсе мустьер кезеңіндегі Загрос тұрғындарын өлген адамның денесіне гүл қоюға итермелеген шығар. Айтпақшы, гүлдер көбінесе дәрілік өсімдіктерге жатады және әлі күнге дейін халықтық медицинада қолданылады. «Өлген адамға жасалған қамқорлыққа жерлеу салтының орта палеолит кезеңінде болғанына күмәніміз болмайды. Хомо сапиенс пайда болғанға дейін өлімнің құпиялылығы ежелгі адамдардың назарын аударып, оны жеңу үшін ғұрыптарды қолданып көруге итермеледі» дейді Э.О.Джеймс [1]. Дегенмен, бізге орта палеолит адамының жерлеу салтынан бөлек, діни өмірі жайлы да өте маңызды нәрселер келіп жетті. Бұны орта палеолит кезеңіндегі аю культі дәлелдейді. 1917-1923 жылдары Швейцария Альпісінің шығысындағы таудың жоғары жағында, теңіз деңгейінен 2500 метр биіктікте орналасқан үңгірде (мұны жергілікті тұрғындар Айдаһарлы деп атайды) неандертальдық мәдениеттің қызықты іздері мұрты бұзылмай сақталып қалған. Барлық кеңістік үңгір аюының алып сүйектерімен көмкерілген үңгірлерге толы (*Uisus spelaeus*). Зальцзофенде көптеген зығыр талшықтары және шығыс-батыс жаққа айқын қаратылған, ер адамның жыныс мүшесі секілді етіп өңделген (грек. «фаллос») аюдың үш бас сүйегі табылды. Бұл дүниежүзі діндерінде кең тараған фаллос символиканың алғашқы мысалы болып табылады. Фаллос өмірге дән себетін орган болып табылады әрі сол себепті ол рухтандыратын, өмір жасаушы күштің образына айналды. Өлім сөзсіз жеке өмірді жеңетін болады. Бірақ әкесінің өмірін балалары жалғастырады. Сол себептен де фаллос көптеген діни мәдениеттерде өлімнің алдын алу, өмірдің өлімді жеңу символы ретінде қалыптасты.

Ең алғашқы фаллостық табыну культі неандертальдықтармен тығыз байланысты, әсіресе олардың аюға табынуы айрықша [1]. Бірақ мұның мәнісі неде? Сол себептен алып аю (ұзындығы үш метрге жуық және биіктігі екі метрге жуық), айбатты, қорқынышты тістерімен және тырнақтарымен плейстоцен адамына қауіпті айуан болып көрінді. Аюдың апанына терең барған оларға тайынбайтын ерлік немесе басқа да өмірлік маңызды мақсаттарға итермелеген. Жалпы алып қарағанда олар өліп қалған аюларға, үңгірдің иелері неандертальдықтар үшін қандайда болмасын діни мақсатқа айналды. Яғни табыну аюды аулаудың салдары емес, аюды аулау табынудың салдары болған. Бұл дегеніміз үңгір аюын арғы текпен байланыстырды ма? Уақыт өте келе аюға табыну – арғы тектің бас сүйегіне табыну ұмытылған әдет-ғұрыпқа айналды. Сол уақытта өлгендер құдай мен жердегі әлемді байланыстырушы сонымен қатар тірі ұрпақтарының қамқоршысы болып саналған болуы керек. Неандертальдықтар үшін жерленген адамға – оның өліміне және денесінің шіруіне көмектесу керек. Аспан әлеміне жету үшін түрлі әдістер қолданған,

бірінші кезекте, тіршілік иесімен байланыс мәңгілік Құдайдың және құдіретті күштің символы болған. Адам немесе жануардың үрейі барлық жаратылыстың символына айналды. Бізге түсініксіз жайт табынудың себебі адаммен арғы текті байланыстырушы орта полеолит кезеңіндегі үңгірдегі аюға табынудан бастау алады. Дәл осы құдіретті, қорқынышты жануар құдайға айналды. Олардың еті жаратушы субстанциясы нәзік сезімге бөлеп, қалған сүйектері құрметке ие болған.

Фаллостық табыну, аюмен және Зальцфенамен байланысты, аюға табыну тек аулаудың бір түрі немесе аң аулау торына жаңа аңның түсуі емес, бұл дегеніміз Құдаймен байланысты, неандертальдықтардың алып көршісі альпілік үңгірлер бойынша символына айналды.

Магиялық ұғымның маңызы мен ерекшелігі. Көрнекті дала зерттеушісі және теорияшыл Б.Малиновский бірден бір функционалистикалық бағыттың негізін қалаушы ретінде тарихқа енді, ол қоғам мен мәдениетті бір-бірімен байланысты және өзара шартты біртұтас дүние, оның әрбір бөлігі қоғамдық түрлі қажеттіліктерді қамтамасыз етеді, өзінің нақты өмірлік қажетті қызметін атқарады деп қарастырды. Барлық айтқандары магияға қатысты.

Көне қоғамда бұл феномен Малиновский бойынша «қоғам өмірінің қажетті, табиғи бір бөлігі. Магияны барлық қоғам өмірінің контекстінде оқу, оның пада болуын және оның орынын толықтай түсіндіреді [18, С. 64]»

Малиновский алғашқы адамдардың түйсігін рациональды және магиялық әлем тұрғысында екі «нүктеге» бөлді. Ол оларды былай атады: дағдарыс магиясы немесе ілесіп жүру магиясы. Дағдарыс магиясының негізі адамның өз өміріндегі қиын сәттерінде дағдарыс магиясына ұмтылуы, яғни бұл әлемде өз өмірін реттей алмаған кездерде, мәселен теңіз дауылына тап болған жағдайда, орманда адасып қалғанда, қатты ауыруға ұшырағанда және тағы басқа. Адамда ешқандай шығар жол табылмай қалған сәтте, рухпен қатынасқа түседі. Ілесіп жүру магиясына ол тұрақты түрде қарым-қатынасқа түседі. Оған мысал әрбір шеуші қадамда, қандайда болмасын басталған шаруада – егін егуде, өнім жинауда, үй тұрғыза бастағанда, теңіз саяхатында және тағы басқа – магиялық ғұрыппен ілесіп жүреді. [18]

Магия дегеніміз не? Магияның әртүрлі анықтамалары бар. Бірақ бұлардың барлығы өзгеріссіз бір екешелікті атап көрсетеді: олардың негізі әрқашан табиғаттан тыс күштің және адамның қабілетінің көмегімен қоршаған ортаны қадағалайтын шындықта жатыр. «Магия (сиқырлық, ғажайыптылық) – бұл ғұрыптар адамның табиғаттан тыс күштер арқылы адамның қабілетімен, жануарларға, табиғат құбылыстарына, сондай-ақ қиялдағы рухтар мен құдайларға әсер етуі» (Большая советская энциклопедия, 9, 15, 152).

Магиялық жолмен әрекет, ереже бойынша, келесі негізгі элементтерден тұрады: материалдық бұйым (зат), яғни құрал-сайман; ауызша жалбарыну – табиғаттан тыс күштермен қатынасқа түсу арқылы тілеу және сұрау; нақты қозғалыс пен әрекет арқылы үнсіз – ғұрып.

Магияның мәнін зерттеудің антропологиялық жолы, Г. Спенсер, Э. Тэйлор, Дж. Фрэйзер, С. Лангер және С.А. Токаревтің көзқарастары бойынша адам өмірі мен қызметінің формасының феномені ретінде қарастырылады.

Магияның негізі тұрғысында, Г. Спенсердің көзқарасы бойынша магиялық тәжірибе әлемдік табиғаттан тыс күштерден үстемдікті иеленуге бағытталған. «Магияның әрекеті барысында өзінің алғашқы мақсаты біріншіден тірі адамдардан билікті иелену, екіншіден табиғаттан тыс әрекетпен өлген адамдардан үстемдікті рухпен иелену болып табылады» [25, С. 151]

Ағылшын антропологиясының негізін қалаушы Э. Тэйлор магияның мазмұнын анықтау барысында әлсіз адамның өміріндегі ситуацияларды бөліп көрсетеді, мысалы ол өзінің білімінің тапшылығын сезгенде «ойша аналогиямен» және солардың әрекеті арқылы орынын толтырады, магиялық әрекеттің пайда болуы «жабайылардың заттарды, бір-біріне ұқсас нәрселерді, байланыссыз логикалық талқылауы» [24, С. 199] Э. Тэйлордың айтуы бойынша «... магия аз мөлшердегі шарасыз нәтиже және ой дамуының алғышарты» [24, С. 200].

Зерттеушілердің көзқарасы бойынша, барлық магия символикалық болып көрінеді.

Оқымысты Э. Тэйлор, Дж. Фрэйзердің өзінің «Алтын тарау: дін мен магияны зерттеу» туралы іргелі еңбегінде, магияны танымның және әлемге ықпал етудің ежелгі формасы деп қарастырады. Магияның пайда болу негізінде, зерттеушілердің ойы бойынша, магиялық ойлаудың екі принципі жатады, «Олардың біріншісі үйлес нәрсе үйлестіктен туындайды, немесе әр нәрсенің салдары өзінің себебіне байланысты. Екінші принципке сәйкес, бір мәрте бір-бірімен жанасқан заттар, тікелей байланыс үзілсе де ара қашықтықтан өзара әрекетке түсе береді. Бірінші принцип үйлестік заңы деп аталады, ал екіншісі – жанасу немесе жұқтыру» [28, С. 19]. Үйлестік заңының негізінде «гомеопаттық» (болмашы; гомеопатическая) магия қалыптасады, ал жұқтыру заңында – кантагиоздық (кантагиозная). Ақыр соңында, «магияның әр түрлілігі – гомеопаттық және котагиоздық – бір ғана терминмен көрсетуге болады – симпатикалық магия, барлық жағдайларда құпия симпатияның нәтижесінде заттар бір-біріне ара қашықтықтан әсер етеді және импульс біріншіден екіншісіне үйлестіктің көмегімен көрінбейтін эфир арқылы бір-біріне беріледі» [28, С. 20]. Сонымен қатар Дж. Фрэйзер магияның позитивті және негативті бөлімінің кеңесіне басты назар аударады. Оның ойы бойынша позитивтіліктің жиынтығын сиқырлық құрайды, ал негативті ұйғарымның жиынтығы – табу. Ақ магияны өз кезегінде ол позитивті магия, ал қара магия – негативті немесе табу деп атап көрсетті. Сонымен қатар ол магияның екі типін байланыс және үйлесім заңы негізінде қалыптасты деп атап көрсетті. [28].

Одан кейінгі зерттеушілер алғашқы қоғамда барлық қауымның игілігі үшін жұмыс жасайтын қауымдық магия өмір сүрді деген қорытындыға келді. Дәл осы нұсқада антропологиялық зерттеуші Дж. Фрэйзер магиялық тәжірибені қолданудың әлеуметтік түбірін ашып көрсетті: «Осы жағдайларда магияшы қоғамдық лауазымды тұлға бола білді. Осындай ұғымның пайда болуы

қоғамның дамуы үшін үлкен мәні болды» [28, С. 22]. Ғалымның ойынша, магия тайпа мүшелерін жоғарылату қабілетіне иеленді және әлдеқайда жақсырақ әлеуметтік сатыға өтуге итермеледі.

Зерттеуші С. Лангердің ғылыми еңбекті талдауында оның мақсаты магиялық тәжірибені қарастырған жоқ, керісінше имагиялық концепцияны символдау негізгі мотивация болып табылды. Бұдан шығатын қорытынды, ол «магиялық тәжірибені бақылау мен құруда ең бастысы салт жора, оның мәні мен қызметі болып табылады» Бір ерекшелігі, мазасыздық жағдайға алып келетін салт жора, мысалы, конфликт, оған тапсырма дамудың шартты бағытын түсіндірумен құрастылылады деп айтуға болады» [15, С. 47-48].

Осы орайда, С. Лангердің ойы бойынша магияның мазмұны қауым өмірінің қалыпты және ұйымдық, дәстүрлілікті қолдаудың көрінісі ретінде магиялық салт жорамен қорытындылады.

XX ғасырда магияны оқып білуде орыс зерттеушісі С.А. Токарев үлкен табысқа жетті. Ол магия дамуының эволюциялық моделін ұсынды, бұл феноменнің сатысынан заңды ауысуының жалғастығын түсіндіреді [23]. Нақты дәйектілік келесідей кезекте көрінеді: біріншіден, тікелей, адамға әсер етудің стихиялы-сәйкестілігі – материалды тәжірибе; екіншіден, тағы да әсер ету, бірақ магиялық күштің табиғаттан тыс ойдың көмегімен әсер ету ұғымы; сырттай қарағанда әрекет міндетті түрде жабарынумен байланысады деп жиі айтылады; үшіншіден, магиялық күш ұғымының пайда болуы өз кезегінде адамның әрекетіне әсер етеді, саналы іс-әрекет магиялық салт жораға айналады, тәжірибеден тікелей шықпайтын жаңасы пайда болады; төртіншіден, жалбарыну, алғашқыда жай ғана салт жорамен ілесіп жүреді де, уақыт өте келе оның негізгі бөлігіне айналады және әрекеттің өзін ығыстырып шығаруы да мүмкін.

С.А. Токарев магия туралы айтқанда мына салт жораларды яғни адамға табиғаттан тыс тікелей әсер ету осы және басқа материалды нысан тұрғысындағы анимистикалық ұғымдарды қосып айтуды ұсынды.

Осы орайда, антропологиялық зерттеу магияның ұғымын тәжірибелік әрекеттің жиынтығы ретінде анықтайды, осылардың негізін нақты мақсатқа жету үшін қызмет ететін салт жоралар құрайды. Магия, жоғарыда айтылған зерттеу көзқарасы тұрғысында, тек қалыптасқан ақыл-ой жүйесі емес, мінез-құлықтың ерекше түрі, дұрыс ойдың тепе-тең орналасқан прагматикалық нұсқауы, сезім және ықтияр. Бұл және әрекет образы, наным жүйесі және әлеуметтік феномендер, жеке күйзеліс.

Магиялық-мифологиялық түйсіктегі жан түсінігі. «Миф» сөзі грек тілінен аударғанда аңыз, ертегі деген мағынаны білдіреді. Сондай-ақ онда құдай, жан, табиғат күшіне табыну немесе шығу тегі жағынан құдаймен байланысы барларға, арғытекке, алғашқы уақытта әрекет етушілер және әлемнің жаратылуына тікелей немесе жанама түрде қатысушылар, оның табиғи элементтері, сол сияқты және мәдени т.б. айтылады.

Мифтің түпкі мәнісі антропологиялық феномен тәрізді отогенездегідей әлемді танудың алғашқы формасы болып қорытындыланады, сол сияқты

адамдар филогенезінде, мәдениетте әлемді игерудің ерекше тәсілі және жеке адамдардың қоғамда өмір сүруіне қажет ілімдер мен байлықтар жүйесін меңгеру процесінің әртүрлі этапында тікелей әсер етеді. Адамдардың әлеуметтенуінде ол маңызды роль атқарады, эмоционалды-құндылық ұғымының көмегімен әлемді игерудің маңызды қажеттілігі өзгеше образды қанағаттандыру болып табылады.

Миф - әлем туралы адамның ұғымы және ондағы өзінің орны, сенімдегі негізгі заттар мен нәрселердің қасиеті, уақыт пен кеңістіктің сапалы түрдегі әртүрлілігі. Мифологиялық ойлаудың негізгі белгісі – «өзім» мен «бөтен» ұғымының қарама-қарсылығы: «өзім» ұғымы игілігі үшін қабылданады да, барлық «бөтен» ұғымы қауіпті және құпия болып қабылданады. «Өзім» әлемі – жинақы, этикалық қалыптасқан, әлеуметтік, діни және т.б. әлем заң негізінде құрылған (грекше «Космос»). «Бөтен» әлемі (Хаос) – беймәлім, сиқырлы, потенциалды жауластық – мұның барлығы, халықтың және тайпаның аумағында орналасқан: құдайлар әлемі, өлілер елі, орман және теңіз, рухтар өмір сүретін жерде, немесе көрші тайпалар (мысалы, австралиялық әрбір бөтен тайпалар қарсы жау және сиқыршы) деп қабылданды. «Бөтен» әлем, басқа әлем, көздің жауын аларлықтай сұлу немесе шамадан тыс жеккөрушілік болып көрінді, бұл шектегілер бір-біріне оңай өтіп отырды, тепе-тең негативті болып қабылданды. Тепе-тең бірі-біріне қарама-қарсылық – мифологиялық ойдың негізгі бейнесі болып табылды.

Мифтер қазіргі әлемнің (космогониялық) кескінінің қалыптасуының негізі мифологияда болып табылады, олардың ішінде ежелгісі ерекше жаратылыс емес, ол адам мен әлемнің екіге бөлінуі туралы. Ең алдымен осындай мифтер: арғытек – адамзаттың ата-бабасы, табиғаттың мүмкіндіктеріне және мәдениетке жеткен батыр (күн жарығы, тұщы су, қасиетті барабан, бірінші пияз және т.б.) және жаратқан – құдай-шебер, адам және қауымның элементтері.

Арғытекті мәдениетті батырдың образы тайпалардың зооморфты ата-бабаларына – тотем образына сирек араласпайды. Жартылай адам мен жартылай аңның белгілері ежелгі арғытектердің генетикалық шығу тегінде, образында сақталып қалады. Мифологиялық ойлаудың эволюциясы. Бөлінбейтін (біртұтас) ойлау (А.Ф.Лосевтың термині бойынша бір құрамға біріктіру, Л.Леви-Брюлдың термині бойынша пралогикалық): табиғи және мәдени объектілері, ұқсастық белгілері бойынша не жалпылама, уақыт белгісі бойынша да (келесі болатын уақиға алдыңғының себебінен туындайды деген сияқты) ерекшеленбейді. Адамның өзін қоршаған ортадан бөліп қарастырмауы тотемизм тәжірибесін тудырады. Әлемді бейнелегенде барлық әртүрлі физикалық заттар егер олар бірдей мифологиялық қасиетке ие болса ортақтық не болмаса үйлестік заңына негізделеді (мысалға, жай атқыштың (Громовержец) символы ретінде емен, бұқа, найзағай жатады). Абстрактілі түсініктің болмауы нақты бейненің анықталуына алып келеді (оның нәтижесі ретінде мынадай сөзді көруге болады, «махаббат жүректі өртеді», «көптеген ойлар», «рухтың беріктігі»).

Адамзат ойының ұзақ уақыт бойы дамуы «жүрек зат», субъект зат» ретінде заттардан ерекшеленеді (Лосевтың термині бойынша «эзәзіл»). Эзәзілдік ойлау абстрактілі ойлаудың бастамасы болып табылады. Бұл жағдайда «эзәзіл» жүйеден тыс ықпал жасайтын, қандай да бір моральдан ұзақ еркінше жоюшы және көмектесуші, күш болып табылады.

«Эзәзілдің» бейморальды себебі мүмкін адамзат қоғамының моральды нормаларының қаншалықты дамығандығында емес, басқа әлемде өмір сүруші әлем халықтарының реттелу күші ретінде қаншалықты «эзәзілді» қарсы қоюы (құдайдың бейморальды жүріс-тұрысы жоғары адамның белгісі ретінде). Адам іс-әрекетпен және оймен «эзәзілді» үйрету арқылы ұстамдылықты, тұрақтылықты көрсетеді (аяғында – құдай қорғаушы, дана, сақтаушы, періште болады).

Логикаға дейінгі ойлауды ығыстырумен логикалық мифологияны түсінуді ақыл жүйесі, құдай образы ретінде жүйелендіреді және үйлесімдендіре бастайды. Мұндай ойлау (А.Ф.Лосевтың термині бойынша «номинативті») адамның өзін-өзі бағалауын ұғыну, мұнда логиканың барлық айналымын жояды, соңында үлкен не кіші деңгейде болсын жалпы алғанда мифологиядан ерік алуымен сипатталады. (негізгі мифологиялық түсінік тіпті атеизмге де тән болып келеді).

Әлемдік және ұлттық діндердегі адам образының қалыптасуы. Ұлттық діндердің қалыптасу кезіндегі адам бейнесінің әлеуметтік жағдайының қалыптасуы. Жер игеру мен мал шаруашылығының даму культі өз жемісін бергенде адамдар мен қоғам жер, су, күн, жарыққа өздерінің тәуелді екендерін түсінді. Нақты климаттық факторлар тіршілік иелерінің өмірінде күшпен басқару, белгілі бір бақыланатын жағдайға еркін, ерікті түрде ықпал жасауда маңызды элемент статусын алады. Мұндай тіршілік иесінің түрі оларды өзінің аты қажетті күшінен алатын және дінтануда «құдайлар» деп аталатын атаусыз «рухтармен» (эзәзіл күшімен) қарсы қоя отырып, сиқыршылар өзінің рәсімдері мен ырымдарын пайдалана отырып күшпен басқаруы мүмкін. Сәйкесінше, жалпы жоғары күш ретінде құдаймен қатынасты жұмсартуға орай Фрезердің артынан өкшелеп келген көптеген философтар мен оқымыстылар, дінді сол қалпында қарастырып, прагматикалық және эгоистік магиядан айырмашылығын атап өткен болатын. Құдайды бейнелеу жүйесі алғашқыда поэтикалық формада болса, кейінірек *теология* (гр. тіл. theos – құдай) деп аталатын логикалық концепция жасалды. Аталған этимологияға сәйкес, орыс тіліндегі «бог» сөзі аналогиялық сөз ретінде басқа үндіеуропалық тілдердегі (Үндістан және Еуропа халықтары) сияқты ежелгіүндіеуропалық «bhaga» «аспан», «жарық», «игілік әкелуші», «бақыт», «сәттілік» сияқты бірнеше мағына беретін сөзінен шыққан.

Мал шаруашылығы мен жер игерудің дамуы дамыған экономиканың орнауына (барлық өндірілген өнімдер енді әр қауым мүшелеріне бөлінбей, тек өнім өндірушінің өзінде қалады) және қалыптасқан дәстүрлі құндылықтардың бұзылуы мол өнімнің алынуына әкелді. Әлеуметтік теңсіздік орнап, мүліктік бөлінуде әділетсіздік көрініс беріп, қоғамның шын бет-бейнесі жақында ғана

өтіп аңызға айналған дәстүр, «алтын» ғасырда орын алған әділеттілік және теңдікке қарсы қойылатын қатал, әділетсіз, адамсыздық, жауыздық қалыптаса бастады.

Зерттеушілер өзіндік өнегеліліктің қалыптасуын адамның жалпы қауымдастық іс-әрекеті альтруизм мен эгоизм арасынан таңдап, жалпы мүдде мен жанұясының мүддесіне қарамастан өзінің мүддесімен іс-әрекет жасайтын индивидуалды қабілеттілігін атап өткен. Егер эгоистік ерте (миф) болса, эпостағы батырдың іс-әрекеті эгоизм және альтруизм ретінде көрініс беріп, бірінші – талқыланады, екінші – дәріптелетіні сияқты онда қандай жағдайда болмасын женуді үйрену қажет. Ол ерлік етіп, жалпы мүддені өзінің парызы ретінде алады, егер ол өліммен аяқталса, ол өлім – даңқ, абыройға, құдайлар арасында мәңгі өмірге апаратын жол болады. Егер миф белгілі бір жағдайда өмір сүру мен жеңіске жетуді үйрететін болса, онда эпос лайықты өлуді де үйретеді. Батырдың өзінің туған жері, ата-анасы үшін құрбан болатын ерте жок, керісінше ертектер (миф) алдауды, арбауды, ұрлауды, өлтіруді үйретеді, егер басқалардың жеңіске жетуіне көмектесетін болса. Мұндай жағдайда эпос этикасындағы (шындығында Б.Малиновский бойынша өзіндік этика немесе «дін», әрине сол кезеңнің адамдарының дүниетанымындағы мифтерде де бар) құрбан болатын батырлық дастандармен салыстырғанда мифтердің бейморальдылығы, өнегесіздігі туралы жазуда.

Археологиялық деректер бойынша бұл кезеңде қарапайым адам мен патшаны (көсемді, батырды) жерлеуде жіктеудің барлығын көруге болады. Сонымен қоса олардың о дүниедегі тағдырлары да әр түрлі түсіндіріледі. Қарапайым адам өмірден кеткеннен кейін еш белгісіз, көлеңкеге айналады, ал батыр болса о дүниеде де құдайға тән өмір кешеді. Эпостық батырдың өмірі мен өлімі өте қайғылы және құдыретті екендігі байқалады. Қоғамның одан қарай жіктелуі тайпалардың бірігіп әскер құру немесе шаруашылық жүргізіу үшін құрылған одақтарының пайда болған кездерімен жалғасын тапты. Кейіннен одақтардың өзі бірігіп, қорғаныс қамалдары ретінде алғашқы қалалар пайда болды. Онда сырттан болған шабуылдардан қорғану үшін маңайдағы аймақ тұрғындары жиналды және негізгі байлық (астық) сақталды. Бұл алғашқы қалалар ең алғашқы мемлекеттерді құрды. Осы кезеңдерде байлық пен жерге таласқан қанды соғыстар жиі болып, миграциялық процестер шұғыл өсті. Еуропа мен Азияның көпшілік халықтарының арғы атабабалары – индоевропалықтар көптеген аймақтарды басып алып, олармен тығыз араласып кетті. Индоевропалықтар үш тапқа: абыздарға, жауынгерлерге және өндірушілерге (шаруалар мен малшылар) бөлінді.

Абыздар әлем және ондағы өмір туралы жинақталған білімдерді сақтаумен және түсіндірумен айналысатын, адам әлемі мен құдай әлемі арасындағы байланысты іске асыратын арнайы маманданған қауымдастық топ болып табылады. Абыз – бұл нақты өмір туралы жалпылама-фундаментальды білімдерді таратушы, ғалым, ақын және діндар адам. Кейде бұл рөлді елбасы да, әскербасы да орындады.

Бірнеше құдайлардың әлемнің әр саласын өзінің өмір саласы ретінде басқаратынына сенімді *политеизм деп атайды*. Адам бұл кезеңде құдаймен өзінің «оған жасаған құрбанымен» байланыста болды. Ол табиғаттың болжатпайтын, күтпейтін апаттарының алдын алып, өзінің қалауынша өмірге жағдай жасауға тырысты. Бұл құдайлар тек ежелгі мемлекеттердің шеңберінде ғана билік етті. Ежелгі құдайлар аңдардың бейнесінде қабылданды. Олар жабайы күші және құдыретімен ерекшеленді, оларды басқару немесе алдау мүмкін болмады, тек оларға арнап құрбандық шалу арқылы олардың рахымына ие болу мүмкіндігі бар.

Құрбандық құдайлар мен адамдар табиғатының ортақтығына деген сенімді дәлелдеді. Құдайларға тек адамдарға ең қымбат, құнды нәрсе ғана құрбандық болды. Құрбандық шалудың шектен шыққан фактылары: алған тамақ өнімдеріне бастап, мал, үй тіпті адамдарды құрбан ету тарихта қалды. Адамдарды жиі құрбандыққа шалу сол кездегі катал сенім немесе жабайылықты көрсетпейді, бұл сол кездегі өлім мен кісі өлтіруге деген бақаша түсініктің болуына байланысты. Құрбандық бұл тайпаның о дүниеге, аруақтар мен құдайлар әлеміне жақсы өмір мен рахым сұрауға жіберген елшісі болып есептелді.

Жақсылық пен жамандық мәселесіне келгенде құдайға қарсы күресу, рухтар немесе зұлымдық құдайымен күресу, яғни атеизм пайда болды. Себебі зұлымдықты теологиялық ілімсіз түсіндіру мүмкін болмады. «Зұлымдық» рөлінде «басқа» құдайлар, бөтен этностардың құдайлары немесе «өздерінің» құлшылық етуге баса тартқан құдайлары болды. Гректердің «*atheos*» деген термині осы мағанада қолданылған

Жалпы дүниетанымның өзгеруі сәуегейлік пен сиқырлыққа сену және басқа да феномендік сипатта көрініс береді. Қорқынышты вампирлер жердің өзі қабылдамайтын, тіріге қауіп-қатер төндіретін ұсталған (қамалған) марқұм. Олардан үрейленудің бітуі, оның алдағы сырт келбеті адамға ұқсас болуы, оларда өзінің ата-анасына, араласатын ортасына және басқа адамға деген сүйіспеншілік пен махаббаттың болмауы, оның басты қауіпті антиподы болған. Керісінше айтсақ табиғат пен адам өмірінің нормаларына тәртіп пен реттілік алып келіп, яғни аңдар сияқты жауыздықпен жыртқыштық адамда орын алып, қоғамға қауіп төндірмеуі үшін досынды өлтірмеу не алдамау сияқты тыйым салу нормасы жасалып, адамның жоғары тірі жанға айналуына алып келді.

Адамды қарастырудың дифференсациялық тәсілінің қалыптасуы. Қорқыныш образы адамның өзіне-өзін қарсы қоюшылық сезімі көрініс беріп, сол сияқты өзін қарама-қарсы тірі жан ретінде көрсетеді. Жоғары деңгейде жеңіл қоғамдастық, альтруистік және төмен деңгейде табиғи, эгоистік, қоғамдастыққа қарсы және жауыздық бейнесінде көрініс береді. Мұнда адамзаттық пен табиғилықты қарама-қарсы қою сезімін көруге болады сол сияқты табиғилық түсінігі адамзаттық емес, аяусыз, катал, көрсоқыр, жабайы, жауыз кейпінде бейнеленеді. Адамзаттық пен табиғилықты қарсы қоюшылық тірі және өлі судың бір-бірінен бөлініп жіктелуі іспетті.

Екіншісі тек қана адам мүшелерін қалпына келтіріп, организмнің анатомиялық-физиологиялық, мықты қалыпты бүтіндігін қамтамасыз етеді, бірақ оны тегінде адамқылмайды. Бұл рөлді ағынды су ғана ойнай алады. Тек сол ғана адамды тұлғалық қасиетіне қайтарады, жалпы сана-сезім мен шығу тегінің этикалық нормаларын білу үрейге алып бармайды. Жүріс-тұрыстағы жоғары және өмірлік іс-әрекеттерді тасымалдаушы кезеңде физикалық денеден бөлінумен анықталады.

Адам әлемі мен табиғатын түсінудедегі тағы бір аспект мантиканың барлық орында таралуы (мантика гр. сөзі – *mainomai* – «экстазға түсу»), сәуегейлік, пайғамбарлық (жиі орын алатын ерекше жағдайдағы экстаздық күй), әртүрлі тәсілдермен белгісіз нәрселерді және болашақты болжау өнерін меңгеру т.б. нәрселерде өзінің көрінісін берді.

Сәуегейдің сиқыршыдан айырмашылығы болашақта алда не болатынын болжайды және оған белгілі бір салт-жоралғылармен ырымдармен ықпал етуге болмайтынын, әлемде зорлық-зомбылыққа, басынушылыққа көнбейтін, өзгермейтін, тәуелсіз тұрақты бірнеше орынды нәрселер бар екендігі мойындалады және адамзат көңіліне түюі қажетті адамның түгел қажеттіліктері орындала бермейтіндігі және тағы басқа объективті жағдайлар. Осы негізде ежелгі уақыттың құрылымдық цикліне негізделген күнтізбе пайда болды.

Адамзат еңбек қажеттіліктеріне орай тапырақтан, металдан әртүрлі жаңа еңбек құралдары, жаңа құрал-саймандар мен жаңа қолөнер түрлері жасауды меңгерді. Осыған орай қолөнерші өзінің затын жасап шыққан сияқты құдайдың адамды жаратуымен сол арқылы басқа нәрселерді басқарып отырады деген миф қалыптасты. Құдайдың антроморфты кескіні қалыптасты, сол дәуірдегі адамның өзін-өзі алғашқыдай жабайы емес жоғары бағалауы көрініс беріп, құдайдың кескіні әлемдік жоғары күшті іске асыруға лайықты жалғыз күш ретінде сипатталды.

Ежелгі өркениеттердегі құдай туралы алғашқы түсінігі адам туралы түсініктен аз болғандығы – құдай да адам сияқты әйелге үйленетіндігі, адамдармен қарым-қатынас жасайтындығы, жалпы адам жасайтын іс-әрекеттерді жасайтындығы, бірақ мінез-құлық пен көңіл-күй, жас ерекшелігі мен қызмет сферасы арқылы ерекшеленеді. Құдайлар адамдардың үлкен топтары сияқты бірнеше ұрпақ иеленуі мүмкін, бірақ қартайған буын өлмейді, жалпы айтқанда сол сияқты адамдар да өлмейді, олар жер астындағы терең тұңғиыққа әлемнің перифериялық орны – аралға кетеді. Құдай өлімі болуы да мүмкін. Мысалға Үндістанда жай атқыш құдайы Индра басында ойланып қалай космогониялық актыны жасауды – құрғақшылық құдайы Вертраны өлтірудің айласын ойлайды. Сондықтан құдай өлімі жартылай болса да көрініс береді.

Әлеуметтік катаклизм негізінде халықтардың қоныстануы арқылы алып империялардың пайда болуы құдайлар әлемі туралы түсініктің өзгеруіне алып келді. Құдайлар өткендер рухымен туысқандық қатынасты тоқтатты, олар құдіретті туысқандар емес, жердің қожасы, әміршісі, мемлекеттік қорғаушы екендігін түсінуді бастады. Халықтық, дәстүрлі-егіншілік мерекелерден бөлек

мемлекеттік мерекелер пайда бола бастады. Туыскандық, дәстүрлі түсініктерге қарсы мемлекеттік түсінік қалыптаса бастады.

Политеизм мен генотеизм басты орынға бір Құдайды қоятын жалғыз деп саналатын, қалғандары одан туындаған көрініс пен кескін деп түсіндірілетін монотеизмге ауыса бастады. Жаңа діни жүйені жасау ерекше мамандардың – абыздар мен патшалардың орынға ие болуын қажет етті. Сол себептен бұл жүйе ешқандай авторды қажет етпейтін және барлық белгілі орындарда стихиялы «табиғи» пайда бола алатын магизм, анимизм, политеизм және генотеизм сияқты «табиғи» дінге қарсы «жасанды» дін деген атқа ие болды.

Абыздар әлемнің қозғалысқа негізделген, шындық туралы, белгісіз, болмыстық құдай туралы қасиетті білімдерді жүйелеуді бастады. Ежелгі дәуірлердегі мифтер теориялық және теологиялық концепциялардың трансформациялануына байланысты қайта өңдеу, қайта жүйелеу мен реттеуге ұшырады. Ежелгі шығыс өркениетінің храмдары ең алғашқы лаборатория және обсерватория оқу орындарына айнала бастады. Ең алғашқы анатомиялық атлас, ең бірінші математикалық формула, ең бірінші географиялық карта осы орында ойлап табылды. Антикалық ғылымдағы көптеген ғалымдар сонымен бірге діни ойшылдар да болды. Соның ең ежелгі біреуі математика ғылымының дамуына үлкен үлес қосқан, өзінде эзотерикалық діни одақ көрініс беретін, көптеген шығу тегі шығыстық концепцияларға негізделген философиялық мектеп – пифагорлықтар болды.

Әлеуметтік-өнегелі нормалардың қалыптасуы және олардың діни сипатта көрініс беруі. Діннің пайда болуы тарихи конфессионалдық түрде халықтың ерекше және кеңкөлемді моральдық принциптеріне және олардың тәубә жасауына ықпал етті. Діни мораль дінмен бірге таралып, діни мәтіндерде таңбаланады. Аңғаратын мәселе монотеистік дінде көпқұдайлық тәжірибесімен салыстырғанда жақсылық пен жамандықтың арақатынасы нақты, қатаң анықталған. Қарайтын болсақ пұтқа табынушылық жағдайында да түгел мәдениет пен өркениетте мораль мен құндылықтар қалыптасты (ежелгі гректер өнегеліліктің алтын ережесін қалыптастырып, этика түсінігін ойлап тапты) немесе дінсіздерді салыстырып көруге болады (қытай өркениетіндегі конфуцийлік).

Дін мен мораль бейнеленген біртұтас нормативті реттелген жүйенің әртүрлі әлеуметтік нормалар кейпінде көрініс береді және бірнеше жалпы белгілерді иемденеді. Олар да бірыңғай нормативті негіз; олар соңғы есепте белгілі бір мақсат пен міндетті – қоғамдық өмірде тәртіпке салуды әбден жетілдіру, оған ұйымдастырушылық бастама енгізу, тұлғаны дамыту, жетілдіру, әділдікке негізделген идеалды гуманизмді бекітуді көздейді.

Дін мен мораль таптарға, топтарға, олардың талаптарына көп жағдайда сәйкес келетін сол белгілі бір адамдарға бағытталады. Мораль да дін де қоғамның мәдени-әлеуметтік даму көрсеткіші және оның жасампаз және дисциплинарлы бастамасы тұрғысында тұрақты жалпы тарихи құндылықтарға шақыруды үндейді.

Тәуелсіз бола тұра, мораль мен дін өзара бір-біріне ықпал етеді.

Моральдің діннен басты ерекшелігі оның нормалары мен принциптерінің (мысалға: қасиетті жазбалар) арнайы тасымалданбауы. Мораль өнегелі міндет пен сену дағдысын бейнелейді. Дін және діни мораль арнайы құралдар мен механизмдерді пайдалану арқылы арнайы орындарда (шіркеу, храм) қолданылады.

Мораль – әмбебап реттеуші және оның ықпалы адам іс-әрекеті орын алған барлық салаларда таралған. Ал дін барлық жағдайда таңдап ықпал етеді. Оның ықпал етуіне болмайтын салалар да бар немесе оның ықпалы белгілі бір деңгейде шектеулі.

Әлемдегі моральды құндылықтардың дамуы және жалпыадамзаттық моральдың өмір сүруі туралы, моральды жүйе тарапынан идеяның таралуы діннің өзінің және оның қасиетті жазбалардың түсірілуі кей жағдайда көңіл көншітерлік болмайды. Мысалға, басқа діндегі не дінге сенбейтін, бірнеше дінмен айналысатын адамдарға қатал және әділетсіз қатынаста болып, оларды әдетте бейморальды деп те атайды.

Мораль қоғамдық түсінік формасы, қарым-қатынастар мен нормалардың жиынтығы ретінде ерте кезде діни және саяси түсініктің формасы ретінде пайда болған және бұл ауқымды ұғым. Әдет-ғұрып пен мораль алғашқы қауымдық қатынастарда адамдардың жүріс-тұрысын реттеп отырған.

«Моральда адамның жақсылығы, әділдігі, адамгершілігі, ар-ұяты, еңбексүйгіштігі, мейрімділігі туралы көрсетілген. Мораль нормалары – адамзаттың тарихи дамуының жетістігі, олар жақсылықты нығайту мен жамандықпен күрес негізінде қалыптасқан. Моральдың дамуында әртүрлі қоғамдық пікірлердің ықпалы болды»[7].

Моральдық принциптер мен нормалар соңғы есепте қоғам өмірінің экономикалық жағдайымен анықталады. Адамзаттың дамуы мен өнегелі мәдениеттің рөлінің өсуі жалпылама алғанда өнегелі прогресс болып табылады. Осы өнегелі даму қайшылықты тудырады. Жалпыадамзаттық мораль топтық моральдық түсініктің көрінуімен қақтығысқа келеді. Мораль әрекеттестік қатынасына байланысты таптық және жалпыадамзаттық болып жіктеледі.

Моральға ерекше ықпал еткен жағдайдың өзінде жалпыадамзаттық нормалар мен түсініктерді анықтауда, адамның жүріс-тұрысында дін орын алады.

Дін мен мораль өзара шектеулі байланыстағы қоғамның рухани мәдениетінің құрамдас бөлігі ретінде өркениет тарихы дамуының куәсі. Дін мемлекет халқының қоғамдық мораль мен өнегелі мәдениетінің жай-күйін ескереді. Сонымен қоса мораль сенім бостандығын да ескереді.

Мораль қамтитын қатынас аймағы діни қарым-қатынас болғанмен өте кең ауқымды алады. Адамдардың тұрмыста, коллективте, жанұяда орын алатын көптеген қатынастары мораль объектісі болып табылады және оған діни көзқарас кең ауқымда, көпспектрлі және бостандықта қарастырылады.

Өзара тығыз байланыстағы реттеуші сол сияқты тығыз әлеуметтік және функциональды өзара қарым-қатынас ретінде қарастырылады. Олар қоғамдық

қатынастарды реттеуде бірін-бірі сүйемелдеп, тұлғаға оң ықпал етіп, азаматтың өнегелі мәдениеті мен құқықтық санасын қалыптастырады.

Көпшілік жағдайда оның (Христиан дініндегі Иисус Христостың 10 ізбасарының: өлтірме, ұрлама, жала жаппа, зинақорлық жасама т.б.) талаптары сәйкес келеді. Дін мораль сияқты құқықтық және өнегелік жағдайда қылмыс жасаумен айыпталады.

Барлық заңға қайшы іс-әрекеттер өнегесіз және дінге қарсы болып табылады. Дін де мораль қол жеткізуге тырысатын заңның сақталуын бұйырады. Христиандық моральдағы «өлтірме», «ұрлама», «жалған куәгер болма» деген сияқты өсиеттері бұзылмауы үшін заңмен қорғалады. Көріп отырғанымыздай дін мен моральдың өзара қатынасында адамдарға қатысты тәрбиесіне және оның жоғары азаматтық сапасына оның талаптарында тікелей үйлестік табады. Дін мен мораль өзінің қызметін атқару процесінде өзіне тән әдіске сүйене отырып, жалпы ортақ мақсатқа жету үшін бір-біріне көмек береді. Осыдан шығатындай олар бір-біріне объективті түрде қажет. Осындай өзара қатынасты орнату үшін барынша икемді және терең болу қажет. Әсіресе бұл заңдық тұрғыдан жазаланған және қоғамдық тұрғыдан қымтырылған шекарасында құқықтық және өнегелік критерилері өзара тығыз үйлескен қатынастарда қажет.

Мораль мен дін бір-бірін жоймайды керісінше бірін-бірі толықтырады және болжайды. Шіркеудегі діни нормалар мен догматтар мораль тасымалдаушыларға қызмет жасайды және қызмет жасауға міндетті сонымен қоса қоғамның өнегелі бастауларын қорғайды және күшейтеді. Және діннің тиімділігі көп жағдайда бара-бар тәуелді ол осы талаптарды көрсетеді. Егер ол өзінің тек билігіне сүйенбей моральға сүйенсе діннің қуаты жүз есе артады. Өз кезегінде мораль әрекеттері адамның рухани жағынан қарағанда басқа да әлеуметтік нормалар сияқты аз да болса діни жүйенің қызметіне тәуелді. Өйткені осы барлық реттеуіштер бірыңғай нормативті аланды құрайды.

Әлеуметтік жүріс-тұрыс пен адамдардың іс-әрекеттері де әдет-ғұрыппен реттеледі. Әдет-ғұрып – бұл ереже, қаншама рет қолданылу нәтижесінде қоғамдық тәжірибеде бекітілген, адам мен әлеуметтік топтың іс-әрекеті мен жүріс-тұрысын бағалаудағы белгілі бір қарым-қатынас орнату жүйесі. Әдет-ғұрып қоғам мүшелері мен қоғамдық реттеуші әлеуметтік топтың қалыптасқан дағдылары болып табылады.

Әдет-ғұрып адамзаттың ежелден жүріс-тұрысын реттеуші формасы болып табылады. Қоғамның дамуымен қатар әдет-ғұрып жүйесі де өзгеріп отырады: бір әдет-ғұрып өзінің өмірін жойып, келесі бірі қалып ол өзгеріп, содан адамдардың мүддесі мен қажеттілігіне сай жаңа әдет-ғұрып пайда болады. Өз табиғатында әдет-ғұрып консервативті. Әдет-ғұрыпта наным-сенім, ескілік, өткен сияқты болмыстық түсініктер қатаң бекітіліп, жаңа замандағы әлеуметтік өмірде теріс дәріптеледі.

Мемлекет тарапынан бекітілген және мойындалған әдет-ғұрыптар құқықтық мәнге ие болады, яғни мемлекеттің құқықтық жүйесінің құрамдас бөлігі, құқық формасы (түпнегізі) болып табылады. Әдет-ғұрып сауда

қатынасында сатушы мемлекет пен сатып алушы мемлекет арасында реттеуші ретінде халықаралық салада да ықпал жасайды.

Өнегелі сипаттағы әдет-ғұрып өнегелі деп аталады. Өнегеде (әдет-ғұрыпта) әлеуметтік топтың, белгілі бір мекенде өмір сүретін тұрғылықты халықтың психологиясы көрініс табады. Адамдардың, топтың, қоғамның өмір сүруінде, олардың ұрпақтан-ұрпаққа берілетін жүріс-тұрысының сақталуында салт-дәстүр өте маңызды рөл атқарады.

Әдет-ғұрып пен салт-дәстүр белгілі бір ұқсастыққа ие. Екеуі де тұрақтылыққа ие әлеуметтік және мәдени мұра элементтерінен құралған. Салт-дәстүр әдет-ғұрыпқа қарағанда көбірек ауқымды білімді қамтиды. Салт-дәстүр белгілі бір идеялар, құндылықтар, әлеуметтік бекітілген жүріс-тұрыс нормалары ретінде көрініс береді.

Әдет-ғұрып, салт-дәстүр тұрмыстық, жанұялық, діни қатынастарда рәсім, ырым-жоралғы ретінде көрініс береді. Мысалға: үйлену рәсімі, сәби дүниеге келгенде куәгердің сүйіншілеу рәсімі, жас маманның жаңадан жұмысты бастауына арналған рәсім, бейнеті сіңген еңбеккердің зейнетке шығу рәсімі.

Әлеуметтік топтың басты және маңызды нормасын діни норма құрайды. Бұл нормалар діни ұйымдардың қызметі мен құрылымдарындағы Құдайға, шіркеуге, бір-біріне сенушілерге қатысты реттеледі. Моральды-этикалық орнатылған жиынтық – діни сенім, діни мекеме мен ерекше іс-әрекет діннің құрамдас бөлігі болып табылады. Діни норманың Құдайлық беделі бәрінен бұрын діни сенім байланысымен анықталады. Діни канондардың жиынтығы (бұйрық, ереже) адамзаттың ең алғашқы даму кезеңдерінен бастап қоғамда әрекет етуші реттеуші жүйесі болып көрініс береді.

Антикалық қоғамда дін, мораль, саясат барлығы бір-бірімен өте тығыз байланыста болды. Әлемдік діндер: иудаизм, христиан, буддизм, ислам қоғамның тек қана рухани және құлықтық өміріне ғана ықпал еткен жоқ, сонымен қоса мораль заңдары сияқты құқықтық жүйенің дамуына да үлкен септігін тигізді.

Дін мен моральдың тұтастығы нормативтілік, әмбебаптылық, жалпылық болып сипатталады. Нормативтілік адамдардың жүріс-тұрысын бағалаудың үлгісі мен эталоны болып табылатын белгілі бір нормалардың жиынтығы. Әмбебаптылық дін мен моральдың барлық қоғамдық қатынастарға тарап, әлеуметтік нормалар жүйесінде әмбебап реттеуші болып табылатын көрінісі. Жалпылық мораль мен дін бірдей бағаланады немесе адам тіршілік әрекетіндегі идеология, өнегелік, құқық, саясат және т.б.

Дін мен моральдың өзара әрекеттестігі олардың бір-бірімен сіңісуі мен ықпалдасуымен бейнеленеді. Діннің қорытындысында моральға негізделуі сіңісумен анықталады. Дін моральды принциптер: әділеттілік, өнегелілік, шынайылық, жақсылық және жамандықпен бекітіледі. Ықпалдасуда мораль дінге белсенді түрде ықпал етіп, көп жағдайда оның канондарын жеңілдетеді, оны адамзаттық эволюцияда, уақыт ағымында, қоғамға оң ықпал етуде, экономиканың, ғылым мен мәдениеттің дамуында, төзімдірек етеді.

Буддизмдегі адамгершілік проблемасы. Буддизм – (санскриттік «будда» сөзінен алынған, сөзбе-сөз алғанда – нұрланған деген мағына береді) – әлемдік үш ірі діндердің бірі, Орталық, Шығыс және Оңтүстік-Шығыс Азиядан Қиыр Шығысқа дейінгі елдерде таралған.

Буддистердің түсінігі бойынша, жоғары қасиетке қолы жеткен әрбір тірі жан будда бола алады, яғни нұрлануға жете алады. Бұл өмірде Шакьямуни деген аты болған («шакбилер руынан шыққан тақуа») буддалардың бірі адамдарға «құтқарылу» жайындағы ілімінің сырын ашқан. Оны ізбасарлары әдеттегідей санскриттік сөзбен «дхарма» деп атады (ілім, заң). Сол себепті «будда» терминімен әдетте осы Шакьямуниді білдіреді.

Буддизм діни сеніміндегі маңызды тұсы болмыс пен азап шегу арасындағы тепе-теңдік идеясы болып табылады. Буддизм брахманизм дамытқан жанның көшуі жайындағы ілімді, яғни өлгеннен кейін кез-келген тіршілік иесі жаңа тірі жан ретінде (адам, жануар, құдай, рух, және т.б.) қайта тіріліп шығады деген сенімді жоққа шығарған жоқ. Алайда, буддизм брахманизм іліміне елеулі өзгерістер енгізді. Егер брахмандар әрбір таптың («варна») өзіне арналған ғұрыптар, құрбандық шалу және дұғалары арқылы «жақсы қайта туылуға» қол жеткізуге, яғни раджа, брахман, бай көпес, патша және т.б. бола алатын болса, ал буддизм әркім қайтадан басқа түрге ене алады, болмыстың барлық түрі бақытсыздық пен зұлымдықтан қашып құтыла алмайды. Сондықтан буддистің ең жоғары мақсаты қайта туылуларды тұтастай тоқтатып, нирванаға, яғни болмыс емеске жету болып табылады.

Көптеген адамдар үшін ол қайта туылулар арқылы нирванаға жету мүмкін емес. Будда көрсеткен құтқарылу жолдарымен жүре отырып, тіршілік иесі әдетте әлсін-әлсін қайта туылып отыруы тиіс. Бірақ «жоғары даналыққа» жету жолы болады. Оған жеткен тіршілік иесі «шеңберлі болмыстан» шыға алады, өзінің қайта туылулар шеңберін аяқтай алады. Будда іліміндегі ең маңыздысы ретінде оның ізбасарлары оның болмыстың мәні мен себебі – қайғыны танығанын, оны адамдарға ашқанын, сондай-ақ қайғыны жеңуге, құтқарылу мен болмыс емеске алып келетін жолды да ашқанын айтады.

Буддистер Будда жеткен «төрт қайырымды ақиқатты» мойындайды. Ол төрт ақиқаттың біріншісі - барлық өмір сүруің – бұл азап шегу делінеді. Екіншісі – ол азап шегудің себебі адамның өзінде жатыр, ол оның өмірді аңсауы, рахат өмірді, билікті байлықты аңсауы, ол кез-келген түрдегі өмірді аңсауда жатыр. Үшінші ақиқаты – азап шегуді тоқтатуға болады. Ол үшін өмірді аңсаудан босану керек, және барлық күшті ынтық сезімдер болмайтын, барлық ынтызарлығы сөнген күйге жету керек. Соңғы «төртінші ақиқаты» - «қайырымды сегіз орта жолды» көрсетуі болып табылады.

Ол «сегіз жол» әдетте медитация (санскрит. «дхьмна», қытай тілінде – «чань», жапон тілінде – «дзэн») деп аталатын: «дұрыс ойлау, дұрыс ұмтылу, дұрыс сөйлеу, дұрыс мінез-құлық, дұрыс өмір, дұрыс ілім, дұрыс пайымдау, дұрыс қайғырудан» тұрады. Буддизмнің негізі осы «төрт қайырымды ақиқат» іліміне негізделген. Барлық діндер нақты дүниелік өмірді материалдық емес, қайтыс болғаннан кейін басталатын өмірге қарсы қояды. Мұнда алғашқысы

қашанда жұтаң кейіпте бейнеліп, құдаймен бірігіп кетуге кедергі келтіретін күнәлі деп есептелсе, екіншісі адам ұмтылуға тиіс, жердегі бейнеттің зейнетін көретін мекен ретінде сипатталады. Буддизм бұл жағынан өзге діндерден негізінен ерекшелене қоймайды, бірақ ол біз өмір сүріп отырған әлемге сыни баға беруді логикалық түрде аяқтайды. Болмыс пен азап шегудің арасына теңдік қоя отырып, буддизм әсіресе дүниеге солғын кейіп береді. Онда барлығы бірдей азап шегіп қана қоймайды, сонымен қатар тіпті кез-келген қуаныш тірі жанның осы өмірге деген құштарлығын күшейте отырып зұлымдыққа толы жаңа шексіз қайта туылулар қаупін туғызады.

Буддизм адам өз тағдырын, өзінің жаңа қайта туылу формасын өзі жасайды деп үйретеді. Жаңа қайта туылудың нақты белгілерін білдіретін күш карма деп аталады. Буддизмдегі карма – адамның өзіне дейінгі барлық қайта туылуларындағы істеген амалдары мен ойларының жиынтығы болып табылады. Карма туралы ілім брахманизмде де бар. Брахмандар да карманы тиісті жаза – жанның көшуін қамтамасыз ететін күш деп үйретті. Өзінің варнасына тиісті құрбандықты жасау немесе жасамау, брахмандарды құрметтеу немесе құрметтемеу, көптеген тыйым салуларға мойынұсыну немесе бұзу арқылы адам өзінің жаны көшетін ең жексұрын жануардан бастап патшалар мен құдайларға дейінгі форманы өзі жасап алады. Буддизм «жазасын өтеу заңын» (карма) қабылдап алды, бірақ оған жаңа мағына берді. Адамның осы өміріндегі барлық іс-әрекеті кармасы арқылы анықталып қойылғанымен, ол өзінің мінез-құлқында, ойлауында, сөзі мен іс-әрекетінде белгілі бір деңгейде бостандыққа ие. Буддизм адам осы аз ғана бостандыққа ие болуы арқылы құтқарыла алады деп үйретеді. Онда да ол құтқарылу мәселесі құрбандық шалу, ғұрыптар мен тыйым салулар арқылы емес, адамның мінез-құлқы, іс-әрекеті арқылы шешіледі. Адамның осы дүниеде қылған дәл осы амал-әрекеті, істеген нәрселері мен ойлары оның ары қарайғы кармасы - жаңадан «қайтадан жаңа түрге енуін», яғни жаңа азап шегуін анықтайды. Бірақ бұл аз. Буддизмде, әсіресе оның түрлі мектептері мен бағыттарының ілімдерінде сезімдік әлемнің өзі жоқ, болмайды деп айтады. Ол тек біздің қиялымыз, біздің адасқан, ауруға шалдыққан санамыздың ойлау нәтижесі. Буддизм бойынша, дәл осы сана бір ғана бұлжымас карма заңына бағына отырып бізге сезімдік әлемнің азап шегуге толы қайғылы көрінісін жасап береді. Бұны пайымдау көптеген ұсақ бөліктер – дхармадан, яғни сананың элементтерінен тұрады. Карманың әсер етуімен белгілі бір кешенге жинала отырып, дхарма аталған қайта туылудың дербес санасын және бізді қоршап жатқан сезімдік әлемді жасап шығарады. Дхарма тыныштық таппайынша, ол адамның өлгеннен кейін де ол дербес жеке сана қайта туыла береді, болмыс шеңбері өзінің айналымын жалғастыра береді.

Буддизмнің ілімінен адамның осы өмірдегі орны мен міндетіне қатысты көзқарасы да келіп шығады.

Буддизм іліміндегі болмыс азап тарту ретінде антагонистік қоғамдағы еңбектенетін топтың айқын жағдайын көрсетеді, сонымен қоса өзіндік әлеуметтік құрылымның сөзсіз үздіксіз қиындық көруі мен азап тартуына ұшырайды. Буддизм таптық қоғамда шарасыздықтың орнауынан басым

көпшілік халықтың азаптануына, жерден, қоғамнан безінуге (кері тебіну) алып келіп, қате шешім шығаратын дін болып табылады. Бұл азаптануды абсолютті шекке дейін жеткізеді және оны әртүрлі болмыстардың негізгі заңы етіп, азаптанудан туатын құрылымды заңдастырады да шарасыздың бейболмысқа, нирванаға өтуін марапаттауды уәде етеді.

Буддалық ілімдегі өмірлік-азаптану бұл барлық тіршілік иесінің өзінің өміріне жеткілікті азаптану сынағынан өткізіліп, өзінің кінәсінен арылуы. Өйткені карма заңы барлығына бірдей міндетті. Әлі адамның санасында өмір кешкен ежелгі буддизмге назар аударып, оған адамдар да, жануарлар да, ведалық пантеондағы ескі құдайлар да бағынады. Азаптанудағы адамдардың теңдік идеясы буддизмнің әлеуметтік рөлін анықтайтын өзара бірін-бірі құтқару ақиқаты ғана емес сонымен қоса жануарлармен, құдайлармен қоса маңызды идеялық фактор болды.

Құлға не болмаса феодалды шаруаға жаңаша буддизм келесі өмірде қожа, радж не болмаса өмір сүруді толық тоқтататын – нирвананы уәде етеді. Буддистердің пікірі бойынша, керісінше барлық дүние мен мүлікті пайдаланғандар өзін-өзі түпсіз терең иірімге қамап ең жаман жағымсыз қайта туылуға алып келеді. Азаптанудағы барлық тіршілік иесінің теңдігі туралы сенімі мен қанаушыларға қарсы күресте еңбеккерлердің қарусызданудан құтқару мүмкіндігі бұл «әлемде барлығы иллюзия» деген сияқты мүліктік және әлеуметтік теңсіздік тұрақты емес ол өзгеретін жағдай деген түсінік.

Азаптан құтылудағы көбірек ықпалды фактор адам дүниеге келмей тұрғанда әлемдік өмірдің шегінен шығу сонымен қоса сангхаға қадам басу – монахтық орден.

Ертедегі буддизмдегі сангха ерікті түрде барлық жер шарын уайымдайтын құштар адамдардың бірлестігі. Сангхаға кірген адам ең бірінші өзін, жанұясын ұмытуы, өзі қатысқан басқа Варнаның бұйрығынан (ежелгі Үндістандағы касталар) бас тартып, рухани тазалық арқылы діни ант қабылдап, монахқа арналған бекітілген сары тоға кию рәсімінен өтеді.

Монахтық өмір толық уақытты қамтиды. Монахтар үшін 253 тыйымдар қойылып, оның өтелу ережесі немесе бұйрықтың шегі оның барлық өмірімен анықталады. Қатардағы сенушілер үшін монахтар ерекше, табиғаттан тыс, ғажайып адамдар болды. Оларды қорғап құрмет тұтып, бас иген, әсіресе кейінгі уақытта басқа да мемлекеттерде буддалық дінбасыларын тікелеу құдай деп тану орын алды.

Христиан антропологиясының ерекшеліктері. Христиандықта адам Құдайға «талпынбайды», керісінше Құдай мейрімділік пен шапағаттылықпен адамға «жақындайды». Христиандықтың өзіне ғана тән, басқа діни жүйелерде кездеспейтін қарама-қарсылығы адамзат пен құдай арасындағы түсіністік пен елестету. Иисус Христостың өзі Құдай: «Ең бірінші Сөз (кітап) болған, сосын Сөз Құдайда болды, кейін Сөздің өзі Құдай болды» [Иоанна I, 1], осының негізінде Иисус Христос ақиқат ілімді ғана бейнелемейді сонымен қоса жоғарғы өмірге жол сілтейді, бірақ Өзі ақиқат өмір, өйткені Ол – Құдай. Христиандық ілім Жаңа Заветке сүйене отырып, «дала әлемі» мен «тау әлемі»

құндылықтарын құдайлық пен адамзаттықты белгілі бір шекте қарама-қарсы қояды. «Әрқандай талпыныстар игілік жасау мен жетілу жолындағы қозғалыс пен талпыныстар болып табылады; әрқандай игілікке талпыныс Құдайға талпыныс болып табылады; игілік ол Құдай,оны былайша айтуға да болады, Құдай ол игілік». Сондықтан, адам әлемі: әлем, табиғат, қоғам, адамзат тарихы, адамның өзі – «Құндылық пен құндылық» қатынасының алаңы, сол сияқты Құдайдың адаммен және адамның «Жер мен көкті жаратушы, адамзат баласын ұстап тұрушы мен құтқарушы» Құдаймен қатынасы.

Абсолютті және өзгермейтін Құдай болмысы әртүрлі басқа да өзгеретін және шектеулі болмыстардың себебі мен түпнегізі болып табылады, ал барлық өзгеретін жаралыстар Құдай үшін түк те емес және барлық жаралыстар өзгереді. Христиандық дүниетанымның орталығында құдыреттілік мәнге ие, шексіз, өзгермейтін, бәрін өзі білетін, трансцендентті жаратушы мәнге ие – Құдай тұрады. Құдай әрдайым өзінің жаратылыстарын жасаумен болады, ол өзіндік пікірі жоқ абстракция емес, бірақ дараланған «Тірі Құдай».

Абсолютті және өзгермейтін Құдай болмысы әртүрлі басқа да болмыстардың барлық заттардың, процестер мен жүйелердің (көрінетін және көрінбейтін, көктегі және жердегі) себебі мен бастамасы болып табылады. Абсолютті және өзгермейтін Құдай болмысы әртүрлі басқа да өзгеретін және шектеулі болмыстардың себебі мен түпнегізі болып табылады, ал барлық өзгеретін жаралыстар Құдай үшін түк те емес және барлық жаралыстар өзгереді. Христиандық дүниетанымның орталығында құдыреттілік мәнге ие, шексіз, өзгермейтін, бәрін өзі білетін, трансцендентті жаратушы мәнге ие – Құдай тұрады. Құдай әрдайым өзінің жаратылыстарын жасаумен болады, ол өзіндік пікірі жоқ абстракция емес, бірақ дараланған «Тірі Құдай».

Жаратылыс – жаратушымен ерікті сырласатын бостандықтағы актісі. Әлем Жаратушы арқылы өмір сүріп отыр, егер кенеттен Жаратушының әлемді орнықтырудағы іс-әрекеті «жаратылу» тоқтайтын болса, онда «Жаратушының ықпалынсыз барлық нәрсенің тағдыры оның ішінде адамның да өмір сүруі мүмкін емес, өйткені «әлем Жаратушының үздіксіз жаратуымен өмір сүріп отыр».

Інжіл кітабында адамның пайда болуының екі түрлі үлгісі кездеседі. Біріншісі, «Қасиетті кодекске», көтеріліп бара жатқан «Алтыкүндік» [Болмыс, 2.бөлім]; екіншіден, адамның пайда болуында «технологиялық процесс» деп сипатталатын ескірек үлгі, «Ягвистқа» көтерілуші [Болмыс, 2.бөлім].

Христиандық догмат бойынша адамды Құдай образында және оған ұқсас жаратуы христиандық апологеттердің адамның жоғары мүмкіндігін мойындауға және оған құдайлық образдың белгілерін іздеуге алып келеді.

Христиандықтағы діни-догматтық және философиялық түсініктегі құдайлық жарату ерекше бір түсіндірудің нюансы болып табылады. Христиандық дүниетаным бойынша адам мәселесін түсіндіргенде не талдағанда арнайы, дербес мән береді. Өйткені адам – Құдай жаратылысы, оның табиғаты, өмір сүру формасы және өзіндік тұлғалық қасиеті өзінен өзі туындаған жоқ ол дара жаратушыдан бастауын алады. Сондықтан адамға

Құдайдың образы мен үйлесімділігісіз әлемде өмір сүрудің мәні болмайды. Христиандықта адамның өміріндегі өзіндік құндылықтарын «жою, өшіру», адам болмысының көндігуі мен дезинтеграция мүмкіндіктеріне алып келеді. Субъектіні идеалдандыру қажеттілігі христиандықта әлемнің және адам болмысының дематериализациясына соқтырады. Шындығында болмыстың нақтылану нәтижесі – адамның (жалпылама) қажеттіліктері, мүддесі, жүріс-тұрысы, өмір сүру стилі ретінде болмысқа сүйеніп қабылдайды. Бұл индивидтің материалды психофизикалық ықпалдасуы, ол немен бетпе-бет келсе соған қарсы тұрады. Сондықтан адамның (субъект) «объективті шындыққа» қатынасы – бұл идеалды қатынас емес, бірақ практикалық тұрғыда – нақтының нақтыға қатынасы рухани ықпал болады. Адам «объективті шындықты» болмыс алдына емес мәнге орналастырады, ал ол оның ішінен табылады. Субъект – мәндінің ішінде (мән бұл сезімдік жүйеге, бостандыққа, құндылықтарға, жүріс-тұрысқа, өмір сүру стиліне ие) орналасқан адам. Барлық ерекше адамзаттық белгілер абсолюттің сипаты ретінде түсіндіріледі, ал адамдарға олар «Құдайлық образбен, үйлестікпен» еркін түрде «сыйға тартылады». Осындай жағдайда адамзаттық қасиеттер, мүмкіндіктер, белгілер және сипаттамалар адамнан «бөлініп», «иесізденіп», гипотрофтық түрде Абсолютқа, «Тірі және ақиқат Құдайға» беріліп, ұлы жаратушы өзінің қасиетін адамға сыйға тартады. Бұл мағынада христиандық дүниетаным әрдайым теоантроморфты.

Христиандық анропология үздіксіз христологиямен байланысты. Оның ішінде христиандықтағы «Құдай адам Иисус Христос» «Жаңа Адам», жетілген адамның идеалды бейнесі, құдай іспеттес құдайлық болып табылады, Құдайдың «балалық сенім»: менің рахым, мархабатымдағы «ғашығымның баласы» [Матфея 3, 17]; Осылай Құдай әлемді сүйді өйткені халқына, оған сенушілерге өлмейтін, мәңгілік өмір сүруші өз баласын берді. Онда Құдай әлемнен сынақ алу үшін өзінің баласын жібермейтін еді, бірақ әлем сол қайта құтқарылады. Оған сенушілер сұраққа алынбайды, ал сенбейтіндер олар сұралады, сыналады, өйткені бүкілхалықтық Құдай баласына иман келтірмеді [Иоанна 3, 16 – 18].

Мұндай жағдайда христиандық сенімге сәйкес христиандықтағы біртұтас орталықтандырылған және генерализацияланған құндылықтар көрініс беріп, Иисус Христос туралы адамдарға ақиқат толығымен және терең ашылады».

Христиандықтағы адам табиғаты үш сипатта түсіндіріледі.

1. Адам ата мен Хауа ананың күнә жасағанына дейінгі.
2. Түсірілген адам (оның алдыңғы жағдайы).
3. Иисус Христоспен қайта жаңартылған адам.

Адам христиандық сенімге сәйкес «Жаратушы» қолынан пәк, таза болып шықты және өзінің «Жаратушысымен» бірге татулықта өмір суруі бекітілді, бірақ шайтанның азғыруымен, қысымымен Құдайдың жеме деген жақсылық пен зұлымдық танымы ағашының жемісін жеп, күнә жасап, өзінің келесі ұрпақтарына дейін құдайлық игіліктен айрылады. Болмыс бастамасынан үзілген адам ауруға, қамқорлыққа жат, құмарлық істерге, өлімге, ылдилауға

әуестенеді. Құдайға ұқсастылық, жасалған күнәмен жуылып-шайылып жоқ болып, байырға құдайлық адам адамзат жетілуінің идеалы ғана болып қалды. Адамзат трагедиялық, «жыртылған», екіге бөлінген, қарама-қарсы пікірдегі трагедиялық болмыс игілік іс пен күнә, рух пен нәпсі, Құдайдың игілік істері мен лас гипноздық істер ретіндегі тірі жан болып қана қалды. Бүлінген адамзат табиғатын қайта қалпына келтіру тек қана «Жеке дара туған Құдай баласы, құдай құрбаны – Иисус Христосқа» берілу мен бас ию арқылы ғана болмақ.

«Құдай баласының» «әлемнің күнәсін» өзіне алып, «өліммен өлімді түзеп» ертедегі күнә жасаушы Адам атаның күнәсін өзінің азапты өлімімен нақтылы түрде көрсеткен болатын. Иисус Христостың құтқару әрекетінен кейін адамдар «жаңалықтар жасап», не «сеніп» христиандықтар дара ақиқат бейнелі, құдайсипат қасиетті Иисус Христосқа барып тұрды.

Адам Құдай бейнесімен және Соған ұқсас жасалғандықтан оның ерекше қасиеттері: қызметі, ақылдылығы, еріктілігі, ар-ұжданы тағы да басқалары оның тек құдайлық бейнесін ғана көрсетпейді, олар әр адамның ерекшеліктерін алып жүретін және негізі (болмысы) – мәңгілік жанмен тығыз байланысты.

Христиандық антропология ілім бойынша, адам тән мен жаннның бірлігі [Бытие 2, 7; Матфея 10, 28]. Жан тәнді тірілтеді, оны рухтандырады, жансыз тән – мәйіт, сондықтан да Қасиетті кітаптарда жан «өмір тынысы», «өмір рухы» немесе «рух» деген анықтама алған. Жан өзіне Құдайды қайнар көз қылып, мәйітті тірі жанға айналдырып жіберетін ерекше күш. Адам жанын Жоғарғы Абсолют материалдық әлемнен бөлек, жеке, ерікті қылып жасалды. Жарату әдәсі- «Құдайдың дем беруі» [Бытие 2, 7]. Адам жаны Құдайдан кемелділікті алды, ол оны «Жаратушы мен Жасаушыға» жақын қылады. Жаннның ерекше қасиеттері оның бірегейлігі (ерекшелігі), руханилығы және мәңгілігі. Адам жанының сапалық өзгерістері оған берілген «Құдайлық сыйлардан»: сөйлеу сыйы, ойлау сыйы, еркіндік сыйынан тұрады.

Осылайша, христологияда адамның жасалуы, құдайға ұқсауы, екі жақтылық табиғаты және күнәхарлығы туралы тұжырымдар болды. Адамның күнә жасағаннан кейінгі жеке әлемі тек Құдайға ғана белгілі, басқалар үшін ол мүлде белгісіз, сондықтан әр тұлғаның ішкі өмірі оның «адам тәнін Жасаушымен» қарым-қатынасы оның соңғы тағдырын анықтайтын, шешетін фактор болып табылады. Адам өзінің ойымен, ісімен және өмір сүру стилімен тек Құдайға ғана бағынышты

Исламдағы антропологиялық мәселелер. «Ислам» сөзі көбінесе «бойсұнушы» деп түсіндіріледі, этимологиялық тұрғыда өзін беру, өзін сеніп тапсыру дегенді білдіреді. Соған сай мұсылман бұл өзін Құдайға сеніп тапсырған адам. Мұсылман үшін Құранның рөлі қандай екенін білу де міндет. Құран исламдық ілім бойынша Құдайдың Ашылуы. Бұл ашылуда Құдай сөзімен қоса адам сөзі естілмейді, яғни Құдаймен рухтанған адамның мүмкіншілігі заманмен, қоғаммен шектеулі, ол тек осы рухтың жетелеуін түсіндіруші ғана. Құран Құдайдың Ашылуы, Мұхаммед Пайғамбар тек оны жеткізуші. Құранда тек Құдай ғана сөйлейді. Сондықтан мұсылмандар үшін Құран өзіне арналған Құдайдың сөзі.

Ислам бойынша Құдай адамдар үшін Өзін Құранда, Құдайдың ашылу заңында ашады. Адам «араб тілінде, түсінікті» түсірілген Құран заңы бойынша өмір сүреді (Коран 16:105).

Ислам – бұл теистік дін. Абсолют әлемге трансцендентті, әлемді ерікті түрде жасаушы және оны ерікті қолданушы шексіз тұлғалық бастама ретінде түсіндіріледі. Яғни бұл жаратушы және тіршілік беруші бір Құдайға сенуді уаыздайтын дін. Сонымен қоса, исламда Құдайды адамның көруі мүмкін емес, адамның Құдайтүрінде келуі де, құпияшылдық арқылы ізгі хабар алу мүмкіндігі де жоққа шығарылады. Исламда құпияшылдық деген ұғым да жоқ, тек құпия, жасырын ұғымдар бар. Құран мұсылмандарды Құдайдың құпиясына сенуге міндеттейді.

Құранда Мұхаммед Пайғамбар жаңа хабар айтуға емес, ол бастапқы таза бір Құдайға деген сенімді қайта орнатуға шақырылды деп айтылады. Бұл сенім әр адамда бар, оның табиғатына тән, себебі Құдай Адам Атаның балаларына яғни адамзат тегіне берген өсиетінде: «сол уақытта Раббың адам балаларының белдерінен нәсілдерін алды да өздеріне куә етіп: «Мен сендердің Раббыларың емеспін бе?», - (дегенде), олар: «Ирине куәміз» деген. Қиямет күні: «Бұдан хабарымыз жоқ» демендер. Немесе: «Бұрынғы ата-бабамыз шерік қатқан еді, біз де солардың ұрпағымыз...» (Құран 7: 172-173)

Құрандық антропология туралы айтсақ бұнда жүйелі түрдегі адам туралы ілім туралы сөз болмауы түсінікті, себебі Құран философиялық немесе діни еңбек емес, дәстүрге айналған діни заңнама.

Құрандық антропология үш мәселе төңірегінде жоспарланады: адам өзінің Құдаймен қатынасын қалай қоюы керек, ол жақсылық пен жамандықты қалай ажыратуы керек және қалай ол тозақ азабынан құтқарылы алады.

Құран бойынша адам – Құдайдың жаратқаны, Оның таңдаулысы, Құдайдың жердегі әміршісі (халифы). Бірақ, ол Құдайдан жаратылған болғандықтан өзінің табиғатының екі: онтологиялық (адамға өлім тән) және адамгершілік (адам күнә жасайды) әлсідігінен Құдайға тәуелді. Бұл мәселені қарастыруда үш монотеистік діндер ортақ ұйғарымда десе болады. Ал Құдай алдындағы адамның статусын бағалауда біраз өзгешеліктер бар.

Құранда адамның Құдай бейнесімен және Соған ұқсас жасалғандығы туралы идея жоқ. Нақтырақ айтсақ Құдай адамды сол өзінің бейнесі бойынша жасаған: «Ол сендерді бейнелегенде көркем бейнелеген. Әрі қайтар жерлерің сол жақ» (Құран 64:3). Немесе тағы бір жерде: «Ол сондай Аллаһ, сені жаратты Толықтап теңестірді. Ол сені қалаған бейнеде құрастырды» (Құран 82:6-8). Құран Аллаһның жаратқандарының ішінде адамды ерекше қасиеттерімен бөлектеп, ерекше орынға қояды. Жаратушы адамды Өз қолымен жасап, Өз рухынан дем бергені туралы айтады. Адам Құдайдың құпиясымен ерекше ізгілікті Аллаһтың жаратқаны болу мәртебесіне ие болды. Жаратушы адамға табиғи бейімділік беру арқылы оны Өзінің жердегі орынбасары етті: «Расында да адам баласын ардақтадық. Сондай-ақ оларды құрылықта да, теңізде де көліктендірдік. Әрі оларды жақсы нәрселермен қоректендірдік. Әм оларды

жаратқандарымыздың көбінен не құрылым артық жараттық » («Ісра» сүресі, (70))

Аллаһ Тағала жерді де, көкті де әлемдегі барды толық адамға бағынышты етіп, оларды өзінің қажетіне қолдануға икемдеп жасады: «Және де Ол өз тарапынан сендер үшін көктердегі әрі жердегі барлық нәрсені іске қосты. Шын мәнінде осыларды түсінген ел үшін белгілер бар.» («Жасия» сүресі, (13)) Аллаһ Тағала адамды өзімен-өзін қалдырған жоқ және де бостан бос немесе ермек үшін жатақан жоқ, керісінше олардың арасынан адамдарды дұрыс жолға салатын, осы өмірде бақытты қылытын, о дүниеде Фирдаусуға (Жұмақ) оралтып, рахатқа батыратын Киелі сөзді алып келетін «Пайғамбарларды Аллаһ Тағала адамдарды дұрыс құлшылыққа лайықты Тәңірімен таныстырып, ешқандай серігі жоқ жалғыз Аллаһқа құлшылық етуге шақыру үшін жібереді. Оларды адамзатты жаннаттан сүйіншілеп, тозақтан сақтандыру үшін жібереді. Оларды адамдарға дұрыс құлшылық пен жақсы мінез-құлықты өнеге болу үшін жібереді.» (Пайғамбарлар қиссасы 8-бет. Алматы, 2007)

Аллаһ Тағала Адамға төрт артықшылық берді. Әнәс ибн Мәликтен жеткен хадисте пайғамбарымыз «Қиямет күні мүміндер жиналып «Раббымыздың алдында шапағатшы болатын біреуді іздесек» деп Адамға келіп: «Сен адамзаттың атасысың, Аллаһ сені Өз қолымен жаратты, періштелерді саған сәжде жасатты және өзіңе барлық нәрсенің атауын үйретті, бізге Раббымыздың алдында шапағат ет», -дейді, - деген (әл-Бухари, Муслим).

Адам – дене мен рухтан (жаннан) құралған тіршілік иесі. Сондықтан оның өз жеке басы алдында міндеттері екіге бөлінеді:

1) Тән алдындағы міндеттер: тәнді аурулардан қорғау және бұл үшін қажетті шараларды орындау, тазалықты сақтау;

2) Рух алдындағы міндеттер: рухты негізсіз және жалған сенімдерден тазарту, дұрыс және берік сенімдерді орнықтыру, дұрыс және пайдалы білімдермен қаруландыру, жаман ойлар мен жағымсыз мінез-құлықтардан тазарту, жақсы ойлар мен тамаша мінез-құлықтармен безендіру. (Негізгі діни мағұлматтар. Алматы, 2008. 277б.)

Алғашқы күнә – тәкәппарлық. Сондықтан ғұламалар: «Барлық күнәлардың негізі - тәкәппарлық», - деген. Сол үшін: «Жүрегінде тарының салмағындай менмендік болған адам жаннатқа кірмейді», - деген (Әбу Дәуд) және осы мағанада көптеген хадистер келтірілген. Киімімен, үй-жайымен немесе руымен, ата-тегімен мақтану күнәлардың негізі болып табылады. Сол себепті пайғамбар сахабаларының бірінің: «Ей ансарлар!», ал басқа бірінің: «Ей муажирлер» - деп өз жақтастарын шақырып жатқанын естіген кезде: «Қойыңдар оны, расында ол – жиіркенішті нәрсе», деген (әл- Бухари).

Ұлтшылдық, рушылдық және адамдар арасындағы бақталас, мақтанушылық – тәкәппарлыққа жатады. Қарапайым қызметкерге, жалгер жұмысшыға менменсі қарау аса ауыр күнә. Өткені, Аллаһ Тағала күпірліктің басы тәкәппарлық деген.

Кінәні мойындау – Адам мен Ібілістің арасындағы үлкен айырмашылық. Ібіліс қарсылық танытып, менменсіді және осы әрекеті үшін мәңгілік тозаққа

лайық болды. Ал адам Аллаһтың әміріне қарсы келіп күнә істегенмен Одан өз күнәларын кешіруін сұрады. Сондықтан ғалымдар: «Кіші күнә мойындаумен, ал үлкен күнә кешірім сұрау арқылы жуылады», - деп айтқан.

Адам дүние салар алдында пайғамбарлықты Шиске тапсырды. Шис Адамның ұлы, Аллаһ Тағала оны Абылдың өлімінен кейін берген еді. Өйткені, Адам ұлы Абыл өлтірілген кезде қатты қайырған болатын. «Шис» сөзінің мағынасы – Аллаһтың сыйы, нығметі дегенді білдіреді.

Әбу Зәһр: «Пайғамбар: «Аллаһ жүз төрт жазба түсірді. Содан елу жазбаны Шиске түсірген», - деді», - деген (Ибн Хиббан).

Ол жазбалар адамзаттың өмірін ретке келтіретін қағидалар мен шарихи заңдарды қамтыды. Өйткені, адамзаттың бастапқы кезеңдегі өмірі реттеуді қажет етті.

Адам Шиске өз білімінің басым бөлігін үйретті. Бірақ, ол Адамның білімін толығымен игере алмады. Өйткені, Адам Аллаһ Тағала тарапынан тәлім алған еді. Шис Адамнан білім алған, көп нәрсені үйренген ғұлама кісі. Ол адамдарға өркениет пен өнеркәсіпті, күн мен түнді өлшеуді үйретті.

Исламның мақсаты – адамдарды игі ахлақ (әдеп) иесі етіп тәрбиелеп, кемелдендіру. Пайғамбар былай дейді: «Мен көкем мінездерді толықтырып, кемелдендіру үшін жіберілдім» («Кәшф әл-Хафа», 1 том 211б.). Бір мұсылманға берілетін баға оның парасаттылығымен өлшенеді. Исламда ғибадаттар діннің әмірі болса, ахлақи міндеттерді орындау да діннің әмірі. Исламдағы ғибадаттардың негізгі мақсаты – адамдарды жаманшылықтан алшақтатып, игі ахлақты болуға тәрбиелеу.

Шынайы сенім иесі болған адам, барлық іс-әрекеттерін Аллаһ Тағаланың көріп тұрғанына және оларды періштелердің жазып отыратынына сенеді. Дүниеде істеген әрбір іс-әрекетінің қиямет күнінде өзінен сұралатынын біледі. Жақсылық жасағандардың сый көретініне, ал жаманшылық жасағандардың жазасын тартатынына сенеді.

Аллаһ Тағала Құранда былай дейді: «Кімде-кім титтей жақсылық жасаса, оның сыйын алады, ал кімде-кім титтей де жамандық жасаса, оның жазасын тартады» (Зилзәлә сүресі 7-8 аяттар). Бұл сенім адамды жаманшылықтан алыстатады, жақсылық жасауға себепші болады. Жүрегі мұндай сенім мен жауапкершілік сезімдерінен жұрдай адам адамдардан жақсылық күтуге болмайды.

Ал жүрегі сенімге толы мұсылман барлық іс-әрекеттеріне көңіл аударып, бақылап отырады. Ешкімге жаманшылық істемейді. Қолынан келген жақсылықты жасауға тырысады. Ғибадаттар адам жүрегіне иманды арттырады, әрі парасатты болуға шақырады. Бес уақыт намаз адамға үнемі Аллаһты еске салып отырады, әр түрлі жаман әрекеттерден бас тартқызады. Ораза болса шапағат, мейірім сезімдерін дамытып, адам қолын харам нәрселерден, тілін жалған, өтіріктен сақтайды. Зекет – сараңдықтан құтқарады, басқаларға жақсылық жасап, қол ұшын беруге, адам бойындағы көмек көрсету сезімдерін оятып, халыққа пайдалы болуға себепші болады.

Ең тамаша ахлақ үлгісі – Хазреті Мұхаммед – Аллаһтың тәрбиесінде болған. Ол мінез-құлқын Құраннан алып, жақсылықтардың бәрін бойына жинаған. Пайғамбар ахлақтың міндеттерінен тағлым бере жүріп, өзі үлгі көрсетіп отырған. Ол еш уақытта туралықтан, шындықтан жақсылықтан бір сәт ажырымаған, тамаша мінезімен, іс-әрекетімен басқаларға үлгі болған. Аллаһ Құран Кәрімде: «Аллаһтың расулінің бойында, сіз үлгі алатындай тамаша өнеге бар» (Ахзаб сүресі 21 аят) дей отырып, Пайғамбардан үлгі алуға шақырған. Адамдардың міндеті – Пайғамбардың парасаттылық пен адамгершілікке толы өмірін біліп, үйреніп, оның іс-әрекетін үлгі тұту.

Исламдағы адамға берілген тағы бір әмір – еңбек ету. Кез-келген мұсылман күн көру үшін және ешкімге мұқтаж болмай өмір сүру үшін еңбектенуі қажет. Еңбектеніп, ақша табуда аса мән беретін нәрсе – ақшаны адал еңбекпен табу және оған харам нәрсе араластырмау. Пайғамбар: «Бір мұсылманды алдаған, оған зиян тигізген немесе айла жасаған адам – бізден емес» (250 хадис, 159 б.). Мұсылмандардың маңызды қағидасы шыншылдық, туралық, адалдық, адамгершілік қасиеттер.

Адам парасатты, адамгершілікті болуы үшін жақсы тәрбие, мінез- құлық керек. Мінез-құлқы жаман адамдармен жолдас болған адамдар да уақыт өте келе өздерінің жақсы мінездерінен айрылып, жаман мінезге түсіп кетеді. Сол себепті игі ахлақ иесі өз құлқын сақтау үшін, жақсы ахлақты тәлім – тәрбиесі бар адамдармен араласуы керек, ал әдепсіз адамдардан аулақ болуы тиіс.

Пайғамбар:

«Жақсы адамдармен жолдас болуды хош иісті сулар сатылатын дүкенде отырғанға ұқсатады. Дүкеннің қожайыны оған ештеңе қсынбаса да ол жердің хош иісінен әсерленеді.»

«Жаман адамдармен жолдас болуды темірші ұстаханасына ұқсатады. Ол жерде отыр,анкісіге оттың бір ұшқыны шашырайды,я болмаса иісі мазасын алады». (Жами әс-Сағир)

Адам жора-жолдас таңдағанда абай болуы керек. Жақсы және білімді адамдармен дос болу, олардың сөз және іс-әрекеттерінен жақсы өнеге алу, жаман адамдардан қашық болу міндет. Бірақ оларды сол жаман іс-әрекеттерінен құтқару мақсатында олармен жақсы араласып, адамгершілікке тарту қажет.

БЕСІНШІ БӨЛІМ ДІН ПСИХОЛОГИЯСЫ

Батыстың белгілі ғалымы Самюэл Хантингтон өзінің «Өркениеттер қақтығысы» деген кітабында «Дүние жүзіндегі екі лагерьдің бірі – Кеңес Одағы құлағаннан кейін әлемде екінші бір қарама-қарсы күштер пайда болды, ол – діндер, өркениеттер қақтығысы, дәлірек айтсақ, христиан діні мен ислам дінінің арасындағы қақтығыс. Болашақта адамзат тағдырын осы екі діннің арасындағы диалог шешеді» деген пікір айтады.

Әрине, бұл пікірмен келісуге де, келіспеуге де болады. Бүгінгі саясаткерлер бұндай байламды мойындай бермейді. Бірақ та әлемдегі діндердің арасында күрделі мәселелердің бар екенін жасырмайды. Өйткені бұл көзге көрініп тұрған дүние. Оны мемлекет басшыларынан бастап қарапайым адамдарға дейін сезіп, біліп отыр. Иудаизм, будда діндерінен гөрі ислам мен христиан діндерінің ортақ шешімге келуі әлемнің тағдырына оң әсер ететіні бүгінде әмбеге аян.

Бұрын Кеңес өкіметі мен Батыс мемлекеттерінің арасында идеологиялық, экономикалық бәсеке болғанымен діни алауыздық болған жоқ. Өйткені КСРО - дінсіз мемлекет еді. Ол құлап, социалистік жүйе ыдыраған соң көптеген халықтар өз діндеріне оралды. Ислам, христиан ғұм басқа да діндердің жаңа күш-қуат алатын кезі келді.

Жалпы, ислам мен христиан діндерінің арасындағы тәжіке бүгін басталған жоқ. 1979 жылы Иранда Аятолла Хомейнидің АҚШ-қа ашық қарсы шығуы бұл ислам діні мен мәдениетінің Батысқа деген қарсылығының үлкен көрінісі еді. Бірақ ол кезде бұл қарсылық әлемдік сипат алады деп ешкім ойлаған жоқ.

Сол тұста әлем мемлекеттерінің коммунизмнің де жай ғана таптық мәдениет екеніне көзі жетті. Барлық діндерді ығыстырып оны коммунистік идеологиямен ауыстырғысы келетінін пайымдады. Батыс пен социалистік елдерден біржолата түңілген мұсылман мемлекеттері енді әлемге өз мәдениеттері мен салт-дәстүрлерін үлгі ретінде ұсына бастады.

1980 жылы КСРО-ның Ауғанстанға басып кіруін мұсылмандар елге өзге діннің кіруі деп есептеді.

1990 жылы АҚШ-тың Кувейтке байланысты Иракқа соғыс ашуын да мұсылман мемлекеттері жаратқан жоқ.

2001 жылы 11 қыркүйектегі қаралы оқиғадан кейін АҚШ-тың сол кездегі президенті Джордж Буш «бұл – үшінші дүниежүзілік соғыс» деп жариялағаны мәлім. Тіпті ол басында «крест жорығын» жариялаймын» деп қалып, артынан кешірім сұрады. Ол сол тұста дүниені екіге бөліп тастады. «Біріншісі – ислам, бұл діндегілер терроризмді қолдайды. Екіншісі – біз, өркениет таратушылармыз» деп соқты. «Бізді қолдамайтындар – біздің жауларымыз!» деп мәлімдеді. Бұл мұсылман мемлекеттерін ызаландыра түсті. Шынында да ол мұсылмандардың емес, экстремистердің әрекеті еді ғой. Ал экстремист – мұсылман бола алмайды. Сол оқиға кезінде бұл зұлымдық әрекетті ең алдымен мұсылман мемлекеттері қатты айыптады.

2001 жылы Ауғанстанға, 2002 жылы Иракқа АҚШ-тың басып кіруін мұсылман мемлекеттері христиан дінінің басымдығын көрсету үшін жасалып жатқан әрекет деп есептеді. Таяу Шығыста Израиль мен Палестина арасындағы қақтығыста Құрама Штаттардың еврейлерді ашық қолдауы да жағдайды ушықтырып отыр.

Мұсылман мемлекеттерінің Батыс елдерін, соның ішінде АҚШ-ты ұнатпайтын тағы себебі бар. Өйткені олар бұрынғы араб, мұсылман мемлекеттерін отарлаушы елдер. Мұсылмандар өздерінің табиғи байлықтарына

әлі де толық ие бола алмай отыр, яғни бұрынғы отарлаушылардың зардабынан басы бүтін құтыла қойған жоқ.

Жаһандану мәселесіне де мұсылман мемлекеттері үрке қарайды. Жаһандану дегеніміз не? Америкалықтар бұны бүкіл әлемді американдыру деп ашық айтып жүр. Яғни дүниежүзі халықтарын Американың демократиялық стандартына, Американың мүддесіне ыңғайландыру деген сөз. АҚШ бұл мәселеге үлкен мән беріп отыр. Бір ғана мысал - жер жүзіндегі БАҚ өнімдерінің 75 пайызын америкалықтар шығарады. Яғни америкалық идеология, америкалық дәстүр, америкалық мәдениет кең насихатталып жатыр.

Америкада 1,5 миллионға жуық шетелдік жастар білім алып жатыр. АҚШ-тың бір профессоры былай деді: «Кім біледі, менің алдымда болашақ бір елдің президенті отырған шығар. Сондықтан мамандар даярлау барысында біз олардың санасына америкалық идеологияны сіңіре беруіміз керек. Ертеңгі ұрпақ америкаша ойлап, америкаша өмір сүруі керек».

Бұндай байлам әлем елдеріне, әсіресе, мұсылман мемлекеттеріне, әрине, ұнамайды.

Әлемнің зиялы қауымы тығырықтан шығатын жолды іздеу жағында. Сондықтан да Қазақстан Президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың Астанада тұрақты түрде әлемдегі дәстүрлі діндердің съезін өткізіп жатқандығын олар қолдап отыр. Алғашқы екі съезд Қазақстанның бастамасымен ғана өтсе, үшінші құрылтайдың БҰҰ шеңберінде өтіп жатқандығы әлем елдерінің бұндай диалогты қажет етіп отырғандығын көрсетеді. Әрине, дінбасылар бүкіл проблеманы бір сәтте шешіп тастай алмас, бірақ адамзаттың болашағына қатысты көп түйіндердің шешілері хақ.

Ал осы съезд Қазақстанға не береді? Енді осыған келейік.

Біріншіден, бұл жиын елімізді сыртқа таныту үшін керек. Қазақстанды, соның ішінде оның мұсылман мемлекеті екенін әлі көп елдер біле бермейді. Ал съезд барысында келген қонақтардың бұған көзі жетіп, мойындайды.

Екіншіден, Қазақстанда ешқашан діни қақтығыстар болған емес. Патша заманынан бері қарай байтақ қазақ даласында бірнеше дін қатар өмір сүрді. Сол кездің өзінде де ұлт-азаттық көтерілістері болса да, дінге қатысты кикілжің болған жоқ. Бұл – біздің артықшылығымыз! Ал артықшылығымызды өзгелерге неге көрсетпеске.

Үшіншіден, соңғы кезде «діни нарық» деген ұғым пайда болды. Біздің елімізге де өзге діндер қаптап ене бастады. Бір дін мен екінші діннің ерекшелігі неде? Біз осындай жиындарда мұсылман дінінің артықшылығы туралы мол мәлімет аламыз. Яғни, бұл съездің ағартушылық жағы бар.

Төртіншіден, бажайлап қараған адамның санасына Астанада секталардың емес, әлемдік және дәстүрлі діндердің жиыны өтіп жатқандығы құйылады. Демек, әлгі секталардың бәрі – бос әурешілік екендігін пайымдайды.

Діни психология және діннің қазіргі Қазақстанда атқаратын рөлі. Дін – жаратылыстан тыс бір құдіретті күш бар деп сенуден пайда болып қалыптасқан, адамдар арасындағы қатынастардың, заттар мен идеялардың, әрекеттердің жиынтығы. Дін ұғымы – мейілінше аумақты, көп нәрселерді

қамтитын кең ұғым. Жаратылыстан тыс бір кереметке сену (құдай, тәңір), дүниеде болып жататын алуан түрлі құбылыстар арасында бір сиқырлы сыр бар деп түсініп, соған нану (магия, тотемизм), кейбір заттарда, табиғатта жоқ қасиеттер бар деп түсініп, оларды кие тұту (фетшизм).

Тотемге табыну – діннің ең ертедегі формаларының бірі. Алайда, оның арғы тегінде діндік ұғымнан гөрі, «нысандық» (нышандық) сипаты басымдау. Бұл сөз (тотем) – «төркінім» және «белгі» (нышан) деген мағаналарды беретін, үндіс тілінің дыбыстық аудармасы.

Рулық қоғамда санасы толыспаған әлеумет әр тайпа өз алдына белгілі нәрседен пайда болған деген нанымды қалыптастырған. Сол «нысаналы нәрсенің» көбі хайуанаттар (аң, құс, балық ...) болып келеді, одан қалса, өсімдік (мұнда аздаған басқа заттар да бар) болады. Әрбір тайпа өзінің тотемдік нәрселерін ерекше қорғап, басына көтере қадірлейді.

Қазақ халқы арасындағы көне көз адамдардан бүгінде ағаш тотемнің құбылыстарын кезіктіруге болады. Осындай бір мифте: «Қазақ халқының ұғымындағы 18 мың ғаламды жаратушы «жасаған» бір «ғұмыр ағашын» егеді. Ағаш басындағы әрбір жапырақ тіршіліктегі бір адамның жанына, рухына «уәкілдік» етеді. Дүниеге бір адам келсе, бір жапырақ өніп шығады. Ал бір адам өлсе, бір жапырақ үзіліп жерге түседі. Үзілген жапырақ түсіп бара жатып, басқа бір жапыраққа соғылса, бұл жапырақ «уәкілдік еткен адам бір адамның өлгендігін естиді». Кейде, қазақ халқы: «орманаға сыйыну жөнінде, тәңірінің шапағаты ағашқа түсіп, ағашты биязы да сұлу бір қыз етіп жаратқан екен дейді. Енді бірде ағаш 9 бала туып, тоғызы тоғыз рулы ел болған екен» дегенді айтады.

Қазақ халқынан өзге ұлттарда ағаш тотемінің құдірет-характері біртіндеп өзгеріске түсе бастаған. Біреулерінде жалпы қорғаушы ретінде қаралса, енді біреулерінде шаруашылықты, тіршілікті меңгеруші ретінде қаралады. Ал, қазақ халқында ағаш тотемі бұрынғы мәнін, ежелден келе жатқан рөлін жойған емес.

Түрік тектес халықтардың барлығы да ортақ табынған киелі, тотем жануарлары әсем марал, көк бөрі, бүркіт екендігі бұрыннан белгілі. Көк түріктер мемлекетінің туында көк бөрінің, қият Шыңғысхан құрған монғол мемлекетінің байрағында сұңқардың суретінің болуы кездейсоқ емес. Байбөрі, (Алпамыс батырдың әкесі, Құртқа қасқыр деген сөз. Қобыландының зайыбы) секілді аттар қазақтың әдеби мұраларында көп кездеседі. «Монғолдың құпия шежіресінде» түрік монғолдар өздерінің шығу тегін әсем Марал, Бөрте Шонадан таралғанбыз деп есептейді. Шона қасқыр деген сөз. Бұл эпсананы – «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырында Сарыбай досы Қарабайдың көңілін қимай буаз маралды атып, киелі аңның зауалына ұшыраған. Ол сол жерде дереу дүние салып, жалғыз ұлы Қозының тағдыр қасыретпен тамамдалатынын хиқая сюжеті айқындап, маңызын аша, әрлендіре түседі. Көшпенділер сол себепті де Ақмарал, Шона, Қасқырбай, Маралхан, Бүркіт секілді есімдерді көп қолданған.

Осымен қатар, бұған ертеден қалыптасып қалған діни салт – сана, әдет-ғұрыптар (культ), мешіт, шіркеу сияқты діни мекемелер мен молда, қожа,

бақсы, ишан, поп дейтін дін иелері, тарихи діндерде адамдар орындауға міндетті деп есептелетін моральдық, этикалық қағидалар жатады.

Көне замандардан бастап-ақ небір ғұлама ойшылдар, көреген елбасылары бір отаға бірігіп, өмір сүрген адамдардың өзара жақсы қарым-қатынаста болуына және түсінікпен тіршілік етуіне кедергі болатын жәйттердің алдын алып отырған. Тыныштық, бейбітшілік үшін көп нәрселерге шек қоюға мәжбүр болған. Оны бұзғандарға түрлі жазалар белгіленген. Сонымен қатар, жаратушымыз мұндай бір ортаға бірігіп өмір сүруші адамдарға өзінің нағыз өміршең қағидаларын алға тартты. Оның аты бәрімізге аян – дін болатын. Дін – адам өміріне қажетті рухани байлықтарды реттеу үшін түрлі заңдар мен ереже – қағидалар белгіледі. Ислам дініндегі қағидалармен тәрбиленбеген адам біреуге жаманшылық тілемейді және міндетті адалдықпен орындайды. Осы орайда, Мұхаммед пайғамбардың мына сөзін әр уақытта жадымызда ұстаған жөн: «Өз нәпсіңіз қалаған нәрсені басқалар үшін қаламаған тұста және өзіңіз жаман көрген нәрселерді басқалар үшін де жаман деп білмеген тұста сіз нағыз иманды жан бола алмайсыз». Осылайша хазырет Мұхаммед пайғамбар өзі өмір сүрген қоғамын шапағаттықа шақыра отырып, өзі де оның нұрына бөленген.

Осы орайда, жалпы адамзат өркениетіндегі әйгілі мәдени ошақтардың ұдай көшпелілер мекенімен жапсар өңірлерде дүниеге келіп отырғанын кездейсоқтық деуге болмас. Басқасын былай қойғанда, Зәрдеш (зороастризм), Будда (буддизм), Яхуда (иудаизм), Мұхаммед (ислам) бастаған әлемдік діндердің көшпелілер мекенімен шекаралас өңірлерде дүниеге келгенін қалайша кездейсоқтық деуге болар? Және, осынау әлемдік діндердің бастау тегіне Тәңірлік діннің (Тенгирианство) өзекті қағидаларының арқау болғанын қайтерсіз? Ал, Тәңірлік дін дегеніміз, түптеп келгенде, уақыт пен кеңістікті игеруге талпынған, қоршаған ортамен тіл табысуға ұмтылған адам баласының алғашқы таным – түсінігі еді. Бұл орайда Тәңірдік дін көшпелілердің өмір сүруінің кепілі болды, өмір салтына айналды.

Үнді, Парсы, Ислам, Қытай, т.б. мәдениеттердің түркі халқының мәдениетіне әр түрлі жолмен іргелінді-кейінді ықпал етіп келгені белгілі. Мәселен, біздің жыл санауымыздан бұрын парсылар мен сақтар тайпалары түрлі мәдени байланыста болғаны ғылымда анықталған. «Парсының» Зороастр діні Қазақстан қалаларында VI – VII ғасырларда соғдырлар арқылы енеді. Алайда оның элементтері Оңтүстік Қазақстанда бұдан да көп бұрын сақ-массагет тайпалары кезінде-ақ қалыптаса бастаған болатын. Ал, қытай жазбаларында жыл санауымыздың II ғасырында Будда діні қазақ халқының негізін құрушы үлкен рулардың бірі қаңлылар ішінде таралап қана қоймай, сонымен оны қаңлылардың монахтары қытайларға таратқаны туралы мәліметтер бар. Христиан дінінің де өте ерте кезден бастап түркілерге ықпал көрсеткендігі белгілі. Керей, Найман қатарлы қазақ тайпалары христиан дінін бір мезетте қабылдағандығы туралы парсы тарихшысы Рашид-Эддин өзінің «Жамихаттауарих» деген еңбегінде мол деректер жазады. Ғұлама ғалым Әлкей Марғұлан да оны «Таңбалы тас жазуы» деген еңбегінде дәлелдейді. Шыңғыстау алыбы В.Бартольд те оны өз еңбегінде айтып Еуразияның көшпелілерінің

соңғы тұяғы болып табылатын қазақтар күні бүгінге дейін таңның атуы мен күннің батуына дейінге уақытты беске бөледі: таң, сәске, түс, екінді, ақшам. Осы дәстүр Сырдария бойында туған Зәрдеш діні арқылы Яхуда дініне ауысты, одан ислам дініндегі бес уақыт намаздың орнығуына себепші болды. Уақыт пен кеңістік туралы белгілі бір таным-түсінік қалыптастырмай тұрып, көшпелілер өмір салтына ойысу мүмкін емес еді. Бір жыл ішінде күн мен түннің теңелетін мерзімдерін білу, сол бір жылдың төрт маусымының ерекшеліктерімен санасу көшпелілер үшін өмір сүрудің қажеттілігі болған. Осы орайда, отырықшылардың негізінен жаз бен күзге тәуелді екенін айта кетуге болады. Күні бүгінге дейін қазақтар әрбір маусымды өз ішінде үшке бөледі: қоңыр күз, сары ала күз, қара күз немесе қыстың басы, қыстың ортасы, қыстың аяғы т.б. Осынау өмір салттың өзегінен бір жылды 12 айға бөлетін таным – түсініктің бастау тегі аңғарылады.

Қазақ қауымы осы күнге дейін қалыптасып үлгерген өзінің рухани қазыналарын түгелдеп, бір жүйеге салып, оның шынайы құндылығын әлі анықтай қойған жоқ. Коммунистік идеологияның көлеңкесінде қалып қойған қазақ халқының іргелі дүниелерінің ішіндегі діни болмысымызға жаңаша мән беріп, оның бір тұтас жүйесін жасап шығару үлкен қоғамдық-ғылыми жетістік болар еді.

Соңғы жылдары республикамызда ислам дінінің жанданып, мәдени-рухани өмірімізге ықпал етіп, тіпті саяси-әлуметтік мәселелерге араласа бастағаны белгілі. Осынау әрекет-тірліктеріміздің мәні неде? Мәселенің мәні – қоғамдық санадағы болмашы өзгерісінің ұлт тағдырына қарай ықпал ететінін бажайлап отыруда болса керек. Себебі, ұлттық болмысқа қоғамдық-әлеуметтік күштердің әсер ететінін, нендей үрдістердің күшейіп бара жатқанын тап басып біліп отыру арқылы және нақты әрекетке көшу арқалы ғана рухани шыңдалуға болатыны ақиқат.

Діннің пайда болуы адам өмірінде, қоғамда болып жатқан әртүрлі өзгерістерден туындайтыны тарихи анықталған жай. Дін шыққан уақытынан бері қарай адамның бүкіл өмірінде реттеуші күшке айналуына көптеген тарихи деректер куә. Сонымен бірге, діннің қоғамдық сананың белсенді формасы ретінде сақталып отырғандығы да рас. Қазір дін көптеген жылдар бойы насихатталып келген адамгершілік ережелерінің әділетсіздіктің жетегінде кеткенін сынау үстінде күшейіп отыр. Өйткені, дін қоғам өмірінде жіберілген саяси экномикалық қателерге, рухани адасушылыққа жауапты емес. Дін тарихын тиянақты зерделеуші оны алдамшы деп бағалаудың қате пікір екендігін біледі. Діннің мәдени дамуының жемісі екендігін оның тарихи, танымды, психологиялық тамырлары шыққандығын мойындау қажет. Діни шешімдер адамдардың күнделікті өмір салтын, қоғамдық заңдарды ескере отырып уағыздалады.

Ислам дінінің психологиясы. Қазақстанның тарихы мен мәдениеті жүздеген жылдар бойы исламмен байланысты. Орталық Азия аймағына мұсылмандық идеяларының келуі VII-VIII ғасырлардан басталады. Бірінші араб миссионерлері сонау VII ғасырдан бастап аймағымызға келе бастаған. Ислам

жеңісінің соңы VIII ғасырда болды. 751 жылы Тараздың жанындағы Атлах қаласында араб армиясы қытай әскерлерін жеңіп, қытай әскерлері Жетісуді тастап қашқан. Осы жеңістен кейін бүкіл Орталық Азияда исламның бекуі мен мұсылман мәдениетінің күшеюі басталды.

Қазіргі Қазақстан аумағында исламның дамуы бірнеше жүз жылдарға дейін созылды. Жаңа дін бірінші оңтүстік аудандарда дамыды. X ғасырда ислам Жетісу мен Сырдария өңірлерінде кең тарады. Алдымен X ғасырда мұсылмандықты қабылдаған Қарахандықтар әулетінен Сатық, ал оның баласы Боғра хан Харун Мұса 960 жылы исламды мемлекеттік дін деп жариялады.

Аймақтың исламдануы басқа да діндердің болуына қарамастан бейбіт мақсатта жүрді. Ұлы Жібек жолы көптеген дін үйретушілердің даңқты жолы болды, оларға христиандықты, буддизмді, зороастризмді жатқызуға болады. Алқаптағы түркі жұртшылығына кең тараған теңгірлікті де айтуға болады. Жұртшылық арасында исламның таралуы ешқандай қанаушылықсыз-ақ таратылып жатты.

Ислам мәдениеттің дамуына елеулі ықпалын тигізді. Бұл дінге бейімделу Таяу және Орта Шығыс елдерімен рухани, ғылыми, мәдени байланысуға септігін тигізді. Әртүрлі ұлт өкілдерінің қарым-қатынасы білім мен өнер саласының өркендеп, мұсылмандықтың Ренессанс дәуіріне негіз салды. Жалпы, IX-XII ғасырлардағы араб-ислам әлеміндегі мәдениеттің дамуын осылай атайды.

Ортағасырлық шығыс философиясы Орталық Азияда классикалық мұсылмандықтың ғылым мен мәдениетте дамуына серпін берді. Ғылым мен философияның өкілдері, ұлы ойшылдар әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Махмуд Қашқари және Мұхаммед Хайдар Дулати.

Орта Азия мен Қазақстан көшпенділері арасында Исламның таралуына елеулі рөл Қожа Ахмет Яссауиге (Хазірет Сұлтан -әл-Арифин, 1103-1166/67) тән, ол түркі мұсылмандары арасында Мұхаммедтен кейін екінші қасиетті тұлға. XIV- XV ғасырда Темір әмірдің жарлығымен Яссауиге арнап мавзолей Қазақстандағы мұсылмандық сәулет өнерінің қайталанбас мұрасы болып отыр.

XIII ғасырда исламның таралуы монғол шапқыншылары салдарынан әлсіреп қалып, Орталық Азия мен Қазақстанға жаңа қоныстанушыларды (әртүрлі монғол және түркі ұрпақтарын) әкелді. Бұл топтар түрлі дәстүрлі діндерін ала келді. Бұл кездерде көптеген қалалар, мешіттер мен медреселер қирап, ғылыми және мәдени орталықтар талан-таражға салынды. Көп зардап шеккен Ұлы Жібек сауда жолы. Дегенмен, қайта даму кезеңі басталып, монғол басқыншылары мен басқарып отырғандар ислам мен түркі тілін қабылдады. Бұл Мұхаммед Пайғамбар салып берген діннің көшпенді халыққа келіп, күннен күнге өсіп жатқанын көрсетті.

Исламның нығаюы Алтын Ордадағы Берке ханның (1255-1266 жж.) мұсылмандықты қабылдануымен келді, ал содан кейін (Тудеменгу, Өзбек) хандар қабылдады. Дін әртүрлі тайпалардың біріктіру құралы бола білді. Көшпенділер арасында исламды дәріптеу жүргізілді. Миссионерлер ішінде суфизмді дәріптеуші діндарлар да болды. Қоғамда белгілі бір ықпалы бар

сопылық, Исламның мистикалық бағыты ретінде Накшбандиа және Иассауи ордені пайда болды.

Монғолданудан кейінгі кезеңдегі ірі мемлекеттерде (Алтын Орда, Ақ Орда, Моғылстан) исламдану процестері бірқалыпты жүрмеді. Қарапайым адамдар арасында ескі дін (тенгриандық пен шаманизм) элементтері сақталған болатын.

Ислам XV ғасырда Жәнібек пен Керей сұлтандар негізін қалаушы болып саналатын Қазақ хандығы арқылы ресми таралды. Ислам идеологиялық факторлардың бірі ретінде хандық жоғарғы үкіметтің нығаюы мен қазақтардың бірігуіне себепші болды. Қазақ хандығы тұрғындары ханифаттық мазхаба сунизмін ұстанды.

Қазақ хандық мемлекетінің дамуынан бастап барлық мұсылмандық құқықтық нормалары сақталды. Шариғат сөздерін Керей мен Жәнібектен бастап барлық қазақ хандары соңғы Кеңесары ханға дейін (1847ж. қайтыс болған) ұстанды. Қоғамда исламның нығаюы Тәуке хан бекіткен «Жеті жарғы» заңдық кодексінде көрсетілді. Әкімшілік нормалар, қылмыстық және азаматтық құқықтар осы құжатта көбінесе шариғат жолына қарай көрсетілген. Мұсылмандық мәдениеттердің дамуы көптеген жүз жылдарға созылды. Кейбір кедергілер Қазақстанның Ресей империясына XVIII- XIX ғасырларда қосылу кезінде болды. Сұлтандар мен хандар қоғамдағы рөлінен айрылып, оны ізінше дәстүрлі суфистердің беделді өкілдері - мұсылман діндарлардың, ишандардың беделі жойылды.

Ресей империясы әкімшілігі басында қазақтарды православиеге қаратуға тырысты, бірақ бұл ойлары жүзеге аспады. Ішінара осындай жағдайлар болғанымен қазақтардың басым бөлігі ислам дініне адалдықты сақтады. Кейінірек олардың саясаты исламды жақтауға ауысты. Патша әкімшілігі татар молдаларын қазақ жерлеріне жіберіп, оларға ақы төлеп, мешіттер мен медресе салуға ақша бөлді. Қазақтардың ішінен де діндарлардың шығуына көп көңіл бөлді, өйткені оларды өз саясаттарына көмектеседі деп ойлады. Күнделікті өмір де исламға дейінгі дәстүрлермен байланыстырылды.

Қазақстанның оңтүстік-шығыс бөлігінде исламның таралуы XIX ғасырдың 70-80 жылдарында көрші Қытайдан біршама ұйғырлар мен дұнғандардың көшіп келуімен байланысты болды. Қытай үкіметі мұсылман жұртшылығын терең бақылауға алып, ал Шығыс Түркістан аймағында бостандық үшін күреске қарсы қысым күштер жүргізді. Осының нәтижесінде көптеген дұнғандар мен ұйғырлар Қазақстанға қашуға мәжбүр болды. Бұл жерде олар өз тілдерінде еркін сөйлеп, ата-бабалардың сенімі – исламды сақтады.

Статистикаға сәйкес, XIX ғасыр соңында мұсылмандардың көбін қазақтар құраған (90%). 1897 жылы басқа ұлттардың арасында: өзбектер – 4,95%, ұйғырлар – 3,7 % , татарлар – 0,63 % , дұнғандар – 0,3 % құрады. Ұйғырлар мен дұнғандар Жетісу өңірінде тұрса, ал өзбектер Оңтүстік Қазақстан бөлігінде тұрақтаған. Татарлар ірі қалаларда қоныстанды.

1917 жылғы революция көп адамдардың тағдырын өзгертті. Кеңес үкіметінің исламға деген саясаты үнемі ауытқып, қатаң түрдегі исламға қарсы саясатқа да жетті.

1926 жылы саясатта қатаң түрде исламды қудалау жүріп, жаппай репрессия болды. Дін жұмысшы топтың жауына айналды.

1929 жылы исламды уағыздауға мүлдем тиым салынды. Кеңес Одағының барлық жерінде, соның ішінде Қазақстанда да мешіттер жабылды. Осы саясат XX ғасырдағы 80 жылдардың ортасына дейін жүргізілді десе болады. Үкімет мешіттердің көбеюіне жол бермеді. Бүкіл Қазақстанда өткен ғасырдың 60-80 жылдарында 22-28-дей мешіт болды.

Сонымен 1961 жылы мешіттері бар 25 мұсылман бірлестігі тіркелген. Жалпы мешіттерде намазға жығылған мұсылман саны 40 мың адам болса, оның 10-20%-ға дейіні әйелдер. Сондай-ақ, үкімет деректері бойынша тіркелмеген 66 исламдық қауымдастық болған. Кең танымал болған «бродячих мулл» қызметі, олар (жерлеу рәсімдері, үйлену тойы) жораларын өткізеді. 1961 жылы республикадағы культтік қызметтің 521-ін «бродячих мулл» жүргізді. Тек қана тәуелсіздік алған жылдардан кейін ғана мешіттер саны 68-ге жетті. Кеңес үкіметі кезеңінде мемлекет атеистік саясатты жүргізіп, ар-ождан бостандығы қағидаларын тек қағаз жүзінде ғана жасады. Соған қарамастан Кеңес үкіметінің саясатта жүргізген дінді жою бағыттары іске аспады. Жүргізілген зерттеулерге қарағанда Қазақстанда 80 жылдардың аяғында жоғарғы деңгейдегі дін ұстанушылықтың болғанын көрсетіп, кейбір аймақтарда оның көрсеткіші 20-дан 70 %-ке дейін өскен. Осыған қарап атеизмнің исламды жеңе алмағандығын көруге болады. Жергілікті халықтың күнделікті тірлігінде діни жоралардың нышандары көптеп көрінбесе де, адамдар ішкі жан дүниесімен, рухани болмысымен исламды түсіне білді. Қазақстан тарихында тәуелсіздік алғаннан кейін исламдық институттардың көбейгендігін көрсетеді. Мұсылмандық қауымдастық күн санап өсіп келеді. Егер 1991 жылы олардың жалпы саны 68 болса, ал 2000 жылдар басында 1652-ге, 2009 жылы 2488-ге жетті. Бүкіл елімізде жүздеген мешіттер салынды.

Алматыда қазақ-египет Ислам университеті «Нұр-Мүбәрак» ашылды. Жыл сайын елімізде жаңа медреселер ашылып жатыр. Көптеген адамдар орта және жоғарғы діни білім алуда. Меккеге қажылыққа барушылардың саны көбеюде. 2001 жылы Қажылыққа 228 адам барса, 2003 жылы – 360, 2005 жылы – 900-ге жуық, ал 2007 жылы желтоқсанда - 4300-ге жуық адам барған.

2006 жылдан бастап мұсылмандық мереке Құрбан айттың бірінші күні Қазақстанда ресми түрде демалыс деп жарияланды.

Қазақстан 50-ден аса мұсылман мемлекеттерін біріктіріп отырған Ислам конференциясы ұйымының толық мүшесі болып саналады.

Қазіргі уақытта еліміздегі мұсылман қауымдастығын Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы (ҚМДБ) басқарады. ҚМДБ басқарып отырған төраға – мүфтий. ҚМДБ жеке дербес ұйым ретінде 1990 жылы құрылды. Бұрын республикадағы мұсылмандық қауымдастық Орта Азия мұсылмандар діни басқармасы құрамында болып, оның орталығы Ташкентте (Өзбекстан) болатын.

Бірінші мүфтияттың басшысы Ратбек қажы Нысанбайұлы болды. 2000 жылдан бастап Қазақстанның Жоғарғы мүфтиі ретінде Әбсаттар қажы Дербісәлі сайланды. ҚМДБ ханифаттық мазхаба сүннизмі ұстанымын уағыздайды.

Тарихта ханифияттық мазхаба сүннизмінен бөлек басқа тағы екі бағыт - шиизм мен суфизм бар. Қазақстандағы сүнниттер арасынан бірнеше мазхабтар кездеседі. Біздің еліміздегі мұсылмандардың көпшілігі (қазақтар, өзбектер, ұйғырлар, татарлар және т.б.) ханифаттық мазхаба сүннизмін ұстанады. Шешен және ұңғыш халықтары арасында шафиит мазхаба сүннизмі таратылған. Ханбалит мазхаба сүннизмін жақтаушылар да бар. Оңтүстік облыстарда суфизмді сақтаушылар да кездеседі.

Қазақстандағы шиизмді ұстанушылар әзірбайжандар мен ирандықтар. Пәкістандықтар мен үнді насихатшылары арқылы келген Ахмадие (Ахмадие жамағаты) өздерін ақиқи исламды қалпына келтірушілерміз деп санайды. Ахмадие жамағаты 1994 жылы ресми тіркеуден өткен.

Христиан дінінің психологиясы. Орталық Азия аумағына христиандықтың бірінші келуі Мерва қаласынан басталғандығын орта ғасырлық тарихшы Бируни III ғасырда дәлелдеме жасаған. Тарихи деректерге қарағанда III-IV ғасырларға жататын христиандық культке жататын ғимараттар оның дәлелі. IV ғасырдың басында Согда астанасы - Самарканда ең ежелгі христиандық (несториандық) бағыттың құрылуы басталды. Византия мен Сирияда қудалауға ұшырауына байланысты олар Орталық Азияға қоныс аударады. Патриарх Тимофейдің кезінде (VIII-IXғ.) көптеген түркілер христиандықты қабылдаған деген деректер бар.

Орталық Азияға несториандықтармен бірге яковиттер – сириялық монофизиттер енгізілді. Сонымен қатар аймақта мелькиттер – ежелгі сириялық православтардың патриарх Антиохийский өкілдері де болған.

Бірақ түркілердің исламды қабылдауымен қатар христиандықтың әсері нашарлап қалды. XII-XIII ғасырда Орталық Азияда христиан қауымдастығы қалмады деуге болады.

Қазақстандағы православие. Қазақстанда Православие сенушілер саны бойынша Исламнан кейінгі екінші діни бағыт болып табылады, оны Орыс православие шіркеуінің діни қауымы, сондай-ақ ескі дәстүр қауымдастарымен көрініс табады.

Қазақстанда православиенің пайда болу тарихы Қазақстанның Ресейге қосылуы салдарынан туындаған бастапқы әскери қоныстармен байланысты. 1871 жылы Түркістан епархиясы құрылды. XX ғасырдың басында орталық Азияда 391 мың православ христиандары және 306 шіркеу болды. 1917 жылы совет үкіметінің бұйрығымен масштабты атеистік топтар шыға бастады. Бұндай топтардың шығуымен шіркеулер, храмдарға қысым көрсетіліп, мүліктерін конфискелеу басталды. 1920-1930 жылдары көптеген дін қызметкерлерін жаппай атып тастау немесе ұзаққа абақтыға жабу басталды.

XX ғасырдың 30 жылдарында Қазақстанға дінге сенушілер жер аударылып келді. Дәл осы кезең Қазақстанның коллективтендіру кезеңімен сәйкес келіп, қазақтардың көшпенділігі ыдырай бастады. Ауылдардың күйреуі және орыс

көшіп келушілерінің крестьяндық шаруашылығы талан-таражға айналды. Бұл бұрын соңды болып көрмеген миллиондаған адамдар қырылған аштыққа алып келді.

Орыс православ шіркеуі Ұлы Отан соғысы жылдарында солдаттарға патриоттық рух беріп, неміс басқыншыларымен болған соғыста халыққа үлкен күш берді. Қазақстанда қайтадан храмдар ашыла бастады.

Республика аумағында шіркеу өмірінің қайта түлеуі Қазақстандық епархияның құрылуымен және оған басқарушы архиерей (1945-1955 жж) архиепископ Николайды (Могилевский) тағайындаумен тек 1945 жылы басталды. Бірінші дүниежүзілік соғыс кезінде және соғыстан кейінгі жылдар да дінге сенушілер көптеп қоныс аударылып жатты. Мемлекет 1980 жылдардың соңына дейін атеистік саясатты жүргізді. Үкімет діни қызметті қатаң бақылауға алды.

Православ шіркеуінің қайта өркендеуі Қазақстанның тәуелсіздік алуымен қайта келіп, діни сенім бостандығына ие болды. Егерде Қазақстанда 1956 жылы Орыс православ шіркеуі (РПЦ) барлығы 55 приход болса, 1999 жылы республика аумағында 212 приход пен 8 монастыр болды. Соңғы онжылдықта оның өсуі байқалады. Қазақстанда 2009 жылы 280-ден аса православ қауымдастығы болып, 255 шіркеу мен басқа да культтік ғимараттар, 9 монастыр тіркеуден өткен. Шіркеулер ішінде және құлшылық ету үйлерінде православие негіздерін оқытатын мектептер мен жексенбі мектептері ашылған.

Мемлекетіміз 1995 жылы Алматыдағы XX ғасырдың басында салынған Вознесенский кафедралды соборын шіркеуге берді. Ол сәулет өнерінің озық үлгісі болып саналады. Православ қауымдастығына басқа қалаларда да храмдар қайтарылып берілді. Қазіргі уақытта ескі культтік ғимараттарды қалпына келтіру жұмыстары және жаңа шіркеулер мен құдайға сыйыну үйлері салынып жатыр.

Мәскеу және бүкіл Русь патриархы Алексей II (1990-2008 жж. РПЦ басқарған) 1995 ж. шілде айында Қазақстанға ресми сапармен келіп, Алматы мен Қарағанды қалаларында болып, Орталық Азияның ішіндегі ең әдемі және ірі Свято-Введенский соборында шырақ жақты.

Соңғы жылдарда православтық храмдар Алматы, Павлодар, Екібастұз, Талдықорған, Қостанай, Сатбаев және т.б. қалаларда салынды. Бірнеше монастырлар ашылды.

Қазақстанда тойланатын ресми мерекелердің қатарына Рождество Христово (7 қаңтар) мерекесі де қосылды.

7 мамырда 2003 жылы Синодтың Қазақстанда Митрополит өңірін құру шешімі қабылданды, оның құрамына Астана, Орал және Шымкент епархиялары кірді. Өңірді орталығы Астана қаласында құрылған митрополит Мефодий - Немцов Николай Федорович басқарды. Митрополит өңіріне 3 епархия кіреді:

Астана және Алматы епархиясы (1999 жылға дейін Алматы-Семей епархиясы) Астана және Алматы, Алматы, Шығыс-Қазақстан, Қарағанды және Павлодар облыстары қалаларының қауымдарын қосады.

Орал және Гурьев епархиясы Ақтөбе, Атырау, Батыс Қазақстан, Қостанай, Маңғыстау облыстары қоғамдарын біріктіреді.

Шымкент және Ақмола епархиясы Ақмола, Жамбыл, Қызылорда, Солтүстік Қазақстан және Оңтүстік Қазақстан облыстарының қауымдастарын біріктіреді.

Қазақстандағы рим-католиктік шіркеуі. Қазақстан аумағында католицизмнің бірінші пайда болуы XIII ғасырдан бастау алады. Олар Рим бастапқы священниктерінің тапсырмасы бойынша Ұлы хандарға сапар шегетін католик миссионерлерінің (францискан монахтары Дживованни дель Пано Карпини - 1245 ж., Гильома де Рубрука - 1253 ж. Және т.б. миссиялары) келуімен байланысты.

Рим-католиктік шіркеу басшысы Николай IV және Иоанн XXII.

Католик қоғамдарының пайда болуына Сібірге XIX ғасырдың ортасында XX ғасыр басында айдалған поляктардың Қазақстанға келуі және Ресейдің еуропалық бөлігінен католик-немістер мен латыштардың көшуі елеулі рөл атқарды. 1917 жылы қостанайлық приходта 6 мың католиктер мен 8 мінажат үйі болған. Петропавл қаласында Пресвятого Сердца Иисуса шіркеуі (жалғыз революцияға дейінгі кезеңнен салталған Қазақстандағы католиктік храм) болды.

1930-1950 жылдарда біздің елімізге немістер, украиндықтар, латыштар, поляктар жер аударылып көптеп келе бастады. XX ғасырдың 50 жылдарының ортасында тұтқыннан босаған католиктік священниктер заңсыз қызмет атқара бастады.

Ресми түрде храмдар салуға XX жылдардың 70-жылдарында ғана рұқсат етілді. 1978 жылы Қарағанды қаласында Святой Иосиф храмы салынып, 1979 жылы Целиноградта (қазіргі Астана) діни бірлестік тіркелді. Заңды түрдегі католиктік қауымның болуы тек тәуелсіздік алғаннан кейін ғана мүмкін болды.

1992 жылы қазанда Қазақстан Ватиканмен дипломатиялық қатынас орнатты. Бұл туралы келісімге 1998 жылы 24 қыркүйекте қол қойылған.

1998 жылы Қарағанды қаласында Орталық Азиядағы бірінші католиктік жоғарғы оқу орны ашылды. Ол «Мария – Матерь Церкви» рухани семинариясы деп аталды.

Ең ірі оқиға Қазақстанға 2001 жылы қыркүйекте Рим Папасы II Иоанн Павелдің Астанаға келуі болды.

2003 жылы мамырда Қазақстанда жұмыс істейтін католиктік шіркеулер құрылымдары бекітілді. Барлық аумақ католиктік митрополияға кірді.

Қарағанды Епархиясы (Қарағанды және Шығыс-Қазақстан облыстарының қоғамы) болып қайта құрылды, онда қызмет ету епископ Ян Павел Ленгаға тапсырылып, тағы үш Апостоль Администратуралары құрылды:

Астаналық (Астана қаласының, Ақмола, Қостанай, Павлодар, Солтүстік Қазақстан облыстарының қоғамы) оны епископ-администратор Томаш Пэта басқарды;

Алматылық (Алматы қаласының, Алматы, Жамбыл, Қызылорда және Оңтүстік Қазақстан облыстарының қауымдары) - оны епископ Генрих Феофил Хованц басқарды;

Атыраулық (Атырау, Ақтөбе, Батыс Қазақстан және Маңғыстау облыстарының қауымдары) - басшысы администратор Януш Калета.

Қазіргі уақытта РКЦ құрылымында Қазақстанда 80 рим-католиктік, 4 греко-католиктік қауымдастығы қызмет етеді. 60 священник (негізінен шетелдіктер: итальяндықтар, поляктар, литвалықтар, латыштар, кәрістер және т.б.) жұмыс істейді. Көптеген қалаларда жаңа католиктік храмдар салынып жатыр.

Қазақстанда 300 мыңнан аса католиктер бар. Шіркеулердегі діни оқулар орыс, украин, латыш, кәріс тілінде өтеді. Сенушілердің этникалық құрамы әртүрлі: немістер мен поляктармен қатар орыс, украин, латыш, кәрістерді көруге болады.

Қазақстандағы протестантизм

Қазақстанда протестанттық Ресейге қосылу уақытынан бастап тарала бастады. Бұл Ресей армиясы құрамында Қазақстан аумағына лютерандық сеніммен немістер болуымен негізделеді, кейіннен азаматтық шенеуліктер, шеберлер мен шаруалар да пайда болды. XIX ғасырдың 80 жылдары Ресейдің еуропалық бөлігінен Қазақстанға меннониттердің, лютерандардың, баптистердің көшуі басталды. Столыпин реформасы осы процесті жеделдете түсті, алайда протестанттардың республикаға келуінің негізі 30 жылдары ССРО еуропалық бөлігінен кулак деп танылып Қазақстанға арнайы көшірумен және 1930-1940 жылдары республикаға немістер мен поляктардың келуімен байланысты. Қоныс тебушілердің қатарында мысалы, 360 мыңдай Поволжья немістері бар еді. 1950 жылдардың ортасында республикамызға лютерандық шіркеу қауымдастығы, евангельдік христиан-баптистер, адвентистер, меннониттер пайда бола бастады. Көп жылдар бойы олар жасырын өмір сүрді. Бірінші лютеранттық шіркеу Ақмолада (қазіргі Астана) 1955 жылы тіркелген.

Үкімет ықылассыз діни бірлестіктерді тіркеп жатса да олардың саны үнемі өсіп отырды. СССР-дің күйреу кезеңінде Қазақстанда 109 евангельдік-баптистер болып, олар мұсылман мешіттері санынан екі есе өсіп кетті.

Протестанттық шіркеулер санының өзгеруі XXғ. 90 жылдарында Германияға, Ресейге, басқа да қалаларға көшіп қоныс аударумен байланысты.

Бұл лютеран бірлестіктерінің, меннониттер мен басқа да конфессиялардың азаюына әкеліп соқты.

Басқа қауымдастықтар көпұлттылыққа айналды. Бұлар протестантизмді дәстүрлі дін деп есептемейтін басқа да ұлт өкілдері арқасында көбейді. Баптистер арасында қазір орыстар, украиндер, белорустар, қазақтар, кәрістер де бар. Соның арқасында Қазақстандағы баптистік шіркеулер өсті. Бұны статистикада да көрсетіп тұр. Егер 1993 жылы 129 баптистік бірлестік тіркелген болса, ал 2002 жылы – 281, 2007 жылы – 290 бірлестік тіркелген. 2009 жылы Қазақстанда ресми 358 діни бірлестік пен евангелдік христиан-баптистік топтар, олардың ішіндегі 50-і үкімет органдарында тіркелмеген.

Солардың ішінде кең тараған пятидесятниктер, пресвитериандықтар және харизматикалық ағымдар. Бұл қауымдар XX ғасырдың 90 жылдарында пайда болды. Олардың көпшілігі шетелдік миссионерлердің құруымен болған, сондықтан олар көмекті де шетелден алып отырды. Өз қызметтерінде бұл бірлестіктер белсенділікті әртүрлі ұлт өкілдері арасындағы насихат жұмысымен байланыстырады.

Нәтижесінде пятидесятниктер шіркеуі саны 2009 жылдың басында – 64, пресвитериандықтар – 248, харизматикалықтар – 351. Солардың ішіндегі ең кең тарағандары: «Грейс Блогодать», «Еммануил», «Новая жизнь», «Агапе», «Сун Бок Ым» бірлестіктері. Көптеген пятидесятниктік және пресвитериандық шіркеулері Оңтүстік Корея мен АҚШ миссионерлері арқылы құрылған. Олардың ішіндегі пасторлар мен өкілдерінің көбісі корей диаспорасына жататындар.

Протестандық бірлестіктер шетелмен тығыз байланыста және гуманитарлық көмек алып тұрады. Олар әртүрлі халықаралық конференцияларды, фестивальдерді, кездесулерді белсенді ұйымдастырып, жастармен және басқа да топтармен жұмыс жасайды. Солардың ішінде Жаңа апостолдық шіркеуі, Адвентистердің жетінші күні, Иегова куәгерлері және мормондар (Церковь Иисуса Христа святых последних дней). Олар тарихи протестанттық қозғалыс нәтижесінен пайда болды. Православие мен католицизмнің көзқарасы арқылы қарасақ протестанттықтардың оқулары сектанттық болып саналады. Көп жағдайда протестанттық шіркеулердің өзі де олардың бұған жататынын мойындамайды, сонымен қатар осы қауымның өкілдерінің өздері өздерін протестанттықпыз деп есептемейді.

Сондықтан Қазақстандағы протестантизм өздерін көп ғасырлық тарихы бар конфессиямыз (лютерандар, меннониттер, баптистер және т.б.) деп есептейді, сонымен қатар жаңа дәстүрлі емес қауымдар, бірінші кезекте пятидесятниктер, пресвитериандықтар және харизматикалық ағымдар. Жалпы еліміздегі протестанттық бірлестіктер саны 1200-ден асады. Олар көбіне республикамыздың ірі қалаларында орналасқан.

Қазақстандағы иудаизм

Қазақстанда иудаизм бастапқыда қағанмен хазар ақсүйектерінің шектелген тобымен қабылданды. XIV ғасырда еврейлердің Түркістанға Парсы елінен көшіп келуі туралы тарихи мәліметтер бар. Бұдан басқа XIX соңында - XX ғасыр басында Қазақстан аумағында еврей - қол өнершілері пайда болды. Еврей халқының республикаға жаппай көшуі Сталин жазалау шараларымен және қазақ халқының еврей халқына деген үлкен төзімділігімен байланысты, бұндай жағдайда Украинада және КСРО Еуропа бөлігінде зардабы көптеген еврейлердің және еуропалық бөліктен Қазақстанға көшіп келуіне себеп болған «дәрігерлер ісінен» белгілі. Республикада қазіргі уақытта қазіргі заман иудаизмінің барлық үш тармағы бар, ол Израильмен және АҚШ-да халықаралық байланысты нығайтумен негізделген. Қазақстанда мұсылмандар мен еврейлердің көптеген жылдар бойына қатар өмір сүруі конфессияаралық

келісімнің оң мысалы бола алады. «Иерусалим Пост» Израиль газеті былай деп жазады: «Қазақстан - соңғы үш жыл ішінде он жаңа синагога іргетасы қаланған әлемдегі жалғыз мұсылман елі болып табылады». Қазіргі уақытта синагогалар Астанада, Алматы, Ақтөбе, Қызылорда, Петропавл, Тараз, Теміртау, Шымкент қалаларында жұмыс істейді. 2001 жылы тамызда Павлодар қаласында жаңа еврейлер ғибадатханасы ашылды. Республиканың барлық облыстарында жеке еврейлік діни қоғамдастықтар құрылған. 2004 жылы Қазақстан еврейлері, сондай-ақ дүниежүзілік еврейлер үшін үшін маңызды іс-шара Астана қаласында Орталық Азиядағы ең ірі ғибадатхана «Бейт Рахель - Хабад Любавич» ашылуы болды. Оған Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә.Назарбаев, қазақстандық мемлекет қайраткерлері, бүкіл әлем раввиндері және Израиль, АҚШ, Еуропа мен ТМД қоғамдық еврей ұйымдарының өкілдері қатысты. Еврей күнтізбесіне сәйкес жыл сайын көне еврей мерекелерін тойлау өтеді.

Қазақстанда 28 иудилік қауымдастығы тіркеліп, барлық облыстарда жұмыс істейді. 2002 жылдан бастап Қазақстанда «Шалом» газеті шығарылады (құрылтайшысы - Қазақстандағы Еврейлік конгресі). Жыл сайын еврей мерекелері кең ауқымда аталып өтеді.

Еуроазиялық раввиндер конгресі ТМД мемлекеттерінің көптеген қалаларында өткізіледі, соның ішінде Алматы қаласында да өткізілген. Конгресс еврей қауымдастығында діни қызметтің үйлестірушісі ретінде конфессияаралық келісімді нығайтуға қатысады. Көп жылдардағы еврей халқының Қазақстан жерінде орналасып, өрістеуі конфессияаралық келісімнің үлгісін көрсетеді.

Иудаизмнің өкілдері Астанадағы 2009 жылы Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің III Съезіне Израильдің бас ашкеназийлік раввині Йона Мецгер, Израильдің бас сефардиялық раввині Шломо Амар, сонымен қатар Қазақстанның бас раввині Ешая Коген қатысты. Маңызды оқиғалардың бірі Астанадағы форум жұмысына Израиль Президенті Шимон Перестің қатысуы болды.

Қазақстандағы буддизм

Үнді елінен Орталық Азияға буддизмнің келуі Пәкістан және Ауғанстан аймақтары арқылы біздің эрамызға дейінгі I ғасырда басталды. Буддизм Парфяндық хандығында, Кангюй, Бактрия, Согдиана елдерінде кең танымал болды, әсіресе II-III ғасырларда буддизм оқуының таралуында миссионерлер айналысты, олардың ішінде согдиліктер де болды.

Сол дәуірдің көріністері буддизм мәдениетін көрсетуші ежелгі Жібек жолы (Қазақстан, Түркіменстан және Қырғызстан аумақтары) бойынша өтер жолдардағы көптеген ескерткіштер. Солардың ішіндегі ең атақтысы II-III ғ. Термез қаласындағы Қаратөбе монастыры; Согдедегі Санзар аңғарындағы культтік ғимараттар; Марадағы ескерткіштер жиынтығы; Тохиристандағы VII-VIII ғ. Аджин-тепе буддистік монастыры; Кубадағы (Ферғана) буддистік храм; Семиречьедегі (Жетісу) Ақ-Бешима және Қызыл шағын өзен храмдары.

Шу алабында табылған Ақ-бешімдегі (ежелгі Суяб) қалашығындағы екі ірі буддистік храмдардағы қазбалар үлкен қызығушылық тудыруда. Храмдарда Будда мүсіні табылған. Орталық Азиядан көптеген үнділерге жататын бұйымдар: мүсіндер, қола белгілер мен ұсақ-түйек заттар, басқа да рәсімдер жасауға қажет заттар табылып жатыр.

VI ғ. бастап буддизм түркілерге өз ықпалдарын тигізе бастады. Батыс түрік қағанатының басшылары буддизмді қабылдаған немесе осы дінге көп ынта берілді деуге болады. Батыс түркілердің отаны Семиречье мен шығыс Қазақстанда археологтар храмдарды, монастырларды, мүсіндерді буддистік кейіпкерлерді және сахналарды тапқан. Осындай ескерткіштер Жамбыл облысындағы Талас өзені өңірінен – Тектұрмас пен Баласағұннан табылған. Сонымен қатар Тараз өңірінен – Қостөбеде қазба жұмыстары жүргізілуде. Орта ғасырлық Исфиджаба (Сайрам) қаласы маңынан жер асты буддистік монастырь табылған.

Буддизмнің таралуына үлкен рөл атқаруда қытайдың ықпалы болды. Көптеген архитектуралық ғимараттар мен мүсіндер Қытайда және Шығыс Түркістанда сақталған ескерткіштерге ұқсайды. VIII ғ. Тибет мықты мемлекет болып, бұған көрші жерлер Түркістан мен Қырғызстанның кейбір өңірлері кірді. Бұл Орталық Азияда тибеттік буддизмнің дамуына ықпал етті. X ғ. ислам өзін Қағаттардың мемлекеттік діні деп танытқаннан кейін өз позициясын жоғалта бастады. Тұрғылықты халықтың көпшілігі мұсылман дінін қабылдай бастады, дегенмен буддизмнің ізі келесі жүзжылдықта да сақталып қала берді. Людовик IX–ның елшісі Гийома де Рубруканың растауы бойынша Семиречьедегі буддистік храмдар XIIIғ. дейін болған. Рубруканың жолы шығыс Қазақстан жолынан өтіп, сол жерде ол «идолопоклонников» храмдардың көрді. Жаңа толқында дамыған буддизмді алып келушілер Қазақстанға XVI-XVIIIғ. жоңғар шапқыншылығымен келді.

Жоңғар хандығы дәуіріндегі монастырлар Балқаш көлі мен Орталық Азияның аудандарынан, яғни Семиречьеден табылды. Буддистік храм қалдықтары Қарқаралыға жақын Жезқазған жанындағы Ұлытау тауында жазулар мен кескіндер табылған. Кейбір тастан жасалған монастырлар Балқаш көлі жағасында XIXғ. ортасына дейін сақталған. Сондай-ақ Алматы қаласында Медеу мұз айдыны жанында ағаштан жасалған буддистік монастыр салынған.

Теңдессіз археологиялық ескерткіш бірнеше буддалардың кескіні мен буддистік мәтін жазылған Алматы жанындағы Тамғалы-Тас.

Қазіргі заманауи Қазақстанда ресми деректерге қарағанда бес буддистік діни бірлестіктер жұмыс жасайды. Олар тибеттік ламаизм мен корейлік вонбуддизм. Тибеттік-буддистік орталықтар 1996 жылы Орал қаласында орналасты. Буддизмнің ізін жалғастырушылар көбінесе қалмақтар мен корей диаспорасының өкілдері. Олардан кейін Будда оқуларына қызығушылық танытатын басқа да ұлт өкілдері де көптеп саналады.

Жаңа діни ағымдардың діни психологияға әсері.

Қазақстандағы діни өмір соңғы онжылдықта діни бірлестіктердің күрт өсуімен және бұрын елімізде болмаған бірқатар конфессиялардың пайда болуымен түсіндіріледі. Жаңа діни ағымдардың өсуі сонау советтік кезеңде миссионерлік қызметтің етек ала бастауымен, соның ішінде мына бағытта (кришнаиттер, бахаилер, «Трансцендентальная медитация»), харизматикалық протестантизм, Иегова куәгерлері, «Дианетика» қоғамы және тағы басқалар пайда болды. Әсіресе олар ХХ ғ. 90 жылдарында өздерін белсенді көрсете білді.

Егер де дәстүрлі емес діни ағымдардың тарихына келетін болсақ, оларды екі кезеңге бөлуге болады.

Бірінші кезең ХХ ғ. 30-50 жылдарда басталды. Осы кезеңде Қазақстан аумағына діни оқуларды жүргізушілер келе бастады, олардың қатарында Иегова куәгерлері, Адвентистердің жетінші күні, пятидесятниктердің түрлі ағымдары, түрлі конфессиялардың өкілдері бар. Сол кезеңнен және Совет Одағының күйреуіне дейін үкіметтің атеистік саясатының күштілігіне қарамастан бұл бірлестіктер өмір сүре берді.

Екінші кезең 80 жылдардың аяғында басталып осы кезеңге дейін жалғасып келеді. Коммунистік идеологияның күйреуі рухани күйзеліс жағдайына алып келді. Сол кездерде шығыс культтеріне қызығушылық басталып, оккультизм тамыр жая бастады. Осы негізде жаңа діни ағымдардың белсенділігі күшейіп, ірі қалаларда (Алматы, Астана, Қарағанды және т.б.) орын тебе бастады.

Белсенді түрде «Общество создание Кришны», Виссарион шіркеуі, «Трансцендентальная медитация», «Церковь унификации» («Церковь объединения») өздерін көрсете білді. Баспасөзде жарияланымдардың шығуына байланысты сатанистердің, пұтқа табынушылардың шыға бастағаны белгілі болды.

90 жылдардың басында протестанттық шіркеулердің сандық көбеюі белгілі болды, олардың көбісі батыста кең танымал, бірақ Қазақстанда бұрын соңды болмаған. Миссионерлік қызметтің белсенді болуы протестанттықтың түрлі жақтаушыларының өсуіне алып келді. Әсіресе (харизматикалық, пресвитериандық, методистік, евангелдік) шіркеулер көбейді. Олардың ішінде «Грейс», («Благодать»), «Рақым» және т.б.), «Новая жизнь» «Агапе», «Живая лоза» сынды бірлестіктер бар. Дәстүрлі діндер (православие мен ислам) басшылары жаңа діни ағымдарды прозелитизмға қатысы бар деп айыптайды.

Тәуелсіз Қазақстандағы конфессиялар

Қазақстанның тәуелсіздік алуымен қатар елімізде конфессияаралық қатынастар аясында сарапталған мемлекеттік саясат жүргізіліп келеді. Қазақстанның Конституциясы ұлтына немесе діни сеніміне қарамастан азаматтардың тең құқықты екендігін дәлелдейді. Барлық этникалық топтардың мәдениеттері мен рухани мұрасы елімізде жалпы ұлттық игілік деп қаралады. Барлық азаматтарға өзінің діни қызығушылығына тең құқықтыққа кепілділік беріледі.

Конституцияның 1 бабына сәйкес Қазақстан Республикасы өзін демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет ретінде орнықтырады, оның ең қымбат қазынасы - адам және адамның өмірі, құқықтары мен бостандықтары екендігі айтылған.

Қазақстан Республикасының негізгі бабындағы 22 бапта былай делінген:

«1. Әркімнің ар-ождан бостандығына құқығы бар.

2. Ар-ождан бостандығы құқығын жүзеге асыру жалпы адамдық және азаматтық құқықтар мен мемлекет алдындағы міндеттерге байланысты болмауға немесе оларды шектемеуге тиіс..»

Сол сияқты Конституция мына құқықтарды да қарастырады:

- нәсіліне, ұлтына, тіліне, дінге көзқарасына, нанымына, тұрғылықты жеріне байланысты немесе кез келген өзге жағдаяттар бойынша ешкімді ешқандай кемсітуге болмайды (14 бап);

- Әркім өзінің қай дінге жататынын өзі анықтауға және оны көрсету-көрсетпеуге хақылы(19 бап);

- Діни астамшылықты насихаттауға немесе үгіттеуге жол берілмейді(20бап);

Дін саласындағы мемлекеттің саясаты дінді мемлекеттен бөлек алып қарау, ар-ождан және діни сенім бостандығы, діни бірлестіктердің теңдігі, мемлекеттің діни бірлестіктердің ішкі қызметіне араласпау, мемлекеттің діни бірлестіктер мен ынтымақтастығы принципіне жүйенеді.

Тәуелсіздік алған жылдардан бері мемлекетімізде дін мәселесін реттеуші құқықтық алаң құрылды. 1992 жылы қабылданған «Діни сенім бостандығы мен діни бірлестіктер» туралы Қазақстан Республикасының Заңы барлық конфессиялардың діни сеніміне кепілдік береді.

Қазақстан азаматтары және басқа да мемлекеттер қандай да дінге сенуіне немесе сенбеуіне болады. Діни бірлестіктердің барлығы заң алдында тең.

Еліміздің Заңнамасы азаматтардың діни сенім бостандығына кепілдік беріп,сонымен қатар адам құқығы туралы халықаралық актілер мен келісімдермен бекітіп берген.

Қазақстанда тәуелсіздік алған екі онжылдық ішінде діни институттардың сандық және сапалық өсуі байқалады. Діни бірлестіктердің саны едәуір өсіп, рухани дәстүрлер қайта жаңғырып, жаңа культтік ғимараттар – мешіттер, шіркеулер, синогогтар, дұға қылу үйлері салынуда.Тұрғылықты халықтың діни деңгейі өсуде.

Сарапшылардың бағалауы бойынша 80 жылдар ортасымен салыстырмалы түрде қарағанда екі есе 20-25-тен 60-65% - ке дейін өскен. Осы процестер жүргізіліп отырған ар-ождан бостандығы, рухани жандану бағытындағы саясаттың арқасында дамып, еліміздегі ұлтаралық келісім мен бейбітшілікті сақтау мен нығайтуға бағытталғанын көрудеміз.Дінге сену дәстүрі бойынша мұсылмандар мен православ христиандар діни бірлестіктері алдыңғы орындарда болып, олар 90% құрайды.

Тәуелсіздік алған жылдардан бері біздің қоғамымыздағы діннің рөлі біршама өсті. 1989жылдың 1 қаңтар есебі бойынша 671 діни қауымдастық, 20 конфессиялар мен деноминациялар болған. 20жыл ішінде діни бірлестіктер саны алты рет өсті десек болады, 2009жыл есебі бойынша олардың саны 4365 болса, ал конфессиялар мен деноминациялар саны 40 шақты.

Жалпы діни бірлестіктер: ислам – 2634, орыс православ шіркеуі – 295, рим-католиктік шіркеу – 86, протестанттар – 1200-ден аса, дәстүрлі емес діни бірлестіктер(бахай, Кришнаны тану қоғамы, «Церковь последнего Завета» және т.б) – 47. Діни бірлестіктерге 3249 культтік ғимараттар жатады, оның 2312-сі мұсылмандар мешіттері, 266-сы православ шіркеулері, 90-ы католистік костельдер, 5-і синогогтар, 500-ден аса протестанттық және басқа да шіркеулер.

Елімізде 8 жоғарғы(оның ішінде 2 исламдық, 1 католиктік, 1 лютерандық, 4 протестанттық), 6 орта мамандандырылған және 3 жалпы білім беретін рухани оқу орындары үнемі күрделі мешіттерде курстар және шіркеулер жанынан құрылған жексенбі мектептерін ұйымдастырып отырады.дәл осы кезеңде республикамызда 20 елден 300-ден аса шетелдік миссионерлер жұмыс жасауда.

Қазақстандағы дінге сенушілер саны жылдап өсіп келеді. Қоғам өмірінде діни фактордың рөлі арта түсуде.Бұларды мынадай үлгіден көрінеді:

- әлеуметтік-саяси өмірдің көптеген сферасында діннің ықпалы күшеюде;

- діни бірлестіктердің тұрғылықты халықтың күнделікті өміріне әсері көбеюде;

- діни білім алу аясы кеңеюде, оның материалдық базасы мен қаржыландануы нығаюда;

- конфессияаралық және дінаралық диалогтың дамуымен байланысты процестер белсендірілуде.

Президент Нұрсұлтан Назарбаевтың бастамасымен Астана қаласында әр үш жыл сайын Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің съезі болып тұрады.

I Съезд 2003жылы 23-24 қыркүйекте, ІІСъезд 2006 жылы 12-13 қыркүйекте,

ІІІ Съезд 2009 жылы 1-2 шілдеде өткізілді. Бұл діни форумға әлемдегі ірі конфессиялардың басшылары, атақты саясаткерлер, халықаралық ұйымдардың өкілдері қатысты. Қазақстан басшысының шақыруына исламның, православия, католицизм, протестанттық, буддизм, индуизм, конфуциялық, иудаизм және басқа дін өкілдері ынтасымен ден қойды.

Қазақстанда Әлемдік және дәстүрлі діндер лидерлерінің съезінің өтуі – Қазақстанның мәдениеттер диалогы мен өркениет дамуындағы жаһандық және аймақтық қауіпсіздікті қолдау механизмдерінің бір түріне қосқан нақты үлесі.

Астанада съездердің өтуі үшін әдейілеп Бейбітшілік пен келісім сарайы салынды.Пирамида түрінде салынған бұл ғимарат атақты британдық сәулетші Норман Фостар жобасымен салынған. Ғимарат шын мәніндегі біздің еліміздегі

рухани орталық болып, қазіргі кезеңде бұл жерде түрлі халықаралық форумдар мен конференциялар өтілуде.

Қазіргі кезеңде Бейбітшілік пен келісім сарайында Мәдениеттер мен діндердің халықаралық орталығы жұмыс жасауда. Орталық міндеттерінің бірі түрлі мәдениет өкілдерінің үнқатысу аясын кеңейтіп, сонымен қатар діни және зайырлы БАҚ және жастар бірлестіктерін, ғылыми, шығармашылық зиялы қауымды тарту. Елбас атап айтқандай: «Орталық әлемдегі келісім мен әділеттіліктің, зияткерліктің зертханасы болуы тиіс».

Конфессияаралық диалогтың идеясы осы жылдар ішінде даму мен кең қолдау тауып отыр. Егер де 2003 жылы I Съезге 17 делегат келген болса, ал 2006 жылы форумға 20 елден 43 делегат, ал 2009 жылы 35 елден 77 делегат келді. Оның құрамында Біріккен Ұлттар Ұйымы (БҰҰ), Еуропадағы Қауіпсіздік пен Ынтымақтастық жөніндегі ұйымы (ЕКЫҰ), БҰҰ мәдениет мәселелері жөніндегі ұйым (ЮНЕСКО), «Ислам конференциясы» ұйымы (ИКҰ) бар. Сонымен қатар Съезд жұмысына қатысушылар санына жаңадан діни конфессия өкілдері (III Съезд жұмысына бірінші рет синтонизм, даосизм, зороастризм) қосылып, жаңа елдерден (Польша, Индонезия, Пәкістан, Палистина) дін басылар келе бастады.

Қазақстандағы қазіргі діни жағдай және психологиялық қиындықтарға төзу мәселесі.

Тәуелсіздік жылдары азаматтық қоғамның және нарықтық экономиканың құрылуымен ғана емес, сондай-ақ діни серпілістің жүруімен де сипатталады: дәстүрлі діни бірлестіктер ұстанымдарының күшеюімен бірге қазіргі Қазақстан үшін беймәлім, жаңа “дәстүрлі емес” діни ұйымдар пайда болды.

Атап айтар болсақ, пресветериандық және методизм, протестанттық конфессиялар, сондай-ақ “Агапе” “Жаңа аспан” сияқты протестанттық шіркеулер, “Бахаи” “Сайтан шіркеуі”, “Саентология шіркеуі” сияқты діни бірлестіктер көріне бастады.

Қазақстандағы қазіргі діни ахуал күрделі әрі сан-салалы. Кейбір деректер бойынша, 1989 жылғы 1 қаңтарда 30 конфессияға тиесілі 700-ге жуық діни бірлестіктер болса, 2003 жылдың 1 қаңтарында 3206 діни бірлестіктер жұмыс істеген. Олардың арасында 1652 исламдық, соның ішінде 1642 суниттік, 2 шииттік, 2 сопылық, 4 ахмадия ағымдары бар. Бұған қоса Қазақстанның аумағында православиелік шіркеуге жататын 241 діни бірлестік (олардың 230-ы Орыс православие шіркеуіне қарайды), 7 старообрядтық шіркеу, римдік-католиктік шіркеуінің 77 бірлестігі, бірқатар протестанттық бірлестік жұмыс істейді. Қазіргі Қазақстандағы дәстүрлі емес діни қауымдарға төмендегілер енеді: 5 буддистік қауым, 24 индуистік, 12 кришнаиттік, 23 бахаи, 2 трансценденталдық медитация қауымы, ұлы ақ бауырластықтың 2 қауымы, 6 саентология шіркеуі қауымы және т.б.

Еліміздің негізгі діни қауымы суниттік ислам және христиандықтың православиелік бағыттары. Елімізде 1700-ге жуық мұсылман бірлестіктері бар. Оның басым көпшілігі суниттік бағыттағы бірлестіктер. Орыс православие

шіркеуінің үш епархиясына 214 приход, 8 монастыр және басқа шіркеулік құрылымдар тиесілі. Орыс православие шіркеуі приходтар санының өсуіне және материалдық тұрғыдан нығаюына күш-жігерін жұмсауда. Еліміздің бірнеше қаласында православиелік ғибаханалардың құрылысы жүріп жатыр.

Кейінгі уақытта католик, протестанттық және дәстүрлі емес діни құрылымдар өз қызметтерін белсенді түрде жүргізуде. “Иегова куәлары” бірлестігінің миссионерлік қызметі ерекше қарқын алуда. “Иегова куәлары” Қазақстандағы саны жағынан өсіп келе жатқан конфессия болып отыр. Оның діни орталығы Есік қаласында орналасқан, 70-тен астам діни бірлестіктері әділет органдарында ресми тіркелген және 30-дан аса жергілікті қауымдары бар, оны ұстанатын адамдар 20 мыңға жуық.

1999 жылы діни бірлестіктердің құқықтары мен мүдделерін қорғау мақсатымен Қазақстанның діни бірлестіктер қауымдастығы құрылды. Бұл қауымдастық 200-ге жуық діни бірлестіктерді біріктіреді.

Сонымен қатар елімізде протестантизмнің жаңа апостолдық шіркеуі, елушілер (пятидесятничество), методизм, меннонизм, пресвитерианство сынды ағымдары таралуда. Пятидесятничество ХХ ғасырдың басында АҚШ-та құрылған. Бұл ағымның ең ірі қауымдары Қарағанды және Алматы қалаларында орналасқан. Апостолдар рухындағы евангелшіл христиандар өз жұмысын белсенді жүргізуде. Қазіргі кезде 3 мыңға жуық адамды біріктіретін 40-қа жуық қауымдар бар. Пресвитериандық ағымы елімізде америкалық, корейлік уағыздаушылардың миссионерлік қызметі нәтижесінде таралып жатыр. Бұл уағызшыларға шет елдегі діни орталықтар көмек көрсетуде. Елімізде 20-дан аса пресвитериан бірлестіктері бар. “Грэйс-Благодать”, “Бірінші пресвитериан шіркеуі,” “Алматы аймақтық пресвитериан шіркеуі” бірлестіктері белгілі болып отыр.

Жетінші күн адвентистері қауымының республикалық орталығы Жетінші күн христиан-адвентистерінің Солтүстік Қазақстан конференциясы Астана қаласында. Ұйымдық жағынан бұл бірлестік Алматы қаласында орналасқан Жетінші күн адвентистерінің Оңтүстік одағына кіреді. Евангелшіл бағыт елімізде негізінен неміс этносының арасында таралған. Елімізде лютерандық 70-тен аса діни қауым бар.

Евангелшіл христиан-баптистердің қауымдары 10 мыңнан аса сенушілерді біріктіреді. Евангелшіл-христиан баптистер Қазақстан евангелшіл христиан-баптистері шіркеулерінің одағын құрды. Бірлестіктің орталығы Қарағанды облысының Саран қаласында. Евангелшіл-христиан баптистердің 250-ден аса қауымдары мен топтары бар. Евангелистер 2010 жылға дейін Қазақстан мен Орталық Азия елдерін евангелшілдендіру жоспарын басшылыққа алуда.

Шет елдік миссионердің белсенді қызметі арқасында протестанттық ағымдардың харизматикалық қауымдары “Агапе”, “Жаңа өмір”, “Жаңа аспан”, “Благая весть” және т.б. жұмыс істеуде. Елімізде дәстүрлі емес культтер қатары өсуде. Саентология шіркеуі АҚШ-та ХХ ғасырдың 50-ші жылдары пайда болды. Негізін салушы Лафайет Рон Хаббард (1911-1986). Ол өз ілімін

“Динаетика: ақылды ойдың саулығы туралы бүгінгі заманғы ілім” атты еңбегінде қорытындылаған. Саентология шіркеуі діни бірлестігі Алматы, Қарағанды, Семей қалаларында ресми тіркелген. Саентология шіркеуі Ресей, АҚШ, Англия, Австралия елдеріндегі саентологиялық ұйымдармен тығыз байланыс орнатқан.

“Кришна санасы” қоғамы елімізде әрекет етіп отырған жаңа діни ағымдардың бірі. Индуизмнен тармақталатын “Кришна санасы халықаралық қоғамының” негізін салушы – Свами Прабхупада (1896-1977). Бұл діни ағым жастар арасында таралып жатыр. Дүниежүзілік христиандықты біріктіру жолындағы Қасиетті рух ассоциациясы (Бірігу шіркеуі) 1954 жылы құрылған. Негізін салушы – Сан Мен Мун. Бірігу шіркеуінің миссионерлері әлемнің 100-ден аса елінде қызмет етеді. Бұл шіркеудің түрлі бағыттағы ұйымдары бар. Бірігу шіркеуі елімізде 1992 жылдан жұмыс істейді.

Қазақстанда түрлі дәстүрлі емес культтар саны өсуде. Атап айтсақ, 1990 жылдары жаңа культтар саны 10-нан сәл асатын болса қазіргі уақытта жаңа культтардың саны 160-тан асады. “Кришна санасы қоғамы”, “Соңғы өсиет шіркеуі”, “Жаңа аспан”, “Жаңа өмір шіркеуі” сынды ХХ ғасырдың наным-сенімдері үгіт-насихат жұмыстарын түрлі мерекелік және қайырымдылық іс-шаралар ұйымдастыру арқылы жүргізуде.

Елімізде экстремистік бағыттағы “Хизб-ут-тахрир” (“Азат ету партиясы”) ұйымының заңға қайшы әрекеттері жұртшылықтың наразылығын тудыруда. Хизб-ут-тахрирдің мақсаты – Ислам атын жамылып, дінаралық келісім мен үн қатысуға зиянын тигізіп, бейбіт өмір тыныштығын бұзу. Хизб-ут-тахрир Орталық Азия елдерінің мемлекеттік құрылысын мойындамайды және осы аймақта халифат құруды өздерінің мақсаты ретінде ұстанады. Аталған ұйым күресі идеологиялық күрес, идеологиялық төңкеріс, билікті өз қолдарына алу сынды үш бағытта жүргізіледі. Кейінгі жылдары мұсылмандар арасында жік салатын пікірлер мен ұстанымдар көрініс беруде. Діни фанатизм, лаңкестік, пікір төзімсіздігі ислам дініне жат.

Елімізде “әл-Каида”, “Мұсылман бауырлар”, “Талибан”, “Лашкар”, “Таиба”, “Боз-құрт”, “Өзбекстан ислам қозғалысы” және т.б. лаңкестік ұйымдардың қызметіне тыйым салынған.

Миссионерлік – діни ұйымдардың ілімдерін таратуға арналған діни және саяси қызмет. Миссионерлік ұйымдардың шоқындыру саясаты Африка және Азия халықтары арасында қарқындап, мақсатты түрде жүргізіліп отыр. Миссионерлік ұйымдарға бірқатар елдердің мемлекеттік құрылымдары, қайырымдылық қорлары, үкіметтік емес ұйымдар, қаржылық топтар материалдық және моральдық тұрғыдан көмектесіп, ортақтаса жұмыс жасайды. Миссионерлер баратын ел халқының дінін, тарихын, әдет-ғұрпын, ділі мен психологиясын зерттеп біліп барады.

Көптеген миссионерлер жергілікті халық басым елді мекендерде тұрып, сол халықтың тілін, әдет-ғұрпын, мінез-құлықтарын өз қызметтерін табысты атқару үшін жетерліктей деңгейде зерттеп, үйренеді. Елімізде протестанттық

және неопротестанттық шіркеулердің миссионерлік қызметтері халқымыздың діни бірлігі мен ынтымақты өміріне кері әсерін тигізеді.

Жұмыссыздар, өмірден өз орнын таппағандар, рухани ізденісте жүргендер, жеке басы және отбасындағы психологиялық қиындықтарға төзе алмағандар, Ислам дінін терең білмейтіндер, әсіресе жастар миссионерлердің үгіт-насихатына тез ілігеді.

“Жаңа” культтардың бірі – Бахаи сенімінің бастауында “Баб” (“қақпа”) деген лақап атымен белгілі болған Сейд Әли Мұхаммед тұр. Ол өзін пайғамбар деп жариялаған. Бабтың ілімін жүйелеп дамытқан, бахаи сенімін орнықтырып, діни ілімін негіздеген Мырза Хусейн Әли (Баха-Улла) болды. Бахаи сенімі құдайдың бірлігін, діни төзімділікті, туыстықты, барлық діндердің мақсат бірлігін уағыздайды.

Бахаи сенімінің ең жоғары ұйымы – дүниежүзілік әділдік үйі Израиль мемлекетінің Хайфа қаласында орналасқан. Бахаи сенімінің ұлттық рухани мәжілісі елімізде 1994 жылы тіркелген. Қазіргі уақытта бахаи сенімінің 80-нен аса қауымы бар. Кейбір деректер бойынша, пайда болғанына бір ғасыр шамасы болған Бахаи сенімінің бес миллионға жуық ұстанушылары бар.

Қазақстан қоғамының рухани тұрғыдан жаңаруында дәстүрлі діндер маңызды рөл атқарады. Ислам, христиандық және иудей діндерінің жалпы адамзаттық және гуманистік құндылықтары ұлтаралық және конфессияаралық келісім мен татулықты орнықтырудағы маңызы ерекше. Олар қоғамымызда достықты, өзара құрмет пен түсінісушілікті нығайтуға қызмет етеді. Қазақ халқының мәдениеті мен руханиаты ислам өркениеті мен дүниесінің ажырамас бөлшегі. Елімізге ислам діни күшпен емес, бейбіт жолмен енді.

Қазақстанның зайырлы мемлекет болуына байланысты, ресми идеология дінге мейлінше бейтарап қарайды: ол діншіл де, дінге қарсы да сипатқа ие емес. Қазіргі Қазақстандағы діннің жағдайы авторитарлық, тоталитарлық және теократиялық басқару жүйесі бар мемлекеттерден түбірінен өзгеше.

Конфессияаралық бейбітшілік пен келісім көпұлтты, көптілді және көпконфессиялы Қазақстан үшін күрделі мәселе. Бүгінде Қазақстан әлемге бүкіләлемдік діни-рухани форумның орталығы есебінде де таныс. Оған әлемдік және дәстүрлі діндердің басшылары анағұрлым маңызды заманауи діни мәселелерді шешу үшін жиналады.

АЛТЫНШЫ БӨЛІМ ДІН ӘЛЕУМЕТТАНУЫ

Дін әлеуметтануы - жалпы әлеуметтанудың бір саласы ретінде дін мен қоғам арасындағы қатынастарды, діннің қоғамдық негіздерін, оның пайда болу, даму және қызмет етуінің қоғамдық заңдылықтарын, оның элементтері мен құрылымын, қоғамдық жүйедегі орны, қызметі мен рөлін, діннің осы жүйенің басқа элементтеріне әсерін және осы қоғамдық жүйенің дінге қайта әсерінің ерекшелігін зерттейді. Дін әлеуметтануының дін философиясынан ерекшелігі өзінің алдына діни ұстанымдарға баға беруді мақсат етіп қоймайды.

Әлеуметтанудың бұл саласының қалыптасу алғышарттары француз ағартушылығы дәуіріне сәйкес келеді. Осы уақытта христиандық тарихы және европалық емес діндер бойынша бір жүйеге келтіріп, пайымдауды қажет ететін бай дереккөздік мұра жинақталған болатын. Француз ағартушылығының көптеген идеологтары әлеуметтік институт ретінде дінге деген сыни қызығушылық қалыптастырған еді. Огюст Конттың позитивістік әдіснамасы мен И. Канттың рационалістік гносеологиясы дінді сараптаудың әдіснамалық негізін қалыптастырып берді.

Қазіргі дін әлеуметтануының негізін қалаушылар ретінде [Эмиль Дюркгейм](#), [Макс Вебер](#) және т.б. көрсетіледі.

Дін әлеуметтануының зерттеу әдістері. Әлеуметтанушы ғалым дінді зерттеу үшін сұрау және статистикалық сараптама, қадағалау және эксперимент, кросс – мәдениетті салыстыру сараптамасы, хаттарды, тарихи құжаттарды, контент сараптамаларды сараптау әдістерін пайдаланады.

Сұрау әдісі – зерттеу әдістерінің ең маңызды түрлерінің бірі болып табылады. Сұрау әдісінде стандартталған сұхбат алу немесе респонденттен анкетаны толтыру арқылы жүзеге асады. Респонденттерге олардың діни ұстанымдары жайлы, ғибадатханаға жиі барады ма, діни құлышылық жасай ма, діни ілімдерді жақсы біледі ма, діни ілімдердің жеке бір элементеріне қалай қарайтындығы жайлы сұрақтар қамтылады. Бұл сұрақтар арқылы адамның мінез – құлқын және діндарлығын, руханилығын байқауға болады.

Сұрау әдісі – адамның мінез-құлқын, әлеуметтік ұстанымдарын білуге өте пайдалы әдіс болып табылады. Ал тереңдетіп зерттеу үшін статистикалық сараптама, қадағалау, эксперимент сияқты қосымша әдістерге сүйену керек.

Қадағалау әдісі стандартталған болуы мүмкін: зерттеуші өзінің зерттейтін қоғамының ішінде өмір сүреді және жұмыс жасайды; ашық немесе жабық әдісі үлкен пайда әкеледі. Себебі, кейбір іс-әрекеттерге қатысып қана оның мәнін ашып, бір нәтижеге қол жеткізуге болады. Бұл әдіспен діндар адамның зерттеушіге айтқан сөздерінің іспен сәйкестігін тексеруге болады.

Эксперимент жасау әдісі қоғамның барлық сфераларында қолданғанымен, дінді әлеуметтік зерттеуде пайдаланбаған. Өйткені дін адамның тереңде жатқан тұлғалық сезімімен байланысты.

Кросс – мәдениетті сараптама – әр-түрлі мәдени жағдайлардағы діни феномендерді салыстыру әдісін пайдаланады. Вебер құтқарылу мағынасында буддизмде және христиандықта берілетін анықтамаларды бір-бірімен салыстырады.

Тарихи мағлұматтарды, хаттарды, құжаттарды сараптау әдісі діни ұйымдардың типологиясын жасағанда, қоғам тарихындағы діннің эволюциясын зерттеуде, протестантық капитализмнің дамуына әсерін зерттеуде жақсы пайдаланылады.

Әртүрлі мәтіндердің мазмұнын анализдеу әдістерінің ең жемістісі әрі маңыздысы – контент-сараптама (ағылшын тілінен аударғанда content – мазмұн). Бұл әдіс арқылы аян мәтіндерін сараптауға мүмкіндік алуға болады.

Сонымен, әлеуметтің қолында әлеуметтік өмірдің элементі ретінде саналатын дінді зертейтін әртүрлі және бір-бірін толықтырып отыратын әдістері бар.

Дін әлеуметтануы мен феноменология. Діннің феноменологиясы ғылыми дінтану мен теология арасындағы аралықта тұр. Ол, адамның күнделікті өмірінде кездестіретін нысандармен салыстырғанда, діни табыну нысанының - «қасиетті», «мүлдем бөлекті» мойындаудан туындайды. «қасиетті» - өзге қатарда тұрған шынайылық, оның «табиғи» шынайылықтан толығымен айырмашылығы бар; ол адамилыққа да, космостыққа да ұқсамайды. Оны бір ғана тәсілмен анықтауға болады: қасиетті дегеніміз - бұл материалды болмысқа қарсы тұрған дүние. Өйткені ол табиғи адами тәжірибенің аясынан тысқары жатыр, оның адами құралдармен айтып жеткізу, көрсету мүмкін емес - тек астарлы түрде ғана жеткізуге болады, себебі біздің тіліміз материалды өмірге тән болып келеді. Қасиеттінің ұлылығы алдында адам өзін ештеңеге қауқары жоқ бірдеңедей сезінеді. Бұл философтардың құдайы емес – әлемдік зерде де емес немесе абстрактілі ұғым да емес, жақсылықтың моралді суреттелуі емес, бұл Құдайдың қаһарында көрінетін алып қуат. Осы көзқарас тұрғысынан алғанда, дін адамның «қасиеттімен» – яғни, адам үшін құпия болатынмен кездесуі, онымен ұшырасуы адамның бойында қарама-қайшы сезімдер тудырады: бір жағынан – қорқыныш пен үрей, ал екінші жағынан – таңқалу, қастерлеу, табыну.

Бұл көзқарас тұрғысынан алғанда «Құдайға сену» діннің әмбебап анықтамасы болып табылмайды. Құдай туралы түсінік берілмеген діндер де бар. Бірақ, «қасиетті» немесе алғашқы діни тәжірибе туралы айтылатын, «нуминоз» туралы түсініктері жоқ дін де жоқ. Бұл тәжірибе толығымен иррационалды, оған келесідей қабаттасуға – дамыған діндерде алдыңғы қатарға шығарылған, адамгершілік және рационалдықтарға ұқсас ештеңе енбеген. Осындай жолымен түсіндірілетін дін, адамның сөзбен жеткізуі мүмкін еместі жеткізуге талпынсын, түсіндіру мүмкін еместі түсіндіруге тырысуын білдіреді. Феноменолог үшін осы сипаттағы «қасиетті» жәй ғана психологиялық немесе әлеуметтік факт емес, ол тарихи және мәдени контекске қарай түрлі формада көрініс беретін, болмыстың ерекше түріндегі әлдене. Теологиядан айырмашылығы, феноменология қандай да бір діни әрекеттің құндылығы және ақиқаттығы, басқа дәуірдің, басқа халықтар мен тұлғалардың діни тәжірибесі туралы нақты формалары туралы пікірін білдірмейді. Осы тұрғыдан алғанда, дін танушының міндеті, спецификалық діни сезімдерді бастан кешіріп, оларды суреттеп беруге тырысу, ал қалғандарының бәрі – жәй ғана теорияландыру болмақ.

«Қасиеттінің қалай көрініс беретінін түсіндіру үшін, біз иерофания терминін ұсынамыз, ол ең алдымен ешқандай да қосымша мағынаны білдірмейді, тек қана этимологиялық нәрсені ғана, яғни, біздің алдымызда тұрған әлдебір қасиеттіні білдіреді.

Дін тарихы, ең қарапайымдыдан бастап ең күрделісіне дейін қасиетті болмыстың көрінісі, иерофанияны суреттеуден басқа ештеңе емес. Қарапайым

иерофания, мысалы, қандай да бір нысандағы, тастағы немесе ағаштағы қасиеттінің көрінуі мен жоғары қатардың иерофаниясы арасындағы, христиандықтар үшін Құдайдың Иса Мәсіхтің бейнесінде көрінуі, сабақтастықтың байланысы екені анық. Айтылған екі жағдайда да мәселе құпия акт туралы, тылсымның көрінісі, біздің әлемімізге жатпайтын және біздің табиғи әлемімізді құрайтын, дүниелердегі қандай да бір болмыстың көрінісі туралы болып отыр. Батыс өркениеттің қазіргі таңдағы өкілі қасиеттінің көрінісі алдында өзін ыңғайсыз сезінері белгілі: оған, әлдекім тастың бетінде немесе ағашта қандай да бір қасиеттінің ізін байқай алатынын елестету қиынақ. Алайда, ағашты немесе тасты қарадан қарап қасиеттендіріп жіберуде емес. Қасиетті ағаштарға немесе қасиетті тастарға, олар иерофания болғандықтан ғана табынып, бас иеді, яғни, жәй ғана тас немесе ағаш еместігін, атап айтқанда, қасиетті екендігін көрсетеді.

Біз, қарапайым болса да иерофанияның көрінісін толығымен түсіне алмаспыз. Қасиеттілігін көрсетіп, қандай да бір нысан өз-өзі болып қала тұрып, өзге қасиетін де байқатады. Қасиетті тас – тас болып қала береді; сырт қарағанда оның басқа тастардан еш айырмашылығы жоқ. Ал, кімде-кім бұл тастан қасиеттінің көрінісін байқайтын болса, оның сол сәттегі сезімдері тылсымдық шынайылыққа айналып шыға келеді. Басқаша айтсақ, діни тәжірибесі бар адамдар үшін, Табиғаттың бәрі космостық қасиетті кеңістік түрінде көрінуге қабілетті. Космос, толығымен иерофания түрінде көрінеді. Неміс дін танушысы Рудольф Оттоның «Қасиетті» кітабының арқасында феноменологиялық тәсіл дін сәлеуметтануын қоса алғандағы, дінтануға көп әсерін тигізді. Қасиеттіні және материалдықты, тарихшы мен әлеуметтанушы үшін қызғылықты болып табылатын, адами болмыстың екі күйі деп қарастыруға болады. Егер адамның мінез-құлқының әмбебап схемасы бар болса, онда діни адамның мінез-құлқы қалай сыймақ? Әлемді десакралдаудың салдары қандай? Осы мәселелерді қоюда және жауабын беруде білім әлеуметтануындағы М. Шелердің феноменологиялық тәсілі және оның дін феноменологиясы айқын көрінген. XX ғ. 20-30 - шы жылдарына жатқызылатын еңбектерінде Шелер Конттың үш саты заңын қарастыра келе, әр дәуірде болған білімнің үш формасын атап өткен: құтқару туралы діни білім, ол тұлғаның Биік Тіршілік иесіне қатысын анықтайды; метафизикалық - адамды ақиқат пен құндылықтар әлемімен ара қатынасын орнатады, және техникалық – адамға табиғатты пайдалануға мүмкіндік беріп, оған иелік еткізеді. Білім формалары мен әлеуметтік құрылымдар арасында белгілі бір байланыстар бар, оларды тарихтан байқауға болады (мысалы, философиялық реализм мен феодалдық қоғам арасындағы, позитивизм мен капитализм арасындағы). Құдайға тән қасиетті тұлға арқылы көруге болатындықтан, дін феноменологиясының міндеті, діни адамның типін анықтауда көрінеді. Шелер діни тұлғалардың келесідей типтерін атап көрсетеді: сыйқыршы, маг, көріпкел, дана, пайғамбар, заң шығарушы және қазы, патша және батыр, діни қызметкер, құтқарушы, кінәсін жуушы, делдал, мессия, және ең жоғарғы тип – Құдай көрініс беретін, адам. Ол «қасиетті адам» мен тұлғаның басқадай құндылықтары– батыр немесе

данышпан, арасында айырмашылықты атап көрсетеді, сонымен бір мезетте діннің негізін қалаушылар мен қосалқы типтер – апостолдар, шіркеу басшылары, сенімге үйретушілер, реформаторлар арасында да айырмашылықты жүргізген.

Сонымен қатар, Шелер, дін, құпия сыр ашылған адами қауымдастықтың әр түрлі «әлеумет танушылық құрылымдық формаларды» қабылдайтынын көрсеткен (шіркеу, секта, монахтық орден, мектеп және т.б.). Ол дін үшін ұжымдық салт жоралғыларға – литургия, жалпылай мінәжат ету, табынудың білдіретін бірлескен формасына ерекше мән берген. Дін танушылардың міндетін, Шелер, құдайға тән дүниенің абсолютті ақиқат және қасиетті түріндегі түсінігіне қарай, оның көрінісін табиғатта ғана емес, сонымен қатар діннің әлеуметтік және тарихи аспектілерін де зерттеу керектігін айтқан.

Феноменология әсерінің басқа бір мысалы – Иоахим Вахтың дін социологиясы, ол XXғ.30-шы жылдары Германиядан АҚШ қоныс аударған. «Дін социологиясы» еңбегінде ол діннің «метасоциалды» мәні туралы тезисті құрастырады: дінді сеніммен, ал діни салт жоралғыларды институттармен шатастыруға болмайды – бұның бәрі діннің өзі емес, тек қана оның сыртқы қабығы, ол әлеуметтік болмыстың бір бөлігі бола тұрып, өзгеріске ұшырауға бейім келеді. Дін өз негізінде адами болмыстың бастау көзі түрінде, ғылыми таныммен түсіндіруге болмайтындай, «адамның Құдаймен одағы» түрінде түсіндірілуі керек. Діннің мазмұны социологқа, егер ол теологиялық зерттеулердің нәтижелерін білетін болса, және оны пайдаланғанда ғана, ашыла түспек. Дәл осындай қадам дін мен қоғамның байланысы туралы толықтай түсінік бере алады деп санайды Вах. Бейтарап ұстанымды ол «Ағартушылық мифі» деп санаған. Бірақ, бұндай жағдайда, социолог, теологиялық қандай түсініктемені қабылдайтынына қарай, түрлі дінге әр түрлі көзқарас тұрғысынан қарауы тиіс болады. Сонымен қатар, «қарабайыр» діннің толыққандылығы да күмән тудырмақ: теологиялық тұрғыдан білімін толықтырған, социолог, қазіргі заман адамының діни өміріндегі олардың сәйкестігін сын көзбен қарауы қажет.

Егер социолог теологияның бастапқы тезисін қабылдаса және дінді тарихи емес және шығу тегі бойынша зерттеудің эмпирикалық әдістерінің де, рационалды түсініктеме берудің де терең түкпіріне де бойлай алмайтындай, әлеуметтіктен тыс жатқан болмыс ретінде қарастырса, онда дінді социологиялық сараптаудың мүмкіндіктері мен мәні біршама тарыла түседі, діннің сыртқы әлеуметтік көріністерін сипаттауға ғана жетелеп, социология діннің социографиясымен шектеледі. Діннің қоғаммен өзара әрекеттестігінің әлеуметтік көріністерін зерттеу, әдетте, діни топтардың және ұйымдардың қалыптасуының түрлі тәсілдерін суреттеуге тіреліп, жеке тұлға, діни топ пен қоғам, шіркеулік статистика мен дінилік көрсеткішінің деңгейі (шіркеуге барудың, мінәжат етудің жиілігі) арасындағы бақыланып отырған өзара әрекеттестіктің көрінісін жазумен ғана шектеледі. Феноменологиялық бағдарланған социологиялық зерттеулер осы тұрғыда қызғылықты болатындай мағлұматтар бере алады (беріп те жүр) алайда, дін социологиясы бұндай қадам

аясында біршама жұтаңданып қалмақ. Әлеуметтік құрылымдар мен үрдістердің түсінігі үшін маңызды боларлық көптеген мәселелердің шешімі социология мүмкіндіктерінен тысқары қалып қояды.

Сонымен қатар, феноменологиялық тәсіл діни феноменді зерттеушіні әр түрлі «қоқыстардан» тазаруына мүмкіндік беретіндей ракурста қарауға мүмкіндік береді, ол ертеректе және кездейсоқ қалыптасқан түсініктер, ескілік көзқарастың қатып қалған қағидасы түріндегі стереотиптер. Бұл әдіс жанама және қосалқы жағдайларды қысқарта отырып, діни феноменнің мәніне назар аудартады: феноменологияның ұраны – «кері, заттардың өзіне!». Алайда осы мақсатқа жетудің құралы ретінде феноменология діни құбылыстарға уақыттан тысқары жатқан көзқарасты, оларды тарихи байланыстан және шарттылықтан тысқары қарастыруды ұсынады. Феноменологтар осындай жолмен дінге әмбебап мағыналы сипаттама береді, дін тарихи көзден таса қылған, діни феномендерде инвариантты құрылымды қатынастарды табады, себебі, тарихи әдіс, олардың көзқарасы бойынша, барлық діннің, тарихи динамикамен анықталмайтын, құрылымдық мәндерінің ұқсастығымен анықталатын (мысалы, құтқару мотивіне феноменологиялық әдісті таңу кезеңдік құтқарудың (Озирис) және тарихи құтқарудың (Иса Мәсіһ) құрылымдық ұқсастығымен анықталатын, діни құбылыстардың жалпылығының абсолютті сипатын қабылдауға мүмкіндік бермейді. Әмбебап тарихтан тысқары жатқан құрылым түріндегі діни феномен ретінде діни тәжірибеден де, тарихи-әлеуметтік детерминациядан да ерекшеленеді, яғни нақты ғылымдардың – психология, тарих, әлеуметтанудың эмпирикалық зертеулерінің аясынан шығарылады. Осы тұрғыдан дінді салыстырмалы зерттеу арқылы феноменологтар, біртұтас ретінде алынған, адамзаттың дінін қарастыру үшін әмбебап сипаттамаларды анықтауға тырысып бағуда. Осы мақсатта «концентрлік шеңберлер» - сыртқы көріністер шеңберінен «ортасына» қарай жылжу әдісін қолданады. Сыртқы шеңбер – «қасиетті нысандар» сияқты түрлі құбылыстарды, түрлі сөздерді – әрекетті, мәтіндерді суреттеу; содан кейін діни қиял шеңбері алынады, яғни Құдайдың түрлі бейнелері және ол туралы түсініктер (жарату, құтқару концепцияларын қоса алғанда); діни тәжірибе шеңбері тікелей бастан өткізуді алады – қорқыныш, қастерлеу, қуаныш, сенім; соңында, әлемдік діннің өзі көрінеді – құдайға тән болмыс, оның екі көрінісі бар: біріншісі – адамға қаратылған жеке Құдай, абсолютті қасиеттіліктің, өмірдің, сүйіспеншіліктің көрінісі, құтқару – Құдай, онымен адам «мен» және «Сен» сияқты жеке түрде байланысқан; екінші көрінісі – өз-өзді Құдай, құдайдың көрінісі, абсолютті бірлік, адами «мен» үшін- бет-бейнесіз «Ол».

Әлеуметтанудағы феноменологиялық мектептің негізін қалаушы А. Шюц (1899-1959) Э. Гуссерден кейін ғылыми түсінікті күнделікті өмірмен, адамның тіршілік әрекетінің тәжірибесімен байланыстыруға тырысты. Ғылыми теорияланған дін, түс көру, көркем шығармашылық – осының бәрі тәжірибенің саласы. Тәжірибенің әрбір осындай саласы (немесе «білімнің соңғы саласы») өзгеден оқшауланып, өз-өзді тұйықталған, сондықтан біреуінен екіншісіне өту белгілі бір күш жұмсауды қажет етеді және мағыналық секіріп кетуді»

білдіреді, яғни, басқа шындыққа, басқа «мәдени әлемге» бағдарлануы. «Жоғары ақиқат» деп Шюц күнделікті өмірді айтқан, оның рационалды типологиялық құрылымы ең толыққандысы және адам табиғатының әрекетіне, әлемді адамның қабылдау формасына сәйкес келетіні осы. Шюц әлеуметтанудың міндетін, жеке тұлғаның дербес басынан кешуінен объективті феномен түріндегі әлеуметтікке өтуін бақылау деп білген. Шюцтің жасап кеткен «Ақиқатты әлеуметтік конструкциялау» бағдарламасын П. Бергер мен Т. Лукман жүзеге асырды, олар ХХғ. 60-70-ші жылдарында дін социологиясының білім әлеуметтануының феноменологиясы тұрғысынан алғандағы бірқатар маңызды мәселелерін тұжырымдап берді.

Дін әлеуметтануы және теология. Теология діни қатысқан нысанының шынымен болуын мойындауға негізделеді. Теологияның тақырыбы – Құдай және әлемдегі өз-өзін көрсетуі, оның «ашылуы». Теолог, түсінуге тырысқан нысанмен діни байланыста болады. Бұған қарама-қарсы тұрған ғылыми білім объективті болып табылады. Дін туралы ғылым дінді негіздеу және қорғау немесе теріске шығару сияқты өзіне тән емес қызметтерді өзіне жүктемейді. Дін әлеуметтануы шабуылға дайын тұрған дінмен ақыр деміне дейін шайқасуға бар сенімсіздік арасындағы пікір-таласта бейтарап позицияны ұстанады. «Сен дінге қалай қарайсың?» және «сен дін туралы не білесің?» деген сұрақтар ұқсас болғанымен, бұлар әр түрлі сұрақтар.

Дін әлеуметтануы мен бірінші дүниежүзілік соғыстан кейін Францияда дамыған, былайша атағандағы діни әлеуметтанудың арасындағы айырмашылық жер мен көктей. Халықтың түрлі тобындағы диниліктің құлдырауы католиктік шіркеу алдында елдегі католицизмнің болашағы туралы мәселені көтеруіне дейін жеткізді. Құдайға сенетін католик бола тұрып, тарихшы және заң маманы Г. Ле Бра (1897-1970) динилікті зерттеуге, діни сенім социологиялық сараптаудың тақырыбы бола алмайды дегенді қатаң ұстанған, шіркеудің беделді тұлғаларының қарсылығын баса отырып, эмпирикалық деңгейде кірісті. Ле Бра дінді ішінен зерттейтін «діни әлеуметтанудың» дамуына ықпал етті, ал әлеуметтанушы өзінің «ішкі діни бағдарлығын» басшылыққа алады, яғни, католик болғандықтан, католицизмді зерттейді. Әрине, «өзінің» сенімін әлеуметтанушы тек жағымды тұсынан қарастырады анық, ал олқы тұстарын сенімді бұрмалаушы бірдеңе ретінде қарастырады. Бұндай қадам объективті болмайды, әлеуметтік қана емес, жалпы алғандағы ғылыми дискурстан шығып жатқан, бір жақты ғана болмақ. Әлеуметтануды зерттейтін топ мүшелерінің өзін қалай ұстайтындары, нені ойлайтындарын білу маңызды. Әдетте, әркім өзін жақсы біледі, және басқаларға қалай көрінетінмен салыстырғанда, әлдеқайда өзгеше болып көрінеді. Бірақ, өзін-өзі тану мен объективті білім бірден сәйкес келе кетпейді: өзі туралы адамдардың не ойлайтындары шын мәнісінде қандай екендеріне сай бола бермейді. Діни әлеуметтанушы сенімге қатысты бірқатар нәрселерді, өзі ұстанатын сенімнің постулаттарының басқадай қырынан «көрмейді»; және шіркеу талаптарын ескермеуі де мүмкін емес. Бұл, динилікті «діни социология» тұрғысынан зерттеу мән-мағынадан айырылғанды білдірмейді. Діни қағидалардың сыртқы көрінісін зерттей келе,

Ле Бра «шіркеу белсенділігі» және табынушылардың әлеуметтік жағдайы арасындағы байланыстың бар екендігі туралы тұжырымға келген, яғни, діни мінез-құлықтың, жүріс-тұрыстың дінилік сипаттамасының әлеуметтік көрінісінің болғаны. Ле Бра мен оның мектебінің зерттеулері дінилікті зерттеудің әдістерін, критерилері мен типологиясын жасауға үлкен әсерін тигізді. Дінді эмпирикалық зерттеу, дін ғылыми, яғни объективті баға алатындай, әлеуметтанулық ғылым шығарған теориялық контекстен бөлек жатыр. Діни феномен тек қана оның шіркеулік практикадағы сыртқы көрінісінде аталады; әлеуметтік социографиямен, статистикамен, мәліметтерді жинақтаумен шектеледі. Діни мінез-құлықтың сыртқы көріністерін, зерттеу діннің эмпирикалық әлеуметтануында маңызды орын алып, теориялық жалпылаудың қажетті базасын жасайды, ал діни әлеуметтануда ол негізінен қолданбалы мағынаға ие, түрлі аймақтардағы мәселенің қалай болғаны туралы ақпаратты береді, шіркеу құрылымдарының әрекетіндегі қажетті коорективтерге қатысты «пасторалді теология» саласындағы ойлануға тұрарлық материал жинақтайды. Қандай да бір христиандық конфессия аясында өткізілген бұндай зерттеулер дін әлеуметтануының алдындағы мақсатты – дінді әлеуметтік феномен ретінде тұтас зерттеуді, өздеріне алған жоқ. «Діни әлеуметтану» нәтижелері шектеулі, және соншалықты сенімді де емес, Вебердің пікірінше, ғылыми білімнен тысқары жатқан, «баға берушілік пікір» болғандықтан, бұндай міндетті шешу үшін жеткілікті емес.

Екінші дүниежүзілік соғыстан кейін, соғыстан кейінгі қоғамның клерктенуі кезінде, XX ғ. 50-60-шы жылдары әлеуметтану ұйымдасқан дінді, шіркеулердің әрекетін және діни топтарды зерттеу, қарқын ала бастады. Бұл зерттеулердің тәжірибесі теологтар мен әлеуметтану өзара қызметтестігінің тар аясын көрсетіп берді. Шіркеу билігі, әлеуметтанушылар сияқты, діни жағдай туралы, түрлі діни топтардың әсері мен ахуалы туралы нақты апаратты алғысы келді. 1960-шы жылдары АҚШ-та, әлеуметтанушылар түрлі діни ұйымдар тарапынан берілген тапсырыстар бойынша жұмыс атқаруы, тәжірибеге енген. Және бұл кезде теологтардың әлеуметтанулық зерттеулерді практикалық түрде, баға беру үшін бірілген мәліметтер түрінде қарастыратыны анықталды, мысалы, шіркеулік уағыздың тиімділік дәрежесі. Әлеуметтанушылардың кәсіби мүддесі дінді әлеуметтік және мәдени феномен түрінде, оның заманға сай секулярлы қоғамдағы нақты орнын зерттеуде көрінеді. Теологтардың пікірінше, шіркеу әлеуметтік өзгерістердің ағынына тартылуы мүмкін, бірақ, ол жерде шіркеу әлеуметтік детерминделмейтін және ғылыми түсініктіме беруге жатпайтын, бастау түрінде ғана көрініс бере алмақ. Теология мен әлеуметтануы арасындағы шекараны бөлу қандай да бір әлеуметтік құбылыстарды түсіндіруде түрлі көзқарастарға ұрындырмайы, ол әлдеқайда терең кеткен, адам түсінігінің бастапқы негізінде және оның әлеуметтік мінез-құлқында, әлеуметтік шынайылықтың әдістемелік принциптерінде жатыр.

Діндердің әлеуметтік теориялары. Қазіргі таңда діндер әлеуметтануында құндылығы жөнінен тең және бір-бірін толықтыратын бірнеше бағыттар пайда болды. Оның әр біреуінің негізі – бұл әлеуметтік

шындықтың ерекшелігі мен оны түсіндіруінің бастаушы принципі болып табылады. Әлеуметтік діннің дамуы XIX-XX ғасырлардағы әлеуметтік ойлаудың парадигмаларының ауысуына әкелді, бірақ әлеуметтанушылардың күрделі адам өмірінің ғылыми түсінікке бағынатындығына әлі де сенімдері жоғалған жоқ. Қоғамдағы және оның әртүрлі тарихи кезеңдеріндегі адамдардың өмірінің мәні болып табылған іс-әрекеттер ғылыми әдістермен түсіндіріле алынатынына сенім болған жағдайда ғана әлеуметтанумен айналысудың маңыздылығы сақталады. Діндерді әлеуметтік тұрғыдан зерттеудің мақсаты – қоғам өмірдегі дін мәселесінде көрінетін және оның аумағында қамтылатын әлеуметтік шындықты түсіндіру болып табылады.

Дін әлеуметтануындағы осы қағиданың ерекшелігі мен жүзеге асуы дінге байланысты, басқаша айтқанда бір-бірімен сай келмейтін екі дүниеге деген сенім. О дүние мен бұл дүние, табиғи және тылсым дүние, киелі және қасиетті – бұл формалар әлемнің екі қырының діни бөлінуі. «Құдайға сенушілікті» және кез-келген әлеуметтік деректі теологқа қарағанда әлеуметтанушы әлеуметтік шындықтың аумағында түсіндіруі керек. Басқаша айтқанда, әлеуметтік талдаудың пәні – эмпирикалық зерттеуге қол жетімді болатын құдайға деген сенім, адамдық феномен болып табылады. Әлеуметтанушы Құдайға сенуді «теологиялық факт» бойынша емес, «әлеуметтік факт» бойынша, яғни Құдайға деген сенімнің болмысын түсіндіруі керек. Әлеуметтанушы Құдайға деген сенімді жоққа шығармауы керек, керісінше сенімнің әлеуметтік себептері мен нәтижесін түсіндіріп және оның әлеуметтік мәнін жеткізе білуі керек.

Діндердің әлеуметтік түсіндірмесінің теориялық қырларының жалпы негіздері мен айырмашылықтары. Діндер әлеуметтануындағы әртүрлі мектептер мен бағыттар – бұл осы мақсаттың әртүрлі шешу жолдары болып табылады. Маркстың, Дюркгеймнің, Зиммельдің, Вебердің, Малиновскийдің, Рэдклифф-Браунның, кейінірек – Сорокиннің, Парсонстың, Луманның, Бурдьенің және көптеген басқа ғалымдардың барлық діни түсініктердің бір-біріне ұқсамайтын жерлері болса да, оларда маңызды концептуалды мәселелерде бір теориялық жүйеге қатысты болды, яғни тек қана тең емес, сонымен қатар өзінің нәтижелік шешімінде бір жерге келіп тіреледі. Дюркгейм мен Вебердің дін әлеуметтануының дамуына негіз болған көзқарастары ұзақ уақыт бойы бір-бірін жоққа шығарушы ретінде де қабылданды. Шын мәнінде олар бірі-біріне мүлдем қарсы емес, керісінше, діндерді түсінудің шешуші сәттерінде, олар бір-бірін толықтырушы болып табылады. Әлеуметтанудың тарихи кезеңінде діннің қоғамды біріктіруші факторы ретінде (Дюркгеймнің тақырыбы) көру және діннің қақтығыс себепшісі және әлеуметтік өзгерістің (Маркс және Вебердің тақырыптары) себепшісі болғаны алдыңғы орындарды алып отырды.

XVIII-XIX ғасырларда діннің еуропалық қоғамды біріктіруші фактор ретінде көру мүмкін емес еді. Еуропадағы ортағасырлық және жаңа заман кезеңінде діни қақтығыстар көп болған. Реформация діни айтысқа өзінің өткірлігін енгізіп, қоғамда бейбітшілік пен тыныштықты орнату үшін шіркеу мен мемлекеттің ықпалын азайту керек болды, діни шыдамсыздық пен

фанатизмді тоқтату мақсатында ХҮІІ ғасырда түрлі діни соғыстарды туындатты. Сол уақыттың әлеуметтік теоретиктері Т. Гоббс, Дж. Локк, Д. Юм дін табиғатынан қоғамға игілік беретін керемет біріктіруші, бейбіт күшті көрмеді.

Керісінше, Гоббс, христиандықтағы мемлекет пен шіркеу арасындағы қарым-қатынасты және зиялы және рухани өкіметтің бір-бірімен бәсекелесін негізге ала отырып, діннің қоғам үшін қауіпті жақтарын, яғни құлдырату потенциясын қарастырады. Алдыңғы қатарлы еуропалық мемлекеттердегі «Үшінші жіктің» идеологтары католиктік шіркеудің жіктік жүйесін қорғайтынын айтып, діннің бойынан өзгеріске қарсылық көрсеткенін айтып, француз ағартушылары (Вольтер, Гольбах, Дидро) діннің ықпалын азайтып, орнына сана мен моральды қоюды ұсынды. Ағартушылықтың анағұрлым сабырлы тобы діннің әлеуметтік тиімділігін айтты, бірақ сол кезеңдегі дінді қарастырмай, өздері ұсынған дін үлгісінің бірі «саналы діннің» пайдасын тілге тиек етті. Себебі қоғам заңға негізделген билік пен әлеуметтік тәртіпке өте мұқтаж болды. Бірақ дін өзінің тарихи көріністерінде бейбітшілік пен қауіпсіздіктің кепілі емес, талас-тартыс пен әлеуметтік қақтығыстардың себепшісі болды.

Әлеуметтік тәртіпке зиянын тигізбес үшін діннің қоғамдағы орны мен оның атқаратын іс-әрекетін анықтау қажет болды. Локк дін мен әлеуметтік әлемді біріктіру мүмкіндігі діннің «жекешелендіруінде» деп айтты, яғни оның мемлекеттен жеке меншік ретінде бөліну және өз бетінше «жұмысын» жасауға мүмкіндік беру керектігін айтып, мынаны ұсынды: мемлекет азаматтардың меншігін қорғап, оның көбеюіне үлес қосуы керек, ал шіркеу – адамдардың құдайға сенімін қолдап, көмек көрсететін жері болуы керек.

Осы проблеманың шешімінің басқа нұсқасын Руссо «Қоғамдық келісім туралы» (1762), еңбегінде ұсынды. Ол жерде дін қоғамды біріктіруші фактор ретінде қабылдануы керек: мемлекет үшін әрбір азаматтың өз міндеттерін түсіндіретін дінге ие болуы өте маңызды. Бірақ, әңгіме конфессияаралық қатыгездіктерге толы христиандық туралы немесе өлімнен кейінгі өмір мен болашақ жайлы айтып, шынайы өмір мен құтқару жолдардарын ұсынатын «тарихи» діндер туралы емес. Шындығында олар мемлекет пен халық арасында кикілжің тудырады. Руссо өзіндік діни ілімі бар діндер туралы емес, жақсы азамат немесе берілген құл болуға себеп болатын «азаматтық дінді» ұсынды. «Азаматтық діннің» ілімдері қарапайым және көп емес. Олар деизмнің үштігі: Құдайдың бар болуына сену, мәңгілік және адамгершілік – қоғамдық келісімдер мен заңдылықтардың құндылығы. Кімде-кім осы ілімдерді қабылдамай және оларға сенбейтін болса, құдайсыздықтың өкілі ретінде емес, қоғамға қарсы адам және заңдарды шынайы түрде жақсы көре алмайтын адам ретінде қоғамнан сырылып тастау керек.

Діннің қоғамда тұрақтылық пен тәртіпті орнататындығы туралы тезисті ХІХ ғасырдың көптеген радикалды діни сыншылары (Л. Фейербах, К. Маркс) мойындады, сонымен қатар олардың ойларын әлеуметтік ойшылдар да О. Конт, Э. Дюркгейм сияқты, діни ойлауда бірлік негізі мен қоғамның өмірге бейімделе

алатынын алға тартты. Тек қана Маркс дінді «құбылмалы әлемнің» туындысы, Құдайдың орнатқан тәртібі деген. Дін – адамның әлсіздігінің туындатушысы, «жансыз тәртіптердің рухы», «жүрексіз әлемнің жүрегі» және осы мағынада – «халық апиыны»: ол адамды тіршілікте өзіне лайықты өмір сүруінен айырады.

Марксқа қарағанда, позитивизмнің негізін қалаған О. Конт өзінің ғылымға деген сенімімен, соңында мынандай нәтижеге келді: төңкерістерден және наполеондық соғыстардан кейінгі ХІХ ғасырда феодалды қоғамның орнына келген қоғам, әлеуметтік әлемді қамтамасыз ете алмады және бұл мәселені дінсіз шешу мүмкін емес болды. Бірақ, өткеннен келген ескі діндерден бөлек, мүлдем жаңа – адамзаттың бірегейлігі культіне негізделген «Ұлы тіршілік иесі» діні.

Келесі кезеңдерде дін әлеуметтануында екі бағыт анықталды: 1) діннің негізгі қызметі – оның қоғамды біріктіруінде деп есептейтін Дюркгейм мен оны жақтаушылар тобы; 2) Маркстан бастап ХХ ғасырда әлеуметтік ғылымда Вебер ұсынылған көзқарас, яғни дінді қақтығыстармен байланыстырып, оны ең бірінші бұл әлеуметтік өзгерістің факторы деп түсіндірді.

1920-жылдардан бастап көп уақыт бойы діндер әлеуметтануында біріктіруші тәсіл бастапқы болып келді. ХХ ғасырдың 50-жылдары Вебер және оның методологиясына деген қызығушылық қайта өрби бастады. Біріктіруші тәсіл біржақтылығы үшін, қоғамның тұтастығы мен бірлігін қамтамасыз етіп жатқан институттарға деген қызығушылығы үшін, дінге байланысты қақтығыстардың және құлдыратушы тенденциялары үшін сыналғып жатты. Бірақ, уақыт өте келе бұл тәсілдер әлеуметтанушылар тарапынан бір-бірін толықтырушы ретінде қабылдана бастады. Осы негізде неоэволюционизм дами бастады (Т. Парсонс, Р. Белл). Жоғарыда көрсетілген, дінді талдау «әлеуметтік факт» ретінде (Дюркгейм) және дінді талдау «әлеуметтік іс-әрекет» (Вебер) ретінде – деген тәсілдер макроәлеуметтік деңгейде діннің әлеуметтік құрылымы мен дін қызметін толық түсінуге мүмкіндік берді.

Дін және әлеуметтік ынтымақтастық: Э. Дюркгейм. Француз социологы және философы Э. Дюркгейм (1858-1917) позитивизм позициясында болды, деректі негіздер ретінде этнография мәліметтерін пайдаланды. Ол социологизм ұстанымын жетекшілікке алды, бұл ұстанымға сәйкес, қоғам экономикалық, психикалық, физикалық және басқа да фактілерге саймайтын “әлеуметтік фактілерді” қамтитын ерекше шындықты білдіреді. “Әлеуметтік фактілер” объективті болып табылады, олар жеке адамнан тәуелсіз өмір сүреді және жеке адамға қатысты мәжбүрлеуші күші бар. Фактілердің ішінен қоғамның “материалды субстратын” – халықтың тығыздығын (контактілердің жиілігі және адамдардың араласуының қарқындылығы), байланыс жолдарын, елді мекендерді құрайтын морфологиялық фактілер, сондай-ақ жиынтығында ұжымдық немесе жалпы сананы құрайтын рухани, материалды емес фактілер – “ұжымдық түсініктер” бөлініп шығады. Э. Дюркгейм әлеуметтікті биологиялық немесе психологиялыққа кіріктіруді теріске шығарады: “әлеуметтікті әлеуметтікпен” түсіндіру қажет. Мұндай түсіндірме үшін қоғамдық ынтымақтастық идеясы қолданылады.

Ынтымақтастық (бірігу, бірлік, қоғамның немесе топтың татулығы) – Дюркгейм әлеуметтануының негізгі тақырыбы. Дюркгейм үшін қоғамдық, коллективтік, халықтық діни мәнге ие және дінді алып жүрушілер болып табылады. Ынтымақтастық – жақсы жағдайдың және қоғам жай-күйінің көрсеткіші, ал дезинтеграция (бөліну), әлеуметтік антагонизмдер, қоғамның бөлшектенуі – дұрыс емес болып табылады (Дюркгейм бойынша алдыңғы құдайлар қартаяды, ал жаңа құдайлар халықтың сеніміне әлі енбеді).

Дюркгейм ынтымақтастықтың екі типін ажыратып шығарады – «механикалық» және «органикалық». Бірақ екі жағдайда да ынтымақтастықтың негізін еңбектің ынтымақты түрде бөлінуінен тұрады, олар жүзеге асады, бірақ автоматты түрде емес. «Моральды қоғам» қарым-қатынасының ынтымақты түрде құрастыратын әлеуметтік тәртіптер механизмі қажет. Осы жерде «моральды қоғамның» қайдан пайда болатыны жөніндегі сұрағының жауабы қандай болатыны өте қызықты болып тұр. Бұл сұраққа жауап бар, қоғамның өзінің болмысының болу мүмкіндігін айтуымыз керек. Басқалармен санаса алатының, оларға сеніп, қоғамның басқа мүшелерімен қандай қаым-қатынаста болуының арқасында индивидті әлеуметтік тіршілік иесі ететін не нәрсе?

Осы сұраққа жауап табу үшін, Э. Дюркгейм өзінің танымал және маңызды «Діни өмірдің элементарлы формалары. Австралияның тотемдік жүйесі» атты еңбегінде әлеуметтік табиғат анализіне және діннің функцияларына жүгінеді. Ол дінді нанымдар мен салттардың жүйесі ретінде анықтады: а) қасиеттілерге жататын, яғни басқа барлық тыйым салынған заттардан бөлек және б) осы салттар мен нанымдарға сенетіндерді және ұстанатындарды біріктіретін шіркеу (шіркеу деген бұл христиандықтың ерекше әлеуметтік құрылымы емес, осы сөздің бастапқы мағынасы – діншілдердің жиналысы, топтары дегенді білдіреді). Осы анықтаманы Дюркгейм, барлық діндерге қолданады, ең жеңіл және ең күрделіге дейін. Ол зерттеу үшін тотемизмді «діннің элементарлы формасы» ретінде пайдаланады.

Неліктен Дюркгейм үшін австралиялық аборигендердің және олардың кландық жүйесінің сенімдері мен дәстүрлерін зерттеуінің этнографиялық суреттеуіне негізделген тотемизм дін болып табылады?

Жануарлық-туыстық. Солтүстік Америкадағы үнділік тайпалардың біруінің тілінде «ағаммен туыстық» (әпкеммен) дегенді білдіреді, бұл сөз алғаш рет 1791 ж. қолданылған. Тотем ең бастысы Дюркгейм үшін рудың аты болып табылады. Рудың мүшелері бір-бірімен туыстық байланысымен байланған, бірақ бұл қандық байланыс емес, олардың байланысының негізі бұл қанның бірлігі болып табылмайды, рудың мүшелері өзін жануар немесе өсімдіктердің туысканы деп есептейді. Барлық индивидтер өздерін, мысалы кенгурумен туыс деп есептейді және соған сәйкес олардың аттары да «кенгуру» болып табылады. Әрине, қоғамдағы туыстық қатынас және жастық ерекшеліктер негізіндегі еңбекке қатысты бөлінулер әлеуметтік қатынастар, туыстық қатынастар ретінде ұсынылады. Дюркгейм «тотем» бұл тек есім ғана емес, сонымен қатар бір затты немесе бір мағынаны білдіретін белгі (қара

раушан – өкініш белгісі, қызыл раушан – махаббат белгісі) болады. Тотем символ болып табылады. Ненің символы? Тотем нені көрсетеді? Оның сурет ретіндегі бейнелері рудың тарихында да, адам денесіндегідей қырылып сызылғандай болып есептеледі. Татуировка – тірі немесе өлген адамның денесінде бейнеленуі, сол индивидтің қандай руға қатыстылығы туралы көрінісі. Тотем – коллективтіліктің символы, рудың мүшелерінің бірлігінің көрінісі. Тотемді символ ретінде зерттеуінен Дюркгеймнің бүкіл дін әлеуметтануы құралады.

«*Киелі заттар*». Дюркгейм мына сұраққа жауап іздеді: тотем символ ретінде қандай рөлге ие? Оның жауабы мынада, кез-келген тотемдік белгі немесе сурет кез-келген затты «киелі» етеді. Тотемдік белгілер – салттың маңызды элементі, сол салт орындалып жатқанда сол белгілер кез-келген заттарды киелендіріп, заттың қарапайымдылығын қасиеттендіреді. Барлық тотемдерді материалдық түрде алып жүретін заттар киелі деп есептеле береді, немесе тотемді жануарлар (өсімдіктер), өзінің бойында тотемдік белгілерді алып жүретін заттар: жар мен ағаштар, чуринга сақталатын жерлер, көсемнің тұлғасы, т.б. Осы заттар мен жерлер «киелі затқа» айналғанда, олар қарапайым заттардан бөліне бастайды да, табу – тыйымымен қорғалады. Осы сөздің бастапқы ұғымы – «бөлектенген», «алыстатылған» (храм сөзінде осы мағына жатады) дегенді білдіреді. Киелі заттармен қарым-қатынас діни көрініске ие болған ерекше нормалармен басқарылады. Рудың мүшелері тамаққа тотемдік қасиеті бар жануарлар мен өсімдіктерді қолданбауы оның жеуге жарамсыздығынан емес, олар киелі болғандығынан қолданбайды. Егер өте аз жағдайда сол тыйымдар бұзылса, ол көптеген салттарды орындаудан өтуі керек. Тотем-жануарды өлтіруге болмайды, тотем-өсімдікті жұлуға болмайды, кей кездері оларға жақындауға да болмайды, өз тотемінің терісіне киінуге болмайды және т.б. Киелі заттарға сол рудың адамдары да жатады, өйткені олар сол тотемнің болмысымен бір болып келеді.

Осыдан - адам қанының киелілігі туралы, оның шашының киелілігі туралы, басқа да дене мүшелерінің киелілігі туралы ойлар туындайды. Сонымен қатар, барлық мүшелердің киелілік деңгейлері әртүрлі болып келеді: әйелдер ер адамдарға қарағанда киелілігі аздау, ер адамдардан – салттан өткен адамдарға қарағанда одан өтпеген ер адамдардың дәрежесі төмендеу. Заттардың киелі және қарапайым болып бөлінуі алғашқы қауымдықтың адамына жетімді болу арқылы бүкіл әлемге таралған. Ол әлем киелі заттарға қарасты космологияға, нанымдар жүйесіне айналған. «Киелілік» заттың болмысының табиғилығына байланысты емес, ол киелілікті көптеген салттардан өткеннен кейін ала алады. Киеліліктің шекаралары қойылмаған – ол барлық жерде немесе мүлдем болмауы мүмкін. «Киелінің» өзі жеке бір бейнеге ие емес; барлығын киелендіретін тотем бейнесіз.

Дюркгеймнің айтуынша тотем – бұл анау не мынау жануарларға, өсімдіктерге немесе адамдарға құлшылық ететін дін емес, ол анонимді бейнесіз күшке сенетін дін. Ол барлық құлшылық жасалынған тіршілік иелерінде бар, бірақ ол олардың барлығымен араласпайды. Бұған дәлел, тотемдік заттар сол

күштің брлығына ие емес, дегенмен олардың оған қатысы бар. Ал бұған дәлел болған, тотемдік затқа қарағанда, тотемдік заттың символдары киелірек болып келеді: әйелдер және арнайы арнаудан өтпегендерге чурингаға қолымен тиюге ғана емес, сонымен қатар оған қарауға да болмайды: чуринганың тұрған жері киелі шіркеу болып, оған әйелдер және балалар жақындай алмайды. Сонымен қатар, жануар-тотемдер (Үндістандағы киелі сиырлар) көзге көрініп те жүре береді, оларды ұстауға да болады және олар әдетті жерлерде өмір сүре береді.

Осы бейнесіз күш барлық жерде бола алады – чурингада да, жануарда да, өсімдікте де, адам қанында да, күнде де және т.б. да бар. Ол – барлығын қозғалысқа келтіретін және барлығына өмір сыйлайтын табиғи күш. Сонымен қатар ол моральды күш те болады: бір тотемге ие болған тіршілік иелері бір-бірімен моральды түрде байланысты, олар ортақ өмір салтына ие және әлеуметтік-ынтымақты бірлікті құрады.

Діни культ – салттардың, әрекеттердің жинағы – киелі заттарға деген сеніммен қатар жүреді. Осы әрекеттердің бір жағы – киелі және қадірсіз екі дүниенің шекарасы және олардың бір-бірімен араласып кетпеуін қадағалау. Осының нәтижесінде осы шекараларды жою мақсатында қарама-қарсы салттар мен тыйымдар жүйесі құрылды. Киелі емес заттар, тіршілік иелеріне киелілермен жанасуға тыйым салынған және қарапайым адамға чуринганы ұстау былай тұрсын, көруге де рұқсат жоқ болды. Әдеттегі жағдайда тотемдік жануардың етін жеуге болмайды және т.б. Бұл екі әлем тек қана кеңістік салтымен шектелген емес, сонымен қатар уақыт салтымен де шектелген: діни әрекеттерге арнаған кезде, кез-келген әдеттегі әрекеттерге тыйым салынады. Өйткені, тамақтану әрекеті киелікке жатпайды, сондықтан екі дүниенің бір-бірімен әрекеттеспеуі үшін, австралиялықтар арнау салтында және діни мейрамдар кезінде тамақтануға тыйым салады. Осыдан – діни мерекелер кезінде әдеттегі жұмыс жасау тыйымы мен киелі заттарға және діни салттарды жасауға арналған шіркеулер құру шықты. Аскетизм болмысында рухты көтеруге арналған аскет өзін құдайға арнап, осы өмірдегі заттардан бас тартады. Осы өмір оның өмір салты мен әдеттегі шығармашылық болып табылады.

Діни культтің басқа қыры – сенуші адамның киелі әлемге және онымен қарым-қатынасқа түсетін салттар мен жақсы өкімдерін орнатады. Бұл арнау салттары, сенушіні оған киелі жақсылық беретін құдайға жақындатады. ХҮІІІ-ХІХ ғасырлардағы «дінді сынағандарға» қарағанда, Дюркгейм дінде «елес» пен «жалған сана» емес, әлеуметтік аспектідегі адам болмысы негізімен байланысқан институтты көреді.

Дюркгеймнің пайымдауынша, дін киелі және мағынасызға бөлінеді. Солардың негізінде адамдар өздерінің іс-әрекеттерін орнатады. Діни өмірдің көзі – адамдардың әлеуметтік тұрғыда тіршілік етуі. Діннің бар болуына өмір туралы ойлайтын индивидтің болуы себеп емес, оның болуына сол индивидтерді топтастыратын ерекше қоғам себеп болады.

«Топтың коллективті санасы» діннің алып жүрушісі болып табылады. Сонымен қатар, дін – әлеуметтік ынтымақты қолдап жүретін фактор, өйткені

дінді қоғам құрғандай, дін де қоғамды құрады. Діни өмірдің элементарлы деңгейінде әлі де әлеуметтік қоғам мен діни қоғам арасында айырмашылықтар жоқ. Австралиялық аборигендерде «моральды қоғам» ру болып табылады немесе оны «фратрия» деп атайды. Ол фратрияны бірнеше рулар құрайды және олар өз тотемдеріне ие болады.

Дюркгеймнің ойынша, австралиялық аборигендерде ру алғашқы әлеуметтік білім болып есептеледі, ал киелі заттарға бағытталған нанымдар мен салттар, сол білімнің татулығы мен «ынтымағын» қамтамасыз етеді. Діннің осы қызметі қалай іске асатынын түсіну үшін, рәсімдердің болмысын түсінуіміз керек.

Дюркгейм үшін рәсім – бұл тек құнды қағидалар ғана емес. Ол әлеуметтік ынтымақтық үшін үлкен функционалды маңызға ие. Ол жалпымен қабылданған құнды элементтердің тірілуі мен тұрақтануына себеп болады. Дюркгейм, ағзаға өзін жақсы формада ұстау үшін тамақ керек болса, рәсім – әлеуметтік өмірді берік ұстау үшін керек дейді. Өйткені рәсімдердің арқасында индивидке қажет болған топ бекітіледі және қолдауларға ие болады. Топтан бөлек оның өмір сүруі мүмкін емес.

Дюркгеймнің пайымында, діни идеялардың ерекше объектілері болып, болмысында оларды бір ғана барлығына ортақ нәрсе – киелілік – біріктіреді. Діндер теориясы қарастыратын болмыстар «ойдан шығарылған» болып есептеледі: құдай, рух, т.б. Бірақ Дюркгейм бұл қасиет белгілі объекттердің тобына және белгілі жағдайлардың тұлғаларының әрекеттеріне тән болатындығын көрсетті. Осыдан бір үлкен сұрақ туындайды: осы заттардың киелілігін не байланыстырады? Бұрында бұл байланысты заттың өзінен іздеген. Дюркгейм мүлдем басқаша қарастырады. Барлық заттардың ортақ қасиеті - киелілік, және ол заттардың ішкі қасиеттерімен байланысты емес, олардың сол қасиеттеріні оларға деген көзқарастарға – оларды «құрметтеуге» - байланысты. Киелі заттардың киелі болуы, олардың символ болуына байланысты. Егер адам оған сенсе, онда оның қасиеті арта түседі.

Дюркгейм бұндай құрметті ерекшелікпен байланыстырады, ондай ерекше құрметке тек моральды бедел ғана ие бола алады. Киелі заттардың киелілік көзі – моральды тәртіпке байланысты болған міндет көзі болып табылады. Бұл – «қоғам». Бұл осы күнге дейін адам өмірінің бір-бірімен байланысы болмаған аспектілерінің синтезі. Бұл синтез Дюркгеймнің төңкерістік жетістігі болып табылады.

Салттар (Рәсімдер) – бұл киелі заттарға қатысты болған әрекеттер, сол әрекеттердің өзіне осы киелілік тән. Осы әрекеттер арқылы негізгі кейіпкер белгілі жетістіктерге жетеді. Дюркгеймнің айтуынша, бұл «маңызды өмірдің» бір бөлігі.

Дюркгейм теориясына сәйкес, дін әлеуметтік құбылыс. Осы тезисті растай отырып, ол келесі екі жағдайды көрсетті. Біріншіден, жеке тұлғаның қоғамға қарым-қатынасы мен діншіл адамның құдайға қарым-қатынасының арасындағы қосалқылықты көруге болады: қоғам өз мүшелері үшін дәл Құдайдың өз сенушілеріне қандай маңызды болса, қоғам да өз мүшелері үшін дәл солай

маңызды болып табылады. Шындығында да, жеке тұлға үнемі қоғамға тәуелді болады, сол секілді сенуші адам да өз Құдайына тәуелді болады (австралиялық – тотемдік күшке тәуелді); сенуші адам құдайын жоғары таусылмас күш иесі деп қарайды, сол сияқты қоғам да жеке тұлға үшін сондай болып табылады; құдай мәңгі, қоғам да мәңгі; құдай адамды кез-келген затты жасата алады, қоғам да жеке тұлғаға жасата алатындай күшке ие; құдай – тек қана «физикалық» күш емес, сонымен қатар ол моральды күш болып та табылады, қоғам да адам үшін моральды күш және беделді болып табылады; құдай әрекеттер мен жасағандардың жоғарғы соты, қоғам да әрекеттердің соты. Құдай тек қана біз тәуелді болған жоғарғы күш емес, сонымен қатар ол бізге көмектесуші күш болып табылады. Қоғам да солай. Құдай мен сенушінің қарым-қатынасы арқылы сенуші жаны толыға түседі, сол секілді қоғам да адамға жаңа күш береді. Сондықтан топ мүшелері (ғылыми қоғамның, партияның, т.б.) анда-санда жиналғанда, жаңа күштерге ие болады.

Осыған байланысты бір қызықты жағдай, австралиялық рулардың өмірі жыл мезгіліне байланысты екіге бөлінеді. Бірінші кезеңде олар топ топқа бөлініп, бір-бірімен байланыспай тұрады. Ол кезде олар, балық аулаумен, тамақ табумен айналысады, былайша айтқанда еш қызықсыз және еңбекке толы өмір сүреді. Екінші кезең, жаңбырлардан кейін келеді. Ол кезеңде бөлініген топтар қайта қосылып, «мейрамды өмір» басталатын кезең болып табылады. Тамақ көптеп жиналғандықтан, біраз уақыт еңбектенбесе де болады. Өмірдің әдеттегі ағысын тоқтату және оның белсенділігін арттыру үшін жиналудың өзі жеткілікті.

Біреуінің шабыттаныуы басқа топ мүшелеріне өтеді. Көптеген адамдар ортақ алаңдаумен байланысты және кішкентай ғана себептер үлкен эмоциялы толқуларға алып келген кезде ерекше сезім пайда болады. Ол көбейе түседі, сезімдер мен күйзелістер жоғарылап, өмірдің әдетті салты жоғалады, сонымен қатар әдетті тыйымда да жоғалады, соның ішінде жыныстық тыйымдар, индивид өз еркінен басқа, бір ерекше, «киелі» (оған көптеген билер мен шабыттандыратын заттар себепті) өзге өмірге енген сияқты болады. Сол өмірде ол «жаңадан дүниеге келген» сияқты, ол түрлі таңбалар, маскалар және әшекейлермен дәлелденеді.

Бұл мүлдем басқа өмір, онда адам ерекше сезімдерді сезінеді. Бірақ, неліктен киелі әлем жануарлар, өсімдіктер, чурингалармен, яғни осы тотем формаларымен рәмізделеді? Ру құдайы – тотемдік күш – рудың өзі сияқты басқа зат бола алмайды. Бірақ неліктен ру сезімтал жануарлар мен өсімдіктер есебінде суреттелуге жүгінеді?

Осы сұраққа жауап бере отырып, Дюркгейм, діндердің әлеуметтік табиғат тезисін растайтын екінші жағдайын көрсетеді. Кез-келген қатты күйзеліс белгілі бір затта рәмізделеді. Біздің кез-келген сезіміміз ана немесе мына рәмізде көрінеді. Руды құдайландыру тотемді құдайландыруға айналады және ол киеліге айналып, рудың бейнесіз және құдіретті күшіне айналады. Құдайлық күш рудан пайда болатындықтан, ал индивид сол рудың мүшесі болғандықтан, ол өз бойында сол күштің бар екендігін сезініп отырады. Осыдан өз ру

мүшелерін құрметтеу және одан киелі тотемдік бастаманың бар екендігіне сену шығады. Жабайы қоғамдағы топ мүшелерін байланыстыратын ынтымақтастық әртүрлі рәміздер формасымен бейнеленеді; тотемдер осындай ынтымақтастық рәміздері болып табылады, коллективтен шығатын «киелі заттағы» сокральды күштің көрінісі болып табылады.

Діннің әлеуметтік функциясы – топ мүшелерінің әлеуметтік ынтымақтастығын күшейту болып табылады. Осы ынтымақтастықтың жемісі бола отырып, ол осы ынтымақтастыққа кері әсерін тигізді. Яғни, индивидтер арасындағы қарым-қатынастарды күшейтті және жеке тұлғалық бірлік пен әлеуметтік тұтастықты құрастырды.

Индивидті әдеттегі өмір деңгейіне көтеретін әрекеті, соның ішінде әлеуметтік өмірдің көріністері, мейрамды өткізумен, күшті қабылдау мен сезіну, өмір толықтығы мен қызықтарымен байланысты болып келеді. Өмірді осындай шаттануы белгілі бір уақытқа дейін ғана болуы мүмкін. Коллективті рәсімнің қатысушылары эмоционалды шабыттану сезімінде болады. Олар индивидтің қасиеттерін не көтереді, не төмендетеді. Осылай оның үстем күшін тауып, оған өзіне тән белгіні (эмблема) береді. Осы белгі ру тотемі, сол рудың күшінің көзі – ол адамның күші, көптеген жамандықтардан құтылу күші және өз өмірінің сақтаушысы, сонымен қатар, ол оны жоя алатын билік болып табылады. Тотемдік рәміз – көріне алатын жануар немесе өсімдік кейпіндегі рудың өзі.

Индивидтер үстінен билік жүргізетін әлеуметтік тыйымдар мен императивтердің үстінен үстем болған әлеуметтік өмірдің үлкен бөлігі болып табылатын ынтымақтықты, Дюркгейм, «механикалық» деп атады. Ұжымдық сана бұл жерде тек қана индивид тіршілігінің көп бөлігін жауып тұрған емес, сонымен қатар ол тыйымдарды бұзғанның күйзелісі мен айыптарының көрінісі болып табылады. Неге сену керектігі және қалай істеу керектігі қатаң түрде қадағаланып және ұсынылып отырады. Діни өмірдің элементарлы формаларына ұжымдық қоғамның алғашқы тарихи типіне тән. Ол жерде бірлік, біркелкілік болып суреттеледі, индивид тұтастықтың бөлігі болғысы келеді. Дюркгейм үшін маңызды болып табылатын сұрақ бұл дифференциациялы және тұтас қоғамның арасындағы байланыс болатын.

Қоғам мен индивид арасындағы қарым-қатынас амбивалентті болып табылады: индивид қоғамсыз еш нәрсе, бірақ ол қоғам билігін тек өзінің өмір және күш көзі ретінде уайымдамайды, сонымен қатар ол сол билікті өзіне үстемдік жүргізетін және қатыгез, сол қатыгездіктен құтылғысы келетін билік ретінде қабылдайды. Әлеуметтанушы үшін тотемизм мәселесі сұрақ түрінде бейнеленеді: тотемизмді осы «механизмнің» ерекше түрі ретінде қатастыруға бола ма, әлде барлық адам қоғамдарына тән құбылыс ретінде ме? Әлеуметтанушы үшін тотемизмнің не екендігін түсіну және түсіндіру – ру мүшелерінің кейбір заттарды тотем ретінде құрметтеуін және оларды киелі ретінде қабылдауын түсіну болып табылады.

Дюркгейм түсінігінде дін радикалды-функционалды түрде қаралады. Әлеуметтанушы үшін дін – сенімдердің жинағы болып табылады. Олар

өздерінің ақиқаттылығы немесе жалғандығы жағынан емес, олардың қоғамдағы функциясы жөнінен бағаланады. Кез-келген қоғам өзінің тұтастығының қолдауын қажет етеді және соны жүзеге асыратын процесстер дін болып табылады. Оның осы әлеуметтік функциясында дінді ешнәрсемен ауыстыруға болмайды. Дюркгеймнің айтуынша, адамдар талпынатын мақсаттар мен идеалдардың құрылуына әсер ете отырып, дін әлеуметтік өзгерістерді қалыптастырып, «тежегіш функциясын» атқарады.

Бір-бірімен қандай болмасын қарым-қатынасқа түсетін адамдардың арасындағы сенімділігіне, қоғам ішінде келісу немесе келіспеушіліктердің және интеграция немесе дезинтеграция деңгейлерінің көрсеткіштері байланысты болады. Аномия – бұл бір-біріне сенбейтін қоғам жағдайы. Осыған байланысты, дін кейбір жағдайлардың әсерінен қоғамдағы ынтымақтастықты, тұтастықты және оның интеграциясын қамтамасыз ете алмайды. Одан бөлек, кез-келген конфессияаралық қоғамда діни негізде ұлттық келісімге келу, қоғамдағы бөлінулерге алып келеді.

Сонымен, тотемизм – табиғи қауымдастықтың діні, ол қауымдастықтарда топқа қосылу адамның өз еркімен жүзеге аспайды. Қауымдастық табиғи бірлік болып саналады, және ешқандай дәлелдерсіз оның заңдары ақиқат және дұрыс болып қабылданады. Көзқарастардың жалпылығы олар туралы әңгіме қозғалмағанша дұрыс болады, және күмәндануға тап болмайды. Осындай қауымдастықтың мүшелерінің келісім беруі негізгі және әдеттегі әрекеті болып табылады, яғни бірлік, біркелкілік болып табылады: «біз» барлығымыз – бір сияқтымыз, «бізде» - бір ортақ жүрек және ортақ сезім. Тотем – сондай бірліктің рәмізі. Дюркгеймнің айтуынша, «қоғамның идеясы діннің жаны болып табылады», онда осындай «кландық» қоғам негіздеріндегі өзгенің идеясы тотемизмнің жаны болып табылады. Біз тотемизм принципімен тек мына жағдайларда ғана ортақ әрекетке ие боламыз: егер үлкен немесе кіші әлеуметтік топ – отбасы, ру, тайпа, ұлт, мемлекет, өркениет немесе адамзат – құндылықтың жоғарғы көзі ретінде қабылданатын болса ғана. Осындай сенім билік жүргізген жерде жеке өмір мен жұмысқа қатысты сұрақтардың қорытынды есебінің нүктесі, өзіндік жабық қоғам болып табылады.

Мұндай қауымдастықтың құрамына тірілермен қатар өлілер де, және оның туылмаған мүшелері де, тылсым және табиғи адамдар мен жануарлар (мысалы тотемдер), табиғи құбылыстар, мысалы жел, аспан, сонымен қатар тірі жәндіктер жатады. Бірақ, осы топтың кез-келген мүшесі өзінің алып тұрған атағына байланысты құндылыққа ие болады. Осы жерде адам өзінің ақиқатынан да жоғары ақиқатпен бірігеді, ол өзі өмірден өтсе де оның сол ақиқаты жойылмайды, өмір сүре береді. Қауымдастық ол ұлы жақсылықтан гөрі, жалпы жақсылықтың көзі мен орталығы болады. Бірақ, қауымдастық оның өмірінің мақсаты болып табылады: өмірдің жалғасуы, оның күші мен құдіреті оның барлық шығармашылығының біріктіруші сәті болып табылады.

Қарастырып жатқан мәселені К. Поппердің көзқарастарымен салыстырған жөн. Поппер қоғамның екі типі туралы – «ашық» және «жабық» қоғам туралы өз ойларын айтқан, осы көзқарастарды Дюркгеймнің «механикалық» және

«органикалықпен» салыстыруға болады. Поппер батыс өркениетінің негізін гректер қалағанын байқап, ол ежелгі грек рулық қоғамы барлық қырларынан понезиялық және маори секілді халық қоғамдарына ұқсас болып келетінін айтады. Бұл қоғамдар ұжымдық рулық дәстүрмен негізделіп, өздерінің рулық институттарымен өзіндің міндеттерге ешқандай орын қалдырмаған. Поппер мұндай қоғамды «жабық» деп атайды және оның ерекше қыры деп, олардың табу арқылы кез-келген ру мүшелерінің үстінен, яғни олардың өмірлерінің үстінен жүргізген үстемдігін айтады. Ру мүшесінің өмірлік жолы алдын ала белгіленіп қойған және ол қай жерде не істеу керек деген сұрақтарға анда-санда тап болатын, мүлдем тап болмаған деп те айтуға болады. Жабық қоғам өзіндік жауапқа және үстемділікке орын қалдырмайды. Мұндай қоғамның негізін әлеуметтік өмірдің салттарына деген магиялық немесе иррационалдық қарым-қатынас салады. «Органикалық ынтымақтастықты» қолдау үшін, «ашық қоғамға» және оның интеграциясын қамтамасыз ету үшін дін қандай болуы керек?

Осы сұрақты қарастыра отырып, Дюркгеймдегі қоғамдағы жана функцияларының бөлінуіне байланысты әлеуметтік институттар және олардың орындалуы пайда болады. Даму діни мәдениеттің өзгеру және жан-жақты болу жолымен жүреді. Барлығын қамтитын және эмоционалды жабайы қоғамдардың «ортақ санасы» әрбір даму этапында өзгеріске ұшырайды, өйткені салттар мен сенімдердің абстрактылы болып жатқандарының аз ғана бөлігіне ие болады. Ежелгі қоғамдардағы нақтылы құлшылық объектілері жанурларда, өсімдіктерде көрініс табады. Неғұрлым дамыған қоғамдарда, сенімдер мен сену образдары діни ілімнің негізіне дейін азайтылады. Заманауы діни символизмнен индивидуализм бөлініп шыққаннан соң, индивид коллективті үстемділіктен айрыла алады. Рухтар нақтылы табиғи объектілермен суреттелуден қалады. Ежелгі мемлекеттердегі қанды байланыстардан құралған діндер жалпылық көрінісінен айрылып, отбасылық, шаңырақтық культтер болып қалады. Ал мемлекет-қалалық азаматтық діндер анағұрлым абстрактылы және ортақ, сонымен қатар адамдардан алшақтаған діндер бола бастайды. Осы дамудың нәтижесінде ортағасырдағы христиан діні анағұрлым абстрактылы дінге айналды. Полистегі өмірдің ежелгі бейнесі болған олимпиялық грек құдайлары мен римдік құдайларына қарама-қарсы христиан құдайы осы дүниені қалдырды. Адамдық «тұлға» идеясы заң мен моральда «грек» және «римдікті» алмастырды. Христиан діні – адамның әлеуметтік бейнесінен бөлек, оның абстрактылы культі: «Барлығың Иса Мәсіхке деген сенімдерің арқылы Құдайдың рухани баласысыңдар. Өйткені Мәсіхпен тығыз байланысып, шомылдыру рәсімінен өткен бәрің Мәсіхтің рухани қасиеттеріне бөлендіңдер. Бұл жерде яһуди мен басқа ұлт адамының, құл мен еріктінің, еркек пен әйелдің арасында айырмашылық жоқ, себебі барлығың Иса Мәсіхпен біртұтассыңдар». Христиандық үлкен индивидуалды бостандыққа жол береді. Дюркгейм христиандық ортағасырында мемлекет, экономиканың және басқа әлеуметтік институттардың секуляризациясы жүгізіліп жатқанын көрсетті. Заманауиліктің

діні - «негативті» ынтымақтастыққа алып келетін индивид культі болып табылады.

Жоғарыда айтылғандай қарым-қатынастар туралы келтірілген Дюркгеймнің теориясы ескірді. Қазіргі кездегі этнологтар австралиялық аборигендер дінін басқаша деп ойлайды. Бірақ, Дюркгеймнің этнология мен әлеуметтік антропологияға қатысты негізгі теорияларда бастапқы болып есептелмейді, бастапқы болып есептелетін «Діни өмірдің элементарлы формалары» атты еңбегінде баяндалған жалпы қоғамның әлеуметтік теориясы болды. Осыған байланысты діннің қоғамдағы рөлі қандай, яғни оның функциясыны не деген сұрақтар – қоғамның болмысы туралы сұраққа жауап береді: әлеуметтік ақиқат өз болмысы бойынша индивидуалды емес, «коллективті ойлар» бірінші және әрекеттердің қажетті бейнесін айта отырып, бөлек адамдарды біртұтастыққа байланыстырады. Осындай әлеуметтік механизм әрекеттері адамдардың үстінен үстемдік жүргізген қоғамның рәміздік суреттелуі болып табылатын киелі заттардың беделділігімен негізделеді. Осы жерде функционализм Дюркгеймді мынаған алып келгенін көруге болады, яғни дінді жан-жақты түсіну дәстүрлі түсініктен анағұрлым айырмашылығы мол. «Қолтырауын» тотемі – шектен тыс сезімтал зат болып табылады. Егер қолтырауын біреу үшін тотем түрінде қабылданбаса, онда ол тек қана сезімтал зат, оның ешқандай тылсым күші жоқ болып есептеледі. Бірақ, қалай ғана ол қоғамды рәміздесе, онда ол сол мезеттен бастап тылсымдылыққа ие болады, бірақ өзінің әдеттегісін жоғалтпайды. Әлеуметтік көріністегі құдай – бұл әртүрлі діндердегі рәміздік тұрғыда бейнеленген қоғам. Дюркгеймнің «Құдай немесе қоғам» формуласы негізінде оның ілімінің негізі болып табылады.

XX ғасырдың басында Францияда зайырлы білім алу туралы сұрақтан туындаған қоғам мен католик шіркеуінің арасында үлкен дау болды. Дюркгейм қоғам мен құдай арасында ешқандай айырмашылық көріп тұрмағанын айтқан, яғни католиктіктің орнына зайырлы мораль келеді, ол құлдыраған қоғамда келісім құралын іздеді, оның құралы ұжымдық тыйымдар мен императорлар болып табылады. Дюркгейм үшін тұлғаны құрметтеу және оның тәуелсіздігі қоғамның жоғарғы принципі болып есептеледі. Бірақ, егер ұжымдық нормалар бір уақытта бекітілмесе, онда қоғамға құлдырау төніп тұрады. Дюркгейм рационалистік индивидуализмді қолдай отырып, бірақ сонымен қатар ұжымдық нормаларды құрметтеу керектігін айта отырып, индивид пен қоғам арасындағы қарым-қатынас проблемаларын шешкісі келді.

Дюркгейм өзінің әлеуметтік ілімінде, сонымен қатар діндер теориясын қоса отырып, ол интерпритация мен байланысты таба алмады. Яғни, бір жағынан консеватизм мен ұжымдықты байланыстыратын, басқа жағынан либерализм мен индивидуализмді байланыстыратын интерпритация, діндер талқысының кемелденген түрін таба алмады. Р. Аронның байқағанындай: «қоғам деніміз мүлдем жоқ нәрсе, адамдардың бірігуі бар», – деді. «Қоғам» дегеннің астарында не бар екені әлі де түсініксіз, мағына екі тарапты болып тұр. Қандай қоғам құдайға тең? Отбасы? Қоғамдық тап? Ұлттық қоғам? Адамзат? Осыған байланысты Конт философиясында да ешқандай күмән жоқ:

қоғам ретінде діни құлшылық объектісі болып белгілі адамзат емес, бүкіл адамзатты айтамыз, яғни ғасырлар бойы адамдардың бойындағы жақсы қасиеттер.

Егер дін оның әлеуметтік функциясы арқылы анықталатын болса, оның функционалды эквиваленттерін бірдей деп айтуға бола ма? Негізінде Дюркгеймнің ойындағы барлық зайырлы идеологияларды діннің функционалды эквиваленттері деп қарастыруға болады. Сөздің дәстүрлі түсінігінде олардың дінмен қарым-қатынасын қалай анықтауға болады? Егер Поппердің жабық қоғамы мен Дюркгеймнің механикалық ынтымақтастығын салыстыратын болсақ, онда Дюркгейм діни өмірдің элементарлы немесе анағұрлым қиын түрінің әмбебап түрін таба алмады.

Діннің құрылымдық-функционалды анализі: Б. Малиновский және

А.Р. Рэдклифф-Браун. Діннің функционалды анализінің дамуын Дюркгеймнен және оның ықпалынан соң Б. Малиновский мен Рэдклифф-Браун өз еңбектерінде жалғастырды. «Функционализм дәуірінің» басталуын 1922 жылға бастауға болады. Сол кезде Б. Малиновскийдің «Тынық мұхитының батыс бөлігінің аргонавтары» және Рэдклифф-Браунның «Андромандық аралдықтар» атты монографиялары бір уақытта басылып шықты. Екі монография да зерттеулердің нәтижесінің жалпылыққа ие болды, екеуі де алғашқы діндердің қоғамдағы функциясы мен олардың идеяларына өз үлестерін қосты. Дюркгеймнің көптеген зерттеулеріндегі шешілмеген мәселелерінің орнын басты. Рэдклифф-Браун алғашында 1910 жылы институттарды зерттеді. Ол Австралиядағы аборигендерге Дюркгеймнің жазған теориялары мен анықтамаларын қолдану үшін барды. Рэдклифф-Браун әрбір халықтың мәдениетін қоғамға қажетті функцияларды жасауға міндетті болған әлеуметтік институт (нормалар, салттар, нанымдар) ретінде қарастырды. Сонымен қатар, ол элементаризмдегі құбылыстарды өздігінен емес, әлеуметтік жүйе ретінде қарастыруды ұсынды. Жүйелік қатынас – интеграцияны зерттеудің негізгі әдісі болып табылады.

Рэдклифф-Браун Дюркгейм қағидасындағы «ұжымдық көрініс» қоғамдағы тотемдік көріністер мен рәсімдерді толық ашпайтынын айтты. Егер андамалдарда немесе эскимостарда таптық ұйымдастыру болмаса, онда оларда тотемдері жоқ болуының себебі негізге алынады.

Рэдклифф-Браун діни сенім мен әдет-ғұрыптың біріктіруші қызметі жеке индивидтің санасындағы діни «моральдық күшке» ықпал ете отырып ұжымдық бірегейлікті құру сезімінен тапты. Рэдклифф-Браун тотемизмнің қызметін анықтады: «Локалды тотемдік ру үшін Австралияда тотемдік орталық бар, ондағы табиғи заттармен (жануарлар мен өсімдіктер) тотемдер, мифтер, әдет-ғұрыптар әлеуметтік байланыста, себебі оларды индивидтердің жалпы ортақ бірегейлігі байланыстырады.

Рэдклифф-Браун қоғамның функционалды бірлігінің қайшы табиғатын ашты, сол арқылы ынтымақтастық түсінігін нақтылады. Ол әртүрлі жағдайлар арқылы екі жақтың бірігуі мен қақтығыстардан құтылу жолдарын ұсынды. Олардың ішінде әлеуметтік қарым-қатынастың өзіндік типі бар. Ол оны

«оппозицияның қарым-қатынасы», «салттық даудың көрінісі» деп атады. Ондай қарым-қатынастың пайда болуы «әзілдеуден», «мазақтаудан» туды.

Б. Малиновский әлеуметтік тұтастықтың ішіндегі бөліктің (элементтің) қызметін табуға басты назар аударды және әрбір әрекет пен институт үшін қызмет немесе қызметтер бар екенін және қоғамдарда қызметсіз элементтер болмайтынын көрсететін эмбебап функционалдылық қағидатын анықтады. Ол былай деп жазады: “...өркениеттің кез келген типінде кез келген әдет, материалдық объект, идея және нанымдар қайсыбір *өмірлік* қызмет атқарады, қайсыбір міндетті шешеді, тұтастықтың ішіндегі *қажетті бір бөлік* болып табылады” (*Malinowski B. Antropology // Encyclopedia Britannica. First Supplementary Volume. L.-NY, 1926. P. 132.*).

Б. Малиновскийдің ойынша адамдардың мақсаты қоғамдағы тепе-теңдіктің сақталып тұруымен байланысты болу қажет, яғни мақсат соған негізделуі керек және өзінің артынан шиеленістерді алып келмеуі керек дейді. Әртүрлі нормалар шиеленістер мен жанжалды туғызатын әрекеттерге тыйым салады. Әлеуметтік зерттеудің мақсаты – кез-келген әлеуметтік институттың түрлі қажеттіліктерді толықтыратындағын анықтау болып табылады.

Д. Хоманстың айтуынша, Б. Малиновский мен Рэдклифф-Браунның теорияларын салыстыра отырып, олардың бір-бірін жоққа шығаруын емес, олардың бір-бірін толықтырып тұратындығын көре аламыз. Шындығында да, бір салт (мысалы жерлеу салты) екі функцияны атқара алады – өлген адамын еске алған адамның о дүниеге сенуі оның қайғысын жеңілдетеді және құдайдың ақыр заманының келуінің ескертпесі де болады.

Жүйелік функционализм: Т. Парсонс дінінің теориясы. Діннің функционалдық анализі Т. Парсонстың атымен байланысты, «жүйелік функционализмнің» әлеуметтік мектебінде дамуын әрі қарай жалғастырды. Оның теориялық пән түріндегі әлеуметтануының негізгі қиындығы әлеуметтік жүйелердің интеграциялану мәселесі болып табылады: әлеуметтану – әлеуметтік жүйелердің функционалдық аспектісімен ғана айналысады, атап айтқанда, осы жүйелердің интеграциясына қатысы бар және оған сәтсіз интеграциялар, интеграцияға қолайлы немесе оған кедергі келтірушілерді қосқандағы, құрылымдармен және үрдістермен айналысады. Қоғам мүшелерінің біріккен өмірін ұйымдастыратын нормативті жүйе болып табылады. Жинақты әлеуметтік жүйе ретінде қоғамға шағын жүйелер де енген. Басқаша айтсақ, түрлі деңгейдегі, жалпылықтың түрлі дәрежелеріндегі – жеке тұлғадан біртұтас өркениетке дейінгі әлеуметтік жүйелер бар. Әрбір жүйе өз деңгейіне қарамастан, әрекеттер жүйесінде өзін жүзеге асырады, яғни, ол қашанда әрекет етуі тиіс, кері жағдайда ол жүйе тіршілік етуден қалады. Әрбір әлеуметтік жүйенің төрт негізгі функциядан тұратын жинақтары бар: адаптация, мақсатқа жету, интеграция және «үлгіні ұстап қалу» (мәдени принциптерді жүріс-тұрыс үлгісі ретінде сақтап қалу және жетілдіру).

Кез келген әлеуметтік жүйенің бар болуының алғышарты оның деңгейі мен көлеміне қарамастан, жүйенің ішкі міндеттерімен, сондай-ақ басқа жүйелермен өзара әрекеттегі міндеттерді шешу арқылы қамтамасыз етіледі.

Әлеуметтік барлық жүйелер басқа жүйелермен сәйкес келіп, олардан қолдау алып отыруы тиіс. Сөйтіп, әрбір жүйенің ішіндегі, жүйелер арасындағы және сыртқы ортадағы интеграция қажет болады.

Интеграция және тұрақтылық. Интеграция деп Парсонс әлеуметтік жүйенің бөлшектерін атайды, олар қандай да бір рөлді атқаратын адамдар, ұжымдар мен нормативті стандарттар компоненттері арасындағы қатынас арқылы құрылымдар мен үрдістер олардың үйлесімді қызмет етуін қамтамасыз ететін тәсілмен реттеледі.

Сонымен, Парсонстың интеграция түсінігі жүйенің тұрақтылығы түсінігімен байланысты, ал «тәртіп» түсінігі – «өзгеру» түсінігімен, соның ішіндегі радикалды өзгерістермен байланысты. Мәселе, әлеуметтік тәртіп пен өзгеріс арасындағы қарама-қайшылықтар туралы емес, алайда қарастырып отырған әлеуметтік жүйенің ұқсастығын сақтап қалу жолдары да туралы: егер қоғам үздіксіз өзгерістерге ұшырап отыратын болса, онда басқа бірденеге айналып кетпес үшін, қандай тәсілмен ол осы өзгерістерде сақталып қалмақ. Қоғамды Парсонс әлеуметтік жүйе түрінде бір жағынан, қатысушылардың тұлғасынан бөлектейді, ал екінші жағынан – символикалық маңызды компоненттер мен олардың өзара қатынасы маңайында құрылатын мәдени жүйеден бөлектейді; бұған мәдени мағына символы көрсетілетін кодтар да кіреді. Осылайша бейнеленген әлеуметтік кеңістіктегі әлеуметтанудың басқа да ғылымдарынан айырмасы, әлеуметтану анализінің басты тақырыбы ретінде әлеуметтік әрекеттің институционалды аспектісін таңдап алып, әлеуметтік жүйелердің функционалды аспектісімен айналысу, осы жүйелердің интеграциясына қатысы бар құрылымдар мен үрдістерді зерттейді.

Социеталды интеграция. Қоғамдағы діннің алар орны мен рөлін түсіну үшін Парсонстың «социеталды интеграция» деп атайтын жалпы жағдайлары мен механизмдерін ескеру қажет деген. Өйткені, әрекеттегі әрбір жүйе бір-бірінен тәуелсіз әрекет тасымалдаушысына негізделеді, ол: әлеуметтік әрекеттің қандай да бір келісілген құрылымындағы әрекеттің жекелеген тасымалдаушысының интеграциясы арқылы шиеленістер мен ұйымдаққа қарсы нәрсені жоюы тиіс. Қарапайым қоғамда интеграция қоғамдық жүйенің міндеті болып табылады, ал дамыған қоғамда дифференцияция нәтижесінде бұл функция институтталады. Нормативті эспектацияны санкциялаудың түрлі тәсілдері пайда бола бастайды. Парсонс бұндай тәсілдердің төрт түрін атап көрсетеді:

1) дамуы жоғары барлық қоғамдағы нормативті жүйенің негізгі бөлігінің құқықтық статусының болуы: мемлекеттік мекемелер бекіткен, құқық пен міндеттің барлығына міндетті болатын анықтамалары бар; оларды сақтамағаны үшін нақты жазалары да қарастырылған; арнайы мемлекеттік органдарға оларды түсіндіру және мәжбүрлі түрде жүзеге асыру жүктеледі;

2) «моралді негіздеу»; құқықтық жүйенің нәтижелілігі көп жағдайда олардың алатын моралді қолдауына байланысты болмақ (көптеген адамдардың пікірі бойынша, бұл әрекет таралатын, оларға «іштей тән» әділетігі бар, жүйелер тәрізді);

3) практикалық тиімділігіне және икемділігіне деген мүдделік қана емес, сонымен қатар экономикалық және саяси контекстерге сәйкес, ұтымды әрекет етудің міндеттілігі;

4) ұжымның мүшесі ретінде әрбір жеке тұлғадан талап етілетін, ұжымның сол тұлғаға қатысты көрсететін ынтымақтастығының орнына, ниет түзулігінің болуы.

Сонымен, қоғам ішіндегі әлеуметтік жүйе түріндегі бейімделу функциясы, ең алдымен – қоршаған ортаның «физикалық» жағдайларына бейімделген экономикалық шағын жүйе қамтамасыз етеді; қоғам мүшесі қоғамға қауіп төндіретіндей бәсекелестік мақсатты ұстанбайтындай жағдайды қамтамасыз ететін мақсатты бағдарлықтың функциясы – бұл ең алдымен саяси шағын жүйе (бірақ, отбасы мен жақын адамдар белгілі бір үлесін қосары анық); интеграция функциясы, өйткені, мәселе жұмысын атқаратын адамдар мен жекелеген ұжымдарға әрекет етудің басшылығы қызметін атқаруға бағытталған нормалар туралы болып отыр, - санкциялаудың бірнеше құқықтық емес тәсілдерімен бекітілетін, құқықтық шағын жүйе, оның ішінде «моралді» санкцияның алар орны ерекше.

Нормативті жүйе мен діннің легитимациясы. Қандай да бір әрекет үлгісінің міндеті, қандай да бір әрекетті жасауға және басқасынан бас тартуға, басқа адамдардың еркіндігін сыйлауға және еркіндікті сол аяда тиісті түрде пайдаланудың жауапкершілігін өзіне алуды көздейтін моралді міндеттеме нормаларды жәй ғана сақтап қалмай, әрекеттегі құндылықтардың көрінісі ретіндегі қызметті атқарады. Әрекетті санкциялаудың бұл тәсілінде нормалар жүйесінің оларды реттейтін құндылықтардың экспектациясымен жікке бөлінуі жүріп жатады, оны Парсонс нормативті жүйенің легитимациясы деп атайды. Мәселе, берілген әлеуметтік жүйеге қатысты трансцендентті болып келетін, құндылықтардың мәдени жүйесімен байланысты, нормативті реттілік туралы болып отыр. «Сайып келгенде, легитимация діни негіздемелерден бастау алады». Осындай жолмен, жүйелі функционализм дінді түсінуді, «мәдени үлгіні қолдауды» қамтамасыз ететін, норма мен құндылықтардың арасындағы түсінікті негіздейді.

Парсонс, күрделі қоғамдарда, діниден басқа, басқа да, заңдандыруды қажет ететін көптеген деңгейлер бар екендігін көрсетеді. Бірақ, бізді қазіргі жағдайда дін, оның нормативті жүйенің легитимациялау мәселесіндегі рөлі, және қоғамның интеграциялануы қызықтырады. Парсонс, нормативті жүйені институттауды жеке адамның тұлғасындағы экспектациялар жүйесінің интернационалдануы толықтыратынын, айтады. Сөйтіп, ол, әлеуметтік интеграцияның негізгі мәселесінің басқа қырына – «мотивациялығына», жеке деңгейдегі индивидтің мотивациясына назар аударады. Интеграцияның жалпы нәтижесі оған қатысушы жеке тұлғаларды қанағатандыратындай, экспектациялардың жиынтығы болып табылады деп санайды, яғни, нормативті жүйенің мәдени легимитациясы түрінде анықталатындай, «жеке тұлғаны қанағаттандыратын функция» болмақ. Бұл міндеттер тиісті мотивациялық

құрылымдарды әлеуметтендіру үрдісінде – интарнационалдау үрдісінде шешіледі.

Күрделі қоғамдар әлеуметтендіру үрдісіне қосымша ретінде әлеуметтік бақылаудың арнайыландырылған механизмдерін ойлап шығарған, сол арқылы әспектация мен шынайы мінез-құлық арасындағы айырмашылық минимумға жеткізіледі. Дюркгейм, Парсонстың пікірінше, әлеуметтік ынтымақтастықты қолдау мотивациясын күшейтін, сонымен қатар нормативті экспетацияларды жүзеге толығымен асыра алатындай, діни салт-жоралғылардың дәл осы мағынада екендігін, бірінші болып түсінген.

Сонымен, жерлеу салтының функциясы, жақынынан айырылған, әлеуметтік бірліктің еңбекке қабілеттілігін сақтап қалудағы, ауыр қайғыдан туындаған бұзушылыққа қарсы әрекетте көрінеді.

Парсонс, түп тамырын магия мен діннің тарихынан алатын, «терапевтік» үрдістердің айналасында ұйымдастырылған, институттардың алар орны ерекше екендігін, атап өткен.

Жоғарыда айтылғандай, әлеуметтік өзара әрекет үрдісіне санкциялардың барлық түрі қатысады, және солардың барлығы әлеуметтік бақылау үрдісінде қандай да бір мәнге ие болады. Әсіресе, экономикалық жүйедегі ақшаның рөліне және саяси жүйелердегі биліктің рөліне ұқсас болатын санкциялардың жинақты түрі маңызды болып табылады. Мәселе, әлеуметтік бірлік – жеке тұлға немесе ұжымның беделі немесе әсері түрінде белгіленетін, санкция туралы болып отыр. Бұл былайша алғандағы басқаларды сендіре білу қабілеттілігі, ұжымдағы ықпалды әсерінің көрінісі ретіндегі көшбасшылық.

Бұл институционалдық кешен әлеуметтік жүйенің тұлғаның терең қыртыстарымен және туысқандық жүйесімен жікке бөлінуімен байланысты. Ол, сондай-ақ әлеуметтік жүйеге қатысушылардың әрекеттерін бағдарлайтын басқа да тәсілдермен легитимизациялайтын, мәдени жүйемен де байланысты. Мәдени легитимация жүйесімен байланысты бұл кешеннің орталығы дін болып табылады. Бұл жерде дін қоғамның функционалды әмбебаптығы түрінде көрінеді.

Дін, қоғам және мәдениет. Парсонсқа сәйкес, дінді ұйымдастыруда мәдени элемент ең бастысы болып табылады. Ол үлгілерді қолдаудың жүйесіне енеді, құндылықтарға басыңқы баға беріп, мәдениеттің діни компонентін құрайды. Парсонс, зайырлы мәдениеттің құндылықтарға – өнер арқылы, гуманитарлық ғылымдарды оқытуда және осы саладағы ғылыми зертеулер арқылы, әсер ететінін, айтып өткен.

Алайда, дін қоғамның функционалды әмбебаптығы түрінде көрінетін, мәдени жүйенің құндылықтарына жатқызу, әлеуметтік реттілікті әлі де жеткілікті түрде тұрақтандыра алмайды. Бірақ, ерте өліммен, қайғы-қасірет шегетіндей, мәнді жоғалтумен байланысты, мәселелер қалып қояды.

Бұл легитимация мәдени құндылықтар жүйесіндегі институттау аясынан шықпайды. Сондықтан, легитимация жаңа, әлдеқайда жоғары, әлеуметтік әрекет аясынан тысқары жататын және «соңғы ақиқат» саласын түзетіндей, деңгейде жүзеге асуы тиіс. Бұл салалар – әлеуметтік және мәдени шынайылық

арасындағы, бір жағынан және екінші жағынан: «соңғы ақиқаттың» арасындағы байланысты дін жүзеге асырады, және бұл байланыс «маңыздылық мәселелері» бойынша адам іздене бастаған жауаптарда көрінеді.

Парсонста бұл «соңғы ақиқат» немесе «жоғары шынайылық» эмпирикалық нақтылығы бар бірдеңе және оны теологиялық «қасиетті» түсінігімен теңдестіруге болмайды. «Жоғары шынайылық» түсінігі бұл жағдайда міндетті болып табылмайды. Алайда, «жоғары шынайылық» және «соңғы ақиқат» атауларының өзі теологиямен безендірілген, сондықтан, адамды аздап шатастырып жіберуі мүмкін. Алайда, Парсонс бұл жағдайда Дюркгеймнің «қасиетті заттар» түсінігіндегі сияқты, символдық реализмге сәйкес ой түзеді. Парсонс, легитимация жүйесі қашанда негізін қалаушы болмысқа негізделеді және соған тәуелді, оның «соңғы ақиқатпен» байланысы айдан анық, деп жазады. Бұл, осы легитимация жүйесі беретін негіздеме қандай да бір мағынада діни болып келетінін білдіреді. Парсонс, сөйтіп, функционализмге тән, дінді тым кеңейтілген трактовкада беру қауіпіне ұрынады.

Парсонс қолданатын, тым күрделі терминологиялар мен құрылымдардың мәні сайып келгенде, қоғамның нормативті реттілігі қандай да бір жолмен оны легитимациялаушы негізін қалайтын қоғам түріндегі «соңғы ақиқатқа» қатыстылығымен көрінгенде ғана, жеткілікті түрдегі интеграцияланған жүйе болып табылады. Осындай жолмен ұқсатылатын дінсіз қоғамға қашан да дезинтеграция қауіпі төндіретін және оның билігінде тәртіп пен тұрақтылықты сақтап қалудың жалғыз ғана құралы – күш қолдану қалар еді.

Соның қорытындысы: «жүйелік функционализмнің» бастапқы белгісі – әрбір қоғам нормативті жүйеге сәйкес келетіндей, әрекеттер үлгісін қамтамасыз етуі тиіс, ол негіздеуді және заңмен бекітуді қажет етеді – діннің мәдени жүйенің шоғырлануы ретінде көрінуі, әлеуметтік жүйенің мәдениеттен бөлектенуі, өйткені, нормативті экспектациялардың тиімділігіне немесе дұрыстығына деген қарапайым сілтемелер жеткілікті болмайды және мәдени үлгілерге сәйкес келуін қамтамасыз етерлік мотивацияларды қажет етеді. Осы тұрғыдан алғанда, дін, қоғамның тұрақтылығы мен тіршілікке қабілетілігінің кепілі ретінде қарастырылады. Шын мәнісінде, ол «үлгіге сәйкес келуді» қамтамасыз ету функциясына ұқсатылады, өйткені, осы функцияны қандай да бір нақты әлеуметтік мәдени жүйелерде тамырын тереңге жайған емес, адами болмыстың жалпы «әмбебаптығындағы» норманың маңызы бар құндылықтарға сәйкестігі арқылы атқарады.

Дін түсінігін интегративті функцияларға негіздейтін теориялар, іс жүзінде, әрбір қоғамның әрекет етудің көптеген тәсілдерінен тиімдісін таңдап алуы қажет дерлік жағдайды басшылыққа алады.

Функционализм критикасы: Р. Мертон. Қоғамның бәрінде бірдей дін бір ғана функцияны атқарады деген «бәрін қамтушы» функционализм сынға ұшырады. Р. Мертон, функционализмнің көптеген жақтастары діннің көзге көрініп тұрған интегративті салдарын абсолюттеуге тырысатынын және әлеуметтік жүйенің белгілі типтеріндегі ыдыратушы салдарын байқағылары келмейтінін атап өткен. Кейінірек, «Әлеуметтік теория және әлеуметті

құрылым» (1968) еңбегінде Парсонс ұсынған жүйелі функционализмнің «бәрін қамтушы теория» құру стратегиясына қарсы, Мертон «орташа деңгей» теориясын жасау бағдарламасын ұсынды. Бұл – жеке, сондай-ақ жұмысшы гипотезалардың және байқалып отырған әлеуметтік мінез-құлықтың барлық типін, әлеуметтік ұйымдар мен әлеуметтік өзгерістерді түсіндіріп беретіндей, бәрін қамтитын жүйелендірілген талпысындар арасындағы кеңістікте жатқан теория. Функция деп ол, берілген жүйенің өзін-өзі реттеушісі ретінде қызмет ететін, бақыланатын салдарды немесе оның ортаға бейімделуін атауды, ал дисфункция деп жүйенің өзін-өзі реттеудегі әлсірететін немесе оның ортаға бейімделуін нашарлататын, салдарын атауды ұсынған. Мертон көрсеткендей, тым жалпыландырылған функционализм және тым қатты қабылданатын интегративті тезис, функционализмнің негізгі идеясы сақталып қалу керек болса да, тығырыққа тіремек. Діннің интеграциялық фактор түріндегі түсінігінен діннің орнын ештеңенің баса алмайтыны туралы қорытынды шығарылмаудан сақ болу керек.

Иммигранттар тобына дін ұлттық дербестігін сақтап қалуда қызмет ете алады. Өзгерістерге ұшырап, тұрақсыздыққа тірелген қоғамда, дін дәстүрді сақтап қалудың символы түріндегі беріктік пен сенімділікті қамтамасыз етерліктей қызмет атқаруы тиіс.

Қысқаша айтсақ, дінді әмбебап фактор түрінде анықтауға тырысып қана қоймай, оның түрлі контекстегі функциясын атап өтуіміз керек.

Дін және әлеуметтік өзгеріс: М. Вебер. Дін, әдетте қоғамда және оның мәдениетінде интеграцияланып, өз қызметін жалғастыра береді. Діннің әлеуметтік жүйемен жіті түйісі әр деңгейде өтері анық.

Византиядан Киев Русіне жеткен христиандық, ұзақ уақыт бойына бөтен ретінде, бөтеннің діні ретінде қабылданып келді. Басқа бір мысалы – өз отанында Үндістанда дами алмай, индуизммен ығыстырылған, буддизм.

Онымен қоса, бір белгілі жағдайларда қандай да бір дін қолданыстағы әлеуметтік жүйелермен қақтығысқа түсіп, қоғамды жіктеуі де мүмкін.

Соған қарамастан, діннің функционалды үлгісі әлеуметтік жүйеге норма ретінде интеграциялануын баса көрсетіп, ассоциалдық діни көріністерді жете бағалай бермейді. Функционализм тұрғысынан алғанда, «дін-ұлт» қатынасы біртекті болмауы мүмкін, және соған қоса, бір ғана дін ұлттық консолидацияның мақсатына қызмет ететін болса (Польшадағы католик шіркеуі сияқты) және басқа ұлттар тарапынан ассимиляциялық әсер етудегі ықпалы орасан үлкен болып шығады.

Дюркгейм үшін дін – ең алдымен біртұтастықтың, қоғамның тұрақтылығының, тәртіптің негізі, сонысымен де – ол өзгертулерге емес, барын сақтап қалуға бағытталған консервативті негізі, оның қорғаныс функциясы осында көрінеді. Ол өзін туындатқан әлеуметтік ортаның салдары түрінде қабылданады.

Мысалы, Варрон, алдымен – «адамның ісі», азаматтық институттар, ал содан кейін барып олардан туындайтын – «құдайдың ісі», діни қағидалар болуы керек деп білген.

Осы дәстүр аясында дін өзгертулерге тәуелді, әлеуметтік үрдістердің туындысы, әлеуметтік қарым-қатынастың негізін қалаушы ретінде қарастырылады. «Әлеуметтік қарсыластық» сипатындағы дін және әлеуметтік өзгерістердің ынталандырушысы ретіндегі дін туралы, фактілерге жеткілікті көңіл бөлінбей келді. Діннің «деургиялық» көрінісі ұзақ уақыт бойына мифологиялық түсіндірме деп саналып, ғылыми зерттеулерден тыс қалып келді.

Қоғамның дамуындағы XIX ғ. ғылымдағы әлеуметтік үрдіс, негізінен діннің және өндіруші күштердің, ғылым мен басқа да факторлардың, білімнің дамуымен көрінетін қарама-қайшылықты жеңе білетін үрдіс ретінде бағаланды. Әлеуметтанудағы эволюционизм дамудың объективті шарттылығын көрсетті: тарихтың дамуын тоқтату мүмкін емес, қоғам уақытқа қарай өзгеріске ұшырай отырып, қашанда өмір сүре береді. Ал дінге келетін болса, ол өзгерістердің бұл үрдісіне тартылып, басқа да әлеуметтік құрылымдармен бірге өзгеріп отырады. Дінге бұл үрдісте пассивті рөл берілген, ол өзгерістің туындысы, дамуды жасайтын басқа да факторлардың әсерінің нәтижесі ретінде қарастырылып келді.

Осы дәстүрге қарамастан М. Вебер әлеуметтік үрдістің белсенді күшін көріп, оны әлеуметтік өзгерістердің факторы ретінде түсінуге тырысқан.

Макс Вебер әлеуметтанушылардың ішкі бірлігін, діни қозғалыстардың маңызын көрсете білді.

Діннің әлеуметтік рөлінің веберлік концепциясын түсіну үшін, адамдардың діни әрекетін зерттеуді басшылыққа алып, себептерді де ескеру қажет. Вебер, қоғамдық институттар, құрылымдар, мінез-құлық формалары – адамдарға ұсынылған мағыналар негізінде ғана қызмет атқарады дегенді басшылыққа алған. Өзінің әлеуметтік әрекетінде адамдар қоғам мақұлдаған, мінез-құлық үлгісін ұстанады. Бұл, әлеуметтік әрекеттің және қоғам дамуының шешуші факторлары адамдардың мінез-құлқын рационалдау тәсілдерінде, құндылықтарда, нормалар мен мәдениетте жатқанын білдіреді.

Магия мен дін адам іс-әрекетін саналандыру ретіндегі тәсіл. Харизма түсінігі. Адамның іс-әрекетінде мінез-құлық актілерінің біркелкілігін қамтамасыз етуші бағдарлау тәсілдері болады. Әлеуметтік әрекет мақсатты рационалды немесе құндылықты-рационалды бағдарлануы мүмкін; рационалды әрекеттің осы екі түрінен басқа, Вебер аффектілік «эмоцияның әсерінен әрекет ету) және дәстүрлі (қалыптасқан тәртіп бойынша әрекет ету, тіпті ол рационалдық өлшемге сай келмесе де, әрекеттің саналыға жатпайтын аспектілері туралы айтады) деп бөлген.

Алғашқы дәуірдегі дінді талдағанда, басты рөл заңды тәртіппен қабылданған, салтпен және сакрализациямен байланысты дәстүрлік ие болатыны белгілі. Алайда, осы сатыда мақсатқа жетудегі рационалдың нормасы өз әсерін тигізе бастайды (бұл әрекетті Малиновский «алғашқы дәуір ғылымы» деп атаған).

Заңды тәртіпке бағдарлық мінез-құлық ережелерінің болуын қарастырады және заңды және заңды бұрмалау әрекеттерінің түрлі қатыстылықтарын орнатады.

Дәстүрлік аясындағы тәртіптің заңдылығы оның дәстүрге сай келуіне қарай қабылданады, яғни, сакральдықпен байланысына сүйенеді: тәртіп «соңғы құндылық» ретінде танылады. Заңдылықтың болуы үшін, оған мүдделі тұлғалардың бір келісімге келуі жеткіліксіз – олардың заңды тәртіпке қатысты шартты түрдегі қандай да бір міндеттілігі болуы қажет, осының өзі келісімге келуді мүмкін етеді (оны Дюркгейм «келісім-шарттың айтылмай қалған элементі» деп атаған). Бұл міндет, алғашқы және әмбебап шарт пен адамдар арасындағы әлеуметтік қатынасты орнатудың элементі қайдан алынады? Бұл міндетті Вебер, Дюркгейм сияқты моральды билік түрінде жіктеді: тәртіпті заңды деп санайтындар үшін, өмір, тәртіптің ережелеріне сәйкес, моральді міндеттің мәселесі болып шығады. Азаматтың билікке деген таза ниетінің көзқарасы адамгершілік аспектіден жұрдай етеді, ал екінші жағынан – билікке қатысты ешқандай міндеттемесі жоқ радикалдан ерекшелендіріп тұрады. Радикалдардың позициясы Вебер мен Дюркгеймнің терминдерінде келісімге жол бермейін «мүдделердің бақылаусыз кеткен көрініс» деп сипатталады.

Харизма мен магия. Вебер тәртіпті қадағалаудың мотивациясы туралы қойылған мәселені шешеді, атап көрсеткенде – әлеуметтік қатынастардың дәстүрлік типі туралы харизма түсінігін енгізген, – бұл құндылықты және мақсатты рационалды әрекеттерге тән қасиет. Өзінің алғашқы мәнінде ол магия түсінігіне сәйкес келеді.

Харизма адамдарда, заттарда, әрекетте болуы мүмкін. Түрлі заттардың харизмасы бола алады, алайда соның бәрі заңдастыруды қажет етеді. Харизмасы бар адам ерекше сыйластық сезімін тудырады, адамды өзіне тарта біледі, үлгі болып, оған ұқсауға тырысады, оның соңынан еріп, оған бағынады. Харизмасы болу деген - моральді билікке ие болуды білдіреді, оған мәжбүрлі түрде, пайдасын көру үшін емес, өз еркімен бағынады. Әлеуметтік келісім, заңдылық берік қаланған биліктің нақ өзі: қолданыстағы тәртіптің заңдылығын танудың қандай да болсын шығар көзі, Вебердің пікірінше, - харизматикалық болып келетіні.

Харизма қалыптағының аясынан, адами өлшем бойынша «табиғилық» аясынан шығатын дүние және ол «универсумның» ерекше билігі, бұл қарапайым өмірдегі мүмкін еместің мүмкін болуы. Әлеуметтану көзқарасы тұрғысынан алғашқы дәуір дініндегі харизма сыйластыққа деген талап әсер ететіндей, болмыстың саласы атап өтіледі. Осы болмыспен байланысқа адам діни жоралғы арқылы түседі. Сонымен, алдымен екі «әлем» - табиғи және табиғидан тысқары жатқан әлем екі бөлек қарастырылды. Бұл түсіндірмеде осылай бөлектеу сыластыққа қойылатын талаптар» болып келеді.

Вебер «табиғидан тысқары» салаға деген адамның ара қатынасымен байланысты әрекеттердің элементтерін сараптайды: бұл – адамдар осы әрекеттің арқасында қол жеткізгісі келетін мақсат; осы әрекетке сыйғызатын мән-мағына; олардың нақты нәтижелері мен маңызы.

Харизманың өзі көзден тысқары жатқан, заттардың арасында тығылып қалған, «метафизикалық» бірдеңе емес – керісінше, харизма – бұл өзінің көрінісінде эмпирикалық тұрғыдан байқалып отырады. Әдеттегіге қарағанда

бұл, адамдардың кейбір адамдарға және заттарға таңатын, «жаратылыстан тысқарлық, тылсымдық» қасиеттері, яғни эмпирикалық емес, универсум аспектілері.

Адамдар символикалық әрекеттер арқылы нақты нәтижелер алуға тырсып, магиялық символизмге адами әрекеттің барлық түрі жұмылдырылады. Магиялық мінез-құлық тексерілген формада ғана қайталануы тиіс және қандай да болса ауытқушылыққа жол беруге болмайды, бұл жасалатын процедураларды жарамсыз етуі мүмкін. Рационалданған діннің ішінде догматикалық сипаттағы қарамақайшылықтардың символикадағы енгізілген жаңалықтарға қарағанда әлдеқайда жеңіл өтенінін Вебер жоғарыда айталған жағдайлармен түсіндірген. Сонымен екі немесе үш саусақпен шоқыну керек пе деген сұрақ XVII ғ. орыс шіркеуінің іргесін құлата жаздаған.

Магиялық практика, сондай түрде, әлеуметтік әрекетті стереотиптендірумен, жүріс-тұрысты стандарттаумен байланысты болып келеді. «Діндерді стереотиптендіру – стилдеудің көне формасы, бейнелеу өнерінің өнімі, - магиялық түсінікпен тікелей байланысты, ал жанама түрде – осы өнімдерді кәсібилендіруне қарай магиялық маңызға ие болған үлгілер бойынша жұмыс істеуді білдіреді. Магиялық (немесе Вебер бойынша, харизматикалық) мотивацияланған әрекет дамудың ертедегі сатысында тылсым әлемге бағдарланған. Бірақ, бұндай әрекеттер, жүзеге асыру үшін ерекше, таным адами мүмкіндіктердің аясынан тысқары жатқан күштер мен әрекет тәсілдері қажет болады. Вебер грек сөзінен шыққан «харизма» - дарын, қасиет, - сөзін алуды жөн көрді. Тылсым күштерге әсер етудің техникасы түріндегі магия рухтарға сенумен бірге пайда болады (болашақ құдайлар- бұлардың бастапқыда жеке тұлғалық қасиеттері болмайды, ұзақ уақыттай өмір сүрмейді және белгілі атаулары да жоқ). Рухтарға сену ертедегі қасиеттердің негізі болып қаланған – қарапайым адамға қарағанда тұрақты әрекет ететін харизмасы бар және сыйқырлай білетін, кәсіби сыйқыршының «құралы». Харизма экстаз сияқты спецификалық күйде де көрінеді.

Магия тылсым күштерге әсер етудің екі тәсілін қолданады: біреуі осы күштерді адамдардың мақсатына қарай жұмсау, ал екіншісі - құрбандық шалу арқылы олардың мейірім-рақымына бөлену. Құрбандық магиялық деп саналады, егер ол құдайлардың адамдардың әрекет етуіне мәжбүрлі түрде бағытталған болса. «Харизмасы бар және дұрыс тәсілдерді қолдана білген тұлға құдайдан да мықты және оны өзінің ерік-жігеріне де бағындыра алады». Бұл жағдайда «Құдайға сыйыну» сияқты діни әрекет емес, тап магиялық «Құдайды мәжбүрлеу» амалы айтылады. Алайда, Вебер магиялық құрбандық шалудың көне, және маңызды бір мотивін айтады: ол құрбандық шалушыларды құдайлармен ағалық ара қатынасын бекітетіндей, бірлесіп дәм татуды орнатуы.

Өзіндік бақылау сұрақтары:

- 1 . Дін әлеуметтануының қалыптасуы мен даму жолдары
2. Дін әлеуметтануының зерттеу әдістері
3. Дін әлеуметтануының дін феноменологиясымен байланысы

4. О. Конттың позитивистік теориясы
5. М. Вебердің “дүниенің иррационалдылығы” туралы түсінігі
6. Рэдклифф-Браун діннің әлеуметтік қызметі туралы
7. Б. Малиновскийдегі діннің құрылымдық функционалдық талдауы
8. М. Вебердің харизма және магия туралы тұжырымдары
9. Парсонстың дін мен қоғам қатынасы туралы пікірі
10. Р. Мертонның орташа деңгей теориясы

ЖЕТІНШІ БӨЛІМ ЕРКІН ОЙШЫЛДЫҚ

Еркін ойшылдық рухани мәдениеттің құбылысы ретінде. Тарих барысында рухани мәдениеттің ерекше формасы – дінге қатысты еркін ойлау пайда болды. Бұл дінмен қатар дамып келе жатқан үлкен рухани құбылыс. Оның бастапқы мақсаты – діндерді сыни тұрғыда қарастыру, қоршаған ортаны еркін түрде зерттеу, сананың шындықты діннен өзгеше пайымдау құқын негіздеу. Еркін ойшылдық бастапқыда стихиялық түрде қалыптасқанымен, кейіннен идеялар мен көзқарастардың жүйеленген теориялық формасында жүзеге асып отырды. Еркін ойшылдықтың пайда болуы мен бірте-бірте дамуы заңды құбылыс болып табылады. Өйткені, қоғамның дамуы мен әлеуметтік қатынастардың күрделенуі адамның санасы мен ойлауының да кемелденуіне ықпал етеді. Еркін ойшылдықты қалыптастыратын объективті факторлар адамзаттың қоршаған орта мен әлемді тану көкжиегінің кеңеюі, материалдық өндіріс пен ғылымның қарқындауы, тарихи даму барысындағы адамдар белсенділігінің және мәдени деңгейінің артуы болып табылады. Еркін ойшылдық – жаратылыстану және гуманитарлық ғылымдардың, білімнің, өнердің және өнегеліктің дамуының өнімі. Дінге қатысты сыни көзқарастар қоғамның ұдайы даму кезеңінде, саяси және мәдени өмірдің өркендеген, қоғамда үлкен өзгерістерге деген қажеттілік туындаған кезінде кең қанат жая бастады. Рухани мәдениетке тән жалпы тенденция – еркін ойшылдықтың кеңістігін және оның қоғамға деген ықпалын кеңейту болды. Бірақ бұл процесс бір бағытта болған жоқ. Еркін ойшылдықтың өркендеуі, оның құлдырау кезеңімен де алмасып отырды. Көбінесе, еркін ойшылдықтың қарқындылығы мен таралуының деңгейі әлеуметтік еркіндік деңгейімен тығыз байланысты болады. Еркін ойшылдық ішкі және сыртқы еркінсіздіктің тар аумағын жарып шығудың тарихи келбеті болып табылады.

Этнографтар мен тарихшылардың зерттеулеріне сүйенер болсақ, дүниеге деген аңғырт-шынайы көзқарастар қоғам дамуының алғашқы кезеңдерінде пайда болды. Қоғамның дамуына сай бірте-бірте табиғат, адам тәні мен емдеу тәсілдері, оның психикасы туралы оң көзқарастар қалыптаса бастады. Алғырт-шынайылық және дүниені дұрыс бейнелей алған сана дәстүрлі нанымдарға деген сыни көзқарастардың алғашқы баспалдақтарын қалады. Кейіннен еркін ойшылдықтың дамуы философияның, ғылым мен білімнің және т.б. прогресімен негізделді. Әлем туралы ғылыми рационалдық білімдердің

жинақталуы адамзаттың тарихи даму кезеңдеріндегі рухани төңкерістерге алып келді. Осы үрдістер барысында рухани іс-әрекеттердің жаңаланған формалары пайда болып беки түсті. Мұндай төңкерістердің алғашқысы – көне философиялық ілім. Ол мифологиялық ойлау шеңберінен асып шығып, әпсаналық дүниетанымға күмән тудырды.

Ежелгі дүниедегі философиялық төңкеріс адамзат тарихында дін табиғаты туралы сұрақты алғашқы рет қойып, оны сыни түрде қабылдауға мүмкіндік берді. Діннің үстемдік етуі ұзақ уақытқа созылған ортағасырдың өзінде де адамның аспандық денелерінен бастап, қоғам тарихын, адамның ішкі жан дүниесін қамтыған зерттеулер үдерісі тоқтамады. Бірақ, дүниеге деген көзқарас пен зердедегі ең үлкен төңкеріс – механика, математика, астрономия, география, тарих, әлеуметтану және тағы да басқа ғылымдарды қамтыған ХҮІІ-ХҮІІІ ғасырлардағы ғылыми төңкеріс болды. Еркін ойшылдықтың таным процесімен байланысы тек адамдардың оңтайлы ілімдерді табуынан ғана емес, сонымен қатар ой-сананың дамуына өз үлесін қосатындығынан көрініс табады. Еркін ойшылдық догматикалық қағидалар мен тұжырымдарды сынға ала отырып, ойшылдық санадағы стереотиптерден арылудың алғышарттарын қалады. Еркін ойшылдық әртүрлі формаларда көрініс табады. Олар әртүрлі сапалық деңгейге, әртүрлі мақсаттарға, әлеуметтік негіздерге ие болып келеді. Дін - сынау көмескі және анық түрде, дәйекті және дәйексіз түрде, діннен ажыраған және діннен толық ажырамаған формаларда жүзеге асып отырды. Бұл сын дәстүрлі діни көзқарастарда, оларға деген немқұрайлықта, сындарлы сана тарапынан сынауда, қоғамдық тәжірибеде, ғылымда, философияда және т.б. көрініс тапты. Еркін ойшылдықтың негізгі тарихи түрлері – құдайға қарсылық, күмәншілдік (скептицизм), дінбасылары мен діни ұйымдарға қарсылық (антиклерикализм), дінге деген немқұрайлылық (индефферентизм), нилигизм, гуманизм, пантеизм, деизм, атеизм және т.б. Олардың қоғамның рухани өмірінде алатын орындары және оның даму процесіндегі рөлі әртүрлі болады.

Құдаймен күрес (богоборчество) дінге қарсы тұру мен оны сынаудың ең ертедегі формаларының бірі болып табылады. Ол әртүрлі халықтардың ауыз әдебиетінде, көркем және теологиялық әдебиеттерінде көрініс бере отырып, ой еркіндігінің бүкіл тарихи сатыларын қамтыды. Ол қоғамның рухани өмірлерінде әртүрлі орын деңгейінде көрініс берген.

Еркін ойшылдықтың құдаймен күрес формасы өте ерте пайда болғанымен, дінді сынауда оның позициясы әлсіз, әрі жүйесіз болып табылған. Құдайдан безінудің себептері әртүрлі, атап айтар болсақ, әлеуметтік өмірдің әділетсіздігі, өмірді қанағат тұтпау, бақытсыздық, қайғы-қасіреттен туындаған өкініш. Сондықтан, құдайды терістеген адамға бұл әлем қатал болып көрініп, әділетсіздік оның жанын құдайға деген қарсылық сезіміне билетті. Ол өмірдің қиындығына кінә арту немесе құдайға айқын қауіп төндіру, оны «бұзық» етіп атау түрінде көрінуі мүмкін. Діни безінуде жеке адам «құдайдың өзіне» қастандық жасауға мүмкіндік беретін зәрделік күш-жігерін сезінеді. Осындай сезім негізінде құдаймен күресушіге «жоғары игілік» туралы түсінікпен

сыйыспайтын сияқты көрінетін әлеуметтік қатынастар дүниесін жақтырмау жатыр. Сондықтан да, құдаймен күресуші өз қасіреті үшін жауапкершілікті құдайға жүктейді.

Діни шығармаларда дінмен күресу рухани кесел ретінде сыналады. Мысалға, Иаковтың Құдаймен күресін алайық, «Иова кітабында» Иовтың үлесіне тиген қасірет оның құдайға деген күдігін тұғызады. Бұл жерде тек құдайға тағылған кінә ғана бар. «Ары таза емес адам неге рахат көреді, ал таза адам неге қасірет шегуі керек?». Діни әдебиеттер туындыларында құдаймен күресушілер бейнесі, оның жеке тұлғалық қадір-қасиеті мен ерлігі көнгіштік, мойынсұну, қасірет, адам игілігі деген діни этикалық мұраттарды сыни тұрғыдан қайта қарастыруымен ерекшеленеді. Өнер мен әдебиеттегі құдаймен күресуші образы құдайға қарсы шығуға бел байлаған қаһарман асқақ тұлғаның бейнесін сомдауға бағытталды. Гердер, Гёте, Байрон, Лист, Скрябин және тағы басқалар Прометейді тиранияға қарсы шығып, асыл мұрат үшін жапа шеккен тұлға ретінде сипаттады.

Бірақ құдаймен күрес идеяларының барлығын бірдей еркіндік үшін күрес рәмізі деп қарастыруға болмайды. Мысалы, Ф. Ницшенің Заратустрасы адамның менмендігін, жалпы адамзаттық моральды аяққа басуды бейнелейді, ақырында оның «күресі» діни нигилизммен ұштасады. Дінге қатысты алғанда оның шынайылығына күдіктену, жекелеген діни бұйрықтар мен қасаң қағидалардың міндеттілігін теріске шығару болып табылатын скептицизм қоғамының рухани-философиялық дамуының барлық кезеңдерінде өмір сүрген. Танымның әдістемелік принципі ретінде күдік ақиқатқа жетудің құралдарының бірі болып саналады. Діннің қасаң қағидаларына күдіктену адамның сауалына жауапты жемісті іздеу үшін тиянақты негіз әзірленді. Скептицизм – философтармен қоса ақын, суретші, ғалым, қарапайым жұмысшы көзқарастарында көрініс табады.

Дінді скептицизм тұрғысынан сынауды ежелгі қоғам мәдениетінен көре аламыз. Ежелгі Шығыс елдерінде (Мысыр, Вавилон, Палестина) дінді сынау оның негізгі қағидаларына: о дүниенің бар екендігіне, діни ғұрыптардың шынайылығына күмәнмен қарау арқылы көрінді, ал Ежелгі Грек елінде драматургтар мен софистердің, философтардың мифологияның ақиқаттылығын сынауы формасы ретінде көрініс тапқан.

Орта ғасырларда скептицизм халық ауыз әдебиетінде, дінге қарсы қоғамдық ой мен философияда көрініс тапты. Жекеленген философтардың, скептиктер мен агностиктер жазған еңбектерінен діннің әлеуметтік құбылыс ретінде терең зерттелгенін байқауға болады. Бұл тұрғыда П. Бейль (1647 - 1706) мен Д. Юмның (1711 - 1776) есімдерін атап өткен орынды. Қазіргі кезде дінді сынаушылар көбінесе Д. Юмның мұрасына иек артады. Қазіргі кезде скепцизм дінге қатысты күнделікті тұрмыстық сананың маңызды сипаттамаларының бірі болып табылады.

Антиклеркализм - шіркеуге, оның қоғамға басшылық жасауына, қоғамды шіркеулендіру саясатына қарсы бағытталған идеялық және әлеуметтік қозғалыс. Өзінің бағыт-бағдары және нәтижелеріне байланысты

антиклеркализмді бір жақты бағалай алмаймыз. Ол діни және зайырлы сипатта да бола алады. Зайырлылық оның прогрессивті бұғытылығына кепіл бола алмайды. Айталық Кеңестер одағындағы дінмен күрес зайырлы сипат алғанымен қоғам үшін тиімді болмады, керісінше ортағасырлардағы антиклерикализм қоғам дамуына оң ықпал етті. Антиклеркализм ұдайы шіркеу қызметкерлерінің кемшіліктерін сынау түрінде көрінді. Діни және ақсүйек билеушілердің бейәдептілігін әшкерелеу, уағыздалған ілімдерді сынау антиклерикализмнің психологиялық алғышарттар жасады. Бұл әсіресе, ауыз әдебиетінің үлгілері – халықтың мақал–мәтелдерінде айқын көрініс тапты.

Ортағасырлардағы антиклеркализм көбінесе шаруалар қозғалысымен байланысты болып, экономикалық мақсаттарды көздегенімен, олардың идеологиялық астарында діннің тамырлары жатты. Шіркеудің әлеуметтік саясатын әшкерелеу дін басылары қолдап отырған тәртіптің мызғымастығы туралы түсініктің негіздерін шайқалтып, шіркеу ілімінің ақиқаттылығына күмән септі. Шіркеу қызметкерлерінің, әсіресе рухпандардың (монахтардың) бойындағы кесір қасиеттерді әшкерелеу ортағасырлар мен жаңа заман үшін қалыпты құбылыс болды. Қайта өркендеу дәуірінен бастап антиклерикализмнің зайырлы негіздемелері мен дәйектемелері қалыптаса бастады. Жаңа замандағы клерикализммен күрес діни төзімділік және ар-ұждан бостандығымен сабақтасып жатты. Қазіргі кезде антиклеркализм дүниежүзілік еркін ойшылдар қозғалысында үлкен маңызға ие. Олар діни ұйымдардың рухани өмірге, білім беру жүйесіне, моральдық құндылықтарға, әлеуметтік үрдіске монополия орнатуларына қарсылық көрсетіп келеді.

Діни индеферетизм (лат. *indifferens* - немқұрайлылық) немесе діни енжарлық – дінді сынаудың ерекше формасы, дінге немесе оның негізгі идеяларына немқұрайлылық қатынас. Қоғамда дін үстемдік еткен дәуірлерде дінге деген немқұрайлылықты рухани және дүниетанымдық құндылықтардың құлдырауы ретінде түсінуге болмайды. Мазмұндық өзегін адам мен оның шығармашылық әрекеті құраған, құдайларға деген құлшылықтан ада туындылар осыны айғақтайды. Ортағасырлар мәдениетіндегі адам мен дүниеге деген діннен тыс көзқараста дүниені діни тұрғыдан түсінуге қарсылық ұяланды. Дінді сынаудың тағы бір формасы - нигилизм. Бұл жүгенсіз кеткен өзімшіл индивидтің дінге қарсы бүлігі, ол ешқандайда асыл мұраттармен байланыспаған. Күнделікті тұрмыстық деңгейде нигилизм рухани жұтаңдыққа, адамгершілік құндылықтырын аяққа басуға, қара бастың ғана қамын жеуге негізделсе, теориялық тұрғыда волонтаристік бағыттағы философиялық ілімдерге негізделеді.

Діни енжарлықты екі түрлі ұстаным тұрғысынан бағалауға болады. Біріншісі, оны дүниетанымдық және әлеуметтік өресіздіктің көрінісі деп санап, қоғамды шіркеуден бөліп алу процесіне деген немқұрайлы көзқараспен байланыстырса, енді бірі керісінше, діни енжарлықты діннен ғылыми-материалистік дүниетаным жағына ауытқудың көрінісі ретінде түсіндіреді. Діни енжалылықтың бұл түрлері әр дәуірдің тарихи, мәдени сипатына, дүниетанымдық ұстанымдарындағы ерекшеліктеріне байланысты туындаған.

Барлық дәуірлерде конфессия өкілдері, дін қайраткерлері сенім ісіндегі енжарлыққа үлкен күмәнмен қарады. Ежелгі Римде діни салтанаттарға қатыспау қылмыс ретінде қарастырылды. Протестантизм ілім ретінде сенімге немқұрайлы қараумен сыйыспайды. Діннің кез келген басқа түріне қатысты да осыны айтуға болады. Еркін ойлау нысаны ретінде діни енжарлық абыздар билігі үстем болған ежелгі Шығыс қоғамдарында өмір сүрді. Перикл тұсында Ежелгі Грецияның діннен тыс мәдениеті жұртқа кеңінен танымал болды. Сол уақыттың көптеген құжаттары мен ескерткіштері жаратылыстан тыс күштен көмек сұраудан аулақ болды. Діни енжарлықты айғақтайтын құжаттарды христиан дінінің пайда болған кезеңінде көре аламыз.

Ортағасырда өмір құндылықтарына негізделген шынайы мәдениеттің көріністері қоғам құбылыстарынан тыс қалған жоқ. Егер діннен тыс мәдениеттің осындай көріністері болмаса, Қайта өрлеу дәуіріндегі ортағасыр мәдениетінің адамгершілік дәстүрлерін жалғастырған еркін ойшылдық туындамас еді. Ортағасырдың рухани мәдениетіндегі адам мен әлемге деген индеферетті көзқарастар болмысты дін тұрғысынан түсіндіру саясатына қарсы бағытталды.

Ортағасырда пантеизмнің кең тараған түрі – мистикалық пантеизм, онда табиғат пен адам жандары Құдаймен тұтасып кетеді. Мистикалық пантеизмге ортағасырлық еретиктер иек артқан болатын. Пантеизмнің келесі түрі табиғат пен Құдайды біртұтастыққа, бір субстанцияға тоғытатын натуралистік пантеизм. Мұнда Құдайдың табиғатты жаратқандығы идеясы жойылып, Ол табиғатқа іштей тән тұлғасыз рух ретінде қарастырылады. Құдайдың дүниені уақыт аралығында жаратпағандығы, Ғарыштың шексіздігі, табиғаттағы өзіндік заңдылық туралы идеялар пантеизммен байланысты.

Деизм (лат. deus - құдай) Құдай туралы басқаша түсінік береді. Құдай табиғаттан тыс тұрған әлдебір тұлғасыз парасат, алғашқы түрткі. Дүниенің алғашқы түрткісі ретінде оны қозғалысқа келтірген Құдай одан арғы жерде әлем ісіне, мейлі адамға, мейлі табиғатқа еш ықпал етпейді. Дүние адам парасаты арқылы танылатын заңдарына сай дамиды. Адам құдайдың құдіретіне тәуелді емес, ол өз бетінше әрекет етуге, белсенділікке құқылы. Деизм ортағасырларда бой көрсеткенімен, XVII - XVIII ғғ. механиканың дамуына байланысты кең таралды. Дейстік позиция Құдайылық аян идеясынан, ғажайыптан, діни догматика мен ғұрыптан арылуға мүмкіндік берді. Деистер діни төзімділік пен ар-ұждан бостандығын жақтады. Ой еркіндігі натурализм (лат. naturalis - табиғи) формасында да көрініс табады. Философиялық бағыт ретінде натурализм XX ғасырдың 20- 40-шы жылдары АҚШ та қалыптасқанымен оның тамыры тереңде жатыр. Натурализм барлық болмысты қамтитын табиғат қана бар дегенді мойындай отырып, табиғаттан тыс әлдене бар дейтін супранатуралистік көзқарастарға қарсы шығады. Натурализм тұрғысынан адам мен қоғам табиғаттың ажырамас бөлігі және ғылыми тәсілдермен танылады. Натурализм өз дәуірінің ғылыми жетістіктеріне сүйенеді. Натурализм біртұтас емес, ол стихиялық, жаратылыстанушы

ойшылдарды да, табиғат жанданған деп қарастыратын (гилосоистер, панпсихистер) тұрпайы материалистерді де қамтиды

Атеизм-еркін ойшылдықтың ажырамас бір түрі болып табылады. Қоғам дамуының ертедегі кезеңінде атеизмді Ксенофан мен Корнеадтың скептицизмінен ажырату қиын. Тарихи дәуірдің әрқандай шеңберінде атеизм еркін ойшылдықтың басқа нысандарына қарағанда дінді дәйекті, әрі негізді сынға ала отырып, діннің мәні мен оның қоғамдағы атқаратын рөліне мәлімет беруге тырысты. П. Гольбах атеизмнің мақсаты – дінмен күрес емес, табиғатты зерттеп ақиқатты іздеу деген болатын. Атеизм – қоғамдық күрделі құрылым. Оны айрықша дүние–танымдық құбылыс, фәлсәфа білімінің саласы, әлеуметтік құбылыс, қоғамдық сананың нысаны ретінде де қарастыруға болады.

Ежелгі әлемдегі еркін ойшылдық. Этнографтардың айтуынша, еркін ойшылдықтың жекеленген элементтері алғашқы қауымдық қоғамда ұшырасатын. Алайда, әлеуметтік тапқа бөлінген қоғамның пайда болуына, адамдардың сана-сезімінің өсуіне, мәдениеттің дамуына байланысты еркін ойшылдық қоғамдық санада жиі көрініс таба бастайды. Еркін ойшылдық барлық аймақтарда біркелкі дамымағанымен, ежелгі халықтардың бәріне тән болды. Мысыр, Вавилон, Палестина сияқты Ежелгі Шығыс елдерінде патшалар адамдардың өмірін шешетін құқыққа ие болса, жеке әлеуметтік тап ретінде абыздар да үлкен билікті өз қолдарына жұмылдырды. Мұндай жағдай еркін ойшылдықтың халықтың рухани өміріне терең тамыр жаюына мүмкіндік бермеді. Еркін ойшылдықтың жарқын көріністерін біз Ежелгі Грекия мен Рим елдерінен де байқаймыз. Ежелгі грек полистеріне қоғамның демократиялық құрылысы тән болды. Полистерде құлдарға қарағанда, білімді және еркін азаматтардың үлесі басым еді. Сондықтан, олар мемлекеттік басқару ісіне араласып, өз өмір жолдарын өздері айқындар отырды. Бұл полистерде абыздардың ерекше кастасы және теологиялық ілімдер қалыптаспаған еді. Ежелгі Шығыс елдерімен салыстырғанда, Грекия мен Рим елдерінде теологиялық-мифологиялық ілімдерге қарағанда философиялық жүйелер жақсы дамып, дінді сынаудың алғашқы алғышарттарын қалыптастырды. Дегенмен, еркін ойшылдық Шығыс елдеріне де тән рухани құбылыс болды.

Құдаймен күрес идеясы – ежелгі әлемнің әдеби мұраларында көрініс тапқан еркін ойшылдық формасының бір түрі. Ежелгі қытайлық «Әндер кітабы» (Цзи – Цзин, б.з.д. XI ғасыр) атты шығармасында құлдардың жоғарғы құдайға, яғни императорға қарғыс айтқанын байқауға болады. Бұл шығармаларда жоғарыда айтып өткеніміздей Құдайдың әділеттілігіне күмән келтіреді.

Құдаймен күресу идеясы ежелгі грек мәдениетіне де тән. Еврипид (б.з.д. 480-406) өзінің «Вакханки» атты драмасында Фив патша Дионис құдайымен күрес жүргізеді. Эсхил (б.з.д. 525-456) өзінің «Бұғаудағы Прометей» атты драмасында Зевс құдайы адамдарды жоймақшы болған кезінде адамдарға жаны ашыған Прометей туралы аңызын пайдаланады. Прометей адамдар үшін Гефестен отты ұрлап, оларды әртүрлі білім мен өнерге

үйретті. Зевстің еркіне қарсы шыққаны үшін Прометей қатты жазаланып, ауыр азап шекті.

Бірақ, Құдаймен күрескер Прометей Зевстің құлайтынын болжайды және өзінің Құдайға деген қарым-қатынасын: «мен барлық құдайларды жек көремін. Олар менің жасаған жақсылығыма азаппен жауап қайтарды», - деп баяндайды.

Ақын Лукиан өзінің «Құдайлардың әңгімесі», «Өкінішті Зевс» атты шығармаларында ертедегі грек дінін сынап, құдайларды сараң, ақымақ, құрметке емес, жек көруге лайық, көргенсіз тіршілік иесі ретінде бейнелеп, оларды келемеждейді. Ол діннің қасаң қағидалары мен тұжырымдарының қайшылығын, олардың адамдардың нақты мүдделеріне сәйкес еместігін көрсетті. Лукиан діннің шығу себебін аспан құбылыстарының құпиялы көрінісі деп білді.

Діни түсініктер Ежелгі мысырлықтардың «Арфашының әні» және «Көңілі қалғанның өзінің жанымен сұхбаты» (б.з.д. XXII-XXI ғғ.) атты екі тарихи ескеркіштерінде де сынға алынады. Бұл шығармаларда адамды жерлеу рәсімдерін атқарудың мәнсіздігі айтылып, о дүниенің бар екеніне күмән келтіріледі.

Скептицизм көбінесе дінді тікелей жоққа шығаруға ұласып отырды. Б.з.д. V ғасырда үнді философиялық мектептері пайда болды. Солардың ішінде, дінді сынауда Локоята мектебі ерекше орын алады. Локаяттардың көзқарастары олардың идеялық қарсыластарының тарихи жазбаларында сақталған. Олар карма мен нирвананы, брахма идеяларын теріске шығарды. Ведалардан қасиеттілік сипатынан айырып, ведаларға жалғандық пен қарама-қайшылық, кемшілік тән деп санады. Ежелгі мифологияда адам мен табиғат туралы шынайы ойлар адасушылықпен, жалған көзқарастармен астасып жатты. Ежелгі Шығыс пен Грекияда философияның пайда болуы қарсаңында табиғат туралы ғылымдар саласында біршама білімдер жинақталды, медицина саласы дамыды. Грекияда алдына таза утилитарлық мақсаттар қойған математика ғылымы дүниеге келді. Қоғам туралы діни нанымдардан тыс білімдер қалыптасты. Грек және Рим тарихшылары - Фукидид, Тит Ливии құдайлар еркіне тәуелсіз үдеріс ретінде сипаттады, оқиғалар мен олардың нәтижелері адамдардың іс-қимылы, мінезі арқылы сипатталды.

Құдайлар туралы ақыл тоғытқандар бұл түсініктердің нақты өмірге сай келмейтіне таңырқады. Мысалы, Диагор (б.з.д. V ғ.) өзінің қалжындары арқылы діни ілімдерге күмән келтіріп отырған. Ол Самофракияға келген кезінде, досы храм қабырғасында қасіреттен аман қалған адамдардың есімдері жазылған тақтайшаларға назараударады. Сол кезде Диагор: «Солай ғой, бірақ мына жерде қасіреттен құтыла алмай суға батқан адамдардың есімдері жоқ» деп жауап қайтарған. Киренадан шыққан философ-скептик Карнеад (б.з.д. 214 - 129) дүние мен өмірдегі келеңсіздіктерді көрсете отырып, құдай болмысының телеологиялық дәйектерін теріске шығарады. Карнеадтың бір ойын келтірсек, Құдайлар шынымен өмір сүретін болса, оларда сезім болады, ендеше олар тәтті және ащы дәмді де сезіну қажет, солай болатын болса олар жамандықты та,

өзгерісті де, мазасыздықты да қабалдауға қабілетті, яғни олар да мәңгі емес, ал олай болатын болса олар құдай емес.

Ежелгі Қытайда еркін ойшылдықтың алғашқы өскіндері Қытай өркениетінің қанат жаюымен тұспа-тұс пайда болды. Ерте кезден мұнда маңызды идеологиялық жүйелер – даосизм, конфуциандық, легизм қалыптасты. Ежелгі қытай философы Ван Чунның (б.з.д. 27–100 жж.) идеялары бұл елдегі фэлсафалық және ағартушылық ойдың дамуына зор ықпалын тигізді. Көк тәңірдің әділдігіне және оның қоғамдық құрылыстағы маңызына алғаш рет сын келтіру «Әндер кітабында» жазылған. Әндерде сол кездің құрылысына, жалпыға мәлім түсініктер мен наным–сенімдерге қарсы шыққан ойлар айтылады.

Ежелгі қытай философы Ван Чун Конфуциді құдайландыруға, сонымен қатар аспанға құдайлық қасиет таңуға қарсы болады. Егерде аспанның санасы болатын болса, ол дұрыс жолдан тайып, адасқан ел билеушіге наразылығын білдіре алса, неліктен қателік жібермейтін ел басшысын әу бастан таңдап алмайды деген сұрақты алға тартады. Ван Чун дүниенің бір тұтастығын, мәңгілігі мен материалдығын жария етті. Ол ежелгі ойшылдардың бойына туа біткен білімдарлықты, жұмбақ сезімді теріске шығарды. Танып білудің бірден – бір жолы - сезіммен түйсіну. Егер адамда көру, есту, иіс сезу түйсігі болмаса, ол адам да қоршаған дүние туралы түсініктің болуы мүмкін емес.

Ван Чун рухтың өлмейтіндігі жайлы діни идеяны жоққа шығарып, барлық тірі жәндіктер секілді адам да өлгеннен кейін толық жойылады: «өлгендер рухқа айналмайды, танып білуге қабілеттері болмайды және адамдарға зиян келтіре алмайды», - деп үйретті. Ван Чун өзінің еркін ойшылдық көзқарасы үшін қудалауға ұшырады, оның еңбектері ұмыт болды, тек мың жыл өткесін ғана оның кітабының қолжазбасы кездейсоқ табылып, әлем ежелгі дәуірдің көрнекті фэлсафашы туралы білді.

Антикалық философияның дін туралы негізгі қағидаттарын Эпикурдың ізбасары Тит Лукреции Кар (б.з.д. 99 - 55) жүйеледі. Оның «Заттар табиғаты туралы» поэмасының мақсаты – адамдарды діни нанымдардың қыспағынан арылту. Өйткені діни нанымдарды ол адамзат үшін зор зұлымдық деп санайды. Теңізге шыққан кемелелердің қайтып оралуын тілеген гректер Ифианассты қанды құрбандыққа шалады. Сонымен қатар дін адам жанына о дүние туралы үрей ұлатады. Лукреций дінде осы дүниелік өмірдің көрініс табатыны дәлелдейді, алайда ол бұл дүниенің бұрмаланған көрінісі дейді. Лукреций адамдар табиғат заңдылықтарын танып, өз руханилығын түсініп, құдайлар туралы аңыздарды дүниеге әкелген себептерді ашып, ажалды абыроймен қабылдай білуге ұмтылулары керек деп тұжырымдайды.

Ортағасырлардағы еркін ойшылдық. Ортағасырлық Еуропа және араб-мұсылмандық Шығыста еркін ойшылдық христиандықтың және исламның билік құру кезінде дамыған. Ежелгі Римнің білімді адамдарының христиандықты сынауы II–III ғасырларда-ақ басталады. Самосаттық Лукиан (б.з.д. 120 – қайтыс болған жылы белгісіз) дінің себептерін құбылыстарының қияли көріністерімен байланыстырды, христиандықты сәуегейлердің қараңғы

адамдарды алдауының нәтижесі деп қарастырды. II ғасырда Цельс өзінің «Шындық сөзі» атты еңбегінде христиандықтың тамыры, құдайдың қайта тірілу идеясы шығыс діндерінде жатқандығын көрсетеді. Жаңа дәуірдің алғашқы ғасырларында христиандық бүркемесіз ашық түрде сыналатын. Алайда, христианшылдық мемлекеттік дінге айналған уақытынан бастап ашық сынау тоқтатылады. Тек IX ғасырдан бастап еркін ойшылдық нақты көрініс бере бастайды. Еркін ойшылдықтың дамуы қалалардың өсуімен, өнеркәсіптің дамуымен байланысты болды. Өйткені еркін ойшылдар қала халқы және ішінара шаруалар арасынан шығатын. Қоғамда дінге сенбейтін адамдар жайлы мағлұматтар сол кездегі құжаттарда тіркелген. Испандық «Жеті партид» (бөлім) атты заңдар жинағында еретиктер жайлы айтылады. Олардың арасында дінге сенетін бірақ ақиқат дінімен сәйкес келмейтін және мүлдем дінге сенбейтіндер де бар, олар «адам өлген уақытта жаны да бірге өледі», осы өмірде жасаған жақсылығы немесе жамандығы үшін марапатталмайды да және жазаланбайды да деп санайды. Кентерберлік Ансельм (1033 – 1109жж.) христиандықтың қарапайымдылығын келемеждеп, оны ақымақтып деп санаған және теологтарға Құдайдың адамға айналғаны қайдан белгілі? Неліктен Құдай өзінің өлімі арқылы дүниеге қайтадан тіршілік дарытты, ол мұны өзінің еркі арқылы да іске асыра алатын еді ғой? Деген сияқты сұрақтар қояды. Олар Исаның адамзатты құтқару үшін өзін құрбандыққа келтіргені, оның шайтандармен күресі туралы ілімге қарсы шығады, олар біздің сенетін дәйектерімізді қиял деп қабылдайды дейді.

Шығыстағы еркін ойшылдықтың болғандығын мұсылман философы әл – Ғазалидің еңбегінен көре аламыз. Ол білімді адамдар: математиктер мен жаратылыстанушылар, философтар (метафизиктер) арасында сенімсіздік пен құдайсыздықтың кең тарағанын атап көрсетеді.

Ақын Әбу-әл Маари (973–1057жж.) исламды, оның әдет-ғұрыптарын, моральдық жарлықтары мен шектеулерін сынай отырып, о дүниедегі өмірге, сенімге күмән келтіреді. Ол әлеуметтік және рухани езгінің өзара байланысы туралы мәселе қойған алғашқы араб ойшылдарының бірі болып табылады. Маари өлеңдерінде өзінің қоластындағылардың қараңғылығын, дінді пайдаланып езген билеушілер атына, молдалар мен төрелермен бірге далада мал ұрлайтын ұрылар секілді халықты ар – ұятсыз тонайтын көпестер мен басқа да байлар атына сын айтады. Ақынның пікірінше, дін ашкөздік пен пайдакүнемдікті туғызады, ол өзінің бас пайдасына бола ақыл – ойды тұтқындап ұстау үшін қарапайым адамдар санасын да алдаумен және дәстүрге көзсіз ере берумен орнығады. Ол өз замандастарын исламдағы секталар басшыларының бәріне шектен тыс сене бермеуге үйретеді. Олар жаңа діннің көмегімен әділеттілік орнатуға, жақсылықтың салтанат құруын бақыт пен сәттілікке жетуді қамтамасыз етуге уәде береді.

Сондықтан да, Маари адамдарды құтқаратын жалғыз нәрсе адамдардың назарын өзінің маңызды істерін шешуден басқа жаққа аударып, оларды алдап – арбайтын діндерді жоққа шығара отырып, өз зердесіне, күшіне ғана сенуге шақырады.

Араб мұсылман мәдениетін орта ғасыр жағдайында осындай жеткілікті, жоғары деңгейге шығаруға әсер еткен айтарлықтай маңызды факторлардың бірі – Таяу және Орта Шығыста сол кезде әртүрлі ғылыми және мәдени дәстүрлердің өзара тоғысу мен қорытылу орны ғана емес, сонымен бірге онда көптеген діндердің, оның ішінде индуизмнің, христиан, ислам діндерінің қатар өмір сүруі болды.

Дінге деген сенімсіздіктің немесе салқын көзқарастың белгілерін XII ғасырдағы ежелгі Ежелгі Русьтің діни әдебиеттеріннен де байқауға болады. Шіркеу қызметкерлері өздерінің көптеген «сөздерінде», «уағыздарында», адамдарды храмдарға келуге, діни ғұрыптарды орындауға шақырады. Ортағасырдың рухани мәдениетінде атеизмнен басқа еркін ойшылдықтың барлық көріністерін кездестіруге болады.

Батыс Еуропадағы еретиктер (дін бұзушылық) қозғалысы, ересь – бұл үстемдікке ие болған діни сенімге қарсы келетін ілімдер болып табылады. Еуропадағы сияқты Русьтеде ортағасырларда олар діни дүниетаным шеңберінен шықпады. Шаруалық-плебейлік немесе қалалық-бюргерлік ересь феодалдық ұйым ретіндегі шіркеуге деген антиклеркальдық рухқа толы болды. Көбінесе олар Құдай мен адамның тұтастануын үндейтін және шіркеудің көмегінсіз де адам құдайылық деңгейге көтеріле алады дейтін пантеистік идеяны ұстанатын. Еретиктер мистикалық, пантеистік идеяларды шіркеудің және шіркеу ғұрыптарының қажет еместігін дәлелдеу барысында пайдаланды. XII ғасырдың аяғы мен XIII ғасырдың басында Еуропада басшылары Париж университетінің оқытушылары болған амальрикан сектасы пайда болды. Олардың идеологы, философия және теология пәндерінің оқытушысы Амальрик Бенский (1206 қайтыс болды) дүниедегінің бәрі біртұтас, өйткені бәрі – Құдай; жаратушы мен жаратылған бір нәрсе деп тұжырымдайды. Амальрикандықтар шіркеудің және дінбасыларының беделін мойындамайды, «антихрист» папаны, католиктік ғұрыптарды, аскетизмді теріске шығарады. Олар надандықты – тозақ, білімге ие болуды – жұмақ деп түсінді. Католик шіркеуі амальрикан сектасының жетекшілерін көпшілік алдында отқа өртеді. XIII ғасырдың басында философ-пантеист Давид Дикантский теистік доктринамен мүлдем келіспеді. Давид Дикантский «Әлемнің өзі – құдай... Әлемнің материясы бұл құдайдың өзі», - деп жазды. Пантеистік көзқарастар адам абыройы идеясымен тығыз байланыста болып, христиан іліміндегі адамзаттың әу бастағы күнәарлығы идеясына қайшы келді. XIII ғасырда пайда болған бегард және бегинок еретиктерінің жақтастары адам осы өмірде дамудың жоғарғы сатысына дейін жете алады деп ойлаған. Бұл кезде адамдар құлшылық жасауға мұқтаж болмайды және Мәсіхтің өзінен де озып кетуі мүмкін. XIII ғасырда пайда болып, XIV ғасырда Германияның ауыл тұрғындарының және қалалық плебейлер арасында кең тараған Бегиндер және бегард еретиктерінің жақтастары адам осы дүниеде жоғарғы кемелділікке жете алады және ендігі жерде оларға құлшылықтың да, оразаның да қажеті болмайды, олар тіпті Исадан да жоғары көтеріледі деп есептеді.

Русьтеде антиклеркализм шаруалардың, қатардағы дінбасыларының көңіл-күйін бейнелеген еретиктік қозғалыстардың маңызды сипаты болды. Христиан дінін қабылдаған алғашқы ғасырларда Русьтегі шіркеуге қарсы қарсы қозғалыстар христиандыққа дейінгі сенімдерді қорғау формасында көрініс берді. Русь елінде болған көтерілістерді (1024 жылы Суздальда, 1068 жылы Киевте) волховтар басқарып, бай адамдардың мал – мүлкін басып алуды көздеген болатын.

Стригольничество – Русь еліндегі ең бірінші орынды алатын ересь қоғалысы. Қозғалыстың негізін псковтық диакон Карп қалаған болатын. Бұл қозғалыс көп ұзамай Новгород қаласында да кең жайылды. Өйткені, Псков және Новгород қалаларында сауда саттық желісі және өнеркәсіп орындары жақсы дамып, еркіндік және бостандық рухы биік болды. 1375 жылы ересь көтерілісі басылып, басшыларының бастары алынды. Стригольниктер шіркеу иерархиясын жоққа шығарды, шіркеу кемшіліктерін ашты, өлімге байланысты ғұрыптарды мойындамады, құдай мен адам бір-бірімен тікелей байланысқа түседі деп мәлімдеді. Сондықтан олар храмдарды мойындамай, өз ғұрыптарын ашық аспан астында өткізетін. Олардың кейбіреулері қайта тірілу идеясына да күмәнмен қарады. Еретиктер апостол Павелге сілтеме жасап, сенім мәселесін ары таза қарапайым адамда басқаларға үйрете алады деп мәлімдейді.

XV ғасырдың аяғында ешқандай ұлы жоқ Құдайдың бірлігін дәлелдеу үшін Көне өсиетке сүйенген новгородтық-мәскеулік «жидшілдік» - антитринитарилер ересі пайда болды. Олар үшін Мәсіх – айшыққа керілген және табытта жерленген қарапайым адам. Еретиктер иконаларға табынуға, құпияларға қарсы болды, евангелияны, шадиарларды (апостолдарды), шіркеу әкейлерін мойындамады.

Ересь рухы мәскеулік рухани басқармасында да тарай бастады. Еретиктер астрологиямен, математикамен, логикамен шұғылданған. XIV ғасырдың астрологиялық таблицасы «алтықанатты» зерттеп, теологтардың 1492 жылы болады деп болжаған ақырзаманның орын алмайтынын дәлелдейді. Өзерінің «Сауаттылық жайлы жазу» атты шығармаларында Құдай адамға «еркін ақыл» дарытқан және адамзатты тек қана білім аман алып қалады деп жазған. Архиепископ Геннадийдің (1505 жылы қайтыс болған) жарлығы бойынша еретиктердің бәрі отқа өртелді.

1533 жылы Правислав Шіркеуі боярдың ұлы Матвей Башкинді ересь үшін айыптады. Бас бостандығынан айырылған орыс шаруаларының ауыр жағдайын көріп жаны ашыған Матвей «езгі қағаздарын» жыртып тастап, өз қол астындағы шаруаларға еркіндік береді. Ол бұл әрекетінде евангелиялық «өз жақыныңды сүй» деген өсиетке сүйенеді. Матвейде Жаңа өсиетті негізге ала отырып, Исаның қарапайым адам екенін дәлелдеуге талпынады. Ол шіркеу әкейлерінің беделін және әлемдік соборлардың шешімдерін, храм және иконаларды, евхаристияны және тәубеге келу ілімдерін мойындамады, шіркеудің ілімі мен өмірлік тәжірибенің практикаларының бір-біріне сәйкес келмеуін қатты сынады.

Ежелгі Русь елінде еркін ойшылдықтың дамуына Иван Грозныйдың (1530-1584 жж.) малайы Феодосия Косойдың көзқарастары зор әсер етті. 1554 жылы дін бұзарлығы үшін соборда жауапқа тартылған ол Литваны паналауға мәжбүр болды. Феодосии феодализмге ашық қарсы бағытталған «жаңа ілімді» жария етті. Жаңа іліміне сәйкес ол адамдардың адамдарды қанауын айыптады. Антитринитари ретінде Феодосии бір Құдайды мойындайды, Құдай үшін «ішкі» адамдар оның балалары болып табылады, ал мырзаларға бағынғандар – құлдар. Феодосии адамдарды «билік пен поптарға» бағынбауға шақырады. Феодосиидің антиклеркализмі христиандық ақиқаттарна күмән туғызды. Феодосияның пікірінше, болмыс жаралмаған, ол төрт стихиядан тұрады. Адамның құтқарушысы да, күнәсін өтеушісі де тек өзі.

Еркін ойшылдық діни ілімдер мен ұғымдарды дінен тыс түсіндіруде діни образдарды, оқиғаларды дінен тыс тұрғыдан талдау түрінде де кездеседі. Інжілді түсіндіру (экзегезасы) діни ғұламаны дәстүрлі діни ілімнің ауқымынан алыстатып әкететін кездері де жиі ұшырасатын.

XIV ғасырда Италия шаруалры мен қала кедейлері феодалдық құрылысқа қарсы бас көтерді Олардың көш басшысы Дольчино Жаңа Иерусалимді жерде бетінде орнату мүмкіндігін уағыздады. Ол католик шіркеуін сынап отырып, оны шайтанның тағы, қонысы деп әшкереледі. Ол құдайдың Иезекиль пайғамбардың кітабында өз халқына уәде еткендерін, қауіпсіз өмір мен құлдықтан құтылуды кедейлер үшін осы дүниеде орнатуға талпынды.

Байлық пен сән-салтанаттылықты тәркі еткен Францинск Ассизский (XIIIғ.) кедейлікті мұрат ретінде қабылдады. Оның өмір сүру бейнесі кедейлік идеалына сәйкес болды. Сонымен бірге ол шіркеулік аскетизмге, тәнді қажытатын оразаларға қарсы болды. Оның еңбектерінде табиғат шайтанның азғыруы емес, керісінше шығармашылық шабыттың лебі ретінде көрініс табады. Францинсктің өмір жолы мен идеялары Еуропаның мәдениетіндегі францинсктік поэзия ағымының пайда болуына ықпал етті. Оның поэзиясындағы діни сюжеттер, Құдай ана мен Иса бойындағы адами бастаулар ретінде сипатталды.

Діни мәселелердегі индифференттілік бірқатар ортағасыр тарихшыларына да тән болды. Нақты тарихи оқиғаларды сипаттау тарихшыларды олардың себептерін өмірдің өзінен іздеуге итермеледі. Мұндай тарихшылар Еуропада да, Шығыста да кездесетін. Э. Эйнгардтың (770 – 840 шамасы) "Ұлы Карлдың өмірі" атты хроникасында Карл (742-814) зиялы адам ретінде суреттелген. Тарихшылар оқиғаларға толы өз уақытын шынайылықпен сипаттап, адамдардың істері мен мінез-құлықтарының нақты себептерін ашады. Провиденциализм идеялары біртіндеп крест жорықтарына арналған хроникалардан да аластатыла бастайды, бұл әсіресе, крест жорықтарын діннен тыс факторлармен түсіндірген араб тарихшыларына тән болды.

Ортағасырлардағы ой еркіндігінің дамуына ғылымның, математика, астрономия, медицина саласындағы жаңалықтар да зор ықпал етті. Ағылшын философы Р. Бэконның табиғатты тәжірибе арқылы тану тұжырымы, Ибн Синадан бастау алып, Ибн Рушдт арқылы Еуропаға кең таралған екі ұдайы

ақиқат ілімі ортағасырлық ой еркіндігінің дамуындағы маңызды кезеңдер болып табылады.

Қайта өрлеу дәуіріндегі діни еркін ойшылдық. Қайта өрлеу дәуіріндегі діни еркін ойшылдықтың дамуына әлеуметтік және сонымен қатар тәжірибеге негізделген өндіріс пен ғылымдағы өзгерістер тікелей ықпал етті. Осы кезеңдерде (XIV-XVI ғғ) бостандық алған шаруалар қалаға қоныстанып, еркін қолөнер түрлерімен белсенді шұғылдана бастайды. Еркін өнеркәсіп еңбегінің техникасы, сауда-саттық дамып, қоғамның жаппай білім алуына себеп болған кітап басып шығару ісі пайда болады. Дәл осы кездері Магелланның бүкіл әлем шарлаған саяхаты, Американың ашылуы орын алады, медицина, анатомия, физика, анатомия салаларына деген қызығушылықтар қайта жаңарады.

Н. Коперник өзінің «Аспан денелерінің айналымы туралы» атты кітабында әлемнің гелиоцентрлік жүйесін математикалық тұрғыдан дәлелдеп береді. Бұл ілім інжілдегі әлем мен адамның пайда болу және күнәһарлықтан арылу сияқты дін тұжырымдарына негіз болған геоцентризм идеясын жоққа шығарды. Жүз жылдай уақыт өткен соң Галилео Галилейдің жаңалықтары Коперниктің айтқан тұжырымдарының ақиқаттылығын дәлелдеп, аспандық мен жер денелерінің бірдей табиғи заңдарға бағынатынын ашып, нақтылайды және бұл заңдарды тәжірибелік-математикалық тұрғыдан тануға болатынын алға тартады.

Еуропадағы қайта өрлеу католик дінін реформациялауға бағытталған қоғамдық қозғалыспен қатар дамыды. Бұл екі қозғалыстың өзіндік ортақ тұстары мен айырмашылықтары да болды. Екеуі де феодалдық қатынастарды және шіркеуді сынға алды, қалыптасып келе жатқан буржуазияның көзқарастарын білдірді. Алайда, адамның күнәһар табиғаты бар бар деген ойды сақтап отырған реформацияға қарағанда, қайта өрлеу адамның табиғатына тән адамгершілік қасиеттерін жоғары қойды, ең бастысы тұлғаның жаңа гуманистік концепциясын қалыптастырды. Сөйтіп реформациямен салыстырғанда жаңа зайырлы мәдениетке бастау берді. Қайта өрлеудің басты назарында – индивидуалды еркіндікке ие болған осы дүние адамы, ал реформация өкілдері адамды оның құдаймен тікелей байланысында қарастырылады.

Адамды жоғарғы құндылық деп тану, тұлғаның құндылықтары мен шығармашылық мүмкіндіктерін ашу көрсету XV-XVI ғасырлардағы гуманистеріне, соның ішінде Ф. Петраркаға (1304 - 1374) тән сипат болды. Оның өз тұлғасына деген қызығушылығы, біртіндеп оның бойында басқа тұлғаға деген қызығушылығын туындатады. Басқа тұлға күрделі, рухани сарқылмайтын, абыройлы, өз мақсаты өзінде болатын адам ретінде сипатталады. Қайта өркеу гуманистерінің тұжырымында адам – өмір құндылықтарын өзі анықтайтын белсенді және еркін тұлға, кім болатыны оның өз құзырында. Қайта өрлеу кезіндегі құндылықтарға шығармашылық, еңбек, адамгершілік кемелділік, азаматтық әрекет, тұлға мен қоғам мүдделерінің үйлесімділігі, сауаттылық, білімділік жатады. Гуманистер адамдардың діни және ұлттық қауымдастықтарынан гөрі, мәдени мүддесі ортақ қоғамды дұрыс көреді. Дәстүрлі теоцентризмнен антропоцентризмге өту адамгершілік принциптерді терістеуді білдірмейді.

Қайта өрлеу өкілдері – Л. Бруни мен А. Ринуччинилердің еңбектерінде азаматтық гуманизм идеялары көрініс тапты. Ринуччинидің «Еркіндік туралы диалогында» еркіндік пен сана заңдары бойынша өмір сүру мүмкіндіктері жоғары этикалық категория ретінде қарастырылады. Ол еркіндіктің екі аспектісін бөліп көрсетті: әлеуметтік белсенділік және ештеңемен шектелмеген ақыл әрекеті болып табылатын еркін ойшылдық. Азаматтық гуманизм азаматтардың теңдігін мойындауға, қоғам мен мемлекетке қызмет етуге негізделді және осы тұрғыда өмірді католиктік тұрғыда түсінумен қарама-қайшылықта болады.

Қайта өрлеу гуманистері католиктік шіркеуінің барлық институттарын – папалық иерархияны, рухпаншылдықты (монашествоны), әдет-ғұрыптарымен мен салттарын аясыз сынға алды. 1440 жылы Л. Валла «Рассуждение о подложности Дарственной грамоты Константина» атты шығармасын басып шығарды. Бұл еңбегінде Валла Константин сыйының, яғни император Константиннің Рим империясындағы билікті папаларға беру туралы шешімге қол қойған жарлығының жалған екенін дәлелдеуге талпынды. Л.Валла: «Мен жоғарғы бірінші священникке қарсы шығамын», «Мен оларды (папаларға) ауыр қылмыс жасады деп айыптаймын», - деді. П.Браччолини мен Л.Бруни «Екі жүзділерге қарсы» деген аттас еңбектерін жазып, онда рухпандардың келеңсіз әрекеттерін айыптады. Рухпандар – екі жүзді адамдар, олар әділетсіз, шыншыл емес, өтірікші, мейірімсіз, адамгершілік қасиеті жоқ және т.б. – Браччолини оларға осындай баға берді. Ал Дж.Бруно шіркеу басшылары мен папаға қарсы шығумен шектелмей, сонымен қатар ол шіркеулік мүлікті секуляризациялауды ұсынды, сөйтіп, католиктік шіркеудің экономикалық үстемдігін жоюды талап етті. Шіркеудің экономикалық үстемдігіне қол сұққан Бруноны шіркеу кешірмеді, көп ұзамай ол дінбұзар деп танылып, 1600 жылы Римде отқа өртелді.

Қайта өрлеу дәуірінің ойшылдары схоластикалық дүниетанымды сынға алды, өйткені схоластика догматикалық жүйенің өзегі болып табылды. Католиктік теологияда бірнеше ғасырлар бойы үстемдік еткен Аристотельдің беделіне де күмән келтірілді. Қайта өрлеу ойшылдары Аристотельдің орнына алдыңғы қатарға Платонды қойды. XV ғасырда Римде Платондық академияның негізі қаланды. Оның мүшелері папалыққа қарсы шығып, Римді республика деп жариялап, дәстүрлі діннің орнына саналы пайымдалған философиялық пұтқа табынушылықты енгізуге ниеттенді.

Атақты неміс гуманисі, католиктік схоластиканың сыншысы ретінде танымал болған Эразм Роттердамский (1469 - 1536) Иса ілімі адамдар арасындағы өшпенділік пен қантөгістерді тоқтатуға қауқарсыз, Иса ілімін уағыздайтындар әлемнің мейірімді екенін мойындата алмайды деп есептеді. «Жалоба мира» атты еңбегінде Эразм: «Бірде-бір дін басқа діндермен келіспейді», «әрбір адам басқаның дінін жек көреді және оған қарғыс айтады. Тіпті, бір діни бауырластықтың ішінде келіспеушіліктер жоқ деп кім айта алады», - деген ойларын ашық жазады.

Натуралистік пантеизм мен дейстік ойларға сүйене отырып, Қайта өрлеу ойшылдары жанның мәңгілігі туралы ойды сынға алды. Шіркеу отқа өртеген дәрігер, пантеист Дж.Винини, өзінің философиялық ойларында жанның өлетінін дәлелдегісі келді: «Адамдар мен жануарлардың қабылдауында,

құрылымдарында, тууы мен қоректенуінде, өсуі және өлуінде ортақ ұқсас тұстар бар, сондықтан егер жан жануармен бірге өлетін болса, онда ол адаммен де бірге өлуі керек. Қазірге дейін ешкім өлілер әлемінен қайтып келген жоқ, ал егер жан мәңгі болғанда, құдай оны қайта жіберіп, атеизм көзқарасын жоққа шығаратын еді», - деп жазды. П.Помпонци өзінің «О бессмертии души» атты трактатында жанның мәңгілігі идеясының негіздемелеріне қарсы ой айтады. Атеист болмаса да ол: «Жанның мәңгілік еместігін мойындау адамгершілікке қарсы шығу емес» дейді.

Қайта өрлеу дәуірінде философтар діннің адамдар тарапынан ойлап табылғандығы туралы көзқарастарды қолдайды. Ванини дін адамдарды адастырудан туған деген пікірді қабылдайды. Адастырудың себебі дін қызметкерлерінің атаққұмарлығы мен билік басындағылардың өз билігін ұзаққа сақтап, иеліктерін ұлғайтуға деген ниетінен туындаған деп санайды. Ол Лукрецийдің «Жердегі құдайлардың алғашқы жаратушысы – қорқыныш» деген ойымен келісе отырып, ежелгі ойшылдардың діннің тамыры қорқыныш пен білімсіздік дейтін ілімін қайта қалпына келтіруге талпынады. Сонымен қатар ол діндердің пайда болу теориясына жаңа астрологиялық факторды енгізеді. Ғажайып дегеніміз аспан денелерінің белгілі бір тәртіпте орналасуының салдары, бір-біріне жақындаған жұлдыздар адамдардың еркіне әсер етеді. «Аспан денелерінің ықпалымен діндер пайда болады, дамиды және жойылады» дейді.

Осы дәуірде күн тәртібіне діндердің эволюциясы туралы сұрақ та қойылды. Дінді адам ойының туындысы деп қарастырған италиялық саяси ойшыл, философ, жазушы Н.Макиавелли (1469- 1527) діндер бір-бірінің орнын басады және өздеріне дейінгі мәдениеттерді құлдыратады деп тұжырымдайды. «Соңғы 5-6 мың жылдықтар барысында екі-үш рет әртүрлі дін формалары ауысты. Өз тұғырларын нығайту үшін жаңа пайда болған дін бірінші кезектегі мақсаты ескі дінді жою болып табылады. Христиан шіркеуінің әкейлері көне дәуір естеліктерін аясыз қудалап, ақындар мен тарихшылардың еңбектерін отқа өртеді, ескі құттардың мүсіндерін қиратты», - дейді. Н.Макиавелли діннің қоғамның тірегін екенін мойындай отырып, қоғам мен мемлекет үшін пайдалы дінді іздейді, егер дін әлсізденіп бара жатса, онда оның формаларын алмастыру қажет деп санайды.

Діндердің эволюциясы Дж.Бруноның да ойларына азық болды. Ол діннің дамуының үш дәуірін атап айтты: табиғат культі болып табылатын египеттік, египеттік рәміздерді тылсым болмыс ретінде қабылдаған иудейлік және табиғат туралы мифтердің мәнін мүлдем бұрмалаған христиандық дәуір. Христиандыққа қарсы шыға отырып, Дж. Бруно көне дінді жаңартқысы келді. Бруноның ойын жалғастыра отырып, Ванини «империялар мен діндердің де басы мен соңы болады» дейді. Бірақ, Брунодан айырмашылығы Ванини барлық діндердің мәні бір деп мойындайды.

Европадағы Қайта өрлеу дәуіріндегі, нақтырақ айтқанда ХІҮ-ХҮІ ғасырлардағы, еркін ойшылдық көркем және әдеби шығармашылықтың дамуымен сипатталады, ал өнердің өзі де ғылыммен тығыз байланыста болды. Осы уақыттың көптеген суретшілері – А.Дюрер, Леонардо да Винчи және т.б. – табиғат құбылыстарын да зерттеді. А.Дюрердің шығармашылығы математикаға негізделген. Леонардо да Винчидің көркем шығармашылығы ғылым және еркін ойшылдықпен

тығыз байланысты болды. Леонардоның, Микеланджелоның Буонарротидің, Тицианның және басқалардың шығармаларындағы діни сюжеттер жалпы адамдық мазмұнға толы. Орта ғасырларда кең таралған Исаның азап шегуі көріністерінің орнын адамдардың әртүрлі сезімдері, қуаныштары және т.б. басты. Өнердің басты назарында табиғат туындысы ретінде күйзелетін, қуанатын адам тұрды. Қайта өрлеу әдебиет шынайы адам және оның шынайы өмірі туралы түсінікті кеңейтті. Бейнелеу өнері сияқты қайта өрлеудің көркем әдебиеті де антиклерикальды, ол да авторитарлық ойлаудың негізін шайқалтып, жаңа дәуір адамын қалыптастыруға ықпал етті. Ренессансты ғылымның, өнері мен моральінің бірігуі Европадағы еркін ойшылдықтың аумағын кеңейтті.

Еуропа мен Америкадағы жаңа дәуір еркін ойшылдығы. Жаңа дәуірде еркін ойшылдықтың дамуына қоғамның демократизациялану процесі, ескі феодалдық құрылыстың ыдырауы және буржуазия табының күшеюі мен нығаюы зор ықпал етті. Еркін ойшылдық – жаңа дәуір мәдени өмірінің ажырамас құрамдас бөлігі. Жаңа дәуірдегі ой еркіндігі осы дәуірің қарқынды дамы келе жатқан жаратылыстану, медицина, математика, тарих, этнография, өнертану, дінтану және т.б. ғылымдардың жетістіктеріне сүйенді. ХҮІІІ ғасырда жазылған «Энциклопедия, или толковый словарь наук, искусств и ремесел» атты атақты еңбек қоғам, адам және табиғат саласындағы ілімдерді жүйелеп, алпыс мыңнан астам мақалаларды қамтыды. Энциклопедия Сорбонна докторлары тарапынан цензураға ұшырады, ал 1759 жылы папа тарапынан айыпталып, қарғысқа ұшырады. Ол гуманизмге, еркін ойшылдыққа, шығармашылыққа толы ерекше рухани атмосфера қалыптастыруда үлкен рөл атқарды және теология мен діннен бөлек мәдени шығармашылықтың бар екенін айғақтады.

Еуропа, Америка және Ресейдегі ХҮІІ-ХІХ ғасырлар рухани мәдениеттің, соның ішінде өнер, этика, философия салаларының секуляризациялануымен, яғни діннің ықпалынан арылуымен сипатталады. Ағылшын, француз философтарының шығармалары схоластикалық стильден тазарып, адамды табиғатты тануға анағұрлым жақындататын таза және анық тілге ауысты. Бұл философияны көпшіліктің тұрмысы мен санасына жақындатты. ХҮІІІ ғасырда француз философтары алғаш рет дәйектеген материализм пантеизм мен деизм аясында пісіп жетілді. Б. Спиноза (1632 - 1677) философиясында пантеизм дәстүрге ілтипат ретінде қарастылады. Ол біртұтас, мәңгі және шексіз, сарқылмайтын субстанция ретіндегі табиғат туралы ілімді қалыптастырды, ол субстанция барлық құбылыстардың негізі, «өз өзінің себебі». Механикалық материализмге диалектикалық идеяларды қарсы қойған натуралистік философия да пантеизм формасында көрініс берді, атап айтқанда мұндай идеялар атақты неміс ақыны И.В. Гетенің дүниетанымына тән еді. ХҮІІ-ХҮІІІ ғасырдағы еркін ойдың кемел формасы деизм болып табылды. Деизм механика ғылымымен және сонымен байланысты ашық немесе жасырын түрдегі алғашқы түрткі идеясымен сабақтасып жатты. Деизм біркелкі құбылыс болған жоқ. Бір-біріне ұқсамайтын ой тізгінін өрбіткен Г. Лейбниц, И. Кант, Т. Гоббс, Ф.М. Вольтер, Ж.Ж. Руссо, М.В. Ломоносов, А.Н. Радищев сияқты философтар деизмнің өкілдері болып табылды. Деизм материяға түрткі болған әлдебір парасат иесін мойындай отырып, қоғам мен табиғат ісіне араласатын тылсым күштерді

теріске шығарды. Алғашында деистік позицияларында тұрған Д. Дидро (1713- 1784) кейіннен деизмді сынға алып, тылсым күштердің жоқтығын мойындайтын материализм позициясына өтті. Ол субстанционалды мәнге ие материя қозғалыспен ажырамас байланыста болады және өз заңдылықтарына сай дамып жатқан табиғат құбылыстарының негізінде жатыр деген тұжырымға келді.

XVIII ғасырда еркін ойшылдық Еуропа халықтарының әртүрлі таптарының арасында кең таралды. Белгілі неміс философы Г. Лейбниц «Туындап келе жатқан атеизмнің құлдырауы» туралы жаза отырып, атеистер мен скептиктерге және натуралистерге қарсы тұруға шақырды. Арамызда «халықты құдайдың жазмышын мойындап, оған табынудан бұрып әкететін, ал құдайдың өзіне бұл дүниеден орын қалдырмайтын, немесе оны сана мен ырықтан жұрдай жалпы табиғи санасыз күшке немесе әлемдік рухқа айналдыратын адамдар кездеседі», - деп жазды Лейбниц.

Б.Спиноза «Богословско-политический трактат» атты еңбегінде Інжілді ғылыми талдаудың негізін қалады. Інжіл бұл адам санасының жемісі және оны сыңаржақтылыққа ұрынбай еркін түрде зерттеу керек. Қасиетті Жазу көптеген авторлардың шығармашылықтарының жемісі. Б.Спиноза: «Менің ойымша Жазбаны талқылау әдісі табиғатты талқылау әдісінен ерекшеленбейді, бірақ онымен толықтай үйлеседі», - деп жазды. Б.Спиноза інжілдік кітаптардың жазылуына ықпал жағдайларды, соның ішінде еврей тіліндегі өзгерістерді ескеруге талпынды. Ол «Әрбір кітап авторының өмірін, мінезін және шұғылданған істерін білу өте маңызды. Ол автор кім болған, жазбаларды қандай себеппен, қай уақытта және қандай тілде жазғанын білу керек, сонымен қатар, қазіргі бізге мәлім болған барлық кітаптар қалай бір-бірімен байланысты екендігін анықтау қажет. Соңында, сол жазбалардағы ережелер не себептен, қандай уақытта және қандай халық пен қандай ғасырға арналып жазылғандығын білу өте маңызды. Бұл жазбалар бұрмаланды ма, жоқпа, қателіктерге жол берілді ме және бұл қателіктер түзетілді ме» деген сауалдарды алға тартады және осы принциптерге сүйене отырып, Тәураттың авторы Мұса емес, Қазылар, Самуил және Патшлар кітаптары оларға дейінгі көне кітаптардың өңделген түрі деген қағиданы дәлелдейді. Спиноза Пайғамбарлар Кітаптарына көп назар аударды. Пайғамбарларға әсерлі елестету тән, бірақ көп нәрсені білмеді дейді Спиноза. Пайғамбарлықтың сипаты пайғамбардың өмір сүрген ортасына, оның темпераментіне тікелей байланысты. Б.Спиноза еврей халқының құдайдың қалаулы халқы екенін сынға алды. Парасаты мен ізгілігі тұрғысынан қалаулы халықтар жоқ, барлық халықтар тең. Христианшылдықты талдаған Б.Спиноза Исаның азап шегуін, өлуі мен жерленуін сөзбе сөз қабылдаса, ал оның қайта тірілуін аллелгориялық түрде қабылдайтынын атап көрсетеді.

Атақты француз философы П. Бейль де дінді түсінуде скептицизм позицияларын ұстанды. Оның дүниетанымы ортағасырлық философияның болмысты шынайы зерттейтіндігіне күмәнмен қараған М. Монтеньнің ықпалымен қалыптасты. М. Монтень: «Білімге деген табиғи талпыныстан жоғары ештеңе жоқ. Біз білімді игеру үшін еш нәрседен тайынбаймыз» дейді. П. Бейль моральдың құдайлық заңдардан тәуелсіздігі принципін ұсынды. Жақсылық пен жамандыққа жақын болу – діннен емес, бірақ адамның өзінен, күнәһар рух құдайдың бар екендігін мойындауы мүмкін. Крест жорықтарына қатысқан христиандар «адам

естімеген зұлымдықтарды жасады... Батыс христиандары жауыздықтың ең ауыр түрлеріне барды» дейді П. Бейль. Сонымен қатар П. Бейль адамгершіліктің атеистер қоғамына да тән болуының мүмкіндігін теріске шығармайды. Мұндай қоғам қоғамдық тыныштықты сақтауға жеткілікті принциптеріне ие бола алады. П. Бейль атеизмі дінді негізсіз терістеу емес. «Атеизмді табиғат барлық заттардың себебі және ол өз өзінің арқасында мәңгілік болады деген қағидаға әкеліп сауға болады» дейді француз ойшылы. Бейльдің уақытынан бастап атеист құрметке ие, беделді адам ретінде танылды.

Діни соқыр сенімдер мен шіркеуді ағылшын ойшылы Т. Гоббста қатал сынға алды. Оның шығармашылық қызметі ағылшын буржуазиялық төңкерісінің қызып тұрған уақытына сәйкес келген Т. Гоббс ар-ұждан бостандығының жанқияр күрескері болғанымен, атеистердің көзқарастарын қолдамады, өйткені ол атеистер жүгенсіздік пен анархияға бастауы мүмкін деп санады. Мықты мемлекеттілікті қолдаған ол дін мемлекет билігінің күшеюіне зор үлесін қоса алады, өйткені дін өкімет пен билікке бағыныштылық сезімін тудырады деп санады. Т. Гоббс денесіз субстанциялар жоқ, сондықтан дінде айтылатын өлгендердің рухы өмір сүретін о дүние де жоқ деп тұжырымдайды. Т. Гоббс Інжілдің метафоралық-аллегориялық түсіндірмесін ұсынады. Құдай және Ібіліс – адам бойындағы қасиеттердің балама есімдері. Алғашқылардың бірі болып Гоббс діннің пайда болу себептеріне де көңіл аударды және кедейшілік пен басқа да ауыр жағдайлар алдындағы, белгісіз болашақ алдындағы үрей мен қорқынышты, билік басындағылардың халықты адастыруын, әр нәрсенің себебін білуге деген талпыныс пен танданысты, надандықты осындай себептер қатарына қосты.

Діни фанатизм мен клерикалдық езгімен білек сыбана күрескендердің – Ф.М.Вольтер. Ол Жоғарғы парасат иесі ретінде құдайды мойындады. Аспан денелерінің қозғалысын, тірі организмдердің кемел құрылысын құдай болмысымен, ал адам мен адамзаттың дамуын Вольтер табиғи себептермен байланыстырды. Оның антиклерикализмі тек Францияда емес, сонымен қатар, бүкіл Европада мен Америкада және Ресейде дінге қарсы көңіл-күйдің кең таралуына ықпал етті. Вольтер бойынша, діни фанатизмнің бастауы сонау ежелгі шығыс діндерінде, әсіресе христиандық пен исламның бастау бұлағы болып табылатын иудей дінінде жасырынған. Осы діндердің барлығы қоғам ішінде авторитарлы билікті орнатуға талпынады. Вольтер әсіресе, римдік-католиктік шіркеуін аяусыз сынға алды, оның «Жыланды таптаңдар!» үндеуі католиктік Римнің экспансиялық саясатын сынағандар тарапынан қызу қолдау тапты.

Ағылшын деисі Дж.Толанд (1670 - 1722) деизмнің эволюциясын сипаттауда таптырмайтын дерек болып табылатын «Серенаға хаттар» шығармасын басып шығарды. Анығында Дж.Толанд алғашқы қозғаушы күш идеясымен байланысты деизмнің шеңберін жарық шықты десе де болады. Ол үшін материя ішкі қуатқа ие белсенді бастау болып табылады. Дж.Толанд шынайы дін ырымшылдық сенім мен атеизм арасында жатыр, бірақ қоғам үшін ырымшылдық сенім атеизмге қарағанда қауіпті болмақ дейді. П.Бейльдің ықпалымен Дж.Толанд атеисттің образын жоғары орынға көтерді. Қылмыс жасаудан атеисті дін емес, өзінің парыздарына деген азаматтық борышы тоқтатады. Атеисті ештеңе де басқаларға қастандық жасауға

итермелей алмайды. Атеист «ешқашан сенім айырмашылығы үшін өзге адамды жеккөрмейді немесе қарумен қудаламайды, өйткені оны адамдардың неге сенетіні емес, іс-әрекеттері көбірек мазалайды», - деп жазды Дж.Толанд. Ол атеист о дүниеде құрмет пен рахатқа бөленем деп үміттенбейді, өйткені ешкімнің де басқа біреудің көмегі мен қолауынсыз бақытқа жете алмайтындығын біледі деп тұжырымдайды.

XVIII ғасырдағы Германиядағы еркін ойшылдық П. Бейль, Ф. Вольтер, П. Гольбах сияқты француз ойшылдарының және сонымен қатар Б.Спинозаның пантеистік ілімінің ықпалымен қалыптасты. XVIII ғасырдағы Германиядағы шіркеу мен діннің атақты сыншылары Г.Э.Лессинг (1729 - 1781), ақын және публицист Ф. Шиллер (1759- 1805) сонымен қатар тарихшы, филолог, фольклортанушы И.Г. Гердер (1744 - 1803) болды. И.Г. Гердердің «Идеи к философии истории человечества» кітабы тек Жердің пайда болуы, оның ғарыштағы қалпы, өсімдік және жануарлар әлемінің, адамның пайда болуы мен болмысы, оның «табиғат-анамен» байланысы туралы білімдердің жиынтығы ғана емес, бұл кітап сонымен қатар, Жер бетіндегі халықтардың – қытайлардың, тибеттіктердің, үнділердің, мысырлықтардың, вавилондықтардың, парсылардың, гректердің, римдіктердің, еврейлердің және т.б. халықтардың діни ілімдері туралы білімдерді қамтыды. Табиғат заңына сай қарапайымнан күрделіге төменгі сатыдан жоғарғысына қарай даму идеясы адамзаттың тарихына, мәдениетіне, ғылымына және дініне таралады. И.Г. Гердер қоғамды өзі адамсүйгіштік деп атаған жоғары кемел қалыпқа қарай ұмтылуда деп пайымдады, өйткені бұл – адам табиғатының мақсаты. Гердер діндер тарихы туралы білімдеріне сүйене отырып, оның пайда болуын адам табиғатынан іздеді. Дін адамның табиғат күштерінің ықпалын сезінгенінің нәтижесінен пайда болды. Еврейлердің діндерін қарастыра отырып, ол «еврей туындылары» әлемнің жаратылысы және зұлымдықтың пайда болуы туралы ойға қонымды түсініктер бергенімен, оларды бұрмалап түсіндірудің қоғамға үлкен нұқсан келтіргенін байқады. Алма мен жылан туралы хикаядан көптеген зиянды пайда болды, табиғат зерттеушілері жердің құрылымының бәрін қырық күндік су тасқымен байланыстырды, тарихшылар жер бетін мекендеген барлық халықтарды құдайдың қалаулы халқына әкеп таңды. Гердер христиандықты қарастыра отырып, оның пайда болуын құтқарушыны күткен еврей халқының шамадан тыс кедейленуімен байланыстырады, сол кездегі «аяндар» шегіне жетіп шиеленіскен қиялдан туындады деп жазады. Гердер христиандықтың екі ұштылығына назарын аударады. Бір жағынан ол адамдарды жалғыз құдайға сендіру арқылы оларда бауырластық сезімін туындатты, екіншіден, «құлдықтың кісендері мен езгісін ұсынып» халықтарды құлдарға айналдырды. «Құдіретті христиан халықтары бір-бірін қатыгездікпен басып жаншыды, ал олар өз ішінде қырық пышақ болып, қырлысып жатты».

XVIII ғасырда Америкада ағылшын колониялардың метрополиялардан тәуелсіздігі жолындағы күресі жүріп жатты. Ағылшын шіркеуі колониализмді жақтағандықтан, Америкада пуритандық секталар тарала бастады, бірақ сонымен қатар ағартушылық парасат тұрғысынан діни фанатизмге қарсы шыққан адамдар да аз болған жоқ. Протестанттар арасында деистік ойларды қолдайтын либералдар пайда бола бастады. Америкалық ағартушылықтың көрнекті өкілі – саясаткер, жаратылыстанушы, философ Б. Франклин (1706-1790). Барлық америкалық

ағартушылар секілді Б.Франклин де деистік көзқарасты ұстанды. Ол адам алып механизм – әлемнің бір бөлшегі, ал оның іс-әрекеттері адамның өзіне байланысты деді. Франклиннің уағыздаған моралі негізінде діннен бөлек болды. Ол конгресс мүшелерінен дінді уағыздауды талап ететін бапты АҚШ конституциясына енгізуге қарсы шықты. Құдайға деген ең жақсы құлшылық оның (құдайдың) басқа балаларына жақсылық жасау деп білді. Франклин антиклерикализмі дәйектілігімен ерекшеленеді. Ол басқаша ойлайтындарды қудалауға қарсы шығып, діни төзімділікке шақырды.

Тәуелсіздік жолында күрескен америка халқының көсемдерінің бірі, «Тәуелсіздік декларациясы» еңбегінің авторы Т.Джефферсон шіркеудің мемлекеттен ажыратылуын және діни бостандықты ашық, көпшілік алдында талап етті. Парасат және еркін зерттеу – міне, адасушылықтарға қарсы тұратын бірден бір күш осылар деді. Джефферсон христианшылдықты күштеп енгізудің кері нәтижелерін көрсетті. Христианшылдықты күштеп енгізгеннен кейін көптеген адамдар отқа өртелді, азапталды, айыпталды, түрмелерге қамалды. Күштеп енгізгеннің нәтижесінде «дүниенің бір бөлігінің ақымақ, екінші бөлігінің екі жүзді» екендігі анықталды деп жазды Джефферсон.

Американың тәуелсіздігі үшін соғыстың және Француз төңкерісінің белсенді қайтаркері Т.Пейн (1737 - 1809) дінді сынауды насихатпен байланыстырып, заманауи жаратылыстану жетістіктерін кеңінен қолданды. Өзінің «Век разума» шығармасында ол христианшылдықтың құпияларын, ғажайыптар мен пайғамбарлық туралы ілімін жетілмеген және адамзатты алдау мақсатындағы ойдан шығарылған ілім деп сипаттады. Пейн жаңа шынайы дінді қалыптастыруға аянбай тер төкті. Оның ойынша мұндай дін «...таза және қарапайым деизм болу керек. Ол адам сенімдерінің ішіндегі алғашқы және ең соңғысы». Ол адамның құдайды тануы тек өзіндік сана арқылы жүзеге асады деп сенді. Ол Інжілдің әрбір кітабын талдау нәтижесінде олар адам ақылының нәтижесі деген тұжырымға келді.

Еркін ойшылдықтағы заманауи нигилистік бағыт өз бастауын Ф.Ницшеден алады. Ол «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Антихристианин» және т.б. еңбектердің авторы болып табылады. Ницшешілдік ХІХ ғасырдың 70-80 жылдарында қалыптасты. Қазіргі таңға дейін оның көптеген ізбасарлары бар.

Ницше өзінің философиясын ақиқат, жақсылық пен адамсүйгіштіктің табалдырығында тұрған «нигилизм» деп сипаттайды. Ницше нигилизмнің енжар және белсенді екі типін ажыратады. Енжар – әлсіздіктің, ырық пен рухтың құлдырауының белгісі, ал белсенді нигилизм – сана мен ырықтың қарқынды қуатының белгісі болып табылады. Бұрынғы құндылықтары мен мақсаттар, сенімдер мен идеалдар болашақтың талаптарына сай келмейді, болашаққа батыл қадам басу үшін «ырық еркіндігі» мен «шығармашылық интуиция» қажет. Ницше «Құдай өлді» дейді, бұл барлық құндылықтарды, әсіресе, христиандық құндылықтарды қайта қарап шығу қажеттілігіне меңзейді. Философтың ойынша христиандық адамның ерік-жігерін жасытады, рухын әлсіретеді. Ол христиандыққа негізін мәңгілік қайту оралу құрайтын діндердің жаңа дінін қарсы қояды. Мәңгілік қайта оралудың нәтижесінде бүкіл адамзаттың мақсаты

болып табылатын жоғары адам (сверх человек) пайда болады. Жоғары адамның негізгі құндылығы – биліке деген ырық. «Билік ету және құдай құлы болудан құтылу» адамды асқақ мұратқа жеткізудің тек осы тәсілі ғана қалды дейді Ницше.

Заманауи еркін ойшылдар арасында америкалық философ П.Курцтың еңбектерінде тұжырымдалған секулярлы гуманизм теориясы үлкен ықпалға ие болды. Өзінің «Трансцендентальное искушение», «Критика религии и паронормальное», «Полнота жизни» және т.б. еңбектерінде ғалым діннің мәні жайлы сұрақтар қойып, оның мистикамен байланысын ашады. Құдайға деген сенімнің пайда болуын зерттей отырып, бұл сенімнің халықтардың әлеуметтік және мәдени жағдайларынан, дәстүрлері мен ғұрыптарынан терең тамыр алатынын айтыды. Ойшылдың пайымдауынша, діннің болуының себептерінің бірі – адамдардың магиялық ойлауға және оны қабылдауға бейімділігі. Діни жүйелер идеалдандырылған елестің шығармашылық туындысы, онда адамдардың армандары мен қайғы-қасыреттері бейнеленеді деп түсіндіреді ғалым.

Л. Фейербахтың атеизмі. Германиядағы еркін ойшылдық тарихында материалист және атеист Л.Фейербахтың тұлғасы ерекше орын алады. Ол «Христиандықтың мәні» және «діннің мәні туралы дәрістер» еңбектерінде діннің пайда болу себептерін зерттеп, діни көзқарастардың қалыптасуы мен дамуындағы сезімнің, эмоцияның рөлін ашады. Ол дінді табиғи және рухани жіктейді. Алғашқысы қоғам дамуының ертедегі кезінде пайда болған және табиғат құбылыстарына табынуды болып табылады, ал рухани дін (моноатеистік) адам бойындағы рухани қасиеттерді құдайылық дәрежеге ұлықтайды. Л.Фейербахтың пікірінше, жалпы кез келген діннің негізінде тәуелділік сезімі жатады, табиғи дінде адамның табиғатқа тәуелділігі, ал руханида – әлеуметтік күштерге тәуелділігі көрініс табады. Сонымен қатар, Л. Фейербах діннің пайда болуының гносеологиялық алғышарттары туралы да ой қозғайды. Діннің негізі адамның елестету, қиялдану қабілеті деп санайды және оны діннің «теориялық» себебі деп атайды. Фейербахтың айтуынша, Құдай адамның санасында ғана өмір сүретін объектіленген абстракция. Таным процесінде адам санасы ұғымды шындықтан ажыратып алады да елесті шындық деп қабылдайды. Өзінің бейнесін өзінен тыс орналыстырған адам оны өзіндік тіршілік иесі ретінде елестетеді. Табиғи діндерде адам табиғаттан оның қасиеттері туралы ұғымдарды бөліп алып оларды объективтендіреді, оларға құдайылық құдіреттерді таңады. Рухани діндерде адам адамзат тегінің мәні ретіндегі өз мәнін құдіреттендіреді. Адамзатқа тән ортақ қасиеттер – зерде, мәңгілік, күш-қуат, игілік – ой түрінде адамнан ажыратылып, қиялдың күшімен дербес тіршілік иесі – Құдайға айналдырылады. Бақытқа апаратын жолды іздеген, бірақ оны таппаған адамның мәні одан аластайды. Адамның жан дүниесі екіге бөлінеді – адам өз мәнін абсолюттендіріп, содан кейін оны бөтен әлдене ретінде өзіне қарама-қарсы қояды. Л. Фейербах христианшылдыққа жан-жақты талдау жасайды. Христиандықтың иудаизмнен өзгеше, жаңа дін болғанымен содан шыққанын көрсетеді, христианшылдық пен пұтқа табыну діндерінің арақатынасын зерттейді. Ол христианшылдықтағы құдай идеясының шығу тегін жан-жақты қарастыра келе, христианшылдық құдай ұзаққа созылған абстракциялау процесінің жемісі деген шешімге келді. Л.Фейербах, дін мен адамгершілік бір-біріне

қайшы келеді деп санайды. Діни сенім адамның аясын тарылтады, еркіндігінен айырады. Сенім «дінге сенетін адам үшін игілік, ал иланбаған адам үшін зұлымдық». «Дінің мәні туралы дәрісте» Л. Фейербах атеизмнің әлеуметтік және адамгершілік мәнін ашып көрсетеді. «Нағыз атеизм», - дейді ол, оң құбылыс – ол Құдайдың орнына адамды, о дүниенің орнына – осы дүниені қояды. Атеизмнің өмір сүру құқын негіздей отырып, Л. Фейербах Құдайға деген сүйіспеншіліктің орнына жалғыз ақиқат дін болып табылатын адамға деген сүйіспеншілікті қою крек деп тұжырымдайды.

Неміс философы діннің пайда болуын алғашқы адамдардың әлсіздігімен және надандығымен, оның табиғаттың күшіне толығымен тәуелділігімен байланыстырады. Адам өзі неге тәуелді болса, соның бәрін Құдайға теліген. Сөйтіп, табиғат құбылыстары мен адамға табыну пайда болады. Фейербах діннің әлеуметтік себептерін, оның қоғамдық қызметтерін ашуға тырысты. Мысалы, пұтқа табынудан (политеизм) монотеизмге өту адамдардың жердегі әміршілерге, патшалық билікке тәуелділігінің артуымен байланысты екендігін атап көрсеткен. Ол діни ғибратты, христианшылдықтың әдептілік принциптерін қатты сынап, Инабатты дұрыс жолмен жүру үшін адамдар құдайға сенуге міндетті емес. Ол аздай дін азғындық әрекеттердің бастауы. Әдеп-инабаттылық пен дін, сенім мен сүйіспеншілік бір-біріне қарама-қайшы тұр», деп жазады неміс философы. Л. Фейербах діннің идеалистік философиямен ішкі байланысын, діни және идеалистік дүниетанымның бірлігін ашып берді.

Неміс философы адамды діннің шырмауынан шығаруды, білімнің салтанат құруын армандады. «Ешқандай діннің керегі жоқ! – менің дінім осындай!» дейді ол. Марксизмнің негізін қалаушылар Фейербахтың атеизміне жоғары бағалап, оның дінге берген сыни талдауын өздерінің атеистік көзқарастарын негіздеуге кеңінен пайдаланды. Фейербахтың материализмі мен атеизмі маркстік атеизмнің теориялық негіздерінің бірі болып табылады. Сонымен қатар, марксизм классиктері өз еңбектерінде Фейербахтың материализмі мен атеизмінің осал тұстарына да жан-жақты талдау жасайды.

Фейербах атеизмнің осалдылығы діннің болашағы бар ма деген мәселеге қатысты да байқалып қалады. Діни ұғымдардан, о дүниенің, тылсым күштердің бар екендігінен бас тарта отырып, ол жаңа «зерделі» дінді – сүйіспеншілік дінін насихаттайды. Фейербахтың ілімі бойынша, адамның адамға деген сүйіспеншілігі дәстүрлі дінді ығыстырып, шынайы дінге айналуы тиіс.

Фейербах философиясының маңызды бір тұсы – оның діни дүниетүйсінудің психогенизисі туралы ілімі. Бұл ілімнің қалыптасуына Шлеймахердің «дін туралы сөздер» еңбегі де ықпал етті. Фейербах адамзат пен адам бойында діни дүниетүйсіну қалай қалыптасады деген мәселені айқындауға талпынады. Тек сезімдік нәрсе ғана ақиқаты әрі шынайы болады, ал тылсым, табиғаттан тыс жатқан мән жоқ. Фейербах – Құдай, ерік-жігер еркіндігі, жанның мәңгілігі сияқты Канттық сенім қағидаттарын артық деп санайды. Ол бұларға «берілген әлемді қанағат тұт» формуласын қарсы қойып, атеизм мен натурализмге ден қояды. Сонымен бірге діннің пайда болуының психологиялық және тарихи алғышарттарына келгенде XVIII ғасыр «атеистерінен» алшақ тұрады. XVIII ғасырдағы ағартушы-

философтардың арасында (Вольтер, Гольбах), тарихи тұрғыда дін бір жағынан, бар болғаны надандықтың көрінісі, ал екінші жағынан – саяси мақсаттар үшін саналы түрде мистификациялау деген көзқарас басым болды. Фейербах бұл көзқарасқа діни сезімдер мен түсініктердің психогенезисін сипаттауды қарама-қарсы қояды. Діни шығармашалыққа бейімділік адамның болмысында бар, ол адам рухына тән антропоморфизациялау қабілетінен туындайды. Дін сондай антропоморфизмнің маңызды бір түрі. Өз «Менінің» ең жақсы жақтарын, ниеті мен сезімін, ықылас-тілектерін адамдар ерте кезден бастап құдайылық шындыққа таңады. Адамзаттың өз мұраттарын осылай күдіреттендіруге деген талпынысына бар, яғни орын алып отырған шындық пен болуы қажетті дүние арасындағы қарама-қайшылық түрткі болды. Діни шығармашылық тілек пен қол жетімділік арасындағы қарама-қайшылықты жоюға тырысқан. Құдайлар – арман-тілектің төл туындылары, қиялдың жемісі. Адамды «өз бейнесіне сай» етіп Құдай жаратқан жоқ, керісінше, адам құдайларды жаратты. Діни шығармашылықта адам өзінің бақытқа деген қажеттілігін қанағаттандырған. Адам өзі жаратқан құдайларын тылсым күш ретінде таныған, алайда адамилық пен құдайылықты осылай бір біріне қарама-қарсы қою иллюзияға негізделген. Соған қарамастан діннің тарихи рөлі зор болатын, өйткені дінде адамзаттың барлық ең жақсы идеялары мен сезімдері көрініс тапты, ерте дәуірде дін өнер мен білімді, практикалық іс-әрекетті өз бойына тоғыстырған.

Фейербах бойынша, дін өзінің рөлін атқарды, біздер ғылыми жолмен діни шығармашылықтың негізінде жатқан метафизикалық иллюзияны таныдық, діни құбылыстардың құпиясы ашылды, діннің идеялық тұсы өзінің күдіретінен айырылды. Оның эмоционалдық негізі де өз мәнін жоғалтуда. Қазіргі кездегі алтын қолды шеберлер мен ақындар Гёте пен Аполлонның желеп-жебеуін қажет етпейтіні сияқты, адамзат та болашақта өнерге құдайлардың қолдауынсыз қол жеткізіп, бақытты тұрмыс кеше алады. Фейербахтың дін психологиясы саласындағы идеялары Штраустың, С.Н.Трубецкойдің дін тарихын зерттеулеріне түрткі болды. Сонымен қатар, алғашқы діндерді этнографиялық тұрғыдан зерттеулерге де зор ықпал етті (Леббок, Тэйлор, Спенсер, және т.б.). Фейербах мұрасы діни шығармашылық факторларын нақты зерттеуге арналған психологиялық еңбектерге мұрындық болды (Гюйо, Маршалль, А.Ланге). Абстрактілі адам, «жалпы» адам Фейербах философиясының негізі болыпқала берді. Ол дін адамның абстрактілі табиғатынан өсіп-өнді, сондықтан да оның жойылып кетуі мүмкін емес деп санады. Ол дінді оның басқа бір формасымен алмастыруды ойлап, оны тазалап шыққысы келді және сол үшін Энгельс тарапынан сынға алынды. Фейербах діннің даму сатыларын тек жалпылама көрсете алды. Соның бір кезеңі – «рухани діндер», яғни иудаизм, буддизм, христиандық, ислам тәрізді әлемдік діндер. Басқа кезеңі табиғат күштерін бейнелейтін алғашқы және ежелгі сенімдерді – «табиғи дінді» қамтиды. Фейербахтың пікірінше, рухани діндерде «табиғаттан тысқары тұрған құдай адамның өз болмысынан басқа ештеңе емес», ал табиғи діндерде «адамнан өзгеше құдай табиғат немесе табиғаттың мәні ғана». Ойшылдың бұл пікірінде ақиқаттың ұшқыны бар, христианшылдық сияқты дін табиғатқа табынумен емес, абстрактілі адамға табынумен сипатталады. Ал көне діни наным-сенімдерінің негізінде табиғат күштерін бейнелеу жатыр. «Табиғи діндерді» қарастырғанда

Фейербахтың денеден бөлек жан туралы түсініктерді талдауы үлкен қызығушылық тудырады. «Рух дегеніміз», - деп жазады Фейербах, тіршілік ретінде бейнеленген рухани әрекеттен басқа, адамның қиялы мен тілінің арқасында дербес тіршілікке ие болған рухани әрекеттен басқа не болуы мүмкін?». Оны адам тәні мен ойының жемісі болып табылатын осы әрекетті адам қалайша тәннен бөлектенген әрекет ретінде түсінетіндігі ойландырды. Мұның себебін Фейербах ой қызыметінің тым жасырын, көзге көріне бермейтін әрекет екендігінен көреді. Сондықтан адам оны абсолютті тәнсіз, бейорганикалық тіршілікке айналдырып, құдай деп атады. Құдай адамдардың өзінің ойлау үдерісін жете білмеуі мен қиялының жемісі. Фейербах діни қиялдарды дүниеге әкелген психологиялық атмосфераны қалпына келтіруге тырысып, «елестету қабілетінің» дамуы туралы мәселе қояды және сол арқылы діни ұғымдардың пайда болуын түсіндіруге тырысады. Фейербах діннің дамуының алғашқы сатысы сезімдік элементке негізделеді, өйткені адам ойының абстрактілік қабілеті бұл кездерде дамымаған, бұл кезде абыздардың адастыруы да орын алмаған деп ой түйеді. Бұл жерде Фейербах діни сенімдердің көне формалары туралы XVIII ғасырдағы француз материалистерінің ойын қайталайды.

Л. Фейербахтың антропологиялық материализмі. Фейербах идеализм рационалданған діннен басқа түк емес, ал философия мен дін түп мәндерінде бір-біріне қарама-қайшы деп санады. Діннің негізінде дін қағидаларына деген сенім, ал философияның негізінде – білім, әр құбылыстың пайда болуын ашуға деген ұмтылыс жатыр. Сондықтан философияның алғашқы міндеті, Фейербах пікірінше дінді сынау, діни сананың мазмұнын құрайтын иллюзияларды ашу. Дін және онымен рухани жақындығы бар идеалистік философия адамның өз мәнінен жаттануының, өзіне тән қасиеттерді құдайға телуден туындайды.

Діни адасушылықтан арылу үшін адамның құдай жаратылысы емес, мәңгілік табиғаттың ең кемел бір бөлігі екенін ұғыну керек. Ол «Менің ілімім немесе көзқарасым табиғат және адам ұғымдарында бейнеленеді», - деп жазды. Фейербах материализмі мен XVIII ғасыр материализмінің арасында айтарлықтай айырмашылық бар. Ол кез-келген шындықты механикалық қозғалыс арқылы түсіндірмейді, табиғатты механизм түрінде емес, организм түрінде қарастырады. Бұл антропологиялық сипаттағы материализм, өйткені Фейербахтың басты назарында – француз материалистерінің көзқарасындағы дерексіз материя ұғымы емес, адамның жан мен тәннің психофизикалық бірлігі. Адамды осылай түсіне отырып, Фейербах оның рухани бастауларын алдыңғы орынға қоятын идеалистік түсіндірмелерден бас тартады. Фейербах бойынша, біртұтас тән адам «менінің» мәнін құрайды. Адамның бойындағы рухани бастау тәннен ажыратыл алмайды, рух пен тән – организм деп аталатын шындықтың екі жағы. Сөйтіп, Фейербах адам табиғатын биологиялық тұрғыдан талдайды, ол жеке адамды Гегель сияқты рухани-тарихи құрылым емес, адамзат дамуындағы тізбек ретінде қарастырады.

Танымның идеалистік түсіндірмесін сынға алған Фейербах сезімдік пайымға үміт артады. Оның тұжырымына сай бізге сезім органдары – есту, көру, сезу арқылы берілгендер ғана шынайы нақтылыққа ие. Сезім органдары арқылы біз физикалық нысандарды да, басқа адамдардың психикалық күйлерін де танып біле

аламыз. Фейербах тылсым болмыстың бар екендігін мойындамады және ақылдың көмегімен дерексіз тану мүмкіндіктерін теріске шығарды.

Таным теориясындағы Фейербахтың антропологиялық принципі «объект» ұғымының өзін жаңаша талқылағанынан да байқалады. Фейербахтың түсінігінде объект ұғымы бастпақыда адами қарым-қатынаста қалыптасады, сондықтан, кез-келген адам үшін алғашқы объект – бұл басқа адам, «сен». Дәл осы басқа адамға деген мейірімділік сезімі оның объективті тіршілік етуін мойындаудың бастапқы сатысы болып табылады және сол арқылы басқа тіршіліктердің де объективтілігі мойындалады. Мейірімділік сезіміне негізделген адамдар арасындағы ішкі байланыстан альтруистік мораль туындайды, ол Фейербахтың пікірінше, құдаймен иллюзорлы байланыстың орнын басуы қажет. Құдайға деген сүйіспеншілік адамға деген сүйіспеншіліктің жаттанған, жалған формасы дейді философ.

Дін мен теология сыны. Л.Фейербахты біз теология мен идеализмнің сыншысы ретінде, дінге қарсы шығармалардың авторы ретінде білеміз. Философтың өзі де оның назарындағы басты – мәселе дін мәні мен оған қарсы күрес деп мәлімдеген еді. 1841 жылы Фейербахтың «Христиандықтың мәні» атты еңбегі жарыққа шығады. Бұл еңбегінде ол философиялық материализмнің жақтаушысы ертінде діннің мистикалық, құпия жабынын сыпырып тастап, дінді адамның мәніне әкеп тіреді. Дін мен теологияны сынау Фейербах шығармашылығының басты тақырыбы болып қала береді. Оның «Діннің мәні» атты шығармасы да осы сарында жазылды. Алайда, ол философия тарихына қатысты да көптеген еңбектер жазған. 1833жылы «Бэкон Веруламскийден Бенедикт Спинозаға дейінгі жаңа уақыт философиясының тарихы», 1837жылы «Лейбниц философиясының дамуы, сын және баяндама», келесі жылы- «Пьер Бейль» атты шығармалары жарық көреді. Бұл еңбектері Фейербахты кең танымал етіп, беделін артырады. Фейербахтың тарихи-философиялық шығармаларының басты ерекшелігі олардың барлығы да діни көзқарасқа қарсы күреске толы болуында, ойшыл оларда философия тарихын адами зерденің дін мен теологияның үстемдігінен арылу процесі ретінде қарастырады. «Философия тарихына» кіріспеде Фейербах ортағасырлардағы ғылымның, философияның, өнердің қандай күйде болғаны туралы баяндайды. Сол дәуірдегі діннің шексіз билігі білім саласының терең құлдырауына әкеп соқты дейді ол. Білім де, өнер де, философия да дінге бағынышты болғандықтан, көңіл қуантарлық шығармаларды өмірге әкеле алмады. Олар тек дінге ғана қызмет етті. Адами зерде тек Қайта өрлеу дәуірінде ғана діннің ықпалынан босап, ғаламат жеңіске жетті. «Көне дәуір авторларының шығармаларының соншалықты энтузиазммен қабылданғанының себебі», - деп атап көрсетеді Фейербах, «оянған, еркін ойлайтын рух олардан өз туындыларын көрді». Осы дәуірде зерде табиғатқа қайтып оралды, оны өзінің зерттеу тақырыбы етіп алды, жаратылыстану құрметке ие болып, кең қанат жая бастады.

Маркстік атеизм. К.Маркс пен Ф.Энгельс өздеріне дейінгі атеизм мен антиклеркализмді қарастырған ойшылдардың ұстанымындағы екі негізгі кемшілікті байқады. Бірінші «радикалды» ұстанымда – дін басты қоғамдық зұлымдық деп жарияланды, ал онымен күрес адамзаттың басты міндеті болуы тиіс. Бұл діннен басқа да қоғамдық келеңсіздіктер мен мәселелердің бар екенін назардан тыс

қалдырды. Екінші ұстаным дінді қисынға келмейтін, алдамшы құбылыс бірақ, бұқара топты уыста ұстауға қажетті институт деп таниды. Бұл жағдайда атеизм ақсүйек зиялылар мен көзі ашық аз таңдаулылардың ғана еншісіне айналды. К. Маркс пен Ф. Энгельс діннің шынайы себебі адамға үстемдік ететін әлде бір бөтен күштер - адамдардың әлеуметтік қатынастары мен оның еркіне бағынбайтын табиғаттың долы күштері және солардың ықпалы мен дін қоғамдық өмірде үнемі ұдайы қайта жаңғырылып отырады деп дәлеледеді. К.Маркс біз үшін «дін – дүниелік шектеушіліктің себебі емес, тек оның көрінісі ғана», - дейді. Бұл дін мәнін түсінудегі басты маркстік идея, оған сай дүниеден тыс және осы дүниенің заңдылықтарын айқындайтын ешқандай тылсым діни құбылыстар жоқ. К.Маркс дінді сипаттауда «апын» немесе «жалған гүлдер» сияқты ағартушылық метафораларды пайдаланғаны белгілі. Алайда, ол мәселенің бәрін осы сипаттамаларға әкеп тіреген жоқ, дінді қоғамдық қатынастардың «өңі өзгерген әлемінің» көрінісі деп санады. Дінде адамның табиғат пен қоғамда орын алған шарасыздық жағдайларды, тәуелділіктерді жеңуге деген талпынысы көрініс тапқан. Дінде адам болмысында орын алған «олқылықтарды» ерекше тәсілмен түзеу идеясы терең ұяланған. Жаттанған, тосын оқиғаларға толы шынайы дүниенің үстіне өзінің «бөгде» әлемін орналастыра отырып дін дүниеде болу қажетті тәртіпті қалпына келтіруге, адами болмыстың екі ұштылығын жеңуге талпынады.

К.Маркс пен Ф.Энгельс дінді күрделі, көпқырлы қоғамдық құбылыс ретінде қарастырды. Дінді қарастырудың бұндай тәсілінде ол нақты-тарихи сипат алады және қашанда арнайы баға беруді қажет етеді. Дінді, діни құралдарды, оның әртүрлі формаларын әр алуан, тіпті, қарама-қайшы реакцияшыл және прогресивті қоғамдық топтар мен қозғалыстар өз мүддесіне пайдалануы мүмкін.

К.Маркс пен Ф.Энгельс дін тағдырын экономика мен саясаттың, құқық пен мәдениеттің, қоғамдағы моральдық ахуалмен байланыстырған. Бұған орай, К.Маркс «социализм каншалықты дамыған сайын дінде біртіндеп жойылады» деген. Өйткені, оның пікірінше, социализмнің дамуы діннің қоғамда ұдайы жаңғырып отыруының әлеуметтік негізін тарылтады.

К. Маркс дінді сынау мәселесін өзіне дейінгі ойшылдардан мүлдем өзгеше тұрғыдан қойды, дінді сынау басқа сынның бір тармағы және соған бағынады. «Сөйтіп, көк аспанды сынау жерді сынауға, дінді сынау- құқықты сынауға, теологияны сынау- саясатты сынауға айналады». Соның нәтижесінде атеизм айқын әлеуметтік бағдарға ие болып, дінді «жалаң» бір жақты сынаудан арылады. Дінді сынау адам адам үшін ең жоғарғы тіршілік иесі деген іліммен, адам езіліп-жаншылған, құлға айналған, шарасыздыққа тап болған барлық қатынастар жойылуы керек деген категориалдық императивпен аяқталады.

К.Маркс пен Ф.Энгельстің жалпы философиялық зерттеулері де атеистік мазмұнда болды. Олар негізін қалаған материалистік диалектика категориялары, әлемнің өзіндік қозғалысы мен өзіндік даму механизмдерін ашуы, оның материалды бірлігі туралы ілім, гносеология саласындағы агностицизмнің сыны, қоғам өміріндегі қоғамдық-тарихи практиканың рөлін анықтауы атеистік көзқарастарға дәйектеуге негіздеме болды.

Марксизмнің негізін қалаушылардың атеизмі. Тарихтағы алғашқы ғылыми дүниетаным – диалектикалық және тарихи материализмнің пайда болуы ғылыми атеизмнің қалыптасуына жол ашты. Осыдан бастап ғылыми атеизм жұмысшы табының дүниетанымының ажырамас бір бөлігіне айналды. Атеизмнің жаңа формасының пайда болуы Еуропаның дамыған елдеріндегі әлеуметтік өзгерістермен тығыз байланысты. Осы уақыттарда Еуропа елдерінде өз құқықтары үшін күреске бел буған жұмысшы табы тарих сахнасына шықты.

Егер ғылыми атеизмнің әлеуметтік негізі жұмысшы табы болса, оның теориялық негізі диалектикалық және тарихи материализм болып табылады. Тарихтың материалистік түсінігі К.Маркс пен Ф.Энгельске дінді болмысты бейнелеудің өзіндік формасы ретінде түсініп, оның пайда болуы мен тіршілік етуін қоғам өмірінің материалдық жағдайларымен байланыстыра түсіндіруге мүмкіндік берді. Маркстік атеизмнің мақсаты дінді сынаумен шектелмеді, ол дүниені революциялық жолмен өзгертіп, дінге орын қалмайтын қоғам құруды мақсат етті. Сондықтан маркстік атеизм революциялық атеизм болып табылады. Ол жұмысшы табының революциялық қозғалысымен, пролетарлық революцияның мақсаты және болашағымен біте қайнасқан. Дінге деген ғылыми көзқарас марксизмнің негізін қалаушыларға діннің пайда болуының шынайы себептерін анықтауға және оны жеңудің жолдарын ашуға мүмкіндік берді. К.Маркс пен Ф.Энгельстің жарық көрген еңбектерінде атеистік көзқарас айқын байқалады. К.Маркстің «Еврейлік мәселеге» (1843ж.) және «Гегельдік құқық философиясының сынына кіріспе» (1843-1844ж) шығармалары маркстік атеизмнің қалыптасуының маңызды кезеңі болып табылады.

«Еврейлік мәселеге» мақаласында Маркс жас гегельшіл Бруно Бауэрдің басқа халықтардікі сияқты еврейлердің эмансипациясы ең алдымен дінді жою болып табылады деген пікіріне қарсы шығады. Әлеуметтік теңсіздіктің бастауы дін емес, қоғамда қалыптасқан материалдық жағдайлар екенін айтады. Маркс оның уақытындағы қоғамда саяси эмансипация іс жүзінде жеке меншік құқында жүзеге асатынын, ал адамды азат ету үшін жеке меншікті жою керектігін дәлелдейді. Сөйтіп, дінді жеңу қоғамдық құрлысты түбегейлі қайта құрумен тығыз байланыста қарастырылады.

Дін кездейсоқ пайда болған жоқ. Ол «өңі айналған» қоғамда оның «өңі айналған» дүниетанымы ретінде пайда болады. Діни жұтандықты К.Маркс шынайы жұтандықтың көрінісі ретінде және оған қарсылық ретінде қарастырады. «Дін – қаналған жанның күрсінісі, ол рақымсыз тәртіптің рухы тәрізді жүрексіз әлемнің жүрегі. Дін халық үшін апиын» (К.Маркс., Ф.Энгельс. 1 том. 415 п). Осындай әлеуметтік жағдайларды сынаудың алғышарты дінді сынау болып табылатыны кездейсоқ емес.

Дінге қарсы күрес жалпы мақсатқа – халықты езгіден азат етуге, оның бойында тарихи әрекетке қабілеттілікті тәрбиелеуге бағынуы тиіс. Дінді сынау құлдықтың бұғауынан жалған гүлдерді лақтырып тастап, өзін қоршаған дүниені өзгерту барысында ойлануы, әрекет етуі үшін адамды діни иллюзиядан құтқарады.

Егер марксизмге дейінгі атеизм діннің негізі бұқараның сауатсыздығында және діннің ықпалынан шығудың жолы – ағартушылық деген ұстанымы басшылыққа алса, К.Маркс пен Ф.Энгельс діннің себептері қоғамның ұйымдасу

ерекшеліктерінде жатқанын дәлелдейді. Дін - надандықтың немесе әдейі адастыудың нәтижесі емес, ол адам өзіне үстемдік ететін күштерге құлдық тәуелділікте болатын қоғамдық құрылыстың өнімі.

Атеизм тарихында алғаш рет К.Маркс пен Ф.Энгельс діннің екі түрлі себептен пайда болғаны туралы ойды айтты. Оның біріншісі әлеуметтік, екіншісі танымдық себептер. Басқаша айтсақ, діннің тамыры бір жағынан қоғамдық өмірде, екінші жағынан танымдық әрекетінде жатыр.

Діннің әлеуметтік себептері неде? Алғашқы қауымдық қоғамда адамның табиғаттың тосын күштері алдындағы шарасыздығының көрінісі ретінде пайда болған дін, кейінгі дәуірлерде адамның өзіне үстемдік етіп отырған қоғамдық қатынастар алдындағы шарасыздығының өңі аударылған формасы ретінде жалғасады. Құл иеленуші қоғамнан бастап дін қанаушылық қатынастардың көрінісі болып келді және осы қатынастарды қорғады, халықты рухани қанаудың құралына айналды. Егер діннің тамыры қанаушылық қоғамның таптық құрылымында жатса, оны тек ағартушылық арқылы жеңіп шығуға болмайды, дінді жою үшін, дін арқылы өз мүддесін қорғап отырған тапты жою қажет. Маркстік атеизм діннің әлеуметтік мәнін осылай түсіндіреді, Өкінішке орай, қазан төңкерісінен кейінгі кеңестік тоталитарлық жүйенің дін саласындағы негізгі ұстанымына айналған бұл көзқарас миллиондаған жазықсыз жандардың өмірін қиды.

Діннің танымдық тамырлары да бар. Адам таным процесі барысында ұғымдармен істес болады. Кез-келегн ұғым абстрактілеудің нәтижесі, яғни ұғымды қалыптастыру барысында адам құбылыстап мен объектілерге тән ортақ белгілерге назар аударып, олардың жеке белгілерінен абстрактіленеді. Бұл ұғымының өзі бейнелеген құбылыстан ажырауына себеп болуы мүмкін. Адам санасы ұғымды нақты заттардан өз қалауынша ажыратып алып, оны субстанция, заттардың алғы негізі ретінде қарастыра бастайды. Бұл идеализм мен діннің пайда болуының алғышарттарын қалыптастырады. Дін өзінің дамуында құдай туралы нақты түсінік пайда болғанға дейінгі бірқатар тарихи формалардан өтті. Бұл қоғам дамуының нәтижесі ғана емес, сонымен қатар жоғарғы деңгейдегі абстракциялау қабілетіне ие адам санасының да дамуының нәтижесі еді.

Сонымен К. Маркс пен Ф. Энгельс діннің таптық және гносеологиялық алғышарттарын аша отырып, оның пайда болуы мен қоғамдық өмірде орын алуының басты себептерін ашып көрсетті. Діннің бұл алғышарттарын ашу діннің пайда болуын дұрыс түсіндіріп қана қоймай, сонымен қатар онымен күресудің жолдарын айқындауға да мүмкіндік береді. Дінді толығымен жою үшін сауатсыздықпен күрес жеткіліксіз. Ең алдымен діннің үнемі қайта жаңғырып отыруын қамтамасыз ететін қоғамдық қатынастарды, қаналушы мен қанаушы бар таптық құрылысты жою қажет деп санады марксизм негізін салушылар. Алайда олар тапсыз қоғамның орнауымен діннің бірден жойылып кетпейтіндігін және бұл үшін ұзақ тарихи кезеңнен өту қажеттігін айтты. Сонымен қатар марксизм негізін салушылар пролетариат диктатурасының жеңісінен кейін тыйым салу арқылы дінді жеңу мүмкін емес екеніне назар аударды.

«... Кудалау керексіз сенімдерді нығайтудың ең мықты құралы!», - деп жазды Ф.Энгельс. Дінді кудалау оның ұзақ уақытқа сақталуына және дін қызметкерлердің

осы дүниедегі азап шегушілер даңқына бөленуіне алып келетін еді. Марксизм негізін қалаушылар халық дінді туындататын әлеуметтік алғышарттар жойылғаннан соң, адамдар табиғи және әлеуметтік құбылыстардың нақты себептерін танығаннан кейін дінге деген сенім біртіндеп сөнеді деп санады.

Сонымен К. Маркс пен Ф. Энгельс ғылыми атеизмнің теориясын ғана жасаумен шектелмей, дінді жеңудің нақты практикалық бағдарламасын да жасап берді.

Марксизмнің одан ары дамуы Поль Лафарг (1842-1911), Август Бебель (1840-1913), Георгий Плеханов (1856-1918), Франц Меринг (1846-1919), Иосиф Дицген (1828-1888), Владимир Ленин (1870-1954) сияқты ойшылдардың есімімен байланысты. Олар марксизм идеяларының Еуропа елдерінде кең таралуына зор еңбек сіңірді. XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында еңбек пен капитал, жұмысшы табы мен буржуазия арасындағы қарама-қайшылық ушығып, шегіне жетті. Бұл марксизм идеяларының халық арасында кең таралуына ықпал етті. Марксизм ізбасарлары дамыған капиталистік елдерде пролетарлық төңкерісті дайындауға ат салысты. Бұл қанаушы таптың идеологиялық құралы ретіндегі дінмен күресті одан ары қарқынды жалғастыру мәселесін күн тәртібіне қойды. Марксизм ілімін теориядан саяси әрекет негізіне айналдыру В.И. Лениннің үлесіне тиді. Артта қалған Ресейдің күрделі кезеңінде В.И. Ленин ғылыми атеизмнің теориясын дамытып қана қоймай, дін мен шіркеуге қатысты практикалық бағдарламаның қалыптастыруда шешуші рөл атқарды. Бірінші орыс төңкерісі кезінде 1905 жылдың желтоқсанында В.И. Ленин большевиктер партиясының бағдарламалық құжатына айналған «Социализм және дін» атты мақаласын жариялады.

Өз замандағы қоғамды эксплуататорлық, яғни қанаушы қоғам ретінде сипаттай отырып, Ленин экономикалық қанау қанаудың басқа түрлерін (саяси, рухани және т.б.) туындатады. Рухани қанаудың бір түрі таптық, антагонистік қоғамда терең тамыр жайған дін болып табылады, «қанаушы таптардың өз қанаушыларымен күресіндегі шарасы зды-ғы о дүниедегі жақсы өмірге деген сенімді тудырады», - деп жазды (Ленин В. И. Шығ. тол. жин., т. 12, 142 б).

В.И. Ленин дінге қарсы терең ойластырылған, идеялық күресті талап етті. Дінге қатысты мәселелердің барлығын ол революциялық күрестің жалпы міндеттерімен, социализм құрылысымен байланыстыра отырып шешті. Қазан төңкерісіннен кейін саяси билікке қол жеткізген коммунистер дінмен күресте шектен шықты. Дінді қанаушы таптың құралы деп таныған олар, діннің тарихта прогрессивті рөл атқарғанына назар аудармады. Дінмен күрес «бірбеткей атеизм» жағдайында басқаша ойлауды қудалауға, атеизм мен коммунизм идеясын бөліспегендерді тамырымен жоюдың ұзаққа созылған науқанына айналды. Дінмен күрес дінді рухани мәдениетінің ажырамас бөлігі санап келген халықтар үшін ауыр зардаптар әкелді. Азамат соғысы, одан кейінгі ұжымдастыру жылдары діни наным-сенімі үшін миллиондаған адамдар жазықсыз жәбір тартты. Ал халық арасында имандылықты уағыздаған қарапайым діндарлар «халық жауы» аталып, тап ретінде жойылды.

Қазақстан Республикасындағы діни наным-сенім бостандығы және діни қатынастар. Өткен ғасырдың соңғы он жылдығында тәуелсіздігін алған

Қазақстан Республикасы түбегейлі саяси-экономикалық үрдістерді жүзеге асырды. Қоғамдық өмірді нарықтық экономика мен демократиялық басқару принциптеріне сай өзгерту көптеген қарама-қайшылықтар мен қиындықтар туғызғандығына қарамастан тарихи қажеттілік еді. Әлемдік тарихтың субъектісі ретіндегі қоғамның дамуы уақыт талаптарына жауап беру барысында айқындалатыны белгілі. Қазақстан қоғамының алдында да осындай талаптар туындады. Қоғамдық болмыстың төрт негізгі саласы бар екендігі белгілі, олар экономикалық, саяси, әлеуметтік және рухани салалар. Бұл салалар бір-бірімен тығыз байланысты, сондықтан бір саладағы өзгеріс ерте ме кешпе басқа салалардағы өзгерістерге әкеледі. Кез-келген қоғамның тұрмыс-тіршілігі ең алдымен материалдық өндіріспен байланысты. Сондықтан ел экономикасын нарықтық қатынастарға қарай бұру, халықтың экономикалық белсенділігін арттыру бастапқы кезде кезек күттірмейтін мәселе болды. Сонымен қатар, саяси салада да күрделі бет бұрыстарды жүзеге асыру қажет болды. Осы мақсатқа сәйкес жаңа Конституция қабылданды. Оның басты мақсаты қоғамның прогрессивті дамуын қамтамасыз ету болып табылды. Қоғамның субстанционалдық негізі – адам. Сондықтан ҚР Конституциясында адам құқықтары мен бостандықтарын қорғауға ерекше мән беріледі. Ата заңымызда Қазақстан Республикасы азаматтардың құқықтары мен бостандықтарына кепілдік беретін зайырлы мемлекет деп бекітілді. Посткеңестік дәуірден кейін адам құқықтары мен бостандықтарын қорғауда 1992 жылдың 15 қаңтарында қабылданған Қазақстан Республикасының «Сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы заңының» маңызы зор болды. Қазақстан Республикасының Конституциясында, жоғарыда аталған заң баптарында және адам құқы туралы актілер мен келісімдерде бекітілген азаматтардың сенім бостандығын іске асыруға кепілдік берілетіндігі, Қазақстан Республикасы басқа мемлекеттердің және азаматтығы жоқ азаматтарының жеке дара немесе басқалармен бірлесе отырып кез-келген дінді еркін ұстануына немесе ұстанбауына, сондай-ақ діни рәсімдерге қатысуға немес қатыспауға құқылы екендігі, діни айқындалуға қатысты ешқандай мәжбүрлеуге жол берілмейтіні, діни бірлестіктердің мемлекеттен бөлінгендігі туралы айтылды. Конституция мен «Сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы заң» тәуелсіз Қазақстан Республикасы тарихында алғаш рет мемлекет пен дін арақатынасын реттейтін құқықтық негізді айқындады. Бұл қатынастар төмендегідей іргелі принциптерге сүйенеді: а) дінге қатынасына қарамастан барлық азаматтардың тең құқықтылығы; б) діни және зайырлы бірлестіктердің мемлекеттен ажыратылғандығы; в) мемлекеттік білім беру жүйесінің зайырлы сипаты; г) діни бірлестіктердің заң алдындағы теңдігі; д) наным- сенім бостандығын жүзеге асыруды қамтамасыз ететін арнайы заңдардың болуы және оларды бұзған жағдайда жауапкершілікке тартудың қарастырылуы. Тоталитарлық режимнен кейінгі бұл принциптер азаматтардың дінге қатысты айқындалуына толық еркіндік берді, сөйтіп мемлекеттік атеизм келмеске кетті. Заң қабылданғаннан бергі 16 жылда еліміздегі діни ұйымдар мен бірлестіктердің саны геометриялық прогрессияда өсе бастады. Қазіргі таңда Алматы қаласының

өзінде 240-тай діни бірлестіктер бар екен, оның 150-ге жуығы христианшылықтың протестанттық бағытына тиесілі, 40-тан астамы мұсылман, 16-сы Орыс Православиелік шіркеуінікі, 6-уы Римдік-католиктік, 3-Иудаизмнің әртүрлі бағыттарына тиесілі [1].

Бүгінде көп конфессиональдылық әлемдегі мемлекеттердің басым көпшілігіне тән болып табылады. Сондықтан мемлекеттің діни саясат пен діни қатынастар саласындағы басты міндеттерінің бірі - дін аралық қайшылықтарға жол бермей, олардың алдын алу және дін аралық сұхбатты барлық уақытта бейбіт болмағаны белгілі. Еуропадағы католиктер мен протестанттар арасындағы қақтығыстар мыңдаған адамдардың өмірін қиды. Діни соғыстар мен жан жалдар адамдар арасындағы діни сенім мәселесіне қатысты қатынастарын заңдық реттеу қажеттілігін туындатты. Еуропа елдерінде мұндай заңдар ХҮІІ ХҮІІІ ғасырларда пайда болды. Алғаш рет «ар ұждан» бостандығы ұғымы «дін бостандығы», «наным сенім бостандығы» ұғымдарының синонимдері ретінде қолданылды. Бұл адамның діни таңдау еркін білдірді. Қалыптасып келе жатқан буржуазия идеологтары бұл құқықты адамның табиғи, қасиетті және ажырамас құқы ретінде қарастырды. «Ар ұждан» бостандығының жариялануы ХҮІІ ХҮІІІ ғғ. философиясында адамның табиғи құқықтары мен тұлға бостандығы идеяларының негізделуімен байланысты болды. Аталған ғасырларда адам бостандығының жоғары құндылық ретінде орнығуы ХҮІ ғасыр гуманистерінің адам болмысының құндылығы туралы көзқарастары мен идеяларының заңды жалғасы болды. Ағылшын философы Джон Локк «әрбір адамның пікір айту мен наным сенімінің шексіз бостандығы бар. Ол бұл бостандықты билеушінің бұйрығынсыз да, бұйрығына қарсы келгенде де ешқандай күнәні сезінбей, бірақ білімі мен сенімі мүмкіндік бергендіктен Құдай алдында ар тазалығымен қолдана алады», деп жазады. (Трофимов 20 б). Дж. Локк сенім бостандығын қолдағанымен, Құдайды теріске шығару, яғни атеизм бостандығын қабылдамайды. Ол атеизмді қоғамға қауіпті құбылыс ретінде қарастырады. Осыған ұқсас идеяларды басқада ойшылдардан кездестіреміз.

Еуропа мен Америка елдерінде буржуазияның саяси билікті қолына алуының барысында адамның табиғи құқықтары, соның ішінде ар ұждан бостандығы да заңдық статуска ие болады және ар ұждан бостандығы азаматтардың конституциялық құқына айналады. Мысалы, Франция Конституциясы: «Баспа сөз немесе басқа да жолдармен өзінің пікірі мен ойларын жеткізу, тыныштық сақтай отырып, жиналу құқы және діни әдет ғұрыптарды еркін атқаруға тиым салынбайды», деп жариялайды. Америка Құрама Штаттарының Конституциясына енгізілген бірінші өзгерісте: «Конгресс дінді белгілейтін немесе оны еркін ұстануға тиым салатын бірде бір заң қабылдамауы тиіс» деп атап көрсетеді.

Адам құқықтары туралы идеялар мен ілімдер антикалық дәуірдегі грек философтарының еңбектерінде кездекенімен олар ұзақ уақыт бойы қоғамдық өмірде кең көрініс таппады.

Діни төзімділік мәселесі әлемдік діндердің пайда болуына байланысты шиеленісе түседі. Мысалы, христиандық дін пайда болғанда христиандар император культіне табынуға қарсы шығады. Сондықтан билік тарапынан қатты қудалауға ұшырайды. Тек 312 жылы император Константин Милан жарлығында наным-сенім еркіндігін жариялағаннан кейін христиандарды қудалау тоқтатылды. Бірақ христиандық мемлекеттік дінге айналғанда ол басқа діни наным-сенімдерге қысым көрсетіп, христиандық емес храмдарды қиратты.

Наным-сенім бостандығының жүйелі жүзеге асуы ислам дінінің пайда болуымен байланысты. Бұл туралы мұсылмандардың қасиетті кітабы – Құранда көп айтылады. Мысалы, «Дінде мәжбүрлеу жоқ» делінген. Яғни, ислам әр адамның діни таңдауына ерік береді, сонымен қатар Құранда Жаратушы Аллаһтың қалаған адамын тура жолға салатындығы туралы және сонымен қатар, ақиқат сенімді танымаған немесе тани тұрып оған мойынсұнбаған адамның о дүниеде азап тартатындығы жайында да айтылады. Ислам дінді күштеп қабылдатудың дұрыс еместігін, оның соңы екі жүзді адамдардың пайда болуына алып келетінін дәйектейді. Исламдағы наным сенім төзімділігі принципі «зымми» ұғымында көрініс табады. Зымми деп ислам мемлекетінде өмір сүретін басқа дінді ұстанатын адамдарды айтады. Ислам мемлекеті олардың барлық құқықтарын қорғау міндетін өзіне жүктейді. Сондай-ақ, Мұхаммед пайғамбарда зыммилерге қысым көрсетпеуді өз үмбеттеріне өсиет етеді.

Көріп отырғанымыздай, наным-сенім бостандығы мен діни төзімділік адамзат өркениетінің ұзақ ғасырлық дамуының жемісі болып табылады. Діни наным-сенім бостандығы мемлекет тарапынан құқықтық негізделіп, заңмен қорғалуы діни қатынастарды бейбіт үйлестірудің алғышарттарын қалыптастырды. Қазақстан Республикасы Ата заңындағы адам құқықтары, соның ішінде діни бостандықтары туралы тармақтар адамзат өркениетінің жетістіктерін ескере отырып, қабылданды.

Қазақстан Республикасы азаматтарының ой еркіндігі мен дінді ұстану құқы Қазақстан Республикасының Конституциясына, Азаматтық кодекске, «наным-сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» заңға, басқа да заң актілеріне және Қазақстан Республикасы мойындаған адам құқықтары мен бостандықтары туралы халықаралық актілерге негізделеді. Адамның азаматтық және саяси құқықтары туралы халықаралық пактінің бірінші пунктының он сегізінші бабында: «Әр бір адамның ой еркі, ар ұждан және дін құқы бар. Бұл құқық өз таңдауына сай дінді және сенімді қабылдау, өз дінін жеке дара немесе басқалармен бірге жариялы түрде немесе жеке ұстану, діни және әдет ғұрыптық салттарды орындау бостандығын қамтиды» делінген. Адамның азаматтық және саяси құқықтары туралы халықаралық пакт дінді немесе сенімді ұстану бостандығы тек заңмен белгіленген және қоғамдық қауіпсіздікті, тәртіпті, басқа тұлғалардың денсаулығы мен моралын, сондай ақ негізгі құқықтары мен бостандықтарын сақтау қажеттілігі негізінде ғана шектелетіндігін атап көрсетеді. Мұндай шектеулер Қазақстан Республикасының Конституциясында да қарастырылған. Конституцияның 5 пунктіннің 12 бабында «Адам мен

азаматтың құқықтары мен бостандықтарының жүзеге асуы басқа тұлғалардың құқықтары мен бостандықтарына, конституциялық құрылыс пен қоғамдық әдепке нұқсан келтірмеуі керек» деп тап көрсетілген. Конституцияның бұл бабы «Наным сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» заңда нақтылана түседі. Заңда «Дінді ұстану немесе сенімді таратуды жүзеге асыру тек қоғамдық тәртіп пен қауіпсіздікті, басқа азаматтардың өмірін, денсаулығын, құлықтылығын немесе құқықтары мен бостандықтарын сақтау мақсатында ғана шектеледі» делінген. Соңғы жылдары елімізде бірнеше діни бірлестіктерге қатысты қылмыстық істер қозғалды. «Саентология» шіркеуінің адам ағзасына қауіпті препараттарды таратқандығы анықталды. Сонымен қатар, кейбір жаңа діни ағымдардың психотроптық заттар мен психотренингтерді жиі қолданатыны белгілі. Мысалы, «Белое братство» ағымының осындай әсерінен бірнеше мың адам Киев қаласының орталық алаңында өздерін өртеп жіберу акциясын өткізбекші болғандығы белгілі болды. Тек құқық қорғау органдарының уақытылы араласуы жаппай тәртіпсіздікке жол бермеді.

«Наным сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» заңның 3 бабы бойынша Қазақстан Республикасының, басқа мемлекеттердің азаматтары және азаматтығы жоқ тұлғалар жеке өзі немесе басқалармен бірге кез келген дінді ұстануға немесе ешқайсысын ұстанбауға құқықты, дінге қатысты айқындалуға, құдайға құлшылық етуге, діни әдет ғұрыптарға, дінді оқытуға қатысуға немесе қатыспауға мәжбүрлеуге жол берілмейді.

Қазақстан Республикасының азаматтары дінге қатынасына тәуелсіз экономикалық, саяси, әлеуметтік және мәдени өмірдің барлық салаларында заң алдында тең. Дінге қатынасына байланысты азаматтардың құқықтарын тікелей немесе жанама шектеу немесе артықшалықтарын белгілеу немесе осыған байланысты дұшпандық пен жек көрушілікті қоздыру, азаматтардың сезімін қорлау, дін өкілдері үшін киелі болып табылатын бұйымдарды, ғимараттар мен орындарды қорлау Қазақстан Республикасының заңнамасына сай жауапкершілікке тартылады.

Заңмен қарастырылған жағдайлардан тыс ешкімнің өзінің діни сенімінің мотиві бойынша азаматтық міндеттерді орындаудан, бас тартуға құқы жоқ.

Діни сенім мотивіне байланысты бір міндетті басқа міндетпен алмастыру тек Қазақстан Республикасының заңнамасына сай жүзеге асырылады.

Аталған заңның 4 бабына сай діни бірлестіктер мемлекеттен ажыратылған. Барлық діндер мен діни бірлестіктер заң алдында тең. Ешқандай дін мен діни бірлестіктердің бір бірінен артықшылықтары жоқ. Діни бірлестіктер мемлекеттік функцияларды атқармайды және мемлекет егер заңға қарсы келмесе діни бірлестіктердің әрекетіне араласпайды. Мемлекет діни бірлестіктерді қаржыландырмайды.

Діни бірлестіктер мемлекеттік билік пен басқару органдарын сайлауға қатыспайды. Бірақ мемлекет мәдени ескеркіштер қатарына жататын діни ғимараттарды жөндеу мен қалпына келтіру жұмыстарын қаржыландырады. Конституцияда көрініс тапқан діни негізде саяси партиялар құруға тиым салу қағидасын одан әрі дамыта Заң діни бірлестіктерге саяси партиялардың

әрекетіне қатысуға және оларды қаржыландыруға тиым салады. Діни бірлестік қызметкерлері саяси өмірге тек өз атынан барлық азаматтар қатар қатыса алады.

Діни бірлестіктер заң мен құқықтық тәртіп талаптарын сақтауы тиіс. Мемлекет дінді ұстанатын және оны ұстанбайтын, сондай-ақ әртүрлі діни бірлестіктер арасында өзара төзімділік пен сыйластық қатынас орнатуға ықпал етеді.

Қазақстан Республикасының заңнамасында белгіленген талаптарға сәйкес тіркеуден өтпеген діни бірлестіктердің әрекет етуіне жол берілмейді.

Мақсаты мен іс қимылы мемлекетте бір діннің үстемдігін орнатуға бағытталған, діни ала ауыздық пен дұшпандықты қоздыруға, соның ішінде, күш көрсетумен немесе күш көрсетуге үндеумен байланысты діни бірлестіктер құруға тиым салынады. Діни экстремизмге үндеуге, сондай-ақ конфессия аралық айырмашылықтарды саяси мақсаттарға пайдалануға бағытталған іс-қимылдарды іске асыруға тиым салынады. Елімізде экстремизмнің алдын алу мақсатында «Экстремизмге қарсы күрес туралы заң қабылданды». Бұл заң ұлттық, этникалық, діни араздық пен төзімсіздік қаупін тудыратын әрекеттерге тосқауыл қояды. Осы заң негізінде «Хизбут тахрир», «Өзбекстан ислам қозғалысы», «Мұсылман ағайындар» сияқты саяси партиялар мен ұйымдар елімізде заңсыз деп танылды.

Діни бірлестіктердің қызметі тек сот шешімі бойынша ғана үш айдан алты айға дейін төмендегі жағдайда тоқтатылады:

А) Қазақстан Республикасының заңнамасы бұзылғанда;

Б) діни бірлестіктің жарғысына қайшы келетін іс әрекеттерді жүзеге асырғанда.

Діни бірлестіктің қызметі тоқтатылған мерзімде оның атынан бұқаралық ақпарат құралдарында сөйлеуге, жиналыстар мен митингілер ұйымдастыруға және өткізуге тиым салынады. Егер діни бірлестіктің қызметі тоқтатылған уақыт аралығында орын алған заң бұзушылықтар түзетілсе, діни бірлестік қызметін қайта жалғастыра алады.

Республикамызда діннің саясатқа араласуына тиым салынғанымен, дін қызметкерлерінің барлық саяси азаматтық құқықтар қорғалған. Дін қызметкерлері жергілікті мәслихаттарға, парламентке депутаттыққа сайлана алады.

Аталған заңның 5 бабына сәйкес республикамыздағы мемлекеттік білім беру мен тәрбие жүйесі діннен ажыратылған және зайырлы сипатта.

Ата-аналар немесе оларды алмастыратын тұлғалар өз балаларын өз сенімдеріне сай тәрбиелеуге құқықты, бірақ балаларды дінге мәжбүрлеуге жол берілмейді. Балаға діни тәрбие беру оның тәндік және психикалық денсаулығына, сондай-ақ адамгершілік дамуына нұқсан келтірмеуі керек.

Алайда діндер заң алдында тең болғанымен, олардың қоғамға ықпалы бірдей емес. Мемлекеттік конфессионалдық қатынастың еуропалық нұсқасында мемлекет пен діни ұйымдардың үш деңгейлі қарым қатынасы қалыптасқан. Бірінші төменгі деңгейде мемлекетпен өте шектеулі ынтымақтасатын діни

топтар орналасқан. Олар мемлекеттен қаржылай көмек ала алмайды, мемлекеттік ақпарат және байланыс құралдарына кіре алмайды, өз оқуларын мектептерде оқыта алмайды. Бұл топтар әдеттегідей жалпы заңмен, барлық бірлестіктерді реттейтін заңмен реттеледі. Екінші деңгейдегі дін топтары мемлекеттен қолдау табады. Бұл конфессиялар ерекше тәртіппен реттеледі. Бірінші топтан екінші топқа өту белгілі мемлекеттік бақылауға жатады. Үшінші жоғары деңгейде келісім жасалған ұлттық және мемлекеттік шіркеулер, діни қауымдар орналасқан.

Мемлекеттік профессионалды қатынастың аталған еуропалық үлгісі еліміздің құқықтық практикасында да ескерілуі қажет деп санаймыз. Өйткені қоғам дамуына, адамгершілік ахуалдың кемелденуіне оң ықпал етіп, уақыт сынынан өткен діндермен мақсаты күңгірт, ілімі ала құла діндерді қатар қою қаншалықты дұрыс және күні кеше ғана келіп, азаматтарды өзіне тартып бауырына басқысы келетін діндердің еліміздің болашағына қандай үлес қосады деген сұрақтардың да беті ашық қалып отыр. Дегенмен, Республикамызда еліміз үшін дәстүрлі болып табылатын және халықтың басым көпшілігі ұстанатын діндерге көңіл бөлінуде. Ислам дініндегі құрбан айт пен православиендегі пасха мерекелері демалыс күндері болып табылады.

Сонымен қатар «Наным сенім бостандығы және діни бірлестіктер туралы» заңның жетілдіруді талап ететін бірқатар тұстары да бар. Еліміздің әр түрлі аймақтарында орын алып, бұқаралық ақпарат беттерінде жарық көрген оқиғалар заңды жетілдіруге немесе нақтылай түсуге түрткі болып отыр. Мысалы, діни бірлестіктерге жер телімдерін беру мен ғимараттар салу жергілікті мемлекеттік органдары тарапынан заңмен реттелуі қажет.

Республикамыздың азаматтары көше көшені аралап, өздерінің үн парақтарын тықпалайтын миссионерлікке де наразы екенін газет, радио, теледидар беттерінде ашық айтып жүр. Кейбір миссионерлердің тіркеуден өтпей әрекет ететіні де белгілі. Сондықтан діни үгіт насихат жұмыстарын белгіленген аумақтарда жүргізу және білім беру мен тәрбие орындарында діни насихат ісі де реттелуі қажет деп санаймыз. Бірақ бұл азаматтардың дін туралы объективті ақпараттар мен білім алуына кедергі болмауы керек.

Соңғы кездері мемлекеттік мектептер мен оқу орындарында діни үлгідегі киім кию мәселесі, білім беру бағдарламасына енген сурет, ән және дене шынықтыру сабақтарынан бас тарту фактілері ұшырасады. Оқу орындарының жалпыға бірдей ішкі тәртіп пен оқу бағдарламасына сәйкестікті талап етуі кейбір оқушылардың ата аналары тарабынан діни бостандықты шектеу ретінде бағаланатыны да жасырын емес. Мемлекетіміздің зайырлы сипатын ескере отырып, осы жағдайларды да заңдық реттеу қажет деп санаймыз. Заңға өзгертулер енгізу үш мақсатты қамтамасыз етуі қажет. Олар: адам құқықтарын қорғау, діни бірлестіктердің қызметін реттеу, азаматтық заңнамамен сәйкестендіру және кемшіліктердің орнын толтыру.

Жоғарыда аталған мәселелерді құқықтық реттеу республикамыздағы әр түрлі конфессиялардың өзара және мемлекетпен қарым қатынасын жүйелі

жетілдіріп, өзара төзімділік пен келісімді дамытуға өз үлесін қосады деп ойлаймыз.

Бақылау сұрақтары

1. Еркін ойшылдықтың қалыптасуына ықпал еткен факторларды талдаңыз
2. Еркін ойшылдықтың тарихи формаларын атап, олардың мазмұнын ашыңыз
3. Көне заманда кең таралған еркін ойшылдық формалары
4. Ортағасырлық ғылым мен философияның еркін ойшылдықтың дамуындағы рөлін ашыңыз
5. Қайта өркендеу мен жаңа замандағы еркін ойшылдықтың дамуына үлес қосқан философтардың көзқарастарына талдау жасаңыз
6. Секуляризация ұғымының мәні мен мазмұнына талдау жасаңыз
7. Ар-ұждан бостандығы ұғымын және оның тарихи қалыптасуын сипаттаңыз
8. Қазақстандағы діни наным-сенім бостандығының құқықтық және әлеуметтік негіздерін айқындаңыз

ЕСКЕРТУЛЕР

I тарауға

- 1 *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 398.
- 2 *Флоренский П.А.* Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной истине» // *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т I (II). С. 818.
- 3 *Berger P.L.* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt, 1973. S. 26.
- 4 *Berger P.L.* Auf den Spuren der Engel. Die modern Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt, 1981. S. 66.
- 5 *Luckman Th.* Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg, 1963. S. 20.
- 6 Қар.: *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 5. С. 522; Соныкі. Трактаты и письма. М., 1980. С. 178, 180.
- 7 *Кант И.* Трактаты и письма. С. 224.
- 8 Сонда. С. 173.
- 9 *Гегель.* Дін философиясы. М., 1977. Т. 1. С. 282.
- 10 Сонда. С. 411-412.
- 11 Қар.: *Гегель.* Дін философиясы. М., 1975. Т. 1. С. 366.
- 12 *Гегель.* Дін философиясы. Т. 1. С. 371.
- 13 *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 52.
- 14 Қар. сонда. С. 696.
- 15 Қар. сонда. С. 421.

- 16 Қар. сонда. С. 837.
- 17 Қар. сонда. С. 456-463.
- 18 Қар. сонда. С. 457.
- 19 Қар. сонда. С. 414.
- 20 Қар. сонда. С. 448.
- 21 Қар. сонда. С. 308-309.
- 22 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 146.
- 23 Қар.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 86, 140; т. 26. Ч III. С. 307.
- 24 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 414.
- 25 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 328.
- 26 *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tubingen. 1964. 1. Halbband. S. 317.
- 27 Қар.: *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 366, 368.
- 28 *Weber Max.* Jesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie. Tubingen, 1920. Bd. 1. S. 86.
- 29 *Durkheim E.* Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris, 1912. P. 65.
- 30 Ibid. P. 323.
- 31 Ibid. P. 635.
- 32 *Radcliff-Braun.* Structure and Functions in Primitive Society. London, 1959. P. 154.
- 33 *Malinowski B.* Antropology // Encyclopedia Britannica. First Supplementary Volume. L.-NY, 1926. P. 132.
- 34 *Парсонс Т.* Общий обзор // Американская социологическая мысль. С. 396
- 35 Қар.: *Мертон Р.* Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль. Р. Мертон, Т. Парсонс, А. Шюц. М., 1994. С. 396.
- 36 *Джеймс В.* Многообразие религиозного опыта. СПб, 1993. С. 40.
- 37 Сонда. С. 342-343.
- 38 Сонда. С. 38.
- 39 Сонда. С. 177.
- 40 *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 369.
- 41 Сонда. С. 371.
- 42 Сонда. С. 369-370.
- 43 Қар. сонда. С. 369.
- 44 *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 53-54.
- 45 *Фрейд З.* Воспоминание Леонардо да Винчи о раннем детстве // *Фрейд З.* Художник и фантазирование. М., 1995. С. 205.
- 46 *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // *Фрейд З.* психоанализ. Религия, культура. М., 1992. С. 30.
- 47 *Юнг К.Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 98.

- 48 *Юнг К.Г.* Психология и религия // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 165.
- 49 Сонда. С. 133.
- 50 Сонда.
- 51 Сонда. С. 134.
- 52 Сонда. С. 135.
- 53 Сонда. С. 139.
- 54 Сонда. С. 143.
- 55 Сонда. С. 134.
- 56 Сонда. С. 161.
- 57 *Юнг К.Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // *Юнг К.Г.* Архетип и символ. С. 101.
- 58 Сонда. С. 101.
- 59 *Юнг К.Г.* Психология и религия // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 184.
- 60 Сонда. С. 132.
- 61 Сонда. С. 137.
- 62 *Фромм Э.* Психоанализ и религия // *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990. С. 236.
- 63 Сонда. С. 241.
- 64 Сонда. С. 246.
- 65 *Malinowski B.* Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. ТВ – Ausgabe 1975. S. 191.
- 66 Қар.: *Кулаков А.Е.* Религии мира. М., 1996. С. 8; *Гуревич П.С.* Философия культуры. М., 1995. С. 93, 100; Философия. Учебник / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филиппова. М., 1996, С. 292.
- 67 *Петрученко О.* Латинско-русский словарь. М., 1994. С. 157.

II тарауға

- 1 Қар.: *Леонтьев А.Н.* Деятельность, сознание, личность. М., 1975. С. 134.

IV тарауға

- 1 Gentesimus annus, n. 51.
- 2 *Флоренский П.* Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Сб. 17. С. 105.
- 3 Сонда. С. 117.
- 4 Сонда.
- 5 *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 236.
- 6 Сонда. С. 241.
- 7 *Сорокин П.А.* Социокультурная динамика // *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 467, 469, 481.
- 8 Сонда. С. 444.

VII тарауға

1 Иудаизмдегі құдай есімдерінің ең негізгі есімдерінің бірі – Яхве (Иегова). Бұл есімді дұға ету барысында айтуға да тыйым салынған. Танахта ол Шем (Есім), Адонай (Менің құдайым), Шаддай (Құдыретті) секілді есімдермен аталады. Иудаизмде жетпіске жуық құдай есімі бар, соның ішінде Танахта «Элохим» (Құдайлар) есімі көп кездеседі. Бұл еврейлерде монотеистік сенімге дейін көпқұдайлықтың болғандығын айғақтайды.

2 «Хасидизм» термині иврит тілінде «хасид» деген сөзден шығып, «тақуа» деген мағынаны білдіреді.

IX тарауға

1 *Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 78.

2 Түсіндірме (Толк) – бұл ескі ғұрыпшылдардың түрлері: Помор түсіндірмесі, Филип түсіндірмесі, Спасов түсіндірмесі. Келісім - бір түсіндірмеге кіретін әртүрлі бірлестіктер. Беспоповтықтарға чадород еместер, чадородтарды, зарондарды (зароновцы) және т.б. жатады.

3 Цит. по: Правда о религии в России. Московская Патриархия, 1942. С. 44.

4 Православный церковный календарь. 1991. С. 84.

5 Қар.: Gentesimus annus, n. 51.

X тарауға

1 Коран. Перевод И.Ю.Крачковского. М., 1986.

2 *Ибн Хишам*. Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха. II Хрестоматия по исламу. М., 1994. С. 19.

3 *Ибн Хишам*. Жизнеописание господина нашего Мухаммада... С. 22.

4 Сонда. С. 23.

5 Большаков О.Г. История Халифата. Ислам в Аравии 570-663. М., 1989. 92 б. Ерте араб деректері «Медина конституциясының» күнін дәл атамайды.

6 Сонда. С. 94.

7 *Аш-Шахрастани Мухаммед ибн Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах. (Китаб ал-милал ван-нихал). М., 1984. С. 153.

XI тарауға

1 Последний Завет. СПб., 1994. С. 301-302.

2 Слова Виссариона. М., 1993. С. 108.

3 Божественный принцип. М., 1997. С. 148.

4 Сонда. С. 436.

XII тарауға

- 1 Санскриттік терминдерді аударудың осындай нұсқасын орыс буддологы О.О.Розенберг ұсынған болатын.
- 2 Қар.: *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 127.
- 3 Қар.: *Розенберг О.О.* Келтірілген шығарма. С. 189.
- 4 *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т.1. С. 561.
- 5 Розенберг О.О. Келтірілген шығарма. С. 250.
- 6 *Murti T.R.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955. P. 141.
- 7 Қар.: *Stcherbatsky Th.* Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad. 1927. P. 43.
- 8 *Murti T.R. V.* Op. cit. P. 13, 105.
- 9 *Murti T.R. V.* Op. cit. P. 8.

XIV тарауға

- 1 *Rahner K.* Kleines Teologisches Worterbuch. Freiburg im Breisgau, 1976. S. 45
- 2 La philosophie francaise entre les deux guerres. P., 1942. P. 269.
- 3 *Le Senne R.* Introduction a la philosophie. P., 1925. P. 172.

XV тарауға

- 1 Қар.: Бонхеффер Дитрих⁷ Сопротивление и покорность // Вопросы философии⁷ 1989⁷ № 10. С. 114-167; № 11. С. 90-162.
- 2 *Raschke Carl. A.* The Deconstruction of God // Deconstruction and Theology / Ed. Thomas, J. Altizer. New York, 1982. P. 28.
- 3 *Моррис Генри.* Соотворение мира: научный подход. Калифорния, 1990. С. 6.

Әдебиеттер:

Негізгі:

1. Основы религиоведения. Под редакцией Яблокова И.Н. М., 2005
2. И.В. Васильев. История религии Востока. М., 1988
3. Гараджа В.И. Религиоведение. М., 1994

4. Шахнович М.М. Религиоведение. М. 2006
5. Самигин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религий. Ростов-на-Дону, 1996

Қосымша:

1. Иванов В.А., Трофимов Я.Ф. Религии в Казахстане. – Алматы, 2003. –
2. Орынбеков М.С. История философской и общественной мысли Казахстана. (с древнейших времен по XII в.) – А.: Институт развития Казахсана, 1997.
3. Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. – СПб., 1999.
4. Карташев А.В. История Русской Церкви. М.,: Изд-во Эксмо, 2006 – 848б. Т.1-2
5. Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: 2003
6. Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы, 2005.
7. Исаұлы М., Жолдыбайұлы Қ. Ислам ғылымхалы. – Алматы, 2005.
8. Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С. 298.
9. Керимов Г.М. Шариат закон жизни мусульман. – Москва: «Диля», 2007. – С. 26.
10. Аш-Шахрастани Мухаммед Ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ван-нихал). - М., 1984. - С. 153.

МАЗМҰНЫ

Алғы сөз
 Дінтану пәні.....

Бірінші бөлім

ДІН ТЕОРИЯСЫНЫҢ НЕГІЗДЕРІ

І Тарау. Діннің анықтамасы
 1. Анықтама типтері
 2. Діннің мәндік сипаттамалары
2 Тарау. Діннің негіздері мен алғышарттары.....
 1. Социумдық негіздер.....
 2. Психологиялық алғышарттар.....
 3. Гнесеологиялық алғышарттар.....
3-тарау. Діннің элементтері мен құрылымы.....
 1. Діни сана.....
 2. Діни қатынастар.....
 3. Діни ұйымдар.....
4-тарау. Мәдениет жүйесіндегі дін.

5-тарау. Діннің функциясы мен рөлі.
Екінші бөлім
ДІН ТАРИХЫ

6-Тарау. Діннің шығуы.....

7-тарау. Халықтық-ұлттық діндер

1. Индуизм.....
2. Джайнизм.....
3. Сикхизм.....
4. Парсизм.....
5. Конфуцишілдік.....
6. Даосизм.....
7. Синто.....
8. Иудаизм.....

8-тарау. Буддизм.....

9-тарау. Христианшылық.....

1. Христиандықтың пайда болуы.....
2. Православие.....
3. Католицизм.....
4. Протестантизмнің пайда болуы.....

10-тарау. Ислам.....

1. Исламның пайда болуы қарсаңындағы Арабиядағы діни ахуал.....
2. Мұхаммед пайғамбар және оның уағызы.....
3. Құран және рәсім.....
4. Сунна.....
5. Қағидат пен рәсім.....
6. Исламдағы негізгі бағыттар.....
7. Мұсылмандық құқық.....
8. XVIII-XX ғасырлардағы мұсылмандық шығыстағы діни- саяси бұқаралық қозғалыстар.....
9. Ресейдегі ислам.....

11-тарау. Қазіргі дәстүрлі емес культтер(наным- сенімдер).....

Үшінші бөлім

ДІНИ ФИЛОСОФИЯНЫҢ НЕГІЗГІ БАҒЫТТАРЫ

12-тарау. Буддалық философия.....

1. Хинаяна философиясы.....
2. Махаяна философиясы.....

13-тарау. Православие философиясы.....

1. Академиялық философиясы.....
2. Жалпы тұтастық метафизикасы.....
3. Жаңа діни сана сенім.....

14-тарау. Католиктік философиясы және теология.....

1. Неотомизм.....
2. Жаңа августиандық.....

3.Тейярдизм.....	
4.Католиктік теология.....	
15-тарау.Протестанттық философия мен теология.....	
Ескертулер.....	