

86.2
8-90

ДИНТАНУ

НЕГІЗДЕРІ



О
К
У
Л
Ы
К



ДИНТАНУ НЕГІЗДЕРІ

*Қазақстан Республикасының
Білім және ғылым министрлігі
жоғары оқу орындарының студенттеріне арналған
оқулық ретінде ұсынған*

ББК 86.2
Д9С

578366-44 ✓

Оқулық ҚР Білім және ғылым министрлігінің
оқу әдебиеттерін дайындау, шығару және сатып алу жөніндегі
ашық конкурсының қорытындылары бойынша шығарылды

Пікір жазғандар:

философия ғылымдарының докторы, профессор *Т.Х.Ғабитов*;
философия ғылымдарының докторы, профессор *Мұрат Сәбит*;
философия ғылымдарының докторы, профессор *С.Е.Нұрмұратов*

Аударған авторлар ұжымы:

Н.Ж.Бәйтенова (құрастырушы), Қ.А.Затов,
А.Т.Құлсариева, А.Д.Құрманалиева

Д 91 **Дінтану негіздері:** Оқулық/Ауд.: Н.Ж.Бәйтенова, Қ.А.Затов,
А.Т.Құлсариева, А.Д.Құрманалиева; Құраст. Н.Ж.Бәйтенова. –
Алматы: Қазақ университеті, 2006. – 356 бет.
ISBN 9965-30-031-3

Оқулықта әлемдік дінтанудың әр түрлі теориялары жан-жақты қарастырылған. Дін тарихын баяндауда даосизм, индуизм, иудаизм және басқа ұлттық діндермен қатар буддизм, христианшылық, ислам сияқты діндердің тарихы баяндалады. Дін философиясы мен теологияның басты бағыттарына жете назар аударылады. Оқулық дінтану саласының мамандарына, студенттер мен магистранттарға және осы мәселелерге қызығушылық танытатын барлық оқырман қауымға арналады.

Д 0401000000-039
460(05)-06

ББК 86.2

ISBN 9965-30-031-3

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2006

АЛҒЫ СӨЗ

Дін мәселелері қоғам мен мемлекет үшін аса маңызды да күрделі болып табылады. Дін қоғам өмірінің барлық жақтарына әсер етіп, қоғамдық дамуға зор ықпал етеді. Сондықтан дін жайлы дұрыс көзқарасты, түсінікті қалыптастыру зайырлы діни білім берудің басты мақсаттарының бірі болып табылады. Соңғы жылдары жоғарғы оқу орындарында «Дінтану» мамандығы ашылып, білікті мамандар дайындау ісі қолға алынды. Осы салаға арналған ғылыми еңбектер мен зерттеулер жарық көрді. Алайда дінтану мәселесін жан-жақты қарастыратын оқулықтармен студенттерді, магистранттарды қамтамасыз ету толық мүмкін болмай отыр. Оның объективті және субъективті себептері бар. Бұл тұрғыда аударылуға ұсынылып отырған Мәскеудегі «Высшая школа» баспасынан И.Н. Яблоковтың жетекшілігімен 2002 жылы төртінші рет басылып шыққан «Дінтану негіздері» оқулығы қазақ тілінде кәсіби мамандар дайындауға өз үлесін қосар деген үміттеміз. «Дінтану негіздері» қоғамда түбегейлі қайта құрулар үрдісі өрістеген уақытта жарық көрді. Дінтану саласында жан-жақты, толық білім алуға ықпал етті. Оның мазмұны жоғары оқу орындарындағы дінтану курсының бағдарламасына толық сәйкес келеді. Оқулық Ресей және шет ел ғалымдарының іргелі зерттеулерінің негізінде жазылған. Авторлардың бұл оқулығында дінтану ғылымының соңғы жетістіктері көрініс тапқан. Оқулық дін теориясы мен тарихының барлық аспектілерін қамтыған.

Адамның ғаламды, қоғамды, өзін-өзі, қоршаған ортадағы жеке құбылыстар мен процестерді тануға деген талпынысы сарқылмас және мәңгілік құбылыс. Жинақталған ғылыми ақпарат қоры, жаратылыстану және гуманитарлық ғылым салаларының саны қисапсыз болса да, таным процесі жалғаса береді. Адамзаттың жинақтаған білімдерінің барлық ауқымын қамту мүмкін емес. Бірақ, белгілі бір ғылымның негізгі ұстанымдары, қағидалары, ұғымдары мен деректерін меңгере отырып, адам сол ғылымның әлеміне енеді, меңгергенін кейін өзінің практикалық өмірінде, жеке басының рухани ізденістерінде қолдану үшін оның ішінен өзіне бағдар табады. Өз саласында табысты қызмет ету үшін маманға қажетті арнайы білімдер бар. Бірақ әрбір адамның тұлға ретінде бекуі үшін, оның рухани мәдениетінің қалыптасуы үшін меңгеруге маңызды ұғымдар, идеялар, деректер де бар. Осындай білімдерді қамтитын салаларға дінтану жатады.

Пәннің анықтамасы

Дінтануға қатысты сәйкес білімдер ғасырлар бойы жинақталғанмен, дінтану кешенді, салыстырмалы түрде дербес білім саласы ретінде XIX ғ. бастап негізделе бастады. Ол жалпы және әлеуметтік философия, философия тарихы, әлеуметтану, антропология, психология, лингвистика, жалпы тарих, этнология, археология және басқа да ғылымдардың тоғысында айқындалды. Дінтану діннің пайда болу, даму және қызмет ету заңдылықтарын, оның құрылымы мен әр түрлі компоненттерін, оның әр алуан феномендерін, феномендердің қоғам тарихында қалай көрініс бергенін, дін мен мәдениеттің басқа салаларының өзара байланысы мен өзара әрекетін зерттейді. Дінтанудағы басты болып табылатыны – философиялық мазмұн, бұл қалай болғанда да екі жағдаймен байланысты. Біріншіден, мұнда зерзаттың (*объектінің*) неғұрлым әмбебап ұғымдары мен теорияларын жасау орталық орынды алады. Бұл тектес ұғымдар мен теорияларды жасай отырып, дінтану нақты ғылымдар – әдебиеттану, фольклористика, тіл білімі, құқықтану, этнография, өнертану және басқа ғылымдарға (олар дінді талдауға өздерінің жеке көзқарасы тұрғысынан көшкенде) көмек көрсетеді.

Екіншіден, дінді зерттеу адам, әлем, қоғам туралы философиялық-дүниетанымдық мәселелерге сөзсіз сүйенеді. Бұл мәселелерді қарастырған кезде дінтану философиялық ойдың мұрасына, жаратылыстану және қоғамдық ғылымдардың тарихына, әсіресе, қазіргі замандық ғылыми-техникалық төңкеріс жетістіктеріне, діннің ғылыми түсіндірмесіне жүгінеді. Адамтану, медицина, психология, педагогика, тарих, физика, химия, кибернетика, биология, космология, экология және басқа ғылымдардың жетістіктері сәйкес дүниетанымдық мәселелерді шешуге негіз болады.

Негізгі бөлімдер

Дінтану бүгінде бірқатар бөлімдерді қамтиды, олардың арасынан философия, әлеуметтану, психология, феноменология, дін тарихы негізгілері болып табылады.

Дін философиясы – зерзатқа философиялық түсіндірме және түсінік беретін философиялық ұғымдардың, ұстанымдардың, тұғырнамалардың жиынтығы. Бұл тұғырнамалар алуан түрлі, ондағы дінді түсініктемелеу қайсыбір субординациялаушы ұстаным – табиғатшылдық (*натурализм*), материализм, экзистенциализм, феноменология, герменевтика, прагматизм, позитивизм, лингвистикалық философия, психоанализ тұрғысынан жүзеге асырылады.

Дін социологиясы 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 психологиясы қоғамдық, топтық және жеке тұлға психологиясының діни құбылыстарының (қажеттіліктер, сезімдер, көңіл-күйі, дәстүрлер және т.б.) пайда болу, даму және қызмет етуінің психологиялық заңдылықтарын, сол құбылыстардың мазмұны, құрылымы, бағыттылығын, олардың діни кешендегі орны мен рөлін және олардың қоғам, топтар, жеке тұлғалардың діни емес тіршілік әрекетінің салаларына әсерін зерттейді.

Дін феноменологиясы практикалық түрде өзара әрекет ететін, іске асырылып жатқан маңыздылығы мен мағынасына байланысты жеке адамдардың коммуникациясында болатын түсініктер, идеялар, мақсаттар, ниеттердің (*түрткі, мотивтердің*) ара қатынасын белгілейді және осыны ескере отырып, дін құбылыстарының жүйелі сипаттамасын береді, оларды салыстыру негізінде жүйелейді.

Дін тарихы уақыт кеңістігінде қозғалатын дін әлемін алуан түрлі қырынан суреттейді, әр түрлі діндердің өткенін нақты

нысандары арқылы береді, бұрын болған және бүгін де бар сансыз көп діндер туралы ақпараттар жинақтап, оларды сақтайды.

Философия діннің терең мәндік қасиеттерін ашады; әлеуметтану, психология, феноменология, тарих діннің әр түрлі келбетін және әр түрлі деңгейде қалай көрініс беретінін, әр түрлі діни феномендерде қалай байқалатынын көруге мүмкіндік береді.

Жоғарыда айтылғандармен қоса, дінге қатысты еркін ойлау туралы білімдерді қамтитын бөлім атап көрсетіледі. Бұл бөлімде еркін ойлаудың мазмұны, оның даму заңдылықтары, қоғамдағы және жеке тұлғаның өміріндегі қызметтерінің мәні ашылады, оның әр түрлі көріністері зерттеледі, оның тарихы, даму типтері мен кезеңдері, оның әр дәуірде концептуалды деңгейде және халық санасында, ғылымда, мораль, өнер, саясат, философия, теологияда көрініс алуы сипатталады.

Ұғымдар мен терминдердің топтары

Дінтануда ұғымдар мен терминдердің бірқатар топтары баса көрсетіледі: 1) онда жалпыфилософиялық және әлеуметтік-философиялық категориялар – «Болмыс», «сана», «таным», «бейнелеу», «рәміз», «ақиқат», «адасу», «қиял», «қоғам», «материалды және рухани өндіріс», «мәдениет», «жатсыну» қолданылады; 2) логика, этика, эстетикадан келген ұғымдар мен терминдер үлкен орын алады: «таңба», «маңыз», «мағына», «ар-ұят», «жауапкершілік», «рақымшылдық», «жанашырлық», «сұлулық»; 3) «жүйе», «құрылым», «қызмет», «рөл», «заң» және т.б. сияқты жалпы ғылымдық ұғымдардың тобы. Олар әр түрлі ғылым (соның ішінде біздің ғылым) саласында қолданылады және кез келген зерзатты талдағанда, байланыстың сәйкес типтерін анықтауды талап етеді; 4) дін туралы ілім нақты ғылымдармен өзара әрекет ететіндіктен, ол соңғыларынан «дәуір», «күқық», «иллюзия», «сенім», «сезім», «көңіл күйі», «қайғы-қасірет», «қарым-қатынас», «тіл», «өмір», «өлім» сияқты жеке ғылымдық ұғымдарды алады. Жалпы ғылымдық категориялар сияқты жеке ғылымдық категориялар да нақты сәйкес мазмұнмен толығыады; 5) неғұрлым тарырақ ұғымдық және терминологиялық жүйені арнайы дінтанулық ұғымдар құрайды – «дін», «діни тәжірибе», «теология», «діни культ», «шіркеу», «конфессия», «храм», «дұға қылу», «теизм», «деизм», «пантеизм», «атеизм», «скептицизм». «Құдай», «періште», «тозақ», «жұмақ», «бодхисаттва», «күдірет», «карма» және т.с.с. ұғымдар мен терминдер ерекше орын алады, олардың ғылымдағы мағынасы діндегі мағынасына қарағанда басқаша, дегенмен әрдайым олардың діни мағынасын есте ұстаған жөн; 6) ақырында, діннің

өзгеру процестерін көрсететін ұғымдар тобы бар: діннің «дамуы мен эволюциясы», «сакрализация», «секуляризация», «шіркеу құрылу», «шіркеу таралу», «секта құрылу», «детеологизация», «демифологизация», «модернизация».

Зерттеу әдістері

Кешенді пән болып табылатындықтан, дінтану көптеген әр түрлі таным әдістерін пайдаланады. Кез келген ғылымдағы сияқты, дінтануда жалпыфилософиялық, әлеуметтік-философиялық, арнайы жалпы ғылымдық және жеке ғылымдық, теориялық және эмпирикалық әдістер: диалектика, жүйелі әдіс, талдау, жинақтау, абстракциялау, жалпылау, экстраполяция, модельдеу, ұқсастық, болжам, индукция, дедукция, бақылау, эксперимент және т.б. қолданылады. Әрбір сәйкес бөлімдерде, жоғарыда аталғандардан басқа, өз әдістері пайдаланылады. Мысалы, дін социологиясында әлеуметтік деректерді анықтау әдістері: құжаттарды зерттеу, әр түрлі пікіртерімдер – интервью, сауалнамалаулар және т.б., алынған мәліметтерді алғашқы өңдеу: статистикалық кестелерді топтаушылдық, тәртіпке келтіру, құрастыру және т.б. жемісті нәтижелерін береді. Дін психологиясы өмірбаяндар талдауын, жобалы тестілер, тұлғаға арналған сауалдамалар, тұлғаның бағдарлары мен диспозициясын зерттеу әдістерін, социометрияны пайдаланады.

Дінді зерттеулерде көптеген жеке әдістерді біріктіретін бағымдар жасалған. Олар көптеген онжылдықтар бойы табысты қолданылып келеді және қазір де жемісті нәтижелер беріп келеді.

Каузальды талдау себептік-салдарлық қатынастарды зерттеу, діннің әр түрлі құбылыстарының пайда болу себептері мен эволюциясын анықтауды көздейді. Басты сұрағы «неге?» болып табылатын бұл талдаудың ұстанымдарына сәйкес, дін тек өз ішінен өзі түсініле алмайды, ол *causa sui* (өз-өзінің себебі) емес. Дәл себептік түсіндірме бәрінен бұрын адамдардың өміріндегі қайсыбір болып жатқан қатынастардан әр түрлі діни және діни емес формаларды шығаруды қамтамасыз етуге көмектеседі.

Тарихилық тарихилық пен логикалықтың бірлігінен шыға отырып, таным құралы ретінде тарих логикасын пайдаланады, соңғысы объектінің қазіргі замандық жағдайын қалыптасқан дүние ретінде түсінуге мүмкіндік береді және бұған қоса өткеннің оқиғалары мен фактілерін дұрыс пайымдауға жетекшілік етеді. Тарихилық бірнеше түрлерде көріне алады. **Г е н е т и к а л ы қ б а ғ ы м** дамудың келесі кезеңдерін бастапқы фазадан шығаруды көздейді. Бұл процедураның барысында эволюция шынжырында аралық бөлімдерді іздеп табу маңызды болып табылады. Басқа

жағынан алғанда, зерттеуші өз ізденісін ғасырлар қойнауына неғұрлым терең бағдарласа, соғұрлым оның қолында нақты материалдар аз болады. Бұл жағдайда тарихилық а к т у а л и з м формасында көрінеді: себебі кез келген құбылыстың қазіргі заманғы жағдайы дамудың нәтижесі болып табылады, бұл жағдайды зерттеу теориялық модельді жасауға мүмкіндік береді, ал теориялық модель құбылыстың алдыңғы фазаларын, соның ішінде бастапқы фазаларын сипаттауға көмектесе алады. С а л ы с - т ы р м а л ы - т а р и х и з е р т т е у бір діннің әр түрлі уақыт кезеңдеріндегі дамуының әр түрлі кезеңдерін, бір уақытта өмір сүретін, бірақ дамудың әр түрлі кезеңдерінде орналасқан әр түрлі діндерді салыстырады. Әр түрлі діндердің салыстырмалы образдарын салыстыру үлкен мәнге ие. Салыстырмалы анализ негізінде арнайы зерттеу саласы – салыстырмалы дінтану қалыптасты.

Типологиялық әдіс қандай да бір белгілері бойынша зерттелініп жатқан объектілерді бөлшектеу және топтастыру процедураларының жиынтығын білдіреді. Типологизация нәтижесінде статистикалық тұрғыдан берік белгілер тобы – типтер жасалады, олар белгілі бір объектілер, құбылыстар үшін типологиялық ортақтықтың моделін береді. Қайсыбір объектінің белгілерінің инварианттығы оны сәйкес типке жатқызуға мүмкіндік береді. Типтің ішіндегі объектілердің белгілерінің айырмашылығы кездейсоқ сипатта болады, бұл айырмашылықтар әр түрлі типтегі объектілердің қасиеттерінің айырмашылығымен салыстырғанда болар-болмас. Типологизация көмегімен діндердің тарихи типтерінің, еркін ойшылдық типтерінің сипаттамалары алынған.

Феноменологиялық әдіс адамдардың өзара рухани қарым-қатынасында мағыналарды анықтау әдістерінің жиынтығын қамтиды, практикалық түрде әрекет етуші индивидтердің түрткілері, түсініктері, идеяларын салыстырады және осылайша олардың жүріс-тұрысының мағыналық байланысын түсінуге қол жеткізеді, қарым-қатынастың формальды құрылымын, қоғамдық қатынастардың субъективтік факторларын анықтауға көмектеседі. Феноменологиялық анализ әдістерін қолдану дінтанудың бөлімдерінің бірі – дін феноменологиясының шығуына септесті.

Герменевтикалық әдіс феноменологиялық әдіспен тығыз байланысты, тарихи тұрғыдан экзегетика (теологияның Қасиетті Жазуға түсіндірме беретін бөлімі) дәстүрлерін мұра етіп алды. Бұл әдіс діни құбылыстарды түсінуге қол жеткізу мақсатында қолданылады. Мұнда сакралды мәтіндерді, өткен заманның беделді дінбасыларының шығармалары және жалпы діни мәдениеттің зерзатталған (*объективированный*) феномендерін түсіндіру, әрбір

жаңа ұрпақтың түпдеректі ұғынуын авторлық түсінікпен салыстыру, мәтіннің әлеуметтік-мәдени контекспен байланысын анықтау және т.с.с. әдістері қолданылады. Түсіндіру мен ұғынуды, сәйкесінше, салыстырмалы түрде олардың әдістерін ажырата білу; олар өзара байланысты: түсіндіру ұғынуға себепкер болады, ал ұғыну түсіндірудің алғышарттарының бірі болып табылады.

Структуралық-функционалдық талдау жүйе болып табылатын объектілермен жұмыс істейді және олардың құрылымы мен қызметін анықтауға бағытталған. Мұның нәтижесі басқа элементтермен және жалпы түгелдей жүйемен салыстырылатын элементтерді анықтау, бұл элементтердің өзара әрекетін анықтау болып табылады. Мұндай операция өз кезегінде жеке жүйеасты («подсистема») болып табылатын көрсетілген әрбір элементке жасала алады. Бұл көзқарас тұрғысынан дін кейбір элементтерді қамтитын және сәйкес қызметтерді атқаратын жүйеасты сипатында көрінеді.

Дін туралы ілімдердің арасында діни (конфессионалдық) және діни емес (конфессионалдық емес) ілімдер бар. Діни ілімдерде объектіні қарастыру тікелей діни қызығушылықпен байланысты. Діни емес ағымдар өзге дүниетанымдық принциптерге негізделеді. Конфессионалдық зерттеушілердің пікірінше, дінді түсінудің негізіне діни сенім жатуы тиіс, діннің мәнін түсіну тек сенетін жанға ғана тән. Таным табысты болу үшін «діннің дене мүшесі», «сезіну қабілеті» қажет.

Зерттеушінің жеке діни тәжірибесі өзін-өзі бақылау процесінде ішкі аңдауының объектісіне айналады және сол ішкі аңдауының нәтижесінде дінтанулық танымның дамуы үшін үлкен мәні бар бірегей материал алуға болатынында күмән жоқ. Бірақ өзін-өзі бақылау нәтижелері теориялық интерпретацияны талап етеді. Діни емес зерттеуші қазіргі замандық ғылым әдістерін (олар жөнінде жоғарыда айтылды) қолдана отырып, діннің әр түрлі феномендерін де, оның мәнін де сәтті тани алады. Діни сенімнің жоқтығы фундаменталды және жауапкершілікті дінтанулық білімділігі мен біліктілігімен орны толады. Субъективтік діни тәжірибені тану барысында «құрғақ» формальды-логикалық рационалдылық әсерсіз болып шығуы мүмкін. Бірақ, бұған қоса, рационалдылықтың басқа да түрлері бар, сезімдер («сезіну») де танымдық мәнге ие. Жоғары кәсіптік дінтанушы объектіге жетудің мұндай да әдістерін меңгереді.

Мазмұндама ұстанымдары

Дінтану пәнінің мазмұнын ашқанда, теориялық материал мен деректерді орналастырғанда, дінтану дидактикасы мен әдістемесінде кейбір ұстанымдар іске асырылады. Оларды сипаттап көрейік.

Бастапқы ұстаным – қатаң объективтілік, пәнді нақты-тарихи қарастыру. Дін немесе еркін ойлау құбылыстарын көркем бейнелеу үшін бояудың “жабық” және “ашық” түстері алдын ала белгіленіп қоятын абстрактілі таптаурындар қабылданбайды. Ғылыми тұрғыдан негізделген қағидалар, нақты анықталған деректер баяндалады; әлемдік дінтану, философияда алынған нәтижелер пайдаланылады. Теориялық және деректемелік материалды таңдау және орналастыру, тарихта жасанды бос кеңістіктер мен «ақтаңдақтар» қалмау үшін, оны (тарихты) неғұрлым нақты суреттеудің арқасында жүзеге асырылады.

Келесі ұстаным – дінді, діни философияны, еркін ойлауды рухани мәдениет дамуының контекстінде қарастыру. Дінтану рухани мәдениеттің өзіндік салаларын, олардың тарихын және қазіргі кездегі жағдайын, яғни өз қырынан алғанда, бірқатар мәдениеттанулық мәселелерді шешеді. Діннің мәдениет феномені ретіндегі ерекшеліктері, діни-мәдени құрылымдардың сипаттары, діни философияның ерекшелігі, қоғам мен жеке тұлғаның рухани өміріндегі еркін ойлаудың әр түрлі көріністерінің өзіндік тегі анықталады.

Келесі тағы бір ұстаным – дүниетанымдық мәселелерді адам болмысы, оның мәні мен тіршілік етуі, өмірдің мәні мен мақсаты, өлім мен мәңгі өлмейтіндік тұрғысынан талдау, басқаша айтқанда, бірқатар мәселелерді философиялық антропология тұрғысынан қарастыру. Дүниетанымды сөздің кең мағынасында ұғыну барынша таралған: дүниетанымды, тұтас алғанда, дүние мен дүниедегі жеке құбылыстарға, адам мен адамзатқа, олардың дүниедегі орнына, қоғам мен оның жеке салаларына, таным процесіне деген неғұрлым жинақталған көзқарастар құрайды; ол экономикалық, әлеуметтік-саяси, құқықтық, өнегелі, көркемдік, діни, философиялық және басқа көзқарастарды жинақтайды. Дүниетаным жаратылыстану жетістіктерін жүйелейтін табиғат картинасын, қоғамтану мәліметтерін нәтижелейтін қоғам картинасын, адамтану мазмұнын қорытындылайтын адам картинасын қамтиды. Дүниетанымдық мәселелердің басты өлшемі «адам – табиғат», «адам – қоғам және тарих», «адам – адам» желісі бойынша жүреді.

Келесі ұстаным – мәселелерді адам, қоғам, дүние туралы діни және діни емес дүниетанымдардың толеранттылық, шыдамдылық, сұхбат тілінде баяндау. Діни және діни емес дүниетанымдардың бірқатар қабаттары бар: 1) дүниені аңғарудың, дүниені түсіндірудің, дүниеге деген қатынастың «іргетасы» мен «қаңқасын» құрайтын бастапқы кіріктіруші түсініктер, ұғымдар, идеялардың жиынтығы; 2) табиғат, қоғам, адамның жеке салаларының – космос, биосфера, экожүйе, экономика, саясат, құқық, мораль, өнер, психика, сана және т.б. болмысының негіздерін түсіндіру; 3) табиғаттағы, қоғамдағы, адамдағы не ол, не бұл оқиғаларды, құбылыстарды сипаттайтын түсініктер мен идеялар; 4) жалпы элементтер (адамдық тіршілік ету үшін қажетті жағдайларды, жалпыға ортақ көркемдік құндылықтарды және т.б. білдіретін объективтік-ақиқаттық білімдер, өнегелілік түсініктері) және тек кейбір мәдениеттерге тән ерекше компоненттер. Діни және діни емес дүниетанымдардың бастапқы тіректері әр түрлі. Бұл дүниетанымдарда табиғаттағы, қоғамдағы, адамдағы процестер мен оқиғаларды түсіндірудің ұстанымдары да әр түрлі. Бірақ экономикалық, әлеуметтік-саяси, экологиялық, өнегелі, эстетикалық және басқа идеялар, құндылықтар жақын болуы мүмкін, ал ортақтары сәйкес келеді.

Ақыр соңында келесі принципті позицияны анықтайық: ар-ұждан бостандығы осы ұғымның қалыптасу тарихы, бұл салада адам құқықтарын қамтамасыз етудің әлемдік (соның ішінде біздің еліміздің де) тәжірибесі ескеріле отырып түсініктемеленеді. Ар-ұждан бостандығы әр түрлі деңгейде және әр түрлі – жалпыфилософиялық және теологиялық, этикалық және эстетикалық, саясаттанулық және құқықтаулық, логикалық-танымдық және т.б. тұрғыдан пайымдалған және пайымдалады. Мемлекеттік-құқықтық құжаттарда – конституцияларда, заңдарда, жарлықтарда - ар-ұждан бостандығы құқықтық тұрғыдан түсініледі, мұндай бостандықты қамтамасыз ететін қағидалар тұжырымдалады. Және бұл толығымен табиғи болатын жәйт. Бірақ құқықтық түсінік пен құқықтық нормалар тарихи-мәдени контекстен қол үзбеуі тиіс, ар-ұждан бостандығы феноменін кеңірек пайымдауды назарға алған жөн. Олай болмаған күнде мемлекеттік-құқықтық құжаттар әр түрлі дүниетанымдағы, сенімдегі және әр түрлі ойдағы азаматтардың мұндай бостандыққа деген теңдей құқығын қамтамасыз етуге сенімді негіз бола алмайды.

Мазмұны, баяндау дидактикасы мен әдістемесі 1948 жылғы 10 желтоқсандағы БҰҰ «Адам құқықтарының жалпыға бірдей декларациясы», 1966 жылғы 16 желтоқсандағы «Азаматтық және

саяси құқықтар жөніндегі халықаралық пакт», 1975 жылғы I тамыздағы «Еуропадағы қауіпсіздік және ынтымақтастық бойынша Кеңестің қорытынды актісі», 1990 жылғы 21 қарашадағы «Жаңа Еуропа үшін Париж хартиясы», сондай-ақ Ресей Федерациясының Конституциясы мен 1997 жылғы 26 қыркүйектегі «Ар-ұждан бостандығы жөнінде және діни бірлестіктер туралы» Заңының сәйкес баптары сияқты халықаралық құқықтық құжаттарда тұжырымдалған ой, ар-ұждан, дін және сенім бостандығы туралы ережелеріне сай құрастырылған.

Курстың мақсаттары мен міндеттері

Дінтануды оқыту мен меңгеру білім жүйесін гуманитаризациялауға, әлемдік және отандық мәдениет жетістіктеріне, студент жастардың өз дүниетанымдық позицияларын, рухани қызығушылықтары мен құндылықтарын еркін айқындауға үлесін қосады. Бұл курс іргелі зерттеулер саласындағы ғылыми қызметке, педагогикалық саладағы жұмысқа, денсаулық сақтау, қызмет көрсету саласындағы, құқық қорғау органдарындағы жұмысқа; философия, әлеуметтану, саясаттану, психология, заңтану, мемлекеттік басқару, халықаралық қатынастар, әлеуметтік антропология, тарих, тарихи-мұрағаттану, филология, лингвистика, шығыстану және африканистика, мәдениеттану, өнертану, өнер және сәулет, мұражайтану, аймақтану, әлеуметтік жұмыс, жұртшылықпен байланыс, журналистика, әлеуметтік-мәдени сервис және туризм, баспа ісі және редакциялау, кітаптану және т.б. мамандықтар бойынша дайындалып жүрген студенттердің кәсіптік дайындығына тікелей қатысады. Басқа мамандықтарды меңгеретін студенттердің кәсіптік дайындығына жанама түрде көмек көрсетеді.

Ресей Федерациясының жоғары оқу орындарында бірқатар қоғамтанулық пәндер оқытылады; дінтану студенттердің гуманитарлық білімдерін дінді талдау тұрғысынан нақтылайды.

Бұл курста кейбір теориялық қағидалар анықталып қана қоймайды, сонымен қатар қызықты деректердің жиынтығы жөнінде ақпарат беріледі, ол деректерсіз экономикалық, саяси тарихтың, ғылым, өнер, әдебиет, ақылақ тарихының өткені мен бүгінгісінің, қазіргі замандағы қоғамдық-саяси өмірдің көптеген оқиғаларын түсіну қиын болып табылады. Осылайша тарихи жадыны қайта қалпына келтіру мен дамытуға үлес қосылады.

Адам өзінің дүниетанымдық таңдауын жасауға мүмкіндік алу үшін, оған шешімдердің әр түрлі нұсқаларын келтіру керек. Дінтану дүниетанымдық мәселелерді спецификалық қырынан қарастырады және жауаптардың сәйкес нұсқаларын ұсынады. Осы

пәнді меңгере отырып, студент дүниетанымдық сұхбат жүргізудің дағдыларын игереді, ойлауы өзгеше болып табылатын басқа адамдарды түсіне білу өнерін меңгереді. Бұл оған, бір жағы, қасандық (*догматизм*) пен өктемшілдіктен (*авторитаризм*), екінші жағынан, релятивизм мен бедерсіздіктен (*нигилизм*) құтылуға көмектеседі.

Дінтану өз тәсілдері арқылы ар-ұждан бостандығын іске асыруға септеседі. Ар-ұждан бостандығы ұғымын қалыптастыра отырып, бұл мәселе бойынша құқықтық нормалар жөнінде ақпарат бере отырып, ол жеке тұлғаның азаматтық сапаларының қалыптасуына септеседі, белгілі бір әлеуметтік-саяси процестерде де бағдар береді, діни мәселедегі әр түрлі партиялардың және қоғамдық қозғалыстардың саясатындағы жалпы және ер-кеше жайттарды анықтайды. Мұның бәрі саяси мәдениеттің өсуіне септеседі. Қазіргі замандық әлемнің гуманистік құндылықтарын бекітуге, азаматтық келісімді қамтамасыз етуге, адамаралық қатынастарды, соның ішінде әр түрлі діни және діни емес дүниетаным өкілдерін үйлесімді етуге бұл курстың маңызы зор. Теориялық қағидалар мен деректерді меңгеру ядролық ғасырда өркениетті сақтау мен адамзаттың тірі қалу жолдарын іздеуге, үдей түскен экологиялық дағдарыс қаупі төнген жағдайда табиғатқа жаңаша қарауға бағыт береді. Бұл курста баяндалатын идеялар қайырымдылық іс-әрекетіне қатысуға, рақымшылдыққа, ұждансыздық пен барлық нәрсеге ерік берілгендікке, қаталдық пен зорлық-зомбылыққа, жеке тұлға құқықтарын таптауға қарсы тұруға, қоғамды әлеуметтік сауықтыруға, оның өнегелілігін қайта жаңғырту ісінде бірге әрекет етуге шақырады.

ДІН ТЕОРИЯСЫНЫҢ НЕГІЗДЕРІ

1-тарау 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 нәрседі 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 *нуминоздық* (лат. *numen* – құдайдың еркі, билігі, құдайдың күдіреті) – Құдайдан шығатын күдірет 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 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, рухландырады, өзінен жібермей, адамды өз ыркында 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 құдайлық ілім танушы және философ **П.А. Флоренский** (1882-1937) дінді төмендегідей анықтайды: “... онтологиялық тұрғыдан дін дегеніміз Құдайдың ішіндегі біздің өміріміз және Құдайдың біздің ішімізде өмір сүруі болса, фенологиялық тұрғыдан дін дегеніміз жанға құтқаруды қамтамасыз ететін әрекеттер мен күйзелістердің жүйесі. Басқаша айтқанда, құтқарудың неғұрлым кең, психологиялық мағынасы – бұл рухани өмірдің тепе-теңдігі 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 ұлан-ғайыр 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 “кошуде”, 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 калпында 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 “өдеттегі 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 өлімінді елестетуден туатын күйзеліс, шала саналылық тәжірибесі, құрғақ киялдар, 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 нуинозды, 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 контексінде 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 женетін, 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 тұғырнама-сындағы 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 бірде-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 тұңғығына тастайды. Демек, табиғаттың жоғары себебін мойын-

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 біржақтылығын 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 түсініктеме-леуін 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 негүрлым 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 парсылық – 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, гректік – 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 антропологизммен 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 өз-өзін 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 өкеледі 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, бәсеңдету қажет. “Мен” әлемге, басқа адамға тәуелді және ол осы тәуелділікті сезінеді. Л. Фейербах “екіжақтылық, 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 процестерге жағдай жасайды.

Басқа жағынан алғанда, К. Маркс тауар, құн, баға, капиталды және т.с.с. талдай отырып, жасалған идеалдылық тұғырнамасы

тұрысынан 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 ортаға келеді. Ол рухани мәдениеттің тарихи қалыптасқан формаларында “сезімдік-сезімнен тыс” заттардың, денесінде өздері емес, басқа бірдеме берілісін “заттардың” арқасында “өмір сүреді”. Нағыз өлем 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 бодымы (сол заттан бөлек басқа бірдемені репрезентациялау) оның материалдық бодымын сипірін алатындағын көрсететін символдар бекітінен” (23).

Идеалды өнімнің “қабы” болып келетін сияй сезілетін-денелік заттардан ерекше ісенең, бұл ерекше түрлі, көзге көрінбейтін, сияй сезілетін, сезіммен қабылдамайтын объективтік шындық. Тауарлы заттан келе, К. Марке фетишизмнің қалыптасуының механизмі ашағы. 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 берілісін сияқты болып көрінеді, бірақ олардың осы материалдық заттардың физикалық табиғатымен ортақ еш нәрсесі жоқ.

К. Маркедің пікірінше, “... дін дегеніміз өлі өзін таба алмаған, немесе өзін қайтадан жоғалтып үлгерген адамның өзіндік санасы және өзіндік сезінуі. Бірақ *адам* — абстрактілі, дүниеден тыс басқа бір жерді панаалаған жаратылыс емес. Адам — бұл *адам өлімі*, мемлекет, қоғам. Мемлекет, қоғамның өзі дінді, *құбылматы дүниетаным* тудырады, себебі олардың өздері *құбылматы дүние* болып табылады. Дін дегеніміз осы дүниенің жалпы теориясы, оның этикалогиялық координаты, оның жаңына түсінікті формадағы логикасы, оның спиритуалистік point d’honneur (намыс мәселесі), оның энтузиазмы, оның моральдық санкциясы, оның саясатты болуы, оның жұбайы пен ақтауға арналған жаңына бірден негізі” (24).

Дін — қоғамда қалыптасатын белгілі бір қарым-қатынастардың адамдардың материалдық тиімділік әрекетінің шектелуі мен осыдан шығатын шектеуі қоғамдық қарым-қатынастардың нәтижесінде пайда болатын және өмір сүретін қоғамдық феномен.

Ф. Өнгелье былай деп жазған: "... кез келген дін адамдардың күнделікті өмірінде оларға үстемдік жүргізетін сыртқы күштердің адам санасында фантастикалық көшірмесінен басқа ештеңе емес, ол жер бетінің күштерінің жер бетінің емес формаға енуінің көшірмесі" (25). Тарих барысында көшірме объектілері өзгеріп отырады. Басында бөрінен бұрын мұндай объектілер болып табиғат күштері көріне берді, кейінірек, табиғат күштерімен қатар, қоғамдық күштер де өрекетке 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 күшіяны күштерін бейнелейтін фантастикалық образдар енді, сондай-ақ, қоғамдық атрибуттарды иеленіп, қоғамдық күштердің өкілдеріне айналады. Үлгінен көп құдайлардың табиғи және қоғамдық атрибуттарының жиылығын абстрактілі адамның шартынасы тана болып табылатын құрметті жалғыз бір Құдайға ауысады. Монотеизм – бәріне бәзімделсе алатын діннің формасы пайда болады.

Ф. Өнгелье бір сызқты экономикалық детерминизмді қабылдамайды. Оның пікірінше, тарихи құбылыс тек тартағы санасымен, 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) болуын қабылдайды. Жаратылыс ғылымдары жалпылаушы әдістерді пайдаланып, жалпы заңдарды қалыптастырады және олардың негізінде табиғат құбылыстарын себептік арқылы *түсіндіреді*. Әлеуметтік ғылымдарда жеке-дара тандырушы әдіс қолданылады, себебі зерттеушінің қызығушылығы әлеуметтік өмірдегі жеке даралыққа бағытталған және ол рухани процестерді 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”, “ортағасырлық 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 күгеді 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

зағтарға анық мағына беріледі. Дүние өзәзілдердін, жандардың, құдайлардың, табиғаттан тыс күштердін 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 күтқарылу, 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 күнгірт, 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 кұрайды. 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 жанғырту, 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 өдет, 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 процестерге 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 (Б. 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 процестерінен 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 діннің 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-позитивісті, 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 объекіден 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. Пралогикалық 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/.

Пралогикалық 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: пралогикалық 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 өңдеудің 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 пралогикалық 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*” (“Жоғарғы-Мен”) 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 процестердің 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 қошқасып, “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 пайла 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 ғаиа 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 кетуі” 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 күдіреттің арқасында ол қауіпсіздік және қорғаныш сезіміне бөленеді және өзі де сол күдіреттің 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 күдіретке 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 ізделінеді.

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 сөйкес 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 менгеріледі. 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 жеңу үшін прагматикалық түрғыдан 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 жеңудің 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 киюі мүмкін. Түрін өзгерту әлдекімнің басынушылығының, арам ниетінің, саналы алдаудың немесе белгілі интеллектуалдық қарапайымдылықтың нәтижесі емес: бұл қоғам қозғалысының 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, экодағдарыс; 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 рақымшылық, шеттетілген жеке адамдарды қауымдарға біріктіру, діни топта тұлғааралық 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 процестерді 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 бөрінен 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 дінінің 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, (күдайды, адамды) құрметтеу, табыну дегенді білдіреді. *Cultura* егу, жер өңдеу, күтім,

агрикультура (жер өңдеу, диқаншылық), 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 асқақтау, 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, күйзеліс-

тер, үміттер жиынтығы, діни мәдениетке қосылу, катарсистарды тудыратын діни-психологиялық процестер тұлғаның діни руханилығын қалыптастырады, ал бұл руханилықтың мазмұны діни қатыстылыққа байланысты.

2-тарау ДІННІҢ НЕГІЗДЕРІ МЕН АЛҒЫШАРТТАРЫ

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 алғышарттарды 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

күрайды. 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 тыңғырықтары 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, алкогольизм, нашакорлық, гендік будандасу, кемтарлық, өлім, этнос тектік қорының дағдарыстық деңгейге құлдырауы, геноцид, “*Homo Sapiensmi*” 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 көрінігін психологиялық процестерде 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 қатынастар, бір этносты басқасының езуі, отарлаушы елдің отарланған елді қанауы; соғыстар; табиғи стихияларға және экодәрігерлік процестерге 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.) жабдыктану дәрежесіне, сондай-ақ қоғамдық өндіріске қағысушылар – 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 жабдыктану деңгейі көтеріледі, соған байланысты табиғат процестерін басқару мүмкіндіктері кеңейеді, адамдардың күнделікті өмірінің табиғат күштеріне тәуелділігінің деңгейі төмендейді. Индустриалды қоғамға көшуге байланыстың өндіріс құралдарының дамуында түбегейлі секіріс жасалынады. Бірақ ғылыми-техникалық прогрестің салдары карама-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 жана координаталарын жасайды.

Қазіргі күндері де ғылым мен техниканың деңгейі адамдардың күнделікті өмірін табиғаттың көптеген стихиялық процестерінен сақтай алмайды, күйындар, 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. салаларда 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 қауіпін 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 процестерді 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 тұрушылдығымен байланысты, ал бұл жағдай әлеуметтік, саяси, таптық, жікаралық, этникааралық, топаралық, тұлғааралық 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 процестердің 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 иеленуші-лікте, 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 жанашырлармен 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 азын-азын 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. Демогра-

фиялық дағдарыс жайылуда: бала туу деңгейінің төмендеуі (Батыс пен Солтүстікте) және демографиялық жарылыс (Шығыс пен Оңтүстікте).

2. Психологиялық алғышарттар

Діннің психологиялық алғышарттары – дінді туындату және меңгеру үшін қолайлы психологиялық негіз, мүмкіндік жасайтын жағдайлар, процестер, қоғамдық, топтық және жеке адам психологиясының механизмдері. Бұл факторлар социумдық негізінде, гносеологиялықпен байланыста әрекет етеді. Қоғамдық-психологиялық және дербес-психологиялық алғышарттар 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 алғышарттар

Діннің қоғамдық-психологиялық алғышарттары 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 кайғы-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 жана-сады. 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 процестер жеке адамдықтан тыс, адамға “жоғарыдан” берілген, оны әдеттегі, күнделікті өмір шеңберінен шығаратын бірдеме деп түсініледі.

Жеке тұлғалық-психологиялық алғышарттар

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 кұрайды. “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, пайғамбарлық 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 процестен 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 катыспаған 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 алғышарттар

Танымның шексіздігі мен шектеулігі

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

Адамның танымы дегеніміз білмеушіліктен білімге, толымсыз білімнен толымды білімге көшу процесі, салыстырмалы ақиқат пен адасушылық арқылы абсолютті, объективті 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 абстрактілі ойлау деңгейі – ұғымда, ой-пікір, ой-тұжырымдарда да болады.

Танымның сезімдік сатысындағы діннің алғышарттары

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 алғышарттары

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 алғышарттары ретінде дүниені рухани меңгерудің “құбылғыш бейнелік (*оборотишество*)” (“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 алғышарттары 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 сала-ларында тарихи түрғыдан 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. Андау 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 біршілік ету белгілерін беру процесі жүреді.

3-тарау 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 жақтеле 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, оқиганың болатынына, адамның алдын ала болжанған жүріс-тұрысына, қойылған мақсат жөнінде нақты ақпарат жетіспеген жағдайда идеяның ақиқаттылығына, оқиганың 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 процестер, оқиғалар, идеяларға қатысты пайда болады және өздігінен когнитивті, эмоциялық және жігерлік сәттердің қоспасын білдіреді. Сенім ықтималдық жағдаятында пайда болатындықтан, сонан сойкес 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 арудың 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, әрскеттер, сөздер, мәтіндер діни мазмұн мен мағынаға ие болады. Бұл мазмұн мен мағыналардың жиынтығы сәйкес сананың қалыптасуы мен қызмет етуіне діни-рәміздік ортаны қалыптастырады.

Сенім мен 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 (андау, 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 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, таңдану, 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 (астроморфизм, зооморфизм, фитоморфизм, антропоморфизм, психоморфизм, социоморфизм). Діни әңгімелеуде, тәмсілде шынайы құбылыстар мен оқиғалар өнерде, көркемді образдарда, әдеби әңгімелеуде қалай

баяндалса, соған ұқсас түрде баяндалады. 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, алғышарттар, 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 күдіреті, дыбысталған сөздің әсерлігі бөрінен 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 атауға 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 түсініктеме-мелеу, 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 карамастан. Әрекеттің шартты түрде жасалып жатқандығын жоймайды. Ал діни культте мәтінді драмалау мәтінде суреттелген оқиғалардың шынымен іске асағанына, 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 күдіретті Құдай түрінде алына алады. Сонымен қатар, жануарлардың суреттерінің – ащылық 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* сыйыну 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 июлер, тізе бүгу, етпетінен құлау, бас ию), сондай-ақ күрделі актілерді (күрбан шалу, ғұрыңтар, 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 ғана емес, ол анық бір мағына беретін рәміз (Кресттің 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 тірлту 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 діниден 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 үксастықтары 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 Христос 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, әулиелердің 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 ақпарат 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 гипостаздалған 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; шоқынудың “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 күл 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) причті атаймыз.

Алғашқы қауымдық қоғамда діни ұйымдар болған жоқ. Діни рәсімдерді алғашқы кезде ру немесе тайпа басылары басқарды. Біртіндеп культті орындаушылар пайда болады: баксылар, 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,

көшбасылық 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 сактай 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.

4-тарау 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 күрал-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 процестерінің 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 (личностный 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 арақатынасы

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 күрайтын 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” күнәһарлану 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 зықтандырады 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 – Кайроска (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 менгерудің 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 америка социологы П.А. Сорокиннің Батыс Еуропадағы секуляризация процестері 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, тәмсілдермен 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 алғышарттардан бастама ала отырып, *діни философия* ұғымдық аппарат пен теология, діни ілім тілін пайдаланады, онтологиялық, гносеологиялық, логикалық, әлеуметтанулық, 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.

5-тарау **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 процестерді 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 күлдыраудан құтылу үмігін 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” женеді, 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 кұдаймен араласу және бір-бірімен араласу арқылы орны толады. Компенсацияның психологиялық қыры – стресс алу, жұбату, катарсис, рухани ләззат алу маңызды болып табылады.

Дін қарым-қатынасты камтамасыз етеді, *коммуникативті* функцияны жүзеге асырады. Қарым-қатынас діни емес және діни әрекеттер мен қатынастарда қалыптасады, ақпарат алмасу, өзара әрекеттесу, адамды адамның кабылдауы процестерін камтиды. 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 камтамасыз 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 қалыптастырсак.

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) процестерінің контекстінде 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 процестер 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. Этникааралық, 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 бірқатарын 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 тыйым 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.

ДІН ТАРИХЫ

6-тарау ДІННІН ШЫҒУЫ

Діннің шығуы мәселесін шешудің негізгі бағымдары

Діннің шығуы туралы тұғырнамалардың бірі теологиялық және шіркеу жанындағы орталарда пайда болды және дінді зерттеу тарихына “прамонотеизм” немесе алғашқы монотеизм тұғырнамасы деген атаумен енді. Бұл тұғырнама алғаш рет ықшамдалған түрінде шотландиялық әдебиетші және ғалым Э. Лэнгтің (1844-1912) «Діннің қалыптасуы» деген кітабында тұжырымдалды. Ал толық күйінде католик попы В. Шмидт (1868-1954) баяндады. ол бұл тұғырнаманы негіздеуге «Құдай идеясының шығуы» деген 12-томдық еңбегін арнады. “Прамонотеизм” 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 2-3 млн жылға созылғандығын және адамзат тарихының басым бөлігі әлі күнге дейін жеткілікті дәрежеде зерттелмегенін ескере отырып, қазіргі замандық дінтанушылар “прамонотеизм” 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 – зоантроморфтық 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 сәтгілік 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, африкалықтар 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 тыйымдардың (табу) пайда болуына әкелді, әрине тотемді жеу рәсімдік сипатта болып, ежелгі нормалар мен ережелерді еске түсіру жағдайларын санамағанда.

Кейінірек тотемизм шеңберінде табу деп аталатын тыйымдардың 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 тыйым 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 ақула және басқа да ірі, қауіпті балықтарды аулау кезінде

практикаланады, ал майда балықтарды аулауда магия артық деп саналады. Қайықтарды жасау орқашан 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 күпия 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 қағары 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 қаһарлы күштерінің жеке рухтарына деген сенім пайда болады, бұл сенім күрделі эволюция барысында поли-теизмге, 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 тұғынамасын 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 тыйымдардан, 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 XIX-XX 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 көрсетіндіктен, 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 дәріп-телетін 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 ақсүйектердің 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, күдіретті 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.

7-тарау ХАЛЫҚТЫҚ-ҰЛТТЫҚ ДІНДЕР

1. Индуизм

Индуизм – Оңтүстік Азия халықтарының тарихымен және олардың ерекше әлеуметтік құрылымымен тығыз байланысқан діни жүйе. Дүние жүзінде индуизмді ұстанушылар саны 800 млн астам және олар бірыңғай дерлік Оңтүстік Азия елдерінде, әсіресе, Үндістанда (халықтың 83% жуығы) өмір сүреді. Басым бөлігін Непал патшалығының индуистері құрайды.

Пайда болуы, эволюциясы, негізгі бағыттары

Бірнеше этномәдени компоненттерді синтездеудің нәтижесінде қазіргі замандық Үндістанның бай мәдениетін қалыптастырған процесс үш мың жыл бұрын басталды; жүйе құрушы фактор ежелгі арийлердің діні болды. Таптық қоғамның қалыптасу кезеңіне тән діни түсініктердің аморфты (әдетте *ведалық дін* деп анықталатын) кешені Ведаларда – арийлердің гимндер, арбаулар, үшкірулер, дүғалар жинақтарында бекітілді. Бұл кешеннің аса маңызды белгілері – ведалық дін ұстанушылардың ғұрыптарды орындауға толыққанды сәйкес келетін адамдардың, “екі рет туылған арийлердің” үш жігінің-варналарының біріне жатуы туралы түсінік, олардың құдай әлемімен делдал арқылы – Ведаларда сипатталған күрделі рәсім бойынша құдайларға құрбандық шалатын абыз-брахман арқылы араласу идеясы.

Б.э. дейінгі бірінші мыңжылдықтың соңына қарай, тайпалық қоғамның ыдырауы, мемлекеттің құрылуы, үнді мәдениетінің қалыптасуына жаңа этностардың қосылуы, архаизмдік, тайпалық шектеулік, ведалық түсініктердің негізінде қалыптасқан, зерттеушілер тарапынан брахманизм ретінде (рәсім мен әлеуметтік практикадағы абыз-брахманның ерекше және басты рөл орындайтынына байланысты) сипатталған діни-философиялық жүйенің тылсымдығы қоғамдық даму үшін кедергіге айналды. Брахманизм үнді қоғамының негізгі шаруашылық және әлеуметтік ұясына айналған көршілес егін шаруашылықпен айналысатын қауымға да сәйкес келмеді. Бұл қауымда ведалық рәсімдерден шеттетілген жаңа топтар әлеуметтік-шаруашылық және рәсімдік байланыстарға түсе бастады.

Терең дағдарысты бастан өткізіп, айтарлықтай өзгерістерге ұшыраған, буддизм мен джайнизм бәсекелестігіне төтеп берген брахманизм, дәлірек айтқанда, ендігі индуизм, әсіресе, өзінің табиғи байланыстылығының арқасында, тіпті касталық жүйемен бігісуі арқылы қоғамдық қажеттіліктерді анағұрлым толық қанағаттандыра алды. Ведалық діннен рәсімдерді орындау жағынан тең емес адам топтарының иерархиясы туралы, брахманның адамдардың құдайлармен қарым-қатынасында делдалдық рөлі туралы түсініктерді мұра ете, оларды дамыта отырып және Ведаларды қасиетті мәтіндер ретінде (бірақ оларға көптеген комментарийлер бере отырып) сақтап, индуизм белгілі бір топ, каста (дхарма) үшін жасалған нормаларды орындауға байланысты жүретін карма заңына сәйкес жанның қайта туылуы (сансара) ұғымын мүқият жасады. Әлеуметтік ерекшеліктерді индуизм сәйкес кастада туылған индивидтің рәсімдік тазалығымен түсіндіре бастады. Каста аралық қатынастардың ережелерін бұзу рәсімдік тұрғыдан адамды арам етті және оны көзі тірісінде ғана жазалап қойған жоқ (мысалы, кастадан шығару және мүлкінен айыру), сондай-ақ келесі жолы аса жағымсыз түрде: төменгі кастада, социумнан тыс (кастадан тыс “қол тигізілмейтін” – қоғамнан аласталған топта) немесе жануар кейпінде туылуына душар етті.

Үнді өркениетінің тайпалық кең байтақ шеткі аймақтарды меңгеруі, қоғамдық еңбек бөлінісі жүйесіне каста ретінде жаңа және ең ежелгі этностарды қамтуы индуизм нормативтілігін, оның жүріс-тұрыс детерминаторы рөлін, жергілікті культтерді өзіне неғұрлым қамтыған сайын, соғұрлым нәтижелі етті. Индуистік әлеуметтік практика плюрализмі пантеонның мифологиялық күрделілігі мен көптүрлілігіне сәйкес келді. Әлеуметтік тұрғыдан индуистерді каста ұғымы, қасиетті мәтіндерді білетін брахман

беделі, жазалау заңы – карманың ортақтығы, сиырды қастерлеу біріктіреді. Мифологиялық шұбарлық құдайлардың бітімі – аватаралар туралы және олардың көріністері – манифестациялар туралы түсініктер арқылы реттестіріледі. Құдайларға табыну салттары әр түрлі бола алады; өмірдің барлық әлеуметтік, тіпті физиологиялық құбылыстары да ғұрыптық сипат алған (және брахмандардың бақылауына берілген). Адамның бұл дүниеге кезекті келуі бала бітуден бастап өлімге дейінгі салттардың циклы ретінде қабылданады. Әлеуметтік тұрғыдан аса маңызды бұқаралық ғұрыптарды атқару орны – сол аймақтағы ірі храмдар. Индуизмде ортақ діни ұйым жоқ.

Тарихи тұрғыдан индуизм екі негізгі бағытқа – вишнуизм мен шиваизмге қалыптасты, ол екеуі де өнімділік идеясы мен символикасы, әйелдік бастаманың рөлі, культтік практиканың шабыттылығы, қанды құрбан шалудың маңызын тым жоғары бағалаған тантризм культтеріне сүйенген арийлікке дейінгі түсініктердің орасан зор кешенінің әсерін көрді. Кейінгі брахманизмнің идеяларына үндес тантризм түсініктері мен практикасы аскет-йогин, тақуа-садху сияқты құбылыстардың шығу тегіне әсер етті.

Индуизмде Вишну, Шива, Брахма атты үш келбетті Тримурти – ғарыштық рухани бастама образы бар. Шиваизмде аса қастерлі құдай Шива болды, оның басты қызметі – тақуалықпен жинақталған энергияны дүниені құрту мен оны қайта жарату үшін қолдану. Шиваның қорқынышты, құртушы, үрей тудырушы бейнесіне оның әйелі (нақтырақ айтса, оны энергиялық түрде толықтырып тұратын келбетінің бірі) әйел құдай Кали (немесе Дурги, Парвати) бейнесі сәйкес келеді. Бақытсыздықтар: аурулар, апаттар әкелетін өзәзілдерді басқара отырып, Кали Үндістанның басым бөлігінде жаппай көпшілік культінің, миллиондаған, әсіресе үнді әйелдерінің құрмет тұту объектісі болып табылады. Шива мен оның әйелінің бірлігін танытатын аса кең тараған және неғұрлым дәріптелетін символ – олардың энергиялық құдіреті – жыныстық белгілері: йонилингама мен ардханаридың тым абстрактілі мүсіндік бейнесі.

Индуизмнің басқа бағыты – вишнуизм - алдыңғы қатарға әлемдік тәртіпті қорғаушы Вишну құдайының бейнесін шығарады. Бұл қызметті атқара отырып, Вишну дүниеге әр түрлі кесіндерде – аватараларда келеді. Негізгі және неғұрлым дәріптелетіндері – Рама, үнді эпосының кейіпкері, әділетті патша - өзәзілді жеңуші; бұдан да танымалырақ Кришна, шығу тегі мен символикасы бойынша күрделі, бірақ жалпы алғанда құдай-қорғаушы. Вишнудың бұл аватарасының жаңа және қазіргі заманда танымалдығы

оның образы мен культінің жеке бастық, интимдік, эмоциялық, дербестік сипатымен түсіндіріледі. Дәл осы индуизм кейінгі индуизм – бхакти ағымының идеяларын, әсіресе - құдайға деген дәстүрлі культті қажет етпейтін және кастаның ролін жоққа шығаратын махаббат идеясын негүрлым ашық көрсетті. Үндістандағы өзіндік ерекшелікке осы реформация процесі сикхизмнің туындауына әкелді.

Индуизмдегі жоғары құдайлар “үштігінің” үшінші мүшесі – Брахма – дүниенің алғашқы себебі ретінде қабылданады, бірақ культтік практикада айтарлықтай рөл атқармайды.

Үндістердің басым бөлігінің күнделікті өмірінде жергілікті аттарымен және еркін формада кездесетін Шива немесе Вишнудың аватаралары, көріністері, манифестациялары немесе олардың айналасындағы жанама құдайлар, Үндістанның бай мифологиялық эпосының кейіпкерлері қолданылады. Үнді жанұясында әйел құдай Калидің көріністері болып саналатын Аналарға, сәттілік пен молшылық сыйлаушы Шиваның піл басты ұлы Ганешке, Равана атты өзәзілмен күресте Рамаға көмектескен маймыл-батыр Хануманаға, Шиваның йонилингамасына, наг-жыландарға – Вишну-Нарайана нөкерлері жер асты құдайлары мен аспан суларының өміршілеріне, жазығы үшін жазалайтын қаһарлы Шива Бхайравуға табынады. Аса қастерленетін храмдар мен қасиетті өзендердің суларына қажылыққа барудың маңызы зор деп саналады.

Философиялық көзқарастардың ерекшеліктері

Индуизмнің қалыптасу және даму шарттылықтары оның философиялық жүйесінің ерекшелігін анықтады. Ашық, нәрлі, бай және алуан түрлі, жеке дербес сананың барлық деңгейіне арналған бұл діни жүйе өзінің плюралистігімен ерекшеленеді.

Индуизмге тән (негізгі үштік – Шива, Брахма, Вишнуға ғана табынумен шектелмейтін) политеизм культ объектісін таңдау мүмкіндігін ғана емес, сондай-ақ әрқайсысы белгілі бір қызметті атқаруға арналған құдайларға жалбарынудың мақсатына қарай және индивидтің ұстанатын индуизмдегі бағыты, мейлі шиваизм, вишнуизм болсын, мейлі олардың сансыз көп түрлері болсын, соған байланысты табыну формасын таңдауға да мүмкіндік береді.

Философия саласында индуизм жалпы мен жеке, шекті мен шексіз ара қатынастары, Ғарыш пен Абсолют бірлігі, Ақиқат қатыстылығы мәселелерін жасады. Индуизмнің кеңдігі Ғалам туралы ұғымды қалыптастыруда да, ғарыштық уақыт бірлігі 4320 млн астрономиялық жылдарға тең “Брахма күні” бар кеңістіктік-уақыттық сипаттаманы жасауда да көрінеді. Осыдан келіп бұл

өмірдің жалғандығы мен өтпелілігі туралы түсініктер қалыптасты. олар индуизмге негізделген философиялық жүйелердің квинтизмін ойша жорытушылығын, пайымдаушылығын анықтады.

Алдыңғы өмірлерінде жасаған еңбегі мен әрекеттеріне қарай (карма) жанның ауысуы доктринасы (сансара) индуизмнің философиялық тұғырнаамасында орталық орынды алады. Кез келген индуистік культтің мақсаты оның объектісімен байланысты іске асыру, жеке жан (атман) мен әлемдік жан (Брахман) арасындағы қарама-қарсылықтарды жою болып табылады. Индивидтің санасы жоғары дамыған кезінде Пракритиді (табиғат) Пурушаға (ғаламдық адам, Ғаламның жалпыланған рухани образы) қарама-қарсы қою, өзінің “менін” индуистік табынудың нақты объектісіне қарама-қарсы қою сияқты жойылуы тиіс.

Діни-философиялық түсініктерге сәйкес, индуизм, индивидтің үнді қоғамының әлеуметтік-касталық иерархиясындағы орнына байланысты, сондай-ақ индуистің өмірінде: брахмачарья – шәкірттік, грихастха – жанұядағы басшылық, ванапрастха – тақуалық, саньяси – аскеза және дүниеден безу атты төрт кезенді (ашрам) анықтай отырып, оның жас мөлшеріне байланысты жүріс-тұрысын мұқият қадағалайтын белгілі бір қоғамдық нормаларын жасады.

Индуизм реформациясы

Маңызды трансформациялардың біріне индуизм ХІХ-ХХ ғғ. ұшырады. Бұл кезеңде өзінің бірден-бір икемділігі мен ассимиляцияның кез келген әрекетіне қарсы тұра алу қабілетін бұрын бірнеше рет дәлелдеген дін дамуға деген күшті стимул алады. Британ жаулаушыларының мәдениеті мен дінінің таралуы, елде солардың әсерімен басталған буржуаздық қатынастардың тез дамуы бұған түрткі болды. Осындай жағдайларда индуизмді реформациялауға алғашқы талпыныстар жасалды.

Үндістандағы реформацияны бастаушы ретінде ғұлама бенгал ойшылы **Рам Мохан Рой** (1772-1833) есептеледі. Ой өрісі кен. білімдар, бірқатар тілдерді меңгерген (соның ішінде ағылшын, араб, көне еврей, латын санскрит), бенгал аксүйегі Рам Мохан Рой Үндістандағы алғашқы ұлттық газеттер мен зайырлы мектептер – колледждердің негізін қалаушы болды, сондай-ақ 1828 жылы “Брахмо самадж” – “Брахма қоғамы”, тек қана индуистер ғана емес, мұсылмандар мен христиандар да табынулары тиіс жалғыз күдай діни қоғамын құрды.

Аталмыш қоғамның іс-әрекетінде, Ройдың көзқарастарындағыдай, индуизм модернизациясы процесінің маңызды ерекшелігі көрінді: Үндістанда діни реформация мен ағартушылықты бөлу

көбінесе қиын, ал кейде тіпті мүмкін емес. Және дәл осы Рам Мохан Рой еңбектерінде діни дәстүрлерді сынаудағы ағартушылық үрдістер, ғұрыптар мен діни ілім қағидаларын зерттеуде маңызды өлшем саналатын ақыл, дұрыс мағына туралы түсініктер аса айқын байқалады.

Реформацияда маңызды із қалдырған 1875 ж. **Даянанда Сарасвати** (1824-1883) құрған “Арья самадж” діни қоғамы. Реформаторлық рухы бойынша, Ведаларды монотеистік түсіндіруі мен бұтқа табынушылықтан, касталық жүйеден, әйелдер теңсіздігінен және дәстүрлі индуизмнің басқа да тұрпайы ұйғарымдарынан құтылуға деген талпынысы бойынша “Брахма қоғамына” жақын “Арья самадж”, дегенмен, басқа діндермен жақындасудан бас тартып, “Артқа, Ведаларға қарай!” деген үндеуді жариялайды. Ежелгі үнді дәстүріне сүйену Қоғамның халық арасына жайылғандығының маңызды себептерінің бірі болды (ол 1,5 млн индуистерді біріктірді, ал сол кезде “Брахма самадж” саны 10 мың адамнан асқан жоқ). Үнді реформаторлық қозғалысы, дәлірек айтқанда, қала интеллигенциясының адасуы, Еуропадағы секілді, шаруа халықты өзіне тарта алмады және уақыт өткен сайын реформацияның “бұқараға қарай” қозғалысы неғұрлым индуистік дәстүрге, индуизмнің аса маңызды белгілерін біртіндеп қайта қалпына келтіруге сүйене бастайды. Ортодоксальдық индуизмнің, қайта қаралған түрінде болса да, политеизм секілді қағидалары қайтарылады. Жаңа қоғамдық талаптарға бейімделе отырса да, индуизм халықтың діни санасында бұрынғысынша қатып қалған, үйреншікті формаларында өмір сүреді.

Реформаторлық және ортодоксальдық көзқарастарды татуластырудың неғұрлым табысты талпынысын жасаған калькутталық Кали храмының абызы **Рамакришна Парамахамса** (1836-1886) болды, ол діни мәселелерді шешудің нақты бір шеңбері мен культтің сәйкес формалары жалғыз Құдайды танудың сатыларының бірін құрайды деп оқытқан. Рамакришна қайтыс болған соң, оның ізбасарлары “Рамакришна миссиясы” деген атау алған бүкілүнділік неоиндуистік ұйым құрады. Миссияға басшылық еткен Рамакришнаның ең жақын шәкірті **Свами Вивекананда** (1863-1902) діни ілімді жасауда келесі қадам жасады: барлық діни және моральдық-этикалық ілімдерді ғана емес, сондай-ақ дүниедегі жалпы барлық рухани бастаманы қамту мақсатын көздейтін ілім құру. Барлық діндердің ақиқаттылығы мен қайшылықсыз екені жөніндегі Рамакришнаның ойын дамыта отырып, Вивекананда Үндістанның рухани мессиандығы идеясын іске асыруға кіріседі.

Ақиқатқа барлық жолдар моральдық тазару арқылы апаратынын айта отырып, Вивекананда өз әрекеттерінде бірінші кезекте мына постулатты жетекшілікке алады: “Ішкі табиғатты қалай бағындыру керектігін Еуропа Үндістаннан үйренуі керек. Біз адамзаттың бір фазасын дамытуда жетістікке жетсек, олар басқасында табысқа жетті. Екеуін біріктіру – ненің қажет екені, міне, осы”. Оның 1897 ж. бүкіләлемдік ұйым ретінде құрған Рамакришна миссиясы бүгінде неоведантизм идеяларын бүкіл Үндістан жерінде және әлемнің ондаған елдерінде таратуда.

Қазіргі замандық Үндістанның саяси өміріндегі индуизм

Елдің саяси өміріне индуизмнің белсенді араласуы ХІХ ғасырда, үнді халқының отарлаушыларға қарсы күресінің жалпы контекстінде басталды және үнді қоғамының өміріндегі түбегейлі құрылымдық өзгерістердің, әсіресе, капиталистік қатынастардың қалыптасуы мен дамуының нәтижесінде туындаған осы діннің трансформациялану процесімен қатар жүріп жатты.

XX ғ. 90-жылдары Үндістанның саясатында “индуистік фактор” дәстүрге сүйенуді, индуизм идеяларын, ұғымдарын және құндылықтарын саяси мақсаттарға жету үшін қолдануды, діни және этникалық қауымды теңдестіруді (“үнділік=индуист, үндіс”) қамтитын индуистік коммунизм тұрғысынан басқаша түсіндіріледі. Елдегі халықтың шамамен 83 және 11% қамтитын индуистік және мұсылмандық қауымдардың тарихи қайшылығы қатты шиеленісе түседі. Индуистік қауымдардың конфессиялық азшылықпен (сикхтармен, христиандармен және т.б.) өзара қарым-қатынасы дәл мұндай шиеленісті сипатта болған жоқ, дегенмен коммуналистер бұл діндердің өкілдерінің сайлаушылық бағдарларына өзгеріссіз көз тігіп отырды.

Тәуелсіздікке дейінгі кезеңнің өзінде Үндістанда екі ірі коммуналистік ұйымдар – Хинду Махасабха (1947 жылдан кейін өзінің өмір сүруін тоқтатқан) және бүгінде ондаған мың үндістерді біріктіретін және басты орталық рөлі мен индуистік коммуналистер кадрларымен жабдықтаушы рөлін атқаратын Раштрия Сваямсевак Сангх (РСС) пайда болды. Тыйым салынған ұйым бола отырып, РСС саяси күреске ашық қатысатын бірқатар партиялармен тығыз байланысты. 80-жылдардың басынан бастап РСС-тің саяси мақсаттарын білдіруші ретінде онжылдықтар бойы күш жинап, халық арасында танымал болған және 1991 жылғы елдің парламент сайлауларында таңқаларлық табысқа жеткен Бхаратия Джаната Парти болды. 80-90-жылдардың ерекшелігі халықтың басым бөлігінің қоғамдық-саяси санасының шұғыл конфессиялануы

болды, бұл әр түрлі коммуналистік ұйымдар мен топтардың санының қарқынды өсуінен көрінеді. Елде 500-ден аса коммуналистік бірлестіктер саналып, олардың қызметіне бірнеше миллион адамдар белсенді қатысты.

2. Джайнизм

Пайда болуы

Жаңа сенімнің негізін қалаған кшатрий Вархамана болып есептеледі, ол қазіргі замандық үнді Бихар штатының территориясында б.э. дейінгі VI ғ. өмір сүрген. Отыз жасқа дейін ол қарапайым пенде өмірін кешкен: үйленген, бір қызды болған, бірақ содан кейін бүкіл өзінің мүлкін таратып тастап, дүниеден безіп кетеді және көптеген жылдар бойы ел кезіп жүреді. 12 жылдан кейін пірөдар және тақуа «жоғары білімге» жетіп, Джинаға – “жеңушіге” (аса құрметтелетін діни ұстаздарға берілетін атақ) айналады. Тағы үш он жылдық бойы Джина, сондай-ақ Махавира (“ұлы батыр”) ел кезе жүріп жаңа сенімді уағыздайды, оған көптеген шәкірттерін қаратады және ақырында “соңғы босатылу”, нирванаға қол жеткізеді. Махавира ілімінің ізбасарлары оның жиырма төртінші тиртханкар (жол жасаушы) болғанына сенеді, ал олардың біріншісі – Ришабха патша адамдар әлі санауды, жазуды, тамақ істеуді білмейтін кезде өмір сүрген. Дәл сол Ришабха адамдарды осыған және көптеген басқа нәрселерге үйрете отырып, болашақ дінге негіз қалаған.

Джайнизмнің дәл мұндай көне екендігі деректік дәлелдермен келтірілмейді. Джайнистік діни әдебиет дін оқытушыларының өмір сүрген уақытына қарағанда, неғұрлым кейінгі кезеңге жатады. Және джайналар туралы даталанған алғашқы дәлелдер (Ашока патшаның жазбалары) мен жазбаша ереженің алғашқы нұсқасы б.э. дейінгі III ғ. пайда болды. Ал джайнизмнің діни-философиялық жүйесінің өзі б.э. дейінгі I мыңжылдықтың ортасында қалыптасты. Осы “ми ашу” кезеңінде Үндістанда Ведалардың беделін және соған негізделген ғұрыптық-әлеуметтік нормаларды жоққа шығаратын көптеген ортодоксальдық емес ағымдар мен мектептер пайда болды. Ведалық-брахмандық дәстүрдің діни-философиялық мазмұнын түбегейлі өзгерткен идеялардың кешені негізінде джайнизмнің діни жүйесі қалыптасты. Бұған қоса, бұрынғы діннің ғұрыптық жағын, дәстүрлі рәсімдердің көбісін жаңа ілім өзіне қабылдады.

45 шығарманы қамтитын джайнистік ереженің маңызды мәтіндері Махавираның өзіне телінеді. Дегенмен Махавира қайтыс болғаннан кейін бірнеше ұрпақтарға ауызша жеткізілген мәтіндердің негізінде жазбаша ереже нұсқасын жасауға талпынған кезде, джайналық қауым екі бағытқа бөлініп кетеді. Бүкіл джайналық жиылыста Паталипутра қаласында бұл ережені “шветамбарлар” (ақ киінгендер) мойындайды. Басқа бағдарды ұстанушылар – “дигамбарлар” (кеңістікпен киінгендер) – бастапқы джайнизм жолын ұстануды сақтады. Олар Ришабханың ертедегі шынайы заңдарын жоғалған деп санайды және оларда жеке өздерінің қасиетті мәтіндері бар, сондай-ақ олар шветамбарлардың ережелерінің бірқатар көріністері мен қағидаларын жоққа шығарады. Бұл қарама-қарсылықта джайнизмнің маңызды ерекшелігі көрініс тапты – әр түрлі мектептер негізінен ғұрыптылық мәселесі, діншілдер мен жалпы қоғамның өмір сүру жағдайлары мәселесі төңірегіне келгенде қайшылыққа тап болғанмен, діни ілімнің негізгі мәселелері бойынша келісімде болды.

Діни ілімдер, жол-жоралар, ұйғарымдар

Үнді діндері үшін ортақ болып табылатын карма мен соңғы босатылу – нирвана тұғырнамасын қабылдаған джайнизм ілімінің өзегі – жанның өзін-өзі жетілдіруі. Құдай-жаратушының бар екендігін мойындамайтын джайналар жанды мәңгілік субстанция, ал дүниені о бастан бар деп есептейді. Бұрынғы өмірлердің нәтижесі ретінде алынған денелік қабыршықты жеңе отырып, жан, жетіле, бәрін басқаруға, құдіреттілікке және мәңгілік шаттыққа қол жеткізеді. Бірақ нирванаға жетуге, қайта туылулар шынжырын үзуге пенде емес, тек тақуаның ғана қолы жетеді, сондықтан діни ұйғарымдарда тақуалық практикаға үлкен мән беріледі.

Джайнизм материалды мен рухани екеуін қарама-қарсы қоюды білмейді. Жан әрбір өсімдікте, кез келген затта болады. Бүкіл табиғаттың жаны бар деген түсінік джайнистік этикада ахимса – тірі жәндіктерге зиян келтірмеу ұстанымының басымдылығын анықтайды. Өмірдің қандай формасын кездестірсе де, джайн оны өлтіруден сақтануы керек және басқаларды да ұстап қалуы тиіс. Сондықтан тек аншылық, балық аулау ғана емес, сонымен бірге тірі жәндіктерді опат қылатын егін шаруашылығы мен мал шаруашылығы да – джайн-пенделер үшін тыйым салынған мамандықтар. Аса қатты берілген тақуалар тек сүзілген су ішеді, кездейсоқ қандай да бір жәндікті жұтып қоймау үшін аузына шүберек таңып жүреді немесе басып кетпеу үшін тіпті өздерінің алдын сыпырып жүреді. Джайналар тамаққа етті пайдаланбай ғана

қоймайды, сондай-ақ олар өсімдіктерге артық зиянкестік жасамау үшін түйнектерді, тамырларды және көп дәні бар жемістерді де жемейді.

Ежелгі үнді діни ілімдерінің басым бөлігі сияқты, джайнизм де, адамға діни идеалға жетуге, “босатылу жолын” іздеуге көмектесе алатын нормалар мен ұйғарымдар жасауды өзінің басты міндеті деп біледі. Бұл жолды Джина “үш асыл заттың” соңынан еру деп анықтаған. Біріншісі – “жетілген көзқарас”: дүниені Махавира іліміне сәйкес тану, оның абсолютті ақиқаттылығына сенім. Екіншісі – “жетілген білім”: ілімді, жан мен әлем болмысын тану. Бұл мақсатқа өмір бойы ұмтылуға болады және ұмтылу қажет те, ал бастау үшін алдымен ұстаз -- гурудың көмегімен өз-өзінді, өз “меніңнің” мәнін тану, өз мақсатыңды дұрыс түсіну (кармадан құтылу) сияқты шектеулі білім алған жөн. Үшіншісі – “жетілген жүріс-тұрыс”: қалауларыңды жеңу және діни ережелерді сақтау. Джайналардың этикасы күнделікті жүріс-тұрыс нормаларын қатаң бақылайды. Қауымның барлық мүшелері өз еріктерімен бес негізгі сертті қабылдайды: тірі жәндікке зиян келтірмеу, ұрлық жасамау, зинақорлық істемеу, ашкөзділікке бармау, адал және тақуа болу. Көп жағдайда негізгі анттарға өз еркімен берілетін басқа да анттар мен шектеулер қосылатын.

Барлық джайналар – монахтар да, пенделер де – бір қауымның мүшелері. Кармадан құтылуға тек монах-тақуалардың ғана мүмкіндігі болады деп есептелгендіктен, пенделер де біраз уақыт бойы монахтық өмір салтын ұстанулары қажет болды. Формальды түрде кез келген джайн монах бола алды, бірақ джайндардың ортасында осы бір ерекше, жоғары қабатқа ену, пенделер еліктейтіндей үлгі болу – әдеттегі өмірден толық қол үзу дегенді білдірді. Қайыр-садақпен күн көре, монахтар қажылыққа бару әрекеттерін монастырьларда уақытша түрумен кезектестіріп отырды. Үш жылдық монахтық өмірден соң, атақ алу ғұрпынан өте және жаңа қатаң анттарды қабылдай отырып, монах мұқтаждыққа толы тақуа жолына біржолата түседі.

Джайнизмнің жеке өзінің тұрмыстық әдет-ғұрыптық жүйесі болған жоқ, сондықтан джайн-пенделер көп жағдайда брахмандардың қызметіне жүгінген. Джайндық қауымда касталық бөліну индуистерге қарағанда анағұрлым аз рөл атқарды. Дегенмен касталық институттардың маңызы біртіндеп өсе бастады, бұл үнді қоғамында джайнизмнің тұрақтылығын қамтамасыз етті.

Бихарда пайда бола отырып, джайнизм Үндістанның оңтүстігі (көбінесе дигамбарлар) мен батысында (шветгамбары) да талай

жолын қуушыларды тапты, бірақ буддизм мен индуизмге бәсекелес бола алмады. Джайндық қауымның құлдырауы жаңа эраның бірінші ғасырларынан-ақ анық байқалды. Үндістанның оңтүстігінде индуистік басқарушылардың қамқорлығынан ажыраған қауым өзінің мүшелерінің жаппай индуизмге берілуін бастан кешеді, өзінің әсерін жоғалтып алады және ақырында мұсылмандық жаулап алушылық кезеңінде өзінің бұрынғы позицияларын түгелдей жоғалтады. Солтүстік сауда қалаларының бай джайндық көпестері мұсылман династияларының басқару жылдарында қудалаулардан аман қала алды. Қаражат, сауда, өсім алушылық салаларында өз позициялары мен әсерін нығайта және князьдердің қолдауын пайдалана отырып, джайндар Раджпутан мен Гуджаратта қалыптасып келе жатқан саудагер-өсім алушы топтың негізін құрай алды. Бүгінде, негізінен қаражаттық және кәсіпкерлік әрекетпен айналысуды жалғастыра отырып, джайндық кішігірім (тұрғын халықтың 1% аз бөлігі) қауым Үндістанның экономикалық өмірінде елеулі рөл атқарады.

3. Сикхизм

Сикхизмнің қайнар көзі XV ғ. соңы – XVI ғ. басындағы орта-ғасырлық Үндістанның солтүстік батысындағы индуистік және исламдық – екі өркениет пен екі мәдениет тоғысындағы өзінше бір ерекше буферді құрайтын бес өзен ауданында (“пандж аб” – “бес өзен” – Индтің бес үлкен тармағы) жатты. Сикхизм қалалық сауда-кәсіпкерлік топтарды біріктіре отырып, индуизм шеңберінде қалыптаса бастады; ол өзіне индуистік, сондай-ақ мұсылмандық (әсіресе суфизмге тән) белгілерді біріктірді. Сикхизмнің негізін қалаушы ретінде гуру (ұстаз) Нанак (1469-1538/9) саналады, ал оның ізбасарлары өздерін сикхтар – шәкірттер деп атай бастады. Нанак өлімінен кейін оның ілімін уағыздауды тағы тоғыз гуру жалғастырды, олардың соңғысы Говинд (1675-1708) болды. Олардың бәрі бір ілімді уағыздаған жалғыз сол гурудың он бейнесі деп есептеледі.

Құдай туралы ілімнің ерекшеліктері

Сикхизм – индуизмнің көп құдайлығын жоққа шығаратын монотеистік дін: Нанакта Құдайдың тенеулерінің бірі – “Эк” (Жалғыз, Бір, Біреу). Дуализм (“дубидха”) мәселесін шешу, оны жеңу – Құдайды тануға талпынатын адамның басты мақсаты. Индуистік құдайлар Брахма, Вишну, Шива және мұсылмандық Аллах – бәрі Құдайда тұтасады. Жалғыздың жеке аты жоқ. Нанак

оған индуистік аттарды да, мүсылмандық аттарды да қолдана отырып, жалбарынады: Хари (вишнулық бұл термин өте жиі кездеседі), Гопал, Рам, Парамешвар, Аллах, Сахиб және т.б.

Құдай “ниргун” (сапаларынан ажыраған) және “сагун” (сапалар берілген, сапалары бар) деген ұғымдармен анықталады. Оның басты күйі – ниргун: қандай да болмасын атрибуттарынан ажыраған абсолютті мән. Бірақ адамның оны тани алуы үшін, ол өз еркімен сагунға – (бірақ бұл антроморфты кескінге енумен ешқандай байланысты емес, ол әрқашан көзге көрінбейді, ол өз әрекеттері арқылы ғана байқалады) адамның Жоғары Иеге жалбарынғанда, медитация күйінде, гимндерді айтуда енетін күйіне айналады.

Сикхизм ілімінде Құдай өз бойында Жаратушыны, Қорғаушыны және Қиратушыны (Брахма, Вишну және Шиваға тән сапалар) тоғыстырады, ол барлығын билеп-төстеуші және оның білмейтіні жоқ: оның жаратқан әлемі өзгергіш және мәңгілік емес, ал Құдай мәңгілік, ол өткенде де, қазір де, болашақта да өз-өздігінен бар болады, оның мәні туралы “бастамасы жоқ”, “уақыттан тыс бар болатын”, “туылмаған”, “өлмейтін” деген эпитеттер айтып тұр. Ол қайта туылулар шынжырынан тыс, өлімнен тыс, сондықтан да оның көзге көрінетін (өзгергіш және мәңгі емес) кескіндері – аватаралары (индуистік құдайлар пантеонының аватараларына ұқсас) болмайды, оның көрінетін формасы жоқ, оны суреттеу мүмкін емес, ол интеллект мүмкіндіктерінен асып түседі, танылмайды, суреттелмейді және айтылған сөздің де, жазылған сөздің де көмегімен түсіндірілмейді. Сондай-ақ ол “Сат” (Шындық, Ақиқат, Растық).

Құдайды тану және онымен бірігу - сүйіспеншілік, сенім, құдайға берілгендік жолымен жүретін және құдайдың әрекеттері жөнінде ой түйетін кез келген адам үшін мүмкін жағдай. Құдайға құлшылық ету жер бетіндік қызметтерден кету, пірөдарлық немесе тақуалық деген емес, керісінше, еңбекке толы белсенді өмір, үй қожайыны дхармасын (борышын) орындауды дәріптейді. Токтамастан осы ұстанымдар бойынша жүру соңында туылулар шынжырының үзілуіне және құдаймен бірігуге әкелуі тиіс. Әркім делдалдарсыз-ақ құдаймен тікелей араласа алады.

Сикхизмнің Құдай алдында барлық адамдардың теңдігі жөніндегі өзекті идеясы, касталық иерархия мен касталық теңсіздікке деген аса негативті көзқарасы индуизм үшін соққы болды. Нанактың және одан кейінгі гурулардың кезінде құдайға құлшылық етудің ерекше формасы – “сангат”, яғни гурудың уағызына

сикхтардың, қандай кастаға жататынына қарамастан, бірге қатысуы және гимндерді бірге орындау формасы енгізілді. Біраз кейінірек бірге тамақтану практикасы пайда болды, мұнда да қауымның барлық мүшелері, касталық және әлеуметтік деңгейіне қарамастан, ол рәсімге бірге қатысты және су құйылған ыдысты қолдан-қолға беріп отырды.

Сикхизм эволюциясы

Бесінші гуру – Арджунның (1581-1606) кезінде сикхтардың қасиетті кітабы Адигрантх (“Бастама Кітап”; ол сондай-ақ Гуругрантх – “Гуру Кітабы”, Грантхсахиб – “Кітаб-қожайын” деп те аталады) құрастырылды, оған алғашқы бес гуру мен кейінірек басқа гурулардың гимндері, сонымен бірге Кабир (XV ғ.), Намдев (XV ғ.), Фарид-уд-дин Ганджишакар (XIII ғ.), Джайядев (XIV ғ.) және бхакти қозғалысы мен суфизмнің басқа да өкілдерінің гимдері енді. Панджаби тілінде жазылып, ішінде басқа да үнді тілдеріндегі ендірмелері бар бұл кітап сикхтардың басты қасиетті ордасы – Алтын храмда – Амритсарда сақталған.

XVI ғ. екінші жартысынан бастап, әсіресе XVII ғ. қауымдық үстем топтың феодалдануы мен ірі жер иеленушілердің әсерінің өсуіне қарай панджаб шаруалары, соның ішінде, бірінші кезекте сикхтар мен моғол билеушілері арасындағы қайшылықтар күшейе түсті. XVII-XVIII ғғ. аралығында бұл қайшылық Панджабтағы сикхизм туы астында өткен ірі антимоғолдық қозғалысқа айналды. Сикхизмнің әлеуметтік базасының кеңеюі (бұл қозғалыстың тірегі джаттар – қала топтарынан қолдау тапқан егіншілер болды) гуру Говиндты сикхизм ілімі мен қауымды ұйымдастыру ісіне бірқатар өзгертулер енгізуге мәжбүр етті. 1699 ж. жоғары діни билік пен зайырлы билік гуру қолынан хальсаға (“тазалар” ордені) – қаруланған қауымдастар жиналысына өтетіні жарияланды. Осы уақыттан бастап бүгінгі күнге дейін сикхтарда қауымдастар қатарына қабылдау рәсімі, сондай-ақ жүріс-тұрыстың ерекше кодексі – “бес к” сақталған, бұл кодекске сәйкес, сикхтарға шаштарын және сақалын (кеш) алмау, қысқа кең шалбар (качха) кию, шаштарын шалма астына тарақпен (кангха) ұстату, жанында әрқашан қылыш (кирпан) және темір білезік (кара) болу міндеттелген. Сикхтардың атына жауынгерлік “сингх” – “арыстан” атағы қосыла бастады. Сол кезде-ақ тірі гурулардың тізбегі үзіліп, Адигрантх кітабы заңдас-тарылған болатын, ол сикх храмдары – гурдвараларда табыну затына айналды. XVIII ғ. басына таман сикхизм біржолата дербес діни жүйеге айналды.

Панджаб пен сикхизм тарихындағы елеулі кезең XVIII ғ. ортасы болды: Ұлы Моғолдар империясы құлаған соң және Үндістанның осы бөлігін өзінің иелігіне қаратқысы келген ауған билеушісі Ахмад-шах Дурраниге (шамамен 1721-1773) сикхтар жақсы тойғарыс бергеннен кейін Панджабтың тәуелсіздігі жарияланды (1765). Сикхизм сикх феодалдары басқарған дербес мемлекеттің мемлекеттік дініне айналады.

Ерте сикхизмнің кейбір ұстанымдарынан XVIII ғасырда байқала бастаған бас тартулар (қол тигізбеушілікті мінеу, жесір әйелдер – “сатилердің” өзін-өзі өртеуі тұрғын жою және доулетті отбасыларда жаңадан туған қыз балаларды өлтіруге тыйым салу, құдайлардың антроморфты бейнелерінен және гуруды құдайға айналдырудан бас тарту, брахмандардың қызметінен бас тарту және т.б.) сикхизмді тазарту жолындағы қозғалыстардың пайда болуына септесті, мысалы, ниранкари, намдхари сияқты бірқатар секталардың пайда болуы осыны көрсетті. Бұл ағымдардың идеялары бір ғасырдан соң, сикхизм реформациясы үшін күрескен, XIX ғ. аяғы XX ғ. басындағы жаңа үрдістерді – капиталистік қатынастардың қалыптасуы, буржуазиялық ұлтшылдықтың құрылуы, ағартушылықтың дамуын көрсеткен қозғалыста жалғасын тапты. Енді ерте сикхизмді қайта жаңғырту қалыптасып келе жатқан буржуазия табының мүдделерін танытты, оларға (әсіресе, отарлаушылық жағдайында) сикхизмнің Құдай алдындағы барлық адамдардың тең екендігі жөніндегі бастапқы қағидаты пайдалы еді. Сикхизм реформациясы шеңберінде және антиағылшындық күрес арнасында гурдвараларды басқаруды қайта құру үшін күрескен XX ғ. басындағы ірі қозғалыс болды, бұл қозғалыс ағылшындардың өздеріне деген игі ниеттілігін пайдаланып, солардың жерлерді сыйға тартуының арқасында ірі помещик-жер иеленушілерге айналған махаңтарға – храм басқарушыларына қарсы бағытталды.

Қоғамдық-саяси өмірдегі сикхтық фактор

Сикхтық буржуазияның өзіндік санасының қалыптасуына қарай (ал бұл процесс Панджабта кейінірек басталды және елдің басқа бөліктеріне қарағанда баяуырақ жүрді) оның қоғамдық-саяси ұйымдары да пайда болады. 1926 жылы Панджабтың саяси сахнасына діни ұстаным бойынша қалыптасқан Акали Дал (“Мәңгі өлмейгіннің ордені”) партиясы шықты. Ол мұсылмандар, индуистер мен сикхтардың теңдігі үшін күресті (соның ішінде 1935 ж. Үндістанды басқару туралы Заңмен енгізілген сайлаудың куриалдық жүйесіне белсенді қарсы тұрды). Оның әсері Үндістанның 1947 ж. бөлінуі – мұсылмандардың пакистандық, ал индуистер мен

сикхтардың – үнділік Панджабқа қоныс аударуынан кейін айтарлықтай күшейді.

Тәуелсіз Үндістан өмірінде сикхтық фактор маңызды рөл атқарады. 50-жылдардың ортасынан бастап сикхтық орталарда ұлтшылдық талпыныстар өседі. 50-60-жылдары этнолингвистикалық негізде панджаби тілдік халықты басым ететін Пенджаб штатын құру үшін қозғалыс күшейеді. 1966 ж. мұндай штат құрылды және үнділік сикхтардың басым бөлігі дәл сонда өмір сүреді (80% жуық). Сикхтық қауымның жалпы саны 2001 ж. 16 млн астам адамды құрады, бұл Үндістандағы үлкендігі жағынан индуистер, мұсылмандар, христиандардан кейінгі төртінші орында тұратын конфессиялық қауым (халықтың 2%). 60-жылдардың ортасына қарай аймақтық сикхтық талпыныстар біртұтас мемлекет шеңберінде ерекше автономия - сикхтық мемлекет Халистанды құру үшін күрес формасына енеді. 80-жылдардан бастап Үндістанның саяси өмірінде сикхтық фактордың көріну формасы коммунизм болды. 90-жылдары индуистік және мұсылмандық қауымдардың арасындағы қайшылықтардың күшеюі “сикхтық мәселенің” өзектілігін біраз төмендетті, дегенмен ол қазіргі замандық Үндістанның партиялық-саяси күштерінің құрылымына әсер ететін маңызды факторлардың бірі болып қала береді.

4. Парсизм

Зороастризмнің қазіргі ұстанушылары – зороастриліктер-бехдиндер Үндістанда парстар, Иранда гебрлер деп аталады. Дүние жүзінде олардың саны 130 мыңға жуық, соның ішінде Үндістанда – 80-100 мың, Иранда – 12-50 мың, Пакистанда – 5-10 мың, ағылшын-саксондық елдерде – 3 мыңға жуық, Шри-Ланкада – 0,5 мың адам.

Зороастризмнің қалыптасуы

Зороастризмнің негізінде үнді-арийлікке жақын ежелгі үнді-ирандық түсініктердің кешені жатыр. Ежелгі ирандықтар құдайлардың екі тобына табынған: ахураларға (неғұрлым абстракті, көбінесе әділеттілік, тәртіп сияқты этикалық категорияларды танытатындарға) және даэвтерге (табиғатпен тығыз байланыстыларға); олар табиғат күштерінің өзін де құдай деп таныған, мысалы, суды Ардвисура Анахита әйел құдайы бейнесінде таныған. Кейіпкерленген аса маңызды этикалық категориялар өте ерте заманның өзінде-ақ жарқын құдайлар – даналық, шындықты танытатын Маздамен келісім, ризалық, одақ дегенді білдіретін Митра болды. Бұл құдайлар мен ұғымдар отырықшы, бейбіт өмір ойымен терең

байланыстырылды. Ежелден от ошақ оты ретінде де, құрбандық шалуда адамдар мен құдайлар арасындағы делдал ретінде де, күннің жігер туғызатын күші ретінде де, және барлығын тазартатын жалын ретінде де қастерленді. Мұнда оның қасиеті өте маңызды болды, себебі “өзі – өзге”, “ізгі – зиян”, “адал – арам”, “отырықшы – көшпенді”, “бейбіт – жаугерлік” ұғымдарын баса қарама-қарсы қоятын дінде ғұрыптарды аяқ астына таптауға қарсы күреске ерекше маңыз берілді. Жол-жораларда абыз-атравандар Үндістандағы секілді масайтатын сусын хаоманы пайдаланды.

Ахеменидтер кезінде (б.э. дейінгі VI-IV ғғ.) қалыптасқан ертетаптық қоғамдағы дінді шартты түрде маздеизм деп атауға болады: онда бәрінен бұрын Құдай-жаратушы, игіліктің иесі мен оның көрінісі ретінде түсінілетін Ахура-Мазда дәріптелді. Ол атқаратын қызметтері мен иерархиядағы алатын орны бойынша тіптен жіктелмеген басқа да құдайлардың қоршауында болды. Абыздығы атадан-балаға жалғасып келе жатқан абыз-магтар (magu) маздеизм діни ілімі мен культінің жіктік сипатын мұқият сақтап отырды.

Ахеменидтік кезеңнің өзінде-ақ Шығыс Иран мен Орта Азияның соған жақын жатқан облыстарында пайда болып, б.э. I мыңжылдығына қарай бүкіл ирандық халықтың діни нанымдарының сипатын анықтаған Заратуштра (гректік мәліметтер мен қазіргі замандық қолданыста – Зороастр) пайғамбардың ілімі Иранда тарала бастайды.

Заратуштраның өмірі туралы тікелей дәлелдер мен оның әрекет еткен уақыты, қызмет еткен орны туралы анық мәліметтер жоқ болса да, оның тарихта болғаны рас дерлік. Заратуштра б.э. дейінгі I мыңжылдықтың бірінші жартысында, VII ғ. кеш емес, дұрысы – 700 ж. таман ирандық тайпалардың қоныстарының шығыс бөлігінде өмір сүріп, уағыз таратқан деуге болады. Гаттардан, біздің заманымызға дейін сақталған Заратуштраның құдайларға арнаған гимндерінен және олардың айналасында қалыптасқан мәтіндер кешенінен дүниенің дуалистік картинасы – ізгілікті ахуралар мен өзәзіл-даэвтардың қарама-қарсылығы айқын көрінеді. Құдай-жаратушы, дана және әділетті Ахура-Мазда “жеті қасиеттіні” басқарады, олардың ішіндегі, өзінен басқа, аса қастерленетіндері Митра – Күн және Анахита-Ардвисура - өнімділік әйел құдайы. Ахураларға қарсы тұратын өзәзілдерді зұлымдықтың басты иесі – Анхра-Манью басқарады.

Ахура-Мазда мен Анхра-Манью (гректік берілімде – Ормузда мен Аримана ретінде кеңірек танымал) күресі о бастан ымырасыз

және әрбір адам ондағы өзінің позициясын анықтауы тиіс, тәртіп-“арта” (“аша”), жақсылық, еңбек, шындық, жарық, тазалық, су, отты немесе өтірік-“друг”, түнек, зұлымдық, ретсіздік, қирауды таңдауы қажет. Заратуштраның уағызы жеке тұлғаға арналды, ол еркін жігерге сүйенген адамның жақсылық пен зұлымдықтың аса өткір қайшылығында орнын дұрыс таңдауға жол сілтеді, себебі адамның әрекеттері оның о дүниедегі және осы дүниедегі тағдырын анықтады. Адам ізгілікті құдайға сену керек, оған жалбарынуы тиіс, зұлым күштермен күресуі қажет, одан жақсы ой, жақсы сөз, жақсы әрекет, сондай-ақ тазалық: жол-жоралық, ниет тазалығы, тұрмыстық тазалық және т.с.с. талап етілді. Жақсылық деп бірінші кезекте өнімді еңбек (әсіресе егіншілік), қайырымдылық, ұрпақ өсіру мен тәрбиелеу саналды.

Зороастризмнің рәсімделуіне біздің эрамыздың шебіндегі кезең шешуші болды: бұл кезде қалыптасып келе жатқан дін батыста – митраизммен, иудаизммен, ерте христиандықпен, шығыста – махаяна буддизмімен өзара әрекеттесе отырып, маздеизм ғұрпын, халықтық культтер мен Заратуштра идеяларын топтастырды. Манихейшілдікпен күресе және, бір жағынан, оның әсерін көре отырып, Сасанидтердің жоғарылауымен (III ғ.) зороастризм мемлекеттік дінге айналды. Барлық жерде маңыздылық дәрежесі әр түрлі: ең басты Аташ-Бахрамнан (Жеңіс оты) үй ошағының отына дейін арналған от храмдары мен алтарьлары салынды. Қаралану мен тазалану идеялары күрделі ғұрыптылыққа айналып, дүниені құтқарушы Саошьянт жөнінде – тіршілік аяқталған кезде әлемді зұлымдықтан тазартушы жөнінде түсініктердің қалыптасуына әкелді.

Едәуір күрделі рәсімділікке жалпылама Авеста деп аталатын қасиетті мәтіндердің күрделі жинағы сәйкес келді. Жазбаша түрде қалыптасқан уақыты – III ғ. ертерек емес, бірақ бірен-сарандап б.э. дейінгі II мыңжылдықтың ауызша берілген сюжеттерінен бастама алады. Авестаның 21 кітабының көп бөлігі сақталған жоқ; IV-VI ғғ. ол түзетілді және кодификацияланды, комментарийлермен – Зенд жабдықталды. Дұғалардан құралған үзінді – Кіші Авеста кен таралды.

Парсизмнің ерекшеліктері

VII ғ. сасанидтік Иран араб-мұсылмандармен жаулап алынды. ал IX ғ. ортасынан бастап халықты күштеп исламдандыру саясаты басталды. X ғ. басында бірнеше жүз зороастриліктер жергілікті басшы-раджаның рұқсатымен Гуджараттың оңтүстігінде, Үндістанның батыс жағалауында, болашақ Бомбей қаласынан алыс емес

жерге түседі. XVII ғ. таман Гуджараттың (Сурат, ал XVII ғ. ортасынан Бомбей) ірі сауда орталықтарында көпестік және колөнерлік парсы топтары күшейеді. Бомбей парсыларының панчаяты байи түсті, қайырымдылықпен айналысты және барған сайын парсы қауымының билеуші орталығына айналды. XX ғ. бірінші жартысында Үндістан парсыларының басым көпшілігі қалаларда топтасып, өз көпшілігімен “орта тапка” айналды.

Рухани өмірді ғұрыптандыру парсыларды үнді қоғамының кастасына айналдыру үрдісіне сәйкес болды. Парсылар гуджарати тіліне тез ауысып қана қойған жоқ, олар сондай-ақ үнді киімін де (белдегі қасиетті бау-кушти, жейде – судра, әйелдердің міндетті түрде басына тағатын орамалы және абыздардың ғұрыптық киімінің элементтерінен басқасын) өздеріне қабылдады. Эндогамия үрдісі шұғыл күшейді, қауымға қабылдану тіпті мүмкін емес болуға айналды. Неке нормалары мен салттары индуистік нормалар мен салттарға жақындады, жұлдыз жорамалшының рөлі өсті. Күрделі тазару рәсімдері – барашном – индуистік рәсімдерді елестетті.

Парсылардың діни өмірінің діңгегі ежелгі жеті мереке мен Заратуштра беделімен қасиеттелген күнделікті міндетті бес уақыт намаз. Намаз түрі ретінде парсыларға ерекше тән “ваджды алу” – барлық маңызды істер мен әрекеттерді сүйемелдейтін қасиетті дұғаларды (мантралар) есептеуге болады.

Құдайға құлшылық ету - абыздың соңынан белгілі бір сөздер мен қимылдарды қайталау, құдайларға мадақ айту, қоршалған алтарьға жасырылған темір тостағандағы қасиетті от басында абыздардың жасайтын ғұрыптарын қамтиды.

Үндістан парсыларының салтанатты ғұрпы храмда абыздармен жасалатын инициация болып табылады. Мұндағы басты нәрсе – қасиетті бау-кушtidі, сондай-ақ ерлердің жейде-судраны да киюі.

Зороастризмдегі түсініктер кешенінің ең көнесі – тазалық пен жерлеу рәсімдері туралысы. Зұлым, жалған, өлі (өлікті де қосқанда), лас (қалдық, күл-қоқыс), жаттың бәрі таза емес. Қан таза емес, демек әйелдер де етеккір мен босанған кезінде таза емес. Таза емеспен араласу ғұрыптық тазаруды талап етеді. Бұл үшін өте күрделі ғұрыптар жасалған: қарапайым дәрет алудан үлкен ғұрыптық тазаруға дейін – барашном.

Арамдалудан қорку және қымбатқа түсетін тазаруға мұқтаж болу көптеген тыйымдарды туғызды: бірге тамақтану мен шомылуға, бөтендердің қолынан тамақ қабылдауға, қоқыспен, таза еместермен қарым-қатынас жасауға шектеу. Бірақ өліктерге жоламау ғұрпы неғұрлым жетілген. Таза стихияларды арамдамау

үшін, зороастрліктер ерекше жерлеу рәсімін жасаған. Арнайы көр қазушылар – насассаларлар (қалған барлық парсылар олардан аулақ жүреді) төртінші тәулікке қарай өлікті астанданға – төбесі ашық және ішкі жағында кемерлері бар тас мұнараға алып кетеді. Онда өлікті алаң-дахмеге бекітеді, содан кейін оны құстар шұқылап тастап, сүйектері еттен тазарған соң, олар “үнеіздік мұнарасының” ішкі құдығына тасталынады. Ас бергеннен кейін және қара жамылған уақыт аяқталған соң, өлген адамның жақындары дәрет алумен және ерекше ғұрыптармен тазарады. Осы күндері тыйым салынғанына қарай (Иранда) немесе таралып мекендеген парсылар үшін дахмеде дәстүрлі жерлеу мүмкіндігінің жоқтығына қарай, жерге де, нақтырақ айтса, цементке жерлейді.

XIX ғ. сонынан парсизмде реформациялық процестер басталды, ал соңғы онжылдықтарда олардың қауымының конфессиялық сипаты жылдам қарқынмен төмендеуде.

5. Конфуцишілдік

Конфуцишілдік – Кун-фу-цзы (б.з.б. 551-479 жж.) негізін қалаған және оның ізбасарлары дамытқан Қытай, Корей, Жапон елдері сияқты бірқатар елдердің діни жүйелеріне енген этикалық-философиялық ілім.

Конфуций ілімі Конфуций ата-баба аруағына табыну, жер культі, ежелгі қытайлықтардың жоғарғы құдайы және ілкі тегі – Шан-диге табыну сияқты көне нанымдарды өзіне қабылдады. Кейінірек Шан-ди жер бетіндегі барлық тіршіліктің тағдырын анықтайтын жоғарғы құдайшылық күш ретіндегі Көк аспанмен ассоциацияланды. Даналық және күдіретті тылсымдық бастаулары мен генетикалық байланыс – XX ғасыр басына дейін сақталған – «Аспан асты ұлы» деп атауда ұяланды. Конфуций көне – «алтын ғасыр» даналығының қорышысы 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.

Конфуций әлеуметтік және саяси күйзелістер орын алған дәуірде өмір сүрді: Чжоу билеушісі – Ван билігінен айырылды, патриархалдық-рулық нормалар дағдарысқа ұшырап, мемлекет құрылымы ыдырады. Осы хаосқа қарсы шыққан философ әлеуметтілік үйлесімділік идеясын ұсынды, Қытайдың рухани және қоғамдық өмірінде маңызы рөл атқарған даналар мен ел билеушілердің беделіне сүйенеді.

Конфуций пікірлері көрініс тапқан «Луньюй» жинағында (оның шәкірттерімен әңгіме-сұхбаттары жазылған еңбек) 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.

Конфуций үшін бес «тұрақтылық»: әдет-ғұрып, адамгершілік, әділетті парыз, білім мен сенімділік аса маңызды. 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 ұяланған 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 (өкениң балаға деген махаббаты сияқты). Конфуцишілдік этика аясында төмен тұрған адамның жағдайы кемсіту ретінде қарастырылмады, ол өз жүріс-тұрыстың нормативтілігіне жауап ретінде өзін қанағаттандыратын бағасын алады деп саналады.

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.

Конфуцишілдікті, Конфуций идеяларын әрбір жаңа ұрпақ өзінше қайта қарастырды. Мысалы, Мэн-цзы (б.з.б. 372-289) 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 конфуцишілдікте жаңа ағымдар айқындалады: қол астындағыларды басқарудың құралы ретінде әдет-ғұрыпқа конфуцишілдердің бұрынғы саяси оппоненттері – легистердің арсеналынан заң институты алынады. Бір-бірімен сәйкес келмейтін осы ұғымдарды біріктіргенде әдет-ғұрыпты қоғамның билеушілеріне қатысты ғана қолдануға болды, ал төменгілерді тек заң мен жазалауға сүйеніп басқаруға болады деген ескерту айтылады.

Б.з.б. II ғ. конфуцишіл мемлекет қайраткері Дун Чжуншу (б.з.б. 120-104) конфуцишілдікке мемлекеттік идеология сипатын береді. Ол дәстүрлі екі бастау «инь» мен «ян» және барлықтың негізгі 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 конфуцишілдік модификациясы орын алады. Негізгі колондалған мәтіндердің кодификациясы жүргізілді: олардың жаңа редакциялары мен түсіндірмелер соңғы инстанциядағы ақиқат болуға ұмтылды. Көне классиктерді жаңаша түсіндіруге деген ұмтылыс ақырында несконфуцишілдік деп аталған философиялық бағытты қалыптастырды. XIII ғ. бұл ілім философ Чжу Си (1130-1200) есімімен чжусионшылық деген атауға ие болды.

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

Конфуцишілдік 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 Конфуцийді біртіндеп күдайдай дәріптеуге ықпал етті. Бұл әр қалада көне данышпанға арнап храмдар орнату және оған бағыштан құрбандық шалу туралы 555 ж. император жарлығынан басталды. Аспан ұлы қоғамның әлеуметтік пирамидасының ең билігінде 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 көздеген таса және құпияға толы сарай өмірі қол астындағылардың бағыныштылығы мен жағымпаздылығының туындауына ықпал етті. Императорлық билік рәмізі күдіретті де күшті жануар Айдаһар да адамдарға қорқыныш пен үрей ұялатты.

Конфуций мұраттарынан алшақтаған ортодоксальды конфуцишілдік әсіресе XX ғғ. қатты сынға ұшырады. 1949 ж. соны және мәдени революция жылдары Конфуций ілімі мүлдем жоққа шығарылды. Бірақ қазіргі уақытта дәстүрлі нормалар мен институттар Қытайда, Тайванда және этникалық қытайлар арасында кең таралған. Конфуцийдің 67 буындағы ұрпақтары аса қошаметтеледі.

6. Даосизм

Даосизм б.з.б. IV-III ғғ. Ежелгі Қытайда пайда болды. Аңызға сай, бұл ілімнің құпиясын аты аңызға айналған сары император (Хуан-ди б) 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» (Даодэзинде) 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.) еңбектерінен бастау алады.

Философиялық көзқарастары. Даосизмнің негізгі категориясы дао - ғарыш болмысының ішкі заңдылығы, табиғаттың жалпы заңы іспетті формалар әлемін тудырушы бастау. Барлық нәрсе қайтып оралу үшін даодан пайда болған. Дао тек бастапқы себеп қана емес, сондай-ақ соңғы мақсат, болмыстың аяқталуы. Даоны сезім органдары арқылы танып-білу мүмкін емес. Дао – бұл «бастапқы пневма», ол тек дә (ізгілік) күші арқылы байқалады. Пірадар мақсаты – даоны тану, ол оны «ғарыш үйлесімділігі» – адамның табиғатпен қауышуы деп түсінеді.

Даосизмнің тағы бір негізгі ұғымы «әрекеттенбеу» табиғи әлемдік тәртіпке кереғар келетін мақсаттық әрекетті терістеу. Әрекеттенбеу принципіне сүйенген ел билеушісі Аспан асты елін тәртіпке келтіреді, мемлекетті басқарады, толқулардың алдын алады. 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 «пневмаға» сіңеді. Өмір бастауы ретіндегі даомен бірігу, діни пайымдау, тыныс және гимнастикалық жаттығу, жыныстық тазалық, алхимия және т.с.с. арқылы ғана мәңгілікке жетуге болады.

Сопы-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 келді. 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 тартатын тыныс гимнастикасын жасау болып табылды.

Көне даосизмнің философиялық ұстанымдары ортағасырлық даошылардың 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.). Конфуцишілдік 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, конфуцишілдік ресми дін ретінде өз мүмкіндігін сарқыған уақытта арта түсті. Буддизмнің Қытай жеріне бейімделуі барысында даосизм одан бірқатар культтер мен философиялық ой-тұжырымдарды қабылдады, буддалық ұғымдар мен философиялық концепциялар қытайларға түсінікті даостық терминдерге аударылды. Даосизм неоконфуцишілдіктің дамуына ықпал етті.

Нанымдар мен институттар эволюциясы

Магия және физиогномистикамен байланысқан оккульттік даосизм халық бұқарасын өзіне тартты, сол себепті ол билік тарапынан қарсылыққа ұшырады. Билік одан көтерілісшіл-эгалитарлық дәстүр үшқынын 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 көріпкелдер 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 демондар 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, конфуцишілдіктің 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 институтталған бағыт пайда болды. Оның ізашары – Чжан Даомин (I-II ғғ.). 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 ілімнің көптеген қағидалары қайта қарастырылып, ресми мәртебеге ие болды. Біртіндеп кең ауқымды иерархиялық Канон жасалды. VII-VIII ғғ. монахтық институттар мен монастырьлар пайда болды. VIII ғ. Қытайдың солтүстігінде көптеген мектептер қалыптасты, солардың бірі – «кемелденген ақиқат ілімі» осы күнге дейін жетті.

Кейінгі даошылар 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.

Даосизмнің мәдениетке, дәстүрлі білім формаларына әсері зор болды. Алхимиямен шұғылдану химия саласында, дәстүрлі медицинада, ине салу мен фармакологияда бай теориялық және практикалық материалдың жинақталуына ықпалын тигізді. Даостық шығармаларда дәрілер рецепті, металдар мен материалдар қасиетін баяндайтын деректер сақталды. Қазіргі уақытта даосизм ҚХР, Тайванда, 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, монастырьлар мен киелі орындарға мыңдаған діндарлар барады.

7. Синто

Синтоның қалыптасуы

Синтоизм VI-VII ғғ. қалыптасты. «Синто» («құдайлар жолы») термині ортағасырларда пайда болды. Жапондық алғашқы жазба ескерткіштеріндегі мифологиялық дәстүр синтолық культтер жүйесінің күрделі қалыптасу жолын бейнелейді. Олардың қатарына Орталық Жапонияға қоныс аударған Солтүстік Кюсю тайпаларының құдайлары мен жергілікті тұрғындардың құдайлары

кірді. Біртіндеп жергілікті құдайлар ығыстырылып, жапон аралдарын «жаратқан» «күн» құдайы Аматэрасу жоғарғы құдайға айналды: сондай-ақ ол жерге түсіп, «құдайылық» императорлық династияның негізін қалаған Нинигидің үлкен анасы саналды.

Ежелгі жапондықтар үшін рулық құдайлар – удзигамилардың («удзи» - ру, «ками» - құдай) маңызы өте зор еді. «Удзигамилер» руды қорып, ру мүшелерінің тіршілігі мен әр түрлі әрекеттеріне қамқорлық жасады. Сондай-ақ ру құдайларымен қатар әр түрлі табиғи тылсым күш құдайларының (жер сілкінуі, нөсер мен қар және т.б.) маңызы зор болды. Жапондықтар бүкіл әлем құдайларға толы деп санады. Кез келген тау, жота, орман, өзеннің өз каміі – қорған-құдайы бар, олардың күш-қуаты осы аймаққа таралады және олардың бұл мүмкіндігі синтоистік пантеонның жоғарғы құдайларынікінен де зор.

Синто (әсіресе дамуының ерте кезеңдерінде) жүйелі нанымдық ілімнің жоқтығымен ерекшеленеді. Алайда, көне Жапонияның өзінде-ақ, құрылымы күрделі болмаса да, синтоизм пантеоны қалыптаса бастайды. Пантеонды жоғарғы құдай – күн құдайы Аматэрасу басқарады, онда үш категориялы құдайлар орналасады. Олардың арасында қатаң субординация орнығады.

Синто дініне ертефеодалдық мемлекеттің қалыптасуы үлкен ықпал етті. Бұл дінде әр түрлі 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.

Аматэрасу культінде үш «құдайылық» белгілі айна, семсер және япмалық салбыршақтар бейнеленген Мифологиялық дәстүрге сай құдай оларды жерге аттандырар алдында немересі Нинигиге 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.

Синкретизация

V ғ. соңы мен VI ғ. басында Орталық Жапонияда біріккен тайпаларға ықпалын жүргізу үшін ру басылары арасындағы тартыс күшейе түсті. Ерте таптық қоғамнан ерте феодалдық қоғамға өту жедел қарқынмен жүрді. Ерте таптық қоғамның ішкі қайшылықтары Сога тайпасының біріккен әскери Минонобэ кланы коалициясы мен абыздардың Накатоми топтары арасында қатты шиеленісіп кетті. Билікке ұмтылған Сога жат жерлік будда дініне арқа сүйеді. Будда дінінің таралуы алғашқы деректер VI ғ. алғашқы кезеңіне сай келеді. 538 ж. Корей корольдігінің елшісі Пэкче Яматоға келгенде (Хонсю аралығының орталық бөлігі) патшаға бірнеше буддалық сутраларды және буддизмнің негізін қалаушы Шакья-Муни мүсінін тарту етеді. Алайда, Будда діні туралы мәліметтер Ямато тұрғындарына ертеден-ақ белгілі еді. Осы кездерде елде конфуцишілдік те тарала бастады. Аспан культі туралы конфуцилік идеялар өздерінің «көк тәңірлік», «күдайылық» тегін дәріптеген патша туыстары мен ақсүйектерге өте жағымды болды. Әрбір адамның қоғам иерархиясындағы орны мен міндеттерін айқын белгілеген конфуцишілдіктің этикалық бағдарламасы да билікке талпынған рулық кландардың мүддесіне сай келді. Конфуцишілдік этиканың «Баланың әкеге деген құрметі мен парызы» принципі жапондықтардың жанына жақын болды. Төменгі таптар үшін ол ата-баба аруағына табыну түрінде жүзеге асты, ал ақсүйектер үшін ол қол астындағылардың «күдайылық» династияға сөзсіз бас июінде көрініс тапты.

Конфуцишілдік идеялар жапон топырағында құрлықтан қабылданған мемлекеттік институттарды нақты қайталаған кезде кең қолданылды, бірақ билік үшін тартыста Сога үшін бастысы будда діні болды. 587 ж. будда діні тез қарқынмен таралады, көптеген буддалық монастырьлар мен храмдар салынып, оларға жер мен құлдар, қазынадан елеулі қаржы бөлініп беріледі.

Буддалар мен бодхисатваларда да камилерге тән тылсым қасиет бар деп саналды. Халық олардан науқастан қорғау, ауыл-аймаққа қорған болу сияқты нақты тілектерін орындауды өтінді. Синтоистік пантеонда осы кездерден бастап құдайларды «көк аспандық» және «осы дүниелік» деп бөлу орын алды.

«Көк аспанды» мекендейтін «көк тәңірлері» патша әулетінің ілкі тектері, ал «жерлік» құдайлар бағынған, жаулап алынған тайпалардың ілкі тектері деп жарияланды. Бұл бөліністе Ямато патшаларының өздерінің діни үстемдігін көрсетуге деген талпынысы айқын көрініс тапты. Буддалар мен бодхисатвалар бұл

пантеонға жаңа құдайлар ретінде енді. Сонымен қатар халықтың әр түрлі әлеуметтік таптарының қарым-қатынасы мен табиғат сфералары да Синто иелігінде болды. Дикан қауымының діни практикасы ретінде пайда болған Синто ұжымдық көзқарастардың көрінісі болса, буддизм жеке адамға, тұлғаның өзіне тікелей бағытталды. Жергілікті нанымдар мен буддизм жапон өмірін екіге бөліп тастады: қуанышты оқиғалар - дүниеге келу, некеге тұру «күн» құдайы Аматаэрасу бастаған рулық құдайлар еншісінде болса, синто зұлымдық ретінде қарастырған өлім буддизмнің қарауына өтті. Буддизм «Будда жұмағында аман қалу», «қайта түлеу» концепциясын ұсынды. Сөйтіп екі діннің тұтасуы орын алды. Ол жапон терминологиясында «ребусинто» - «буддизм мен синто жолы» деген атауға ие болды. Жергілікті культтерге ресми қолдау көрсеткен өкімет әрекетінің де маңызы үлкен болды. «Тайхоре» (701) заңдар жинағында арнайы дзингикан ведомствосының құрылуы атап көрсетілді (аспандық құдайлар ісі жөніндегі басқарма), ол мемлекеттік діни салтанаттардағы синтолық рәсімдерді және ірі мемлекеттік храмдардың ісін бақылап отырды. Екі дінді қолдаудың тағы бір тәсілі өкіметтің жергілікті камилерді буддалық құдайлардың жебеушілері деп атаған жарлықтары болды. Сетокудидің жарлығымен, тіпті ең маңызды, әрі қасиетті церемония «жаңа өнім жемісінен дәм тату» мерекесінде де екі діннің, синто мен буддизмнің рәсімдері біріктіріліп, оған енді буддалық монахтар шақырылады. Нарадағы храмдар салуда Вайрочана будданың алып мүсінінің тұрғызылуы да атап өтерлік жайт. Бұл жұмыстарды бастамас бұрын Аматаэрасудан «кеңес» сұралады. Аңызға сай жергілікті синтолық құдайлар мүсінді құюға жетпей қалған алтынды табу үшін елдің солтүстігіндегі жерге «меңзеген» екен. Бірақ діни синкретизмнің ең жоғарғы формасы «хондзи суйдзяху» концепциясы болды. Оған сәйкес синтоистік пантеон құдайлары буддалар мен бодхисатвалардың уақытша көрінісі ретінде қарастырылады. Мысалы, Аматаэрасу құдайы «алмас жарығы» буддасы Вайрачананың көрінісіне айналды.

Тэнноизм

Синто дамуындағы маңызды кезең – «исэсинто» концепциясының қалыптасуы. Оның басты мақсаты – император культін нығайту. Бұл концепцияның пайда болуының бір себебі моңғол шапқыншылығы және одан кейінгі (1261-1281) кезеңдегі храмдардың, әсіресе исэ дзингу храмының ықпалы мен беделінің артуы болды. Осы уақытта император әулетінің ілкі тегі, әрі қорғаны исэні мекендейтін Аматаэрасу культі өте кең таралды. Аматаэрасу өз

ұрпақтарына қолдау көрсетіп, құдайылық дауыл «камикадзе» екі рет жау флотын күйретіп, қауіптің бетін қайтарады. XVI ғ. екінші жартысында «Исэ синтонын» дамуы белгілі бір адамды құдай деп қарауға жол ашатын жаңа культінің 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) елді біріктіру үшін күрес барысында өзін ками деп жариялап, өзіне камидей табынуды талап етті. Оның әріптесі диктатор Токатоми Хидэйсиде (1576-1596) құдай деп танылды. Токугава Иэясу сегунның (1542-1616) өсиеті бойынша оның аруағына табыну үшін бірнеше храмдар мен шырақ орындары салынуы керек болды.

Токугава (1603-1867) билік құрған кезеңде конфуцишілдіктің әр түрлі ағымдары синтоны этикалық идеялармен байытып, синто-конфуцишілдік 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 «үлттық» 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.

Екі жарым ғасырға созылған оқшауланушылықтан кейін орын алған 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 Сэйсайддың (1781-1863) «сонно дзей» (императорға табыну, варварларды қуу) ұраны қоғамның әр түрлі таптары тарабынан, оппозициялық самурайлар арасынан қолдау тапты. Шетелдіктерге және сегунға қарсы қозғалыс бір ұранның төңірегіне шоғырланды. Сегунға қарсы қозғалыс 1867 ж. күзінде синтолық храмдарда басталып, Мэдзи буржуазиялық революциясының (1867-1868) алғашқы кезеңіне ұласты.

Сегунаг 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 онтайлы 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 императоры Дзимму таққа отырған – «Жапон империясының негізі қаланған б.з.б. 660 жыл» жыл санаудың 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 – «коку тай» (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 – императорға берілгендік пен үлкенді сыйлауда көрініс тапқан ұлттық ерекшелік «үйлесімді мемлекеттің» дәстүрлі концепциясын пайдалана отырып, тэнноизм идеологиясы ұлттық ағымдардың күшеюіне, түптеп келгенде – дайындалып жатқан соғыстардағы милитаризмді дәріптеді («хако ити у» - бүкіл әлем бір аспан астында» атты «құдайылық миссияны» насихаттау).

Түтас алғанда мемлекеттік синотаға император отбасының ұлағаты болып табылатын әлеуметтік синто, жалпы жапондық және аймақтық құдайларға табынатын храмдық синто; 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 тыйылды. 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 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 сарайының рәсімділігі ресми мемлекеттік церемония сипатына ие болды.

1959 ж. мемлекеттік акт ретінде Асихитоны (билік етуші Хирохито ұлы) мұрагер деп жариялаудың және оның үйлену тойының синтолық церемониялары жасалды. Мемлекеттік синто идеяларының нығайған кезеңі – абырой – барлық жапон ұлтының жамандықтан тазаруы рәсімінің қайта жаңғыруы болды. Бұл рәсімге дін басының қатысуы ұлттық дін мен императорлық биліктің бірлігін байқатты.

1947 ж. Конституция тыйым салған 11 ақпанда аталатын «кигэнсэцу» - мемлекет негізінің қаланған күні мейрамы 1966 ж. қайта қалпына келтірілді.

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 айқындады. «Құдайылық регалияларды», мемлекеттік және императорлық мөрді тапсыру, лауазымды адамдарды өкімет шешімімен императордың алғашқы қабылдауы тек діни церемониялар ретінде ғана емес, мемлекеттік акт ретінде өткізілді.

Синто бүгінгі күндері жедел қарқынмен модификациялануда. Синтолық ұйымдар индустриалды дамыған өз елдерінің барлық сферасына белсене араласады, әлеуметтік өмірге ат салысып, қоғамның әр түрлі 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, конфуцишілдіктің тарихы мен дамуына байланысты ғылыми-зерттеулер жүргізіледі. Қатыгездікке толы қазіргі таңда синтоның іргелі құндылықтары – табиғат пен ата-баба аруағын қастерлеу жастардың дүниетанымына терең ықпал етеді.

8. Иудаизм

Иудаизм термині (ивритте «яаадут»), Библияда айтылғандай, он екі израил буынының ішіндегі ең көп таралған Иуда тайпа бірлестігінің атауынан бастау алады (сандар 1;27). Иуда руынан Дәуіт патша шықты (б.з.б. XI соңы – б.з.б. 977 жж.). Ол билік құрған кезеңде біріккен Израил-Иудей патшалығы өрлеу шыңына жетті. Бұл иудей руының ежелгі еврей мемлекетінде үстем жағдайға жетуіне және «иудей» термині «еврей» сөзінің баламасы ретінде жиі қолданылуына себеп болды.

Тар мағынасында иудаизм - б.з.б. II-I мыңжылдықтар аралығында еврей тайпаларының арасындағы пайда болған дін. Кең мағынасында иудаизм – төрт мың жыл бойы еврейлердің тұрмыс салтын айқындап келген құқықтық, моральдық-этикалық, философиялық және діни көзқарастарының жиынтығы.

Танахтың пайда болып, қалыптасуы

Месопатамия, Еуропа, Ханаан сияқты көне Таяу Шығыс өркениеттерінің діни дәстүрлерінің жемісі болған иудаизм ғасырлар бойы өзінің ерекшелігі мен бірегейлігін сақтап келсе де, сыртқы ықпалдан шет қала алмады. Иудаизм қағидаларын өмір талабына сай өзгертуді талап еткен тарихи даму процесі, оның негізгі принциптерін түсініп, бағалау көптеген қарама-қайшылықтарды тудырды. Мысалы, рабби Симлай мектебі (б.з. III ғ.) иудаизмде 613 догма бар деп санады. Ортағасырларда еврей дінінің он үш принципін қалыптастырған Египеттен шыққан раввин М.Маймонидтің (1135 немесе 1138-1204) ілімі өте кең таралды. Сонымен қатар иудаизмде жалғыз бір құдайылық бар екенінен

басқа ешқандай догмат жоқ деген философиялық ағымдар да болды. Қалыптасуының алғашқы кезеңдерінде-ақ иудаизм рухани ілім шеңберінен шығып, қоғамдық-саяси өмірге араласты. Сол кездің өзінде-ақ оның құрылымы тармақталған сипатқа ие болып, кем дегенде жеті негізгі элементтерді: 1) құдай, адам мен ғарыш туралы ілімді; 2) қасиетті жазуды; 3) зайырлы құқық аймағын қамтыған діни заңдар жинағын; 4) діни рәсімдерді өткізу тәртібін; 5) діни институттар жүйесін; 6) моральдық-адамгершілік қатынастарды; 7) Израил халқының құдайдың таңдап алғаны және оның мессиандық мақсаты концепциясын қамтыды. Миссияның келуі (құдай елшісінің) иудаизмде Құдай патшалығының орнауымен және барлық халықтардың бір құдайдың ақиқаттылығын танытып, Торада көрініс тапқан оның әмбебап заңдарын қабылдаумен байланыстырылады. Қасиетті жазу (Сфарим) ежелгі еврей аббревиатурасында Танах деген атпен де белгілі. Оған Тора (Ілім) немесе бес кітап (дәстүр бойынша оның авторы Мұса Пайғамбар деп саналады); Нәвиим (пайғамбарлар кітабы) – діни-саяси және тарихи-хронологиялық сипаттағы 21 кітап; Кэтувим (Жазу) - әртүрлі діни жанрдағы 13 кітап кіреді. Танахтың ең ежелгі бөлігі б.з.б. XI ғ. пайда болған. Қасиетті жазудың канондалған нұсқасын құрастыру б.з.б. III-II ғғ. аяқталды.

Иудаизмнің негізгі доктринасы – бір Құдайға сену (1). Ол мәңгі, күдіретті және шексіз. Иудаизм адам парасатының Құдай бейнесіне сәйкестігін уағыздайды.

Адам жанының мәңгілігіне сену соның салдары болып табылады. Иудаизм нормаларына сай діндар Құдаймен дұға оқу арқылы байланысқа түседі, Құдай еркі Тора арқылы ашылады.

Құдайды барлық азаматқа мойындатуды өзіне мақсат еткенмен, иудаизм еврейлердің ассимиляциялануын айыптап және оған қарсы тұрып келді. Ол өздерін Израил халқымен ассоциациялағандардың дүниетанымы болып қалды. Б.з.б. 444 ж. иудейлік дін басылары еврейлерге басқа халық өкілдерімен туыстық қатынасқа түсуге тыйым салатын міндетті заңды қабылдауды талап етті. Сол кезде-ақ бұл заң иудейлердің самариттерден (Вавилон тұтқындығы (б.з.б. 586-538 ғғ.) кезінде ассимиляцияға ұшыраған иудаизмді ұстанатындар осылай аталынды) бөлінуіне алып келді. Ортодоксалды раввиндер осы күнге дейін еврейлер мен еврей еместер некесінің заңдылығын мойындамайды. Осы дінді ұстанатындарды тек бір халықпен шектеген және прозелиттер үшін қатал талаптар қойған иудаизм кең тарала алмады. Еврей дінінің ұзақ ғасырлық тарихында тек Месопотамиядағы Адиабен патшалығы (шам. б.з.б. I ғ.

– б.з. I ғ.), Оңтүстік Арабиядағы Химьярит патшалығы (б.з. 517-525 жж.) және тұрғындары еврей болған VIII ғ. Хазар қағанаты ғана иудаизмді мемлекеттік дін деп жариялады. Иудаизмнің этникалық түйықтылығы оның өміршендігінің маңызды факторы болды, өйткені ол еврейлерді тек монотеизмге шақырып қана қойған жоқ, оларды құдайдың қалаулы халқы ретінде, жер бетінде бейбітшілік пен әділеттілік патшалығының орнату мақсатын жүзеге асырушы халық ретінде басқалардан бөліп алды. Иудаизм семит халықтарының, ең алдымен еврей халқының көне тарихымен тығыз байланысты. Б.з.б. II мыңжылдық қарсаңында Аморрей тобының батыс-семит тайпаларының рулық қоғамының ыдырауы процесімен қатар, Ежелгі Шығыс халықтарында кең таралған космогониялық мифологияның орнына әлемді жалғыз Жаратушының жаратқаны туралы идея келеді. Мифтік саналғанымен, мүмкін нақты болған Библия патриархтары (еврей халқының негізін салушылар) Ибраһим, Ысқақ және Жақып (Авраам, Исаак, Иаков) тайпалары Ханаанға басып кірген шақта және оларда алғашқы мемлекеттік институттар пайда болғанда (б.з.б. XII ғ.) мифологияландырылған пұтка табынушылық пен жаңа монотеистік сенімнің ара салмағы соңғысына ауытқығаны айқын.

Библиялық аңызға сәйкес, еврей халқының, сондай-ақ бірқатар семит халықтарының арғы бабасы – эвер ұрпағы, Нұхтың бірінші ұлы Шем (Сим), немересі Авраам болды. Нұх отбасы, библиялық дәстүрге сай, әлемді басқан топан судан аман қалған жалғыз адамзат қауымы еді.

Авраам өз отбасымен бірге Оңтүстік Месопатамиядан Ханаанға ұзақ сапар шегеді (оған не себеп болғаны туралы Библияда айтылмайды). Ханаанға барар жолдағы Харанда (Солтүстік Месопатамия) Авраам Ханаанды алып беріп, ұрпағыңды көбейтемін деп уәделескен соң Құдаймен келісім жасайды (мүмкін, б.з.б. XX ғ.), сонда Құдай Авраамға оның ұрпақтары «бөтен жерде» 400 жыл бойы құл болады деп аян береді. Бұл аян Израил буындары Египетте болғанда (б.з.б. XIII ғ. болуы мүмкін) орын алды. Содан соң Құдай елшісі Моисей Бней Израэльдерді (Израиль Ұлдарын) египеттік құлдықтан алып шығып, Синай шөлін қырық жыл кезген соң, қайтадан Ханаанға алып келеді. Патриарх Авраам сияқты Моисей де Құдаймен келісімді құптайды. Бұл оқиға, Танахқа сәйкес, Синай тауында Моисейге берілген Он Өсиетте және Тораның заң қағидаларында көрініс табады. Он Өсиет еврейлерге түсінікті де қарапайым құқықтық және моральдық-этикалық нормаларды («Менен басқа құдайларға табынба», адам өлтірме,

ұрлық жасама, ата-ананды сыйла, неке адалдығын бұзба және т.б.) сақтауды жүктейді. Моисей Өсиеті және оның Құдайды түсінуі патриархтық уақыттағы діни көзқарастардан өзгеше болса керек. Мұны Мари патшалығының тақтайшаларынан және Құдайдың басқа семит тайпаларымен жасасқан амфиктациялық келісімдердің ұқсастығын дәлелдейтін Угариттегі археологиялық қазбаларынан байқаймыз. Құдай өзін патриархтарға Эль-Шаддай есімі арқылы ашса (оның дәл мағынасы айқындалмаған), Синай аянында Израил ұлдарының жалғыз қорғаны ретіндегі Құдай есімі бұрын қолданылмаған «Яхве» терминімен беріледі.

Еврей тайпаларының Ханаанды жаулау жылдарында (б.з.б XIII-XII ғғ.) және одан кейінгі тайпааралық ыдыраңқылық (Соттар дәуірі (Шофтим) деген атпен белгілі – б.з.б. 1200-1025 жж.) кезеңде Иудейлер құдайының тұрақты культтік орталығы болған жоқ. Иудейлердің басты қасиетті орны - Өсиет Кемесі (Он Өсиет кітабы бар) көшпелі храм-скинияда орналасты. Құдайға берілгендік құрбандық шалуда, тыйым салуларды орындауда, дұға оқуда және еркек балаларды міндетті түрде сүндетке отырғызуда көрініс тапты.

Б.з.б. 1004 ж. Давид патша тұсында біріккен Израил-Иудей патшалығы құрылғанда Өсиет Кемесі Иерусалимге көшірілді, ал б.з.б. 945 ж. Давидтің ұлы Соломон патша (б.з.б. 965-928 жж. Патшалық құрды) Қасиетті қалада патша Сарайын және Құдайға арнап Храм салдырды. Храмда священниктер сословиесі (коханым) және олардың көмекшілері (левиттер) қызмет етті. Патша аксүйектерімен бірге олар Израил-Иудей патшалығындағы жоғарғы тап өкілдері болды.

Осы кезде Израил Құдайымен Давид әулетінің мәңгі бұзылмас байланысы және қасиетті Иерусалимді құдайдың таңдап алуы туралы идеялар пайда болады. Бірақ б.з.б. X ғ. киелі орталығы Иерусалим болған Иудей патшалығынан Солтүстік Израил патшалығы бөлініп шыққан соң Бейт-Эл мен Данда жаңа культтік орталықтар пайда болады. Алайда көп құдайларға табынушылық еврейлерде бірнеше ғасыр сақталды. Оны бір құдайдан басқа құдайлар культіне тыйым салу туралы б.з.б. 622 ж. Иосии патша (б.з.б. 639-608 жж.) жарлығы дәлелдейді.

Б.з.б. 722 ж. Израиль патшалығы Ассирия соққысынан құлағаннан кейін және б.з.б. 586 ж. Навухадоносор (б.з.б. 605-562 жж. Вавилония патшасы) әскері Иудеяны жаулап алған соң еврейлердің басқа елдердегі колониялары (диаспорасы) пайда болады. Ең ірі диаспора Вавилонияда орналасты. Сонда еврейлердің зороастрлық мәдениетпен танысуы барысында иудаизмге *періштелер мен жын-шайтандар*, о дүние мен жанның мәңгілігі туралы сенім

кабылданады. Діни культтік орталықтың болмауы діни ізденістің жаңа формаларының дамуына ықпал етті. Бұл жаңалықтар көне өсиеттік заңдарды қатаң сақтауды, тұрақты реттелген бірлескен дұға оқуларды, кешірім сұрау мен діни шектеулерді қамтиды.

Вавилон тұтқындығы жылдары азаттыққа деген ұмтылыс күшейеді. Иудаизм мемлекеттік тәуелсіздікті қалпына келтіру қозғалысының, Иерусалим Храмын қайта салу мақсатында библиялық ата-баба жеріне қайта оралудың идеялық туына айналды. Еврейлердің Иерусалим храмының жанына «жиналуына» абыздар сөзін басшылық етті. Б.з.б. V ғ. парсы патшасы Кирдің жарлығымен қалпына келтірілген теократиялық Иудей патшалығында Тора міндетті заң саналды.

Иудеяны Александр Македонский (б.з.б. 356-326 жж.) жаулап алған б.з.б. 322 ж. күшейе түскен эллинистік ықпал, Шығыс Жерорта теңізі елдерін мекендеген еврейлердің басым бөлігінің Тора тілі – ивритті ұмытуына алып келді. Бұл иудей дін басыларын Танахты грек тіліне аударуға мәжбүрледі. Аударманың соңғы нұсқасын, аңызға сай, Египеттің жетпіс ғалымы аударды және ол Септуагинт атауына ие болған. Эллинизация иудей қоғамының элиталары қабаттарына терең таралды және еврейлердің өзін-өзі басқаруына жетекшілік еткен храм священниктерін де (Бейт – Аарон) қамтыды.

Оларға Софрим (тілмаштар) тобы қарсы тұрды. Бұл топ жазылған Заңның маңыздылығын мойындай отырып, Тора қағидаларының ауқымды түсіндірмелері болып табылатын Ауызша Заңды жасауға кірісті.

Селеквидтер патшасы Антиох IV Эпифан (б.з.б. 175-164 ж.) билігі кезеңінде иудейлер дінін қудалау күшейді; иудейлерге Тораны ивритте оқуға, сенбі күнді атап өту мен сүндетке отырғызуға тыйым салынады. Иерусалим Храмына грек құдайларының мүсіндері кіргізіледі. Осы діни қудалауға жауап ретінде Тора Заңдарына берік иудейлердің көтерілісі басталды. Оған тарихи деректерде Маккавей деген атпен белгілі болған Хасмонейлер руының өкілдері басшылық жасады. Селеквид патшалығына қарсы күрес хасидейлер (ізгі иудейлер) мен Иудеяның эллинделген тұрғындарының (митявним) мүддесін тоғыстырды. Маккавейлер көтерілісі, Иудеяны грек ықпалынан толық азат етумен аяқталды. Екінші Храм грек құдайларынан тазартылды (б.з.б 165 ж.). Бірақ саяси тәуелсіздіктің қысқа ғұмыры Иудеяның Рим прокураторларының билігіне бағынуымен алмасады.

Иудеяны Рим империясының жаулап алуы көптеген Палестина қалаларының, соның ішінде Иерусалимдегі Екінші храмның талқандалуына, еврейлердің жаппай қудалануына әкеп соқты. Сондықтан Рим мемлекетіне қарсы күрес бұрынғыдай діни сипатқа ие болды. Ал иудаизмнің өз ішінде бірнеше діни-саяси ағымдар пайда болды. Маккавейлердің азаттық қозғалысындағыдай, шет аймақтар жаулап алушыларға қарсы күрестің негізгі ошағына айналды. Галилейдің таулы аудандарында Римге бітімсіз соғыс жариялаған зелоттар қозғалысы пайда болды. Зелоттармен қатар сикарилер қозғалысы да өрістеді. Олар Римге қарсы соғысты әлеуметтік күреспен де ұштастырды. Сикарилер бай, ауқатты иудейлер мен храмдағы дін басыларын жаумен ымыраға келіп, опасыздыққа барды деп айыптады. Дәстүрлі діни-саяси ағымдар – фарисейлер, садукейлер мен ессеялерге де қалыптасқан жана жағдайларға өз көзқарастарын білдіруге тура келді. Өлгеннен соң қайта тірілу идеясына, миссияның келуіне, жанның мәңгілігіне және Жазылған Заңды интерпретациялау мүмкіндігіне иланған фарисейлер Иудея патшалығы Рим империясына толық бағынғаннан соң ұстамдылар және жат ықпалға төзбейтіндер болып екіге бөлінеді. Левиттер дінбасы топтарына жатқандықтан, күш пен ықпалға ие болған Садукейлер мақсатымыз Иерусалим Храмның қолдау және Тораның ғасырлық дәстүрлерін сақтау деп санады.

Садукейдердің басым көпшілігі Риммен келісімге келуді құптады. Оқшау өмір сүруді қалаған және фарисейлер сияқты Миссияның келуіне, жанның қайта тірілуіне сенген есеялер рим жаулап алушыларына дұшпан деп қарады. Зелоттар қатары барлық ағым өкілдерімен толығып отырды. Сикарилер негізінен иудей қоғамының маргиналданған топтарын біріктірді. Рим прокураторлары билік еткен жылдардағы Иудеяны толқытқан маңызды саяси сілкіністер алғашқы христиандық иудеялардың дамуына түрткі болды.

Талмуд

Б.з.б. 66-73 жж. соғыста иудейлердің жеңіліс табуы, сондай-ақ 115-117 жж. Шығыс Жерорта елдеріндегі еврей тұрғындарының римге қарсы толқуларының және 135 ж. Бар Кохба көтерілісінің басылуы иудейлердің Палестинадан жаппай депортациялауына олардың географиялық таралу аймағының ұлғаюына себеп болды. Диаспораның негізгі қоғамдық-діни факторына синогога айналды. Ол тек қана құдайға сыйынатын орын емес, сондай-ақ маңызды саяси, азаматтық-құқықтық мәселелер шешілетін, халық жиналысы өтетін орынға айналды. Бұл жылдары дінбасылық сословие өзінің

үстемдігінен айырылып, еврейлер қауымдарын басқару Тора мен Ауызша дәстүр ұстаздары – хахамдарға өткені де ескерерлік жайт. Ықпалы үлкен вавилондық қауымда Жазбаша және Ауызша Заңдардың беделді түсіндірушілерін раввиндер (ивриттік «ров» – «ұлы» деген сөзден) деп атады. Тез арада раввиндер Еуропа мен бірқатар шығыс елдерінің еврей қауымдарын басқарудың тармақталған иерархиялық институты – раввинаттарды құруға кірісті.

Б.з. II ғ. соңы мен III ғ. басында Палестинаның ең беделді раввині Иегуда Га – Наси (II ғ. екінші жартысы – III ғ. басы) Тораға берілген көптеген комментарийлер – таннайлар (заң құлар) негізінде Мишна (қайталау) деген атауға ие болған құқықтық-нормативті актілер жинағын кіргізді. IV-V ғғ. Амморилер (түсіндірме берушілер) Мишнаға жаңа заң қағидаларын қосты. Бұл еңбек Гемара (Аяқталу) деп аталды. Гемара Мишнамен бірге Талмудты (ілім) құрады. Талмуд Палестинада құрастырылған иерусалимдік Талмуд және Вавилон диаспорасы құрастырған вавилондық талмуд болып бөлінеді. Талмуд заң шығарудың, сот атқарудың және діндар еврейлер үшін моральдық-этикалық кодекстің негізіне айналды.

Алайда, көп уақыт өтпей оның көптеген қағидалары тым көне, ескі заманғы болғандықтан (мысалы құрбандық шалу, левирантты неке туралы заңдар) немесе жергілікті елдердің заң актілері оларды ығыстырып шығаруы себепті жарамсыз болып қалды. Ортағасырлардан бастап қазірге дейін көптеген еврейлер талмудтық құқықтың діни, отбасы мен азаматтық өмірді реттейтін тарауларын қатан сақтайды.

Ал галахтық қағидалардың тез қарқынмен таралуы 650-1040 жж. орын алды және гаондардың белсенді әрекетімен байланысты болды (Вавилондағы ең ықпалды талмудтық құқық мектептері Сура мен Пумбедита басшыларын солай атаған). Солардың арқасында вавилондық Талмуд Еуропа, Азия және Солтүстік Африкадағы еврей қауымдарында басым ықпалға ие болды. Азаматтық және қылмыстық құқыққа, сот жүргізу процедурасына, қауымның діни өмірін ұйымдастыруға қатысты Вавилон Гаондарының (такконот) қаулысы XI ғ. ортасына дейін орындалуға міндетті деп саналды.

1040 ж. басталып қазірге дейін жалғасып келе жатқан раввиндік дәуір ришоним (XVI ғ. 2-жартысына дейінгі белгілі болған Талмуд комментаторларын қамтиды) және ахароним (Галахқа практикалық құрал болып табылатын, XVI ғ. ортасында цфаттық раввин И.Киро құрастырған «Шульхан Арух» кодексінің пайда болуынан басталып осы күнге дейін жеткен) кезеңдеріне бөлінеді. Раввиндердің теориялық және практикалық әрекеттері еврейлердің ұлттық бір-

лігіне, көне дәстүрлерінің сақталуына, рухани ізденістің дамуына ықпал еткені күмән тұғызбайды. Сонымен қатар Ортағасырлардың соңына қарай түбегейлі өзгерген өмір салты, бүкіл әлемге тараған еврей қауымдары арасындағы саяси, әлеуметтік-экономикалық, мәдени және т.б. қайшылықтар, жаңа қоғамдық көзқарастардың пайда болып, таралуы – міне, осы фактілердің бәрі раввиндік дәуірдің соңғы кезеңінде ортодоксальды тұрмыс салтын еврей тұрғындарының тек азғана бөлігі ұстанғанын дәлелдейді. Әр түрлі елдерде тұратын еврейлердің басым көпшілігі Тора мен Талмудтың тек мерекелерге (Моэд) байланысты қағидаларын және еврейлер арасында кең таралған жарлықтар мен тыйым салуларды (Мицвот) сақтайды. Олардың ішіндегі ең маңыздылары: шаббат (сенбі) – дем алу және кез келген әрекетке тыйым салу уақыты; рош га шана еврей Жаңа жылы; йом киппур (кешірім күні) – күнәсі үшін кешірім сұрауды білдіретін мейрам; швуод және суккот – егін жинауға арналған, еврейлердің ұлттық және діни бірлігін рәміздейтін рәсімдер кешенін қамтитын мейрамдар; симхан Тора (Тора қуанышы) – синагогада Тораны оқу циклының аяқталуына байланысты аталатын мейрам; тиша-бе-Ав – Иерусалимдегі Бірінші және Екінші Храмдардың талқандалуын еске алатын қаралы күн мен Ораза; ханнука – маккавейлер көтерілісі жылдарында Иерусалим Храмын азат ету күрметіне майшамдар жағу мейрамы; Пурим – Вавилон тұтқындығы кезінде Израил халқының толық опат болудан аман қалу мейрамы. Көптеген еврейлер туылғаннан соң сегізінші күні ұл балаларды сүндеттеу рәсімін, бар – мицва және бат – мицва ұл және қыз балалардың көмелетке толу церемонияларын, сондай-ақ ерлі-зайыптылық, өлім мен қаза болғанда жоқтау рәсімдерін сақтайды. Ал бұдан басқа көптеген шектеулерді, әдет-ғұрыптарды, оразаларды тағамға тыйым салулар мен рұқсаттарды (Кашут), Талмуд пен Тораның басқа да Жарлықтарын тек ортодоксальды діндарлар ғана сақтайды.

Негізгі бағыттары

Талмуд канондалғаннан кейінгі кезде иудаизмде екі бағыт айқындалды: 1) дәстүрлі раввинат институтын, тіпті Талмудтың ізін де, *Тораны* түсіндіретін басқа да комментарийлерді мойындамайтын бағыт (бұл бағытқа, мысалы, каримдер жатады); 2) модернистік бағыт. Оның өкілдері *иудаизмнің* нақты тарихи жағдайлар мен жергілікті халықтың әдет-ғұрыптарына бейімделу нұсқаларын ұсынды. Араб халифаты елдерінде X-XIII ғғ. ислам және неоплатонизм философиясының ықпалымен *иудаизмді* рационалды жолмен түсіндіру идеялары кең таралды (Саадия Гаон

(892-942 жж.), Моше Маймонид, Шломо ибн Габирил (1021-1050 жж.), Иегуда Га-Леви (шам. 1075-1141 жж.) және т.б). Рационалистік мектептермен қатар мистикалық бағыттар – Мэркава (құдай шеңбері) және Сефриот (ивриттік сандар мен әріптер магиясы) дамыды. Тораның әріптік символикасының құпиясын тану талпынысы Каббала философиясында және ортағасырлық Еуропада инквизиция мен крес жорығы дәуіріндегі ашкеназиялық хасидизмде толық көрініс тапты.

XII-XIII ғ. еврей діни ойшылдарының арасындағы басым дүниетаным Каббаланың философиялық көзқарастар жүйесі болып табылды. Ол Еуропа елдерінде, әсіресе, Испания мен Францияда, сондай-ақ Палестина еврейлерінің арасында тез таралды. Каббалашылдардың қасиетті кітабы – «Зогор» («Шұғыла»). Каббалашылдар адам мен әлемнің жаратылуы туралы философиялық сұрақтарға жауап Торада жасырған дегеннен бастау алады. Жүздеген жылдар бойы олар Құдаймен адамның байланысы мен қарым-қатынасын түсінуге ұмтылды, құдайылықтың материалдық әлемдегі эманациялану формаларын пайымдап іздеуге талпынды.

Философиялық логика принциптеріне негізделген Каббаламен қатар практикалық Каббала да пайда болады. Оның ізбасарлары өмір шындығынан кетіп, окшаулықта Құдай ажарын мистикалық пайымдауға берілді. Бұл бағыттағы каббалистер арнайы ойластырылған жаттығулардан кейін өздерін транс жағдайына енгізе алды және бұл олардың түсінігінде адамның құдай аянына бейлауын рәміздеді. Тораны дәстүрлі түсіндіруді жақтаушылар мен каббалалықтар әрқашан бір-бірімен тату тұрса да, Каббала мистицизмі жиі-жиі айыпталып, анафемаға берілді. XVII-XVIII ғғ. каббалашыл Сабатай Цви (1625-1676) (өзін мессия деп жариялаған) идеялары раввиндердің басым көпшілігі тарапынан айыпталды, ал оның ізбасарлары иудейшілдер қауымынан қуылды.

Каббала XVIII-XIX ғғ. хасидизмнің қайта өрлеуіне ықпал етті (2). Хасидтік ілімге сай, Тора өсиеттерін орындаған адам осы өмірде ақ құдайылық құпияны сақтаушы – цадик болуға лайықты. Қарапайым еврейлер арасында хасидизм идеяларын алғаш таратқан Бааль-Шем-Тов (рабби Бешт – 1760 қайтыс болған) болды. Ресми раввинат алғашқыда хасидизм ықпалына қарсы болып, тіпті хасидтерді *иудаизмнен* аластатуды мақсат еткен «митнагдим» («қарсы тұрушылар») қозғалысына басшылық жасады. Алайда хасидтік цадиктердің халық бұқарасынан қолдау тапқаны соншалық, бұл екі бағыт тез арада бір-бірімен татуласып, екі ғасырға жуық бейбіт қатар өмір сүріп келеді.

XIX ғ. ортасынан бастап Батыс Еуропа мен АҚШ еврейлері арасында эмансипацияның, ассимиляциялық ағымдардың күшеюіне байланысты ең көне *иудаизм* жарғылықтарын алып тастауды немесе өзгертуді талап еткен қозғалыстар пайда болды. Бұл бағыттың әр түрлі философиялық және діни тармақтары – реформизм деген жинақы атауға ие болды. Иудаизмдегі ортодоксальды және реформалық бағыттардың арасындағы аралық буын ретінде консервативті иудаизм қалыптасты. XIX ғ. бірінші жартысында Еуропаның интеллектуалды еврейлерінің арасында Хаскал (Ағартушылық) идеялары кең таралды. Ол еврей өмірін секуляризациялауға және дамыған Еуропа елдерінің зайырлы мәдениетіне бейімдеуге деген талпынысты білдірді. Алайда XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында еврей бұқарасының арасында сионизмнің ұлттық тұжырымдары үлкен ықпалға ие болды. Сионизмнің негізінде еврей мемлекетін құру концепциясы жатты. Бұл идеяны әр түрлі елдердегі еврей қауымдастығының зайырлы өкілдері жүзеге асырды. Шын мәнінде сионистік идея иудаизмнің көптеген қағидаларының саясаттандырылуын білдіреді (мысалы, еврейлерді «библиялық ата-баба жерінде» жинауға шақыру немесе еврейлердің құдайдың таңдаулы халқы екенін насихаттау). 1948 ж. мамырда Израиль мемлекеті құрылған соң, ол барлық бағыттар мен ағымдардағы иудей діндарларының орталығына айналды.

Израильдегі (1948 ж. дейін Палестинадағы) иудаизмнің жекеленген ағымдарының ерекшелігі еврейлер арасында әр түрлі этникалық қауымдардың болуына байланысты еді. Ортағасырлардан бастап еврейлер қасиетті жерге қоныстанады. Олар төрт қалада: Иерусалимде, Хевронда, Тверши мен Цфатта дербес өзін-өзі басқаратын қауым болып тұрды. XIX ғ. ортасына дейін еврей тұрғындары негізінен сафардтардан, Таяу Шығыстан, Солтүстік Африкадан және Балқан елдерінен шыққандардан құралды. Бұлар XV ғ. соңында өз елдерінен қуылған испан, португал еврейлерінің ұрпақтары еді.

Жаңа дәуірде, әсіресе, қазіргі заманда ашкеназиялық қауымның (Еуропа мен Солтүстік пен Оңтүстік Америкадан, Австралия мен ОАР шыққандардың) тұрақты өсуі байқалады. Палестинадағы Осман билігі кезінде еврей діншілдері халука есебінен (диаспора діндарлары арасында жиналып, қасиетті жердегі еврей қоныстарын қолдау үшін Палестинаға жіберілетін қаржы) күн көрді. Сефардтар қауымын түрік билігі мойындаса, ашкеназдар жат жерліктер деп саналды, бірақ олардың да сефардтардікі сияқты раввинаттық соттары, діни мектептері (ешивами) мен синагогалары болды. 1921 ж.

Палестина британдық колониалдық басқаруға өткен соң Жоғарғы раввиндік кеңес сайланды. Жоғарғы раввинаттағы қауымдық қос билік дәстүрі осы күнге дейін жалғасып келеді. Сефардтардың діни рәсімдерді өткізуі, тұрмыс-салты, көптеген әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері, тілдер ашкеназиялықтарға қарағанда өзгеше. Иемендік, Солтүстік Африкалық, немістік, таулық және Бұхаралық еврейлер, әр түрлі хасидтік бауырлар, сондай-ақ самариттер мен караимдердің ұстанатын өзіндік қауымдық діни дәстүрлері бар.

Израильде иудаизмнің заңды түрде бекітілген ресми дін мәртебесі болмағанымен, оның институттары мемлекеттік құрылымдармен тығыз байланысты және мемлекеттік бюджеттен қаржыландырылады. Израил мемлекеті құрылғаннан бастап онда елдегі барлық саяси күштердің тарихи бітімгершілігін білдіретін «жалпы қабылдаған келісім» орнықты. Осы келісімге сай, сенбі күні демалыс деп жарияланған, бұл күні мемлекеттік және жеке меншік мекемелер мен кәсіпорындар, дүкендер мен қоғамдық транспорт жұмыс істемейді. Кашрут барлық жерде сақталады: ал діни ортодоксальды құрылымдар толық автономияға ие болған, ажырасу істерін раввинат соттары шешеді. Израильдің Жоғарғы раввинаты тек діни мекемелерді бақылап қана қоймайды, қоғамдық өмірдің барлық саласында белсенділік танытады. Кнессет (парламент) пен өкіметте раввинат мүдделерін қорғайтын негізгі діни-саяси партиялар бар. Олардың ішіндегі салмақтылары: (Агудат Исраэль) («Израильдің бірігуі»), (Поалей Агудат Исраэль) («Израиль жұмысшыларының бірлігі»), «Дегель га-Тора» (Тора жалауы») ШАС («Тора сақтаушылары – сефардтар бірлігі»). Бұл партиялар белгілі бір дәрежеде парламенттік фракциялармен ынтымақтасып, өз мекемелерін өкіметтің қаржыландыруына қол жеткізді, бірақ олар Израиль мемлекетін тек «де факто» мойындайды. Ультраортодоксальдардың пікірінше, тек галахтық заңдарға сай келетін мемлекет қана өзін еврей мемлекеті деп санай алады. Ал қазіргі Израиль, олардың айтуынша, Құдайлық еріктің бұрмалануы, өйткені тек Мессия ғана еврейлер үшін мемлекеттің құрылғанын хабарлай алады. Бұдан басқа Израильде тым оншыл ультраортодоксалды топтар («га Эда га-Харедит, «Құдайылық қауым», Сатмарлық хасидтер, «Наторей Карта» – «Қала сақшылары» және т.б.) да бар. Олар Израиль мемлекеті мен заңдарын мойындамайды, сайлаушыларға қатыспайды, өкімет дотацияларынан бас тартады, тәуелсіздік күнін ораза мен кешірім сұрау күні деп жариялайды, Израильдің құрылғанын еврей халқының құлдырауының жалғасы деп санайды.

Қазіргі Израильдің қалалары мен елді мекендерінде екі жүзге жуық діни кеңестер (моацот датиот) жұмыс істейді, мемлекеттік қызметтегі 450 раввиндер азаматтық хал актілерін рәсімдейді, кашрут пен сенбіні және еврей мейрамдарының дұрыс өтуін қадағалайды. Олар армияда да осындай іс-шаралар жүргізеді. Елдің 10 қаласында 24 раввинат соты жұмыс істейді.

Жоғарғы раввинаттың білім беру жүйесіндегі ықпал да өте күшті. Елдегі оқу орындарының 17% ғана діни мектептер құраса да, тұрғындардың тек 15% ғана ортодоксальды діндарлар болса да, Израиль мектептеріндегі оқу уақытының $\frac{1}{4}$ бөлігі діни пәндерді оқытуға бөлінген. Діни мекемелерге қажетті білікті мамандар Иерусалимдегі раввин Куха атындағы Раввинат Орталығында, Бар-Илан діни университетінде, Иерусалимдегі еврей университетіндегі иудаистика факультеттерінде дайындалды.

8-тарау **БУДДИЗМ**

Буддизм – ең ежелгі әлемдік дін. Ол б.з.б. I мыңжылдықтың ортасында Үндістанда пайда болды. Бірақ Үндістанда гүлденіп, өркендеу дәуірінен соң, Оңтүстік, Оңтүстік-Шығыс, Орталық Азия, Қиыр Шығыс аймақтарын мекендеген халықтардың санасы мен тұрмысында орнығып қалды. Қазір әлемде буддизмді 800 млн-ға жуық адам ұстанады.

Буддизмнің пайда болуы

Б.з.б. VI ғ. ортасында Үндістан қоғамы экономикалық-әлеуметтік, мәдени дағдарыстарды бастан кешіп жатты. Таптық қоғамның қалыптасуы көп этникалықтың және Солтүстік Үндістанда брахманизмнің әлеуметтік-рухани үстемдігі жағдайында орын алды. Ежелгі арийлердің тайпалық культтерінен бастау алған және ежелгі әнұрандар мен дұғалар жинағы – Ведалардың беделін мойындаған бұл діни жүйе, жоғарғы дамыған діни-философиялық ой мен әлеуметтік-саяси топқа, ең алдымен – варнаға тиесіліктің тайпалық принципін орнықтырған архаикалық әлеуметтік нормаларды ұштастырды. Қоғамда нақты немесе тек сөз жүзінде ғана арийлік тайпалардың ұрпақтары болған – брахмандар мен кшатрийлер варнасы үстемдік етті. Оларды «екі рет туылғандар» деп санады, бірақ тіпті олардың өздері де меншік қатынастары мен күлдік тәуелділіктің алдында дәрменсіз болды. Олар дәстүрлі іс-әрекет аймақтарынан ығыстырылды. Тайпаның, тіпті отбасының

культтік практикасы әлеуметтік, этникалық және мәдени әр текті көршілік қауымның культтік практикасына араласып кетті, қауымдық жасақ әскермен алмасты, ал бұл батыр-қшатрий статусы мен рөлінің төмендеуіне әкеп соқты.

Арийленген, бірақ брахманизм ортодокстары пұрсатты брахмандық және қшатрийлік варнаға қоспаған аралас аборигендік этностардың, территориялық құрылымдардың басымдылығы артты. Олар жаңа пайда болған мемлекеттерде патша билігінің тірегіне айналғанымен, әлеуметтік және рәсімділік тұрғысынан төмен дәрежелі болып саналды.

Біртіндеп рулық ұйым, дәстүрлі байланыстар ыдырады. Негізгі өндірістік ұжым – үлкен патриархальды отбасының ыдырауы, көршілік егіншілік қауымға өту тайпа билігін шайқалтты және әлеуметтік реттеу мен қорғаудың жаңа механизмін, әлеуметтік тұрақтылықты қамтамасыз етудің жаңа жүйесін жасауды талап етті.

Үнді-арийлік мәдени аймақтың солтүстік қиырында, Гималай қыраттарында арийленген, бірақ архаикалық элита мен орталық мемлекеттік құрылымдарға саяси қарсы, брахманизм мәдени мұрасын игергенмен, брахманизм әсерін аз сезінген Шакья, Личчхавтар, Вриджилер тайпаларының конфедерациясы құрылды. Осында, Ганганың орта тұсында дүниеге деген өз көзқарастарын кеңінен таратқан данышпан-ұстаздар мен мектептер пайда болды. Бірнеше ірі негізгі бағыттардың ішінде буддизм үлкен ықпалға ие болды.

Буддизм тарихына терең үнілсек, оның негізін салуға аңыздық кейіпкердің артында нақты өмір сүрген адам тұрған тәрізді. Аңызға сай, Шакья тайпа бірлестігінің ауқатты мүшесі – «ханзада» Сиддхартха Гаутама (Гатама руынан) уайым-қайғысыз, бақытты жастық шағынан соң өмірдің өткіншілігі мен шарасыздығын сезінеді, үндінің өзіндік санасы үшін әмбебапты болған жанның мәңгілік көшіп-қонуы идеясы оның бойына үрей мен қорқынышты ұялатады. Ал қасиетті мәтіндерді этикалық талдау, дәстүрлі ойлау шеңберінде қалып қойған интуитивті таным тәсілдері оны қанағаттандырмады, өйткені олар адам болмысының мәнін түсінуге және туылу процесіндегі адам тағдырын анықтайтын ғарыштық карма идеясымен ымыраға келуге мүмкіндік бермеді.

Гаутамаға түскен аян оны Будда («Буддха» – көзі ашылған, нұрланған) етті. Будда Шакьямуни (шакья тайпасынан шыққан данышпан) қоғам үмітін түсінікті де нанымды түрде жеткізе алды. Өмір сүру азап, азаптан құтылуға болады, Будда осы жолды тауып, басқаларға көрсетті.

Будданың өзі де, одан кейінгі оның шәкірттері мен ізбасарлары да брахманизмнің киелі мәтіндерінде жан-жақты қалыптасқан ұғымдық аппаратты, санскрит тілін пайдаланды. Олардың әй-голғамдары, жалпы алғанда, брахманизмнің идеялық-мәдени аясына сай келді: қайта туу (сансары) принципі, жазасын алу (карма), парыз, әділетті жол (дхарма) идеяларын олар брахманизмнен қабылданды. Алайда басты назар ұжымдықтан аман қалудан индивидуальдық аман қалуға ойысты: адам жеке өзінің «әділетті» жолын сезініп, қалыптастыра отырып, сансарадан шыға алады және тағдарына ықпал етіп, карманы өзгерту мүмкіндігіне ие болады.

Будда ілімін қабылдап, аман қалу жолына түсуде барлық адамдар тең деп саналды. Сословиелік, этникалық, жалпы әлеуметтік айырмашылықтар Будда көрсеткен жолға адамның рухани жақындығына байланысты деп түсіндірілді, яғни бұл айырмашылықтар олар адамгершілік кемелдену процесінде өзгертіле алады. Бұл жолдағы таяу мақсат пен мүмкіндік – болашақ туудың статусын көтеру бұқара халық үшін тартымды болды. Өйткені, брахмандар – тек «екі рет туылғандар» ғана өз тағдырына ықпал ете алады, басқаларда ондай мүмкіндік жоқ деген болатын. Ал буддашылықтың басты мақсаты – қайта туулар тізбегінен босау.

Бастапқы буддизм идеялары оның тез таралуына ықпал етті. Б.з.б. II ғ. Үндістандағы ірі мемлекет билеушісі Ашока (шам. б.з.б. 268-231/232 жж.) өзін будда монахтығы – сангханың буддизмнің этикалық нормасы – дхарманың қорғанымын деп жариялады. Сол арқылы ол жергілікті элитамен тартыста империяның орталық билігін нығайтты. Мемлекет бақылауымен Паталипутрада өткен III соборда будда ілімінің канондалу процесі басталды. Буддизмнің үш асыл қазынасы: ұстаз – Будда, ілім – дхарма, ақиқат сақтаушылары – сангха туралы түсінік бекітілді. Соның ішінде де Сангха нирванаға жетер жолды көрсете алатын және жеңілдететін, ілімді түсіндіретін институт деп танылды. Сондай-ақ, Будда дінінде нирванаға барар жолдың барлығын немесе басым бөлігін – бодхисатва, немесе архат жолын жүріп өткен ұстаз рөлінің маңызы артады. Ерте буддизмнің рәсімділікке салыстырмасы индифферентті болуы оның жергілікті жағдайларға икемделуін, жергілікті культтерді игеруін жеңілдетті.

Буддизмнің негізгі идеялары мен бағыттары

Будда ілімі бірнеше канондалған жинақтарда баяндалған. Олардың ішіндегі ең маңыздысы – палийлік Канон «Типитака (немесе «Трипитака – үш себет»). (Будда ілімі қолдан тоқылған

үш себетке сыйып кеткендіктен, осындай атауға ие болған – ауд. ескертуі). Буддизм іліміне сай, өмір өзінің барлық көріністерінде – материалдық емес бөлшектер – дхармалардың әр түрлі комбинациялары немесе «ағындары». Дхармалардың түзімі адамның, жануардың, өсімдіктің, тастың және т.т. болмысын айқындайды. Бұл түзімдердің ыдырауы өлімді, ажалды білдіреді. Алайда дхармалар ұшты-қиы жоғалып кетпейді, қайтадан жаңа комбинацияларды түзеді. Адамның карма заңына сай қайта тууы осымен түсіндіріледі. Қайта туулардың (сансара немесе өмір шеңберінің) тізбегін үзуге болады және әркім соған ұмтылуы керек. Қайта тууды тоқтату нирванаға жетуді – тыныштық қалпын, рахаттануды, Буддамен тұтасуды білдіреді. Бірақ оған тек ізгілікке сай өмір сүргенде ғана жету мүмкін. Будда ілімінің негізін, дәстүрге сай Сиддхартха Гаутамаға ашылған «төрт ұлы ақиқат» кұрайды.

Олардың біріншісі – өмір деген азап, екіншісі – азаптың себебі адамның кұмарлықтары мен мұқтаждықтары, үшіншісі – осы жоғарыда айтылғандардан арылу арқылы азапты тоқтатуға болады, төртіншісі – азапты тоқтату үшін дұрыс өмір сүру керек. Соңғысы буддизмнің сегіз тармақты жолы арқылы жүзеге асады. Бұл жол «дұрыс әрекеттен» және «шынайы білімнен» тұрады.

«Дұрыс әрекет» дегеніміз адам өлтірмеу, тірі жанға зиян тигізбеу (ахимса), ұрлық істемеу, өтірік айтпау, ақылдан адастыратын ішімдіктерді ішпеу сияқты принциптерден тұрады.

«Шынайы білім» – өзіне-өзі үңілуді, ішкі пайымдау – медитацияны білдіреді. Осы екеуінің тұтастығы адамға өмір мен өлімнің мәңгілік шеңберінен шығып, нирванаға жетуге мүмкіндік береді.

Буддалық канон бойынша, ақиқатты тану жолында адамдар жалғыз емес. Бұл жолда оларға Будда (ол буддизм бойынша әлемді жаратушы деп саналмайды, әлем өз бетінше болады) және бодхисатвалар (нирванаға жету үшін соңғы қадам ғана жасау қалған, бірақ адамдарға аман қалуды көрсету үшін одан саналы түрде бас тартқан жандар) көмектеседі.

Буддалық пантеон үнділіктердің (мысалы, Брахма) және буддизмді қабылдаған басқа халықтардың көптеген кұдайларын қамтиды.

Будда ілімінің дамуы барысында оның негізгі екі тармағы – хинаяна мен махаяна қалыптасты. Хинаяна монахтық өмір салтын ұстанып, Будда ілімін терең игеруге басты назар аударады. Махаянада кез келген адам нирванаға жете алады делінеді. Алайда, махаянада қауымға тәжірибелі-бодхисатвалар жетекшілік етуі

керек. Хинаянаға қарағанда махаянада діни әдет-ғұрыптар күрделірек болып келеді.

Б.з.б. III-I ғғ. буддизм оңтүстік-шығыс Азияға хинаяна түрінде таралса, б.з. I ғ. бастап ол солтүстік пен солтүстік-батысқа махаяна түрінде тарала бастайды.

Бұған Солтүстік Үндістан мен Орта және Орталық Азия жерлерінің ғасырлар бойы біртұтас Құшан мемлекетіне бірігуі ықпал етті. Орталық Азия арқылы буддизм Қиыр Шығыста таралды. Үндістанның өзінде өзіне типологиялық ұқсас адживиктер ілімі, джайнизм діни сияқты ағымдармен тартысқа шыдағанымен, буддизмді көп өзгеріске ұшыраған, буддизмнен көп нәрсені қабылдаған, ең бастысы – Үндістандағы касталық құрылыспен тығыз байланыста болған индуизм ығыстырып шығарды.

II мыңжылдық басындағы мұсылман шапқыншылығы буддизмді Үндістаннан түпкілікті ығыстырып шықты. Олар буддалық білімділіктің соңғы тірегі болған монастырь-университеттерді қиратты.

Аман қалған монахтар өздерімен бірге баға жетпес қолжазбаларды сақтап қалу үшін Непал мен Тибетті паналады.

Шри-Ланкадағы буддизм

Шри-Ланкадағы буддизмнің мемлекеттік дін ретінде орнығуы мен буддалық санхалардың құрылуы б.з.б. III ғ. орын алды. Шри-Ланкада негізінен тхеравадиндер ілімі – хинаяна таралды. Б.з.б. I ғ. Ланкалық монахтар пали тілінде буддалық канон – «Трипитаканы» және оған түсіндірмелер жазды.

Біздің дәуіріміздің алғашқы ғасырларында Ланкаға әр түрлі махаяналық мектептердің, сондай-ақ индуизмнің идеялары кең таралады.

Буддалыққа дейінгі жергілікті культтермен қатар бұл идеялар тхеровада буддизміне сіңіп кетті.

Палийлік хроника мен эпиграфикалар, бір жағынан, буддизмнің мемлекеттік дінге айналу процесін көрсетсе, екінші жағынан, мемлекеттің бірқатар теократиялық сипатқа ие болғанын байқатады. Сангха бірнеше бір-біріне қарсы топтардан тұрды. Саяси орталықтандыру негізінде бытыраңқы буддалық қауымдар сангха басшысы – сангхараджи жетекшілігімен бір орталыққа біріктірілді. Бірақ, аралдың діни өміріндегі мұндай қайта құрулар әр түрлі буддалық мектеп ілімін ұстанған буддалық монахтар арасындағы ала ауыздықты баса алмады.

Соған қарамастан, Шри-Ланка сангхасы ғасырлар бойы будда әлемінің алдында тхеровада ілімінің сақтаушылары болып қалды.

Бирма, Сиам, Камбоджадан ілімді қабылдаудың жоғарғы рәсімін өтуге келген будда монахтары өз елдеріне қайтып оралғанда, өз елдерінде ланкалық үлгідегі буддалық қауымдардың негізін қалады. Ланкалық буддизм қоғамының әлеуметтік – касталық ұйымын қабылдады. XIX-XX ғғ. аралығында буддалық қауымдардың касталық принципі бойынша жіктелуі аяқталды. Сангха бөлімшелерінің саны Ланка қоғамындағы касталар санына жетті. Қазіргі Шри-Ланкадағы буддалық сангха үш негізгі (Сиамникая, Амаратура-Никая, Раманния-никая) және 20-дан астам майда монахтық бірлестіктерден тұрады, ал монахтар саны 20 мыңнан асады.

Қазіргі кезде сангха саяси күреске етене араласады, буддалық монахтар идеялық-саяси позицияларына, партияларына қатысты жіктеледі.

Буддизмнің елдегі басымдылығын қорғай отырып, оны мемлекеттік дін дәрежесіне көтерген сангха ішіндегі түрлі ағымдар оның мақсатын әр қилы түсінеді. Біреулер буддалық қауымның мақсаты жаңа жолдары іздеу емес, тарих сынынан өткен және баршаға белгілі колониалдыққа дейінгі басқару тәртібін жаңғырту десе, басқалары буддизмді сингалдық ұлтшылдықтың ажырамас бөлігі деп қарастырады, үшіншілері «синкреттік» бағдарларды және т.б. қолдайды.

Шри-Ланкада сангха құрылымына енбейтін буддашылдардың мәдени-ағартушылық және қоғамдық-саяси ұйымдары да бар. Бейбітшілікті сақтаудағы белсенділігі артып отырған Шри-Ланканың буддалық сангхасы елдегі саяси өмірге ықпал ететін, бұқаралық сананы қалыптастыратын беделді күш болып табылады.

Үндіқытайдағы буддизм

Буддизм Үндіқытай түбегі елдерінде де басым наным болып табылады, онда Оңтүстік-Азия буддашыларының 94% астамы шоғырланған. Буддашылардың ең ірі қауымдары Тайландта, Вьетнамда, Мьянмада, Камбоджада, Лаоста орналасқан. Үндіқытай түбегі тұрғындарының 80% жуығы буддизмді ұстанады. Вьетнамнан басқа елдердің барлығында тхеравадалық буддизм, ал Вьетнамда махаяна таралған.

Оңтүстік-Шығыс Азияға буддизм б.з. алғашқы ғасырларында тарала бастады. Ол көп уақыт бойы индуизммен қатар жүрсе де, бірақ қосалқы рөл атқарды. Оңтүстік-Шығыс елдерінің ежелгі мемлекеттерінде таралу барысында буддизм белгілі бір өзгерістерге ұшырады. Ол, бір жағынан, патшалық билік мойындаған үнділік культтерге (вишнуизм мен шиваизмге) бейімделсе, екінші жағынан, жергілікті, соның ішінде анимистік нанымдарға да

икемделеді. XII ғ. соңынан бастап мұнда индуизмнің ықпалы әлсіреп, буддизмнің позициялары біртіндеп күшейеді. XIII-XIV ғғ. Үндіқытай елдеріндегі буддизмде тхеравадалық бағыт үстемдікке ие болады. Тхераваданың орнығуы моноэтникалық мемлекеттердің құрылуын, индуистелген ақсүйектік нанымдардан феодалдық қоғамның қажеттіліктерін қанағаттандырған бұқаралық дінге өтуді білдірді.

Соңғы Ортағасыр мен Жаңа заман басында Оңтүстік Шығыс Азия мемлекеттерінің қоғамдық-саяси өмірінде буддизмнің рөлі арта түсті. XIX ғ. ортасы мен XX ғ. басындағы колониалдық тәуелсіздік кезінде буддизм тәуелсіздік үшін күрестегі ұлттың бірлігі рәмізі ретінде ұлттық азаттық үшін діндарларды жұмылдыруға қолданылды.

Тәуелсіздікке қол жеткеннен кейінгі экономикалық-мәдени артта қалушылық жағдайында, буддизм өз маңызын сақтап, мемлекеттік идеологияның ажырамас бөлігі болып қалды. Жаңартылған буддизм ұлттық дамудың әлеуметтік-саяси концепцияларына негіз болды. Үндіқытай түбегі елдері үшін діндарлардың нирванаға жетуге емес, «өмірлік парызды» орындауға бағытталуы тән болды. Әсіресе, ауылдық жерлердегі монастырьлардың қоғамдық өмір орталықтары қызметін атқаруы осымен түсіндіріледі.

Бұл елдердегі монахтардың қызметі де сан алуан (діни және әлеуметтік саладағы). Ол әрі ұстаз, әрі моральдық идеал. Елдегі монахтардың саны да көп, 150-200 діндарға бір монахтан келеді.

Бұл елдерде феодалдық қоғамда қалыптасқан буддалық қауымдарға иерархиялық сатылық пен мемлекеттік - **әкімшілік аппарат тәрізді әкімшілік құрылым тән.**

Сангха бюджеті тұрғындардың пітір-садақаларынан, шіркеу мүлкінен (батысы – жерден) түскен кірістен және өкіметтік дотациялардан тұрады.

XX ғ. 60-80 жж. буддизм жаңа жағдайларға: урбанизациялануға, зайырлы білім берудің дамуына, ғылыми-техникалық прогреске тез бейімделе бастады. Бұл бейімделу негізінен діни практика мен буддизмнің әлеуметтік рөліне қатысты еді. Оңтүстік-Шығыс Азия елдерінде бұл өзгерістер әр түрлі жолдармен жүрді. 80 ж. Үндіқытай елдерінде діни жағдайдың екі ағымы байқалды. Бірі діни дәстүр аймағының тарылып, діндарлардың будда дініне утилитарлық көзқарасының артуына байланысты болды. Мысалы, моральдық жарғылықтардың маңызы кеміді. Монахтар мен жай адамдардың қатынасында прагматизм күшейді. Екіншісі ұлттық сангхаларда ортодоксальды әрі модернистік ағымдардың белсен-

ділігінің артуында, монахтардың саяси-әлеуметтік әрекеттерінің аясының кеңеюінде, олардың экологиялық және бейбітшілік мәселелеріне кеңінен араласуында көрініс тапты.

Таиландта тұрғындардың 93% буддизмді ұстанады, мұнда ол мемлекеттік дін болып табылады. Буддизмнің қорғанышы әрі жанашыры – тай королі. Таиландтың билеуші топтары мен сангха жетекшілері будда дінінің тұрақтылығы мен прогресін қамтамасыз етуге көп күш жұмсайды. Сангха қоғамдық өмірдің (денсаулық сақтау, ауыл шаруашылығы, әлеуметтік әл-ауқат) барлық сфераларына игі ықпал етуге бағытталған әрекет бағдарламасын жасайды. Бұл елде діни білім берудің дамыған жүйелері бар, білім беруде Махамонгкут және Махачулонгкарн университеттері жетекші рөл атқарады.

80-90 жж. Таиланд сангхасының ішінде қызметтері дәстүрлі ауыл тұрмысымен емес, қазіргі қала өмірімен байланысты реформатор-монахтар пайда болды. Қалалық тұрмыс жағдайында дәстүрлі буддалық құндылықтардың іргесі шайқалып, орта тап өкілдері әлеуметтенуге және өздерінің тұрмыс-салттарын моральдық тұрғыдан ақтауға ниет білдіруде. Реформатор-монахтар жай халықтың күнделікті және қоғамдық өмірінде жетекші рөл атқаруға талпынады.

Камбоджада тұрғындардың 90% 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 Пота (1975-1979) режимінде сангха таратылды, діни культтерге тыйым салынды. 1979 ҚХР құрылған соң, сангха қызметі мен буддизмді қайта жаңғырту басталды. 1990 ж. 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% жуығы буддизмді ұстанады. 1975 ж. дейін буддизм мемлекеттік дін, ал король 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% жуығы буддизмді ұстанады. Алайда ұлттық мәселенің шешілмеуі мұндағы діни жағдайды ушықтырып тұр. 50-60 жж. 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 әскерилер келгенде сангханың қоғам өміріндегі саяси рөлі тым әлсіреп кетті. 80 ж. бастап сангха мен мемлекеттің тығыз байланысқа түскені байқалады.

Ламаизм

Еуропалық тілдерде орныққан буддизмнің бұл айрықша бағытының осылай аталуы ваджараяна буддизмінің тибеттік нұсқасындағы басты тұлға монах немесе абыз есімі «Лама» сөзінен бастау алады. Гималай өңірі халықтарының буддалыққа дейінгі архаикалық нанымдарының махаяна және ваджараянамен синтезделуіне Үндістаннан келген уағыздаушылар түрткі болды. Бұл синтез VIII-XV ғғ. қалыптасты. Махаянадан ілім негіздері, діни-философиялық мәтіндер (олар палилік Каноннан да, ішінара пантеоннан да көне) мұраланды.

Ваджараяна немесе буддалық тантризм – б.з. I мыңжылдықтың ортасында барлықтың энергетикалық бастауының тұтастығы идеясын дамытқан ерекше бағыт. Онда йогалық практика кең таралды, нұрлану, шапағаттанудың маңызы атап көрсетілді, медитация арқылы нирванаға жетуге болады деп саналды. Бұл жолдағы (тантре) жол бастаушы – Үстаз (гуру) болса; құралы – эзотериялық дұғалар, мәтіндер (мантралар) немесе рәміздер, образдар (янтралар); тантризм ізбасарының жебеушісі, қорғаны, пайымдаудың антроморфтық рәмізі идамдар (төменгі құдайылық мәндер, пантеонаға кірген жергілікті құдайлар), буддизмнің аты аңызға айналған уағызшылдары мен бодхисатвалар болды. Бұл ағымда бодхисатвалардың басқаға даруы культі қалыптасты. Энергетикалық бастаудың түп негізділігі туралы көзқарастың дамуы шакти құдайдың әйел серігі образы, оның әйелдік ипостасының қалыптасуына ықпал етті. Көптеген жергілікті құдайларды қамтыған пантеон алғашқы, бастапқы Ади-Будда идеясы арқылы реттелді. Оның маңызды, негізгі қасиеттері Амитабах, Вайрачан,

Акшобхье үштігінде көрініс тапты. Тағы екі будда қосылған бұлар ғарыш құттарының бестігін құрады. Олардың көптеген «отбасылары» мен нөкерлері, шакти-серіктері, рухани ұлдары бодхисатвалары, демон-құттары мен будданың игі қасиеттерінің антиподтары – демон-дұшпандары болды. Шакьямуни қазіргі ғарыштық дәуірдің, Майтрея будда – болашақ будда, өзіндік мессия ретінде түсінілді. Буддизмнің нақты қайраткерлері, әсіресе әулие әрі маг Падмасамбхава (Гуру Римпоче – VIII ғ.) құдайылық дәрежеге көтерілді. Күрделі рәміздер мен иконография қалыптасты. Қорғаушы Падмалани бейнесіндегі Ами табхи «ұлы» Авалокитешвара, Ұлы маг – Ваджрапани, данышпан Манджущри бодхисатвалары ерекше құрметтеледі. Жеке қорғандар – идамдар, ұстаз-гурулар, әсіресе мектептер мен монастырьдарның негізін қалағандар да аса зор құрметке ие болды. Төменгі деңгейдегі жергілікті рухтар, ата-баба аруағы, тотемдер, тіршілік күштері де ерекше құрметтелді.

Ламаизм тарихы аймақтағы саяси оқиғалармен, халықтардың этникалық тарихымен, олардың шаруашылық-мәдени типімен тығыз байланысты. VII ғ. бастап ваджараяна буддизмінің таралған аймағы Тибет болды. Жергілікті тайпалық элиталар мен абыздардың қарсылығын жеңген буддизм түбегейлі өзгерістерге ұшырады, жергілікті мәдениет әсеріне ұшырап, соған икемделді. Тибеттегі ламаизмнің қалыптасуы мен жетістіктерін Падмасамбхава есімімен байланыстырады. Соның және оның шәкірттерінің арқасында XI ғ. қарай буддизм Тибетте түпкілікті орнықты. Жаңа салынған храмдар мен монастырьлардың абыздары некесіздік рәсімін сақтамады. Ақсүйектермен туыстық қатынас орнатқан олар мұрагерлік арқылы жер иеленуші сословиеге айналды. Әр жерлерде әр түрлі «қызыл бөріктілер» (реформаланбаған) деп аталған бағыттар пайда болды. Олардың ішінде Падмасамбхаваның өзі негізін қалаған, билігі Тибеттен әрі Непал мен Сиккимге тараған Ньингмала бағыты өз ықпалын ұзаққа сақтады.

XIV ғ. Цзонхава (1357-1419) есімімен тығыз байланысты болған Кадампа мектебі реформаторлықтың аренасына айналды. Ол көп ұзамай елде негізгі қауымға айналған «сары бөріктілердің», яғни гелукпа қауымының пайда болуына алып келді.

Оның жетекшісі – Авалокитешвардың көрінісі Далай-лама («лама» – (даналық) мұхиты» - моңғ. тіл). Бұл атақты 1578 ж. оған моңғол билеушілері берген). XVII ғ. ол Тибеттің рухани және зайырлы басшысына айналды. Ортодоксалды Ламаизм нұсқасы Тибетте орнығып, одан әрі солтүстікке, Монғолия мен Бурятияға, қалмақтарға таралды.

Ламаизм өзі таралған аймақтарында рухани өмірді жайлап, әлеуметтік құрылымға терең сінді. Монастырьлар саяси, әдет-ғұрыптық, мәдени өмірдің орталықтарына айналды. Лама монахтан гөрі шаруашылық-циклдық рәсімдерді атқарған қауым абызына, жас белгілеріне байланысты әдет-ғұрыптарды орындайтын ру абызына, ұстазға, астролог-балгерге, музыкант-бишіге көбірек ұқсас болды. Ламалардың басым көпшілігі храм мен монастырь жерлерінде еңбек етті. Тек жоғары сатылардағылар ғана рәсімдерді атқарумен өмір сүрді.

Ламаизмнің басты мақсаты әдет-ғұрыптарды атқару болды және сол арқылы ғана қайта туулар тізбегінен шығу мүмкін деп саналды. Діндар үшін бастысы – дхарманы орындау арқылы парызын өтеу, сангханы құрметтеу, дүға оқып, күнодан тазару. Монастырьларда әр түрлі культтік бұйымдар: танка-иконалар, релик-вариилер, музыкалық аспаптар, ксилографияланған канондық мәгіндер Ганджур мен Танджур, құрметтелетін құдайлар: Шакьямуни будда, бодхисатвалар, Падмасамбхава, ламалар бейнелері көп қолданылды. Ламаизмнің бұдан басқа да культтік ғимараттары адамды таң қалдырады.

Ламаизмнің Тибетте дамуы, XV-XVII ғғ. оның реформалануы бұл аймақты көршілес елдер үшін «метрополиязға», әр түрлі бағыттың негізгі болған монастырьлар шоғырына айналдырды. Тибет астанасы – Лхаса – 1959 ж. дейін Далай-Ламаның резиденциясы болды. Осы жылы ҚХР-ның Тибет ауданында ұлттық-діни сипаттағы көтеріліс орын алды. Көтеріліс басылғаннан кейін Далай-Ламамен бірге жүз мыңнан астам тибеттіктер Непал, Бутан, Үндістан елдеріне қашуға мәжбүр болды. Далай-Лама қазір Үндістанда өмір сүреді.

Непалдағы Катманду алқабының жүз мыңнан астам неварлары будда дінін ұстанады. Олардың арасында ваджраяна б.з. I мыңжылдықтарынан бастап таралды. Алқапта ең ірі буддалық храмдар Бодхнатх пен Сваямбхунатх салынды. Бірақ индуистік Непалдың касталық құрылымы мен саяси қысымы неварлар арасындағы буддизмді әлсіретті. Дегенмен, биік таулы аудандарда тибеттіктерге этникалық жақындығы бар 100 мыңға жуық непалдықтар «қызыл бөрікті» ламаизмді, әсіресе, жергілікті дәстүрлерге бейімделген, жергілікті культтерді өзіне сіңірген нишамана ламаизмін ұстанады.

Бутанда негізінен карьюпа ағымын ұстанатын 100 мыңнан аса ламаистер тұрады. Тибеттен қоныс аудару барысында буддизмнің таралуына XVIII ғ. Оңтүстік Тибеттегі Ралуинг монастыры зор

ықпал етті. Мұндай Далай-Лама мемлекеті үлгісінде, ірі монастырь-бекіністер – дзонгилерге арқа сүйеген теократиялық мемлекет құрылды. XX ғ. басында зайырлы билік күшейген Бутанда барлығы 200 астам монастырьлар бар. Олардың ішінде ең үлкені – 1000 аса монахтар мекендейтін Тхимпхудағы Ташичхолинг Дзонг монастыры. Дзонгилер әлі күнге дейін экономикалық, әлеуметтік-саяси өмірдің орталықтары болып табылады.

Үндістанда ламаизмнің таралған аудандары Ладакх, Батыс Гималайдағы көршілес жерлер және Синкким (1975 ж. бері Үндістан Республикасының штаты) болып табылады. Ньингмапа ламаизмі XVI ғ. бастап таралған Синккимде қазір 70 мыңға жуық ламаистер өмір сүреді, мұнда приходтары бар 60-тан астам монастырьлар сақталған, ал ламалар саны 3 мыңнан асады. Тұрғындары ламаистер болып табылатын Үндістан мен Непальдың Гималай аудандарында буддалыққа дейінгі діни жүйелердің позициялары өте күшті. Оларды жалпы түрде «бон» деп атайды.

Қытайдағы буддизм

Б.б.з. I ғасырдан бастап Қытайда махаяна буддизмі тарай бастады. Ал ішкі тартыстар орын алған III-IV ғғ. буддизм жедел қарқынмен дамыды. Осы кезде астана болған Лоян мен Чанан қалаларының маңында 180-дей буддалық храмдар мен культтік орталықтар жұмыс істеді. Оларда Матарея мен Амитаба буддаларының культі басым болды. Дәстүр бойынша, Чаньнің негізін салушы, Қытайға V ғ. соңында келген будда уағыздаушысы Бодхи-дхарма болып саналады. Патриархтар Хуньчжень (605-675), Хуэй-нэнь (638-713), Мацзу (709-788) және т.т еңбектерінде чань бағыты ары қарай дамытылды.

VI-VII ғғ. буддизмнің бұл бағыты солтүстік және оңтүстік тармақтарға бөлініп кетеді. Солтүстік тармағы біраздан соң мүлдем жойылып кетеді, ал оңтүстік тармақта «Алтыншы патриархтың тақтайша Сутрасы» авторы Хуэй-нэньнің идеялары қытайлық (чань) және жапондық (дзен) нұсқаларының дамуына негіз болды. Буддалық философияның шунья (бос кеңістік), нирвана, анатман және т.б. ұғымдарын негізгі категориялар ретінде қабылдай отырып, чань ізбасарлары оларды тануда, игеруде логикалық-лингвистикалық тәсілдерге емес, вербальдықтан тыс тәсілдерге («кенеттен нұрлану» «сатори» тәсілі) басты назар аударды. Бұл үшін медитациядан («чань» немесе «дхьяна») бөлек парадоксальды міндеттер (гун-ань), сұхбаттар (вэнь-да), тыныс алу мен гимнастикалық жаттығулар (мысалы, жекпе-жек өнерінде жасалған), дене жұмысы және т.т. кеңінен қолданылды.

Көптеген мамандар чаньді қытайдың дәстүрлі қоғамдық ойының үнді буддизмінің интеллектуальды үндеуіне берген жауабы деп санайды. Чань ілімінде канондалған буддалық құндылықтар теріске шығарылады. Чань іліміне сай нирванаға адам тек мақсатсыз (у Синь) және ынталы әрекетсіз (у вэй) өмір сүргенде ғана жете алады. Ақиқатты сөздер, таңбалар арқылы тану мүмкін емес дегенде, сырттай алғанда, чань даосизмге өте ұқсас болып келеді. Дегенмен де, даосизмге, сондай-ақ бүкіл қытайлық діни-философиялық дәстүрге буддизмнің зор ықпал еткенін атап айтқан жөн. Өйткені буддизм қытайлық дәстүрді өзіне сіңіріп алды.

Суй-Тан дәуірі (VI-X ғғ.) Қытайдағы буддизмнің кең қанат жайып, өркендеген кезеңі болып табылады. VI ғасырда император У-ди буддизмді мемлекеттік ілім деп жариялады. Бірақ IX ғасырда буддизмге қарсы қабылдаған бірқатар жарлықтар 4600-ге жуық буддалық храмдар мен монастырьлардың жабылуына алып келді. Алайда, Қытайдағы үш діни жүйе арасындағы күрес (буддизм, даосизм, конфуцишілдік) әрі қарай жалғасты. XIII ғ. буддизм қайтадан империяның мемлекеттік діні деп жарияланды. Кейіннен ол ресми конфуцишілдік ілімге қарсы тұрған оппозициялық дінге айналды. Буддизм қытай мәдениетіне – живописі мен сәулет өнеріне, әдебиетіне зор әсер етті. Буддизмнің арқасында Қытайда конфуцишілдіктің жаңа типі – неоконфуцишілдік қалыптасты.

Чань-буддизм Кореяда, Вьетнамда, Жапонияда таралған. Қазіргі уақытта батыс елдеріне буддизмнің жапондық нұсқасы – дзэн тез таралуда.

Ресейдегі буддизм

Ресейдегі буддизмді Бурятия, Калмыкия, Тува республикасының тұрғындары ұстанады. Бұл жерлерде гелукпа мектебінің ламанизмі таралған. Бұл аймақты мекендеген халықтар буддизмді (тибеттік) ортағасырларда қабылдады (қалмақтар – XV ғ., буряттар – XVIII ғ.). Теориялық тұрғыда буддизм тибеттік гелукпа мектебінің канондалған шығармаларының аясында дамыса, іс жүзінде тибеттік діни мәдениет дәстүрлі нанымдары мен түсініктердің элементтерін буддалық рәсімділікке қабылдануынан байқалды.

Ресейлік буддизмнің ерекшелігіне «қайта туылғандар» (тулку) институтының болмауы, храмдар мен монастырьлардың (хурум, дацан) көшпелі және жартылай көшпелі жүйесінің дамытылғаны, Далай ламаның зор беделге ие болуы жатады.

XIX ғасырда буддизм Ресейде дамыған діни жүйе болды. Буддалық монастырьлар (егер олар тұрақты болса) ауқымды шұрайлы жерлер мен табын-табын малға ие болды.

Монастырьлардың жанында діни, медициналық мектептер өрекет етті, кітап басу, икона салу (танкопись), діни сәулет өнері дамыды.

Кеңес дәуірінде буддизм орны толмас шығынға ұшырады. Билік тарапынан оған тыйым салынды. Бірақ, соңғы жылдардағы ұлттық сананың оянуы дәстүрлі құндылықтардың (соның ішінде буддалық та) жаңғыруына жол ашты. Ламайстік, жалпы буддалық рәсімдер халық арасында кең таралып, діни мейрамдар аталып өтілетін болды. Көптеген жерлерде маңызды әлеуметтік рөл атқаратын храмдар мен монастырьлар ашылды. Мектептерде ұлттық және тибеттік медицина негіздері оқытыла бастады.

Буддизм дәстүрі кең таралған аймақтардан басқа жерлерде де махаяна мен хинаянаның әр түрлі бағыттарын ұстанатын қауымдар құрылды. Олардың ішіндегі ең ірілері Мәскеу мен Санкт-Петербург қалаларында орналасқан. Соңғы жылдары тибеттік буддизмнің көрнекті қайраткерлері (Далай-Лама және т.б.) Ресейге жиі келуді дәстүрге айналды.

9-тарау ХРИСТИАНШЫЛДЫҚ

1. Христиандықтың пайда болуы

Христианшылдықтың пайда болып, таралуының қоғамдық-тарихи алғышарттары

Христиан діні б.з. I ғасырында Помпей шапқыншылығынан кейін Рим империясының құрамына кірген Палестинада пайда болды. Палестинаның, әсіресе, оның орталық бөлігі – Самария тұрғындарының этникалық құрамы әр түрлі болды. Бұл жерлерге қоныс аударғандар мұнда өз мәдениеттері мен діндерінің элементтерін ала келді.

Вавилон, парсы, Македон басқыншылығын (б.з.б. VI-II ғғ.) жөне 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 қабылдатуға белсенді ат салысады. Б.з.б. 36 ж. Рим қолбасшысы Гней Помпей әскерлері Иудеяға басып кірді. 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 Рим тағайындаған билеушінің қолына өтті. Бас абыз басқарған абыздар мен ақсүйек өкілдерінен тұрған кеңес – Синдрионның құқы шектеліп, ол римдіктердің толық бақылауына өтті.

Саяси тәуелсіздіктен айырылуды Палестина тұрғындарының бір бөлігі трагедия ретінде қабылдады. Халық арасында әкелер өсиетін, діни рәсімдер мен тыйым 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 иудализмнің тазалығы үшін жат жерліктердің ықпалына қарсы күресіп, дәстүрлі жүріс-тұрыс нормаларын сақтауға шақырды. Бұл жана өсиет мәтіндерінде көрініс тапты. Әлеуметтік құрамы бойынша фарисейлер қала тұрғындарының орта таптарынан (саудагерлер мен қолөнершілерден, синагога оқытушыларынан) тұрды.

Б.з.б. I ғ. соңы мен б.з. I ғ. басында зелоттар мен сикарилердің радикалды қозғалысы пайда болды. Әлеуметтік төменгі топтар мен маргиналдық элементтерден тұрған олар Рим мен жергілікті ақсүйектерге қарсы қарулы көтеріліске шақырды. Фарисейлерге қосылған зелоттар мен сикарилер 66-70, 132-135 жылдары Римге қарсы бағытталған соғыстарға белсене қатысты.

Шалғай аудандарды қоныстаған иудейлер мен диаспора иудейлері, сондай-ақ әлеуметтік жоғарғы топтар жат мәдениетке төзімділік танытып, бітімгершілік көзқарас ұстанды. Бұл саддукейлер партиясының ұстанымдарында көрініс тапты. Саддукейлер Библияда жазылған жарғылықтарды сақтау керек деп санап, ауызша ілімдер мен толықтыруларды мойындамады. Алайда, олар эллинистік мәдениетті қабылдап, римдіктерге қолдау көрсетті.

Жергілікті дәстүрлермен, киелі діни орындармен санаспаған жат жерліктер билігіне деген наразылық, римге қарсы көтерілістердің аяусыз басылуынан туындаған енжарлық, әлеуметтік және мүлктік 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 халықты құтқарып, «иудей патшасы» болатындығын уағыздаушылар қаптап кетті. Көптеген діни ағымдардың ішінде эссендер (ессейлер) қауымына ерте христиандықта кездесетін белгілер тән болды. 1947 ж. Өлі теңіз аймағынан

табылған деректер алғашқы христианшылдықтың, иудейлердің эссендер қауымына өте жақын болғанын дәлелдейді. Бұл ұқсастықтар мессинианизм, эсхатологиялық, күнәһарлық идеяларын түсінуден байқалады. Эссендер қауымында барлық мүшелердің, мүлік теңдігі уағыздалды. Эссендер өздерін қайыршылар, құдаймен жаңа одақ, жаңа өсиет жасағандар деп жариялап, өздерінің абыздарға қарсы екенін байқатты. Қауым мүшелері бірігіп еңбек етті, киелі мәтіндерді оқып-үйренді, діни рәсімдерді атқарды.

Палестинада орын алған процестер, Рим империясының басқа аймақтарындағы процестерге ұқсас болды. Б. з. I ғасырына қарай Рим империясы бүкіл эллинистік әлемді жаулап алып, өзіне бағындырды. Рим империясының Рим императорының қол астында болмаған парфян, армян, герман, франктер, саксон, алемандар, готтар мен славян халықтарының саяси-мәдени өміріне ықпалы өте зор болды. Империя салық салу арқылы бағынған елдер мен халықтарды аяусыз тонап отырды (римдіктер салықтан босатылды). Римге Жерорта теңізі елдерінен арзан құлдар әкелінді. Еркін тұрғындардың соғыстарға қатысуы, латифундиялардағы құл еңбегінің бөсекесі, базарлардың басып алынған елдерден әкелінген арзан әрі сапалы өнімдерге толуы – осы факторлардың бәрі Рим қолөнершілерінің кедейленуіне, еркін шаруалардың біртіндеп жойылуына алып келді. Байлық пен жер жеке тұлғалардың қолына шоғырланды. Римнің еркін азаматтары мен құлдар, текті ақсүйектер мен байыған әскерилер арасындағы қайшылық шиеленісті. Б. з. I ғасырында тек императорға тәуелді әскер мен провинциялық ақсүйектерге, бюрократиялық басқару аппаратына сүйенген жаңа саяси форма – империяның бекіп, дамыған кезі болды. Антикалық тәртіптің дағдарысқа ұшырауы мен жаңа әлеуметтік-саяси шындықтың қалыптасуы халыққа өте ауыр тиді. Этникалық құрамы сан алуан ұлттық мемлекеттердің барлық халықтарға бірдей жат жерлік болған әлемдік империямен алмасуы адам бойында мемлекеттік аппарат алдындағы шарасыздық сезімін тудырды. Осы процестердің бәрі дағдарыстан шығудың, зұлымдық әлемінен құтылудың жолдарын іздеуге итермеледі.

Тұрғылықты халық арасында магиямен, сәуегейлікпен, сириялық-парсылық және т.б. шығыс елдерінің мистикалық практикасымен әуестену артты. Митра, Исида, Осирис, Серапис культтері, орфиялық, дионисиялық және т.б. мистериялар кең таралды.

Экономикалық-саяси дағдарыстың ауыр зардаптары Кіші Азия мен Рим империясының басқа да аймақтарында «коллегиялар» деп аталған көптеген бірлестіктер мен серіктестіктердің пайда болуын

жеделдетті. Адамдар бір кәсіп, қоғамдағы дәрежесі, көршілік т.с.с. негізінде ұйымдасты. Одақ мүшелері бір-біріне қолдау көрсетті, ортақ көмек қасаларын ашты, жиналыстар ұйымдастырды. Сондай-ақ жергілікті дәстүрлерге сай құдайға сыйыну рәсімдерін өткізетін жерлестер мен діни одақтар пайда болды. Сөйтіп болашақ христиандық қауымдар үшін өңделген дайын, заңды (одақтарға тек Траян кезінде тыйым салынды) негіз қалыптасты.

Шығыстың әр түрлі 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 талпынады. 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.

Христианшылықтың идеялық негіздерінің қалыптасуы

Христиан апологетикасы 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.

Христианшылық 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. Христианшылықтың бұрынғы діни-мәдени мұраны игеруі жаңа ілімнің жалпыға танылуына мүмкіндік берді.

Христианшылық иудаизмнің монотеизм, messiаншылық, эсхатология, хилиазм сияқты идеяларын қайта қарастырды. Библиялық көне өсиеттік мәтіндерді түсіндіре отырып, теологтар провиденциализм, креационизм, Құдайдың трансценденттігі мен адам танымының тылсымдығы туралы христиандық көзқарастарды қалыптастырды.

Христиандықтың қалыптасуына антикалық философиялық дәстүрдің ықпалы да зор болды. Стоиктердің, неопифагоршылардың, Платон мен неоплатоншылардың, ішінара аристотелизм қағидаларын тиянақты пайымдау барысында, сондай-ақ жаңа өсиет

мәтіндері мен теологтар еңбектерінде қайта қарастырылған ой-тұжырымдар, ұғымдар, тіпті терминдер қалыптасты.

Христиан ілімінің қалыптасуына **Филон Александрийский** (б.з.б. 25 – б.з. 50 жж.) неоплатонизмі мен римдік ойшыл **Сенека**ның 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 болып 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. Егер бостандық құдайылық қажеттіліктен туындамаса, құлдыққа айналады. Тек тағдырға бас ию рухты шыңдап, ұят пен адамгершілік нормаларын, жалпыадамзаттық құндылықтарды қалыптастырады. Рухани сұхбат, шынайы қарым-қатынас деп Сенека адамзат табиғатының тұтастығын, өзара махаббатты, жанашырлықты, адамның әлеуметтік ерекшеліктеріне қарамастан бір-біріне қамқор болуын айтады. Сенека адамгершілік императиві ретінде «моральдың алтын ережесін» мойындады. Онда: «Өзіңнен жоғары тұрғанның саған қалай қарағанын қаласаң, өзіңнен төмен тұрғанға солай қара» делінді (1).

Осыған ұқсас ойды Матфейден келген Евангелияден де кездестіреміз: «Барлық жағдайда адамдар сізге қалай қарасын десеңіз, сіз де оларға солай қараңыз» (Мф.7:12).

Сезімдік ләззаттардың қысқалығы мен жалғандығы, басқа адамдарға қамқор болу туралы Сенека ұстанымдары христианшылдықпен үндес болды. Христианшылдыққа Сенека қалыптастырған индивидуальды этика принциптері де ұнады. Жеке адамның аман қалуы өз өмірін қатаң бағалауды, кемелденуді, құдайылық мейірімге ие болуды талап етеді.

Христианшылдықтың шығыс культтерін, эллинистік философия элементтерін игеруі оны кемсітпей, қайта байыта түсті. Сондықтан да ол Жерорта теңіздік мәдениеттер ағымына тез қосылып кетті.

Христианшылдықтың негізін салушы тұлға туралы пікірталастар

Христианшылдық пайда болғаннан бері оның негізін салған тұлға туралы пікірталастар толастамай келеді. Матвей, Марк, Лука мен Ионнан алынған Евангелиялардағы Иисус Христос туралы әңгімелер, сондай-ақ Құдай-ұлының істерін суреттеген апостолдардың хабарлары зерттеушілер тарапынан көптеген күмәндар тудырды. Сөйтіп, соңында Иисус Христос туралы пікірталастар екі негізгі: мифологиялық және тарихи мектепті қалыптастырды.

Мифологиялық мектептің өкілдері ғылымда Иисус Христостың тарихи тұлға екендігін айғақтайтын дәлелдер жоқ деп санайды. Бұл мектеп өкілдері Иисус Христос туралы Евангелиялық әңгімелер онда баяндалған оқиғалардан көп уақыт кейін жазылған және олардың нақты тарихи негіздері жоқ, I ғасыр басындағы тарихи деректер Христостың өліп, қайта тірілуі, ғажайып істері, уағыздары туралы ештеңе айтпайды дейді. Өз көзқарастарының дәлелі ретінде мифологиялық мектеп христиандықтың Палестинадан тыс жерде пайда болғандығын, өліп, қайта тірілетін құдайлар туралы аңыздардың басқа да шығыс мәдениеттерінде кездесетінін, Евангелияның көптеген қайшылықтарға, дәлсіздіктерге толы екенін келтіреді.

Тарихи мектеп өкілдері Иисус Христосты жаңа діннің негізін қалаған тарихи тұлға деп санайды. Иисустың тарихилығын Иоанн шоқындырушы, апостол Павел, Христос өмірімен тікелей байланысты евангелиялық фабула кейіпкерлері растайды деп санайды. Қазір ғылымда тарихи мектеп нәтижелерін айғақтайтын бірқатар деректер бар. Мысалы, ұзақ уақыт бойы **Иосиф Флавийдің** (37-100 кейін) «Көне дәуірлеріндегі» Иисус Христос туралы үзінді соңғы уақыттардағы интерполяция саналып келді. Бірақ 1971 жылы Египеттен табылған X ғасырда Египет епископы Агапий орындаған «Көне дәуірлері» Флавийдің өзіне Иисус деген атпен белгілі бір уағызшылды суреттегенін дәлелдейді. Бірақ Флавий Христос жасаған ғажайыптар туралы ештеңе айтпайды. Ал оның өліп, қайта тірілуі осы тақырыпқа жазылған жай бір факт ретінде баяндалады.

Мифологиялық және тарихи мектептің өкілдері христиандықтың алғашқы ғасырларына қатысты деректер мен библиялық мәтіндерді жарыққа шығаруға көп үлес қосты. Қазіргі уақытта дінтанушылардың басым көпшілігі тарихи мектеп өкілдерінің пікірін қолдайды.

Христианшылықтың Рим империясының мемлекеттік дініне айналуы

Иисустың – мессия, Құдай – ұлы екендігі жайлы бастапқы христиандық идея алдымен тек иудейлерге, сонан соң ғана эллиндіктер мен басқа да «пұтшыл халықтардың» бір бөлігіне арналса керек. Бірақ ортодоксальды көңіл күйдегі иудейлер оны жақтырмады, ал абыздар мен өкімет басындағылар бұл уағыздарға ашық қарсы шықты. Христиан идеялары, этникалық, діни айырмашылықтарына қарамастан, төменгі әлеуметтік топтарды өзіне тартты. Бастапқы иудей-христиан қауымдарында аскетизм, пұттық құрбандыққа шалынған малдардың етін тағамға пайдалану, некелік қатынастар принципі, сүндетке отырғызу туралы пікірталастар жүріп жатты.

Иудейлік прозелитизм практикасы христиан прозелитизмін дайындады. Рим империясының Палестинадан тыс жерлердегі еврей диаспоралары өте ауқымды еді. Бұл қауымдар ұйымшыл, бір-бірімен үнемі байланыс ұстап тұратын. Біртіндеп Римдегі Еврей синагогтары маңызды құқықтарға ие болды. Олар культтерін еркін ұстанатын және сондай-ақ олардың өз мүшелерін соттауға, жеке мүліктерін өз бетінше пайдалану құқығына ие болды. Иудейлік диаспора діни әдет-ғұрыптарды орындауда грек тілін пайдалануға рұқсат берді, сөйтіп өз қауымдарының қатарына еврей емесстерді де шақырды. Сүндеттеу және т.б. рәсімдерді орындауды талап еткен иудаизмді толық қабылдаумен қатар, иудаизмнің барлық рәсімдерін толық сақтамауға мүмкіндік берілді. Иудей-христиандық қауымдарда рәсімділік мұнан да көбірек жұмсартылды.

Бастапқы христианшылық ұйымдаспаған, бытыраңқы қауымдар («Қасиетті Рух» басқаратын) ретінде өмір сүрді. Олар бір-бірімен, сондай-ақ ортақ идеялық бәсекелестерімен үнемі күрес жүргізіп отырды. Әр түрлі қауымдар арасындағы күреске көптеген факторлар, соның ішінде діни көзқарастар мен оларды білдіру формаларының қарама-қайшылығы себеп болды. Ерте христиандық қауымдар кейінгі христианшылыққа тән догматика мен культті білмеді.

Қауымдарда құдайға тағзым ететін арнайы орындар болмады, олар құпиялар мен иконаларды да білмеді. Олардың бар білетіні құдай мен адамдар арасындағы делдалдың барлық адамдардың күнәсі үшін өзін өз еркімен құрбандыққа шалғаны еді.

Христианшылық таралған сайын оған бұқара халық кеңінен қосылды. 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.

Рим өкіметімен императорлық билікке қарсы келмеуді уағыздаумен ғана емес, сондай-ақ 66-73, 114-115, 132-135 жж. көтеріністен кейін ресми қудалануға ұшыраған иудаизмнен алшақтау арқылы да татуласуға болатын еді. Сонымен қатар христиан ілімі интеллектуалданады. Сенім постулаттарын қайта түсінуге талпыну христиан ізбасарларының жіктелуіне, бастапқы христиандықтан басқа бірқатар ағымдардың бөлініп шығып, қалыптасуына алып келді. Бұл – *маркионизм, монтеанизм, новатцианизм, докетизм және т.б. ағымдар еді*. Осы ағымдар арасындағы күрес барысында біртіндеп болашақ христиандық догматиканың прообразы қалыптасты. Біртіндеп білімді, ақпаратты тап өкілдері қауымда жетекші позицияларға ие болды. Сөйтіп клір пайда болады. Басшылық біртіндеп харизматиктер (пайғамбарлар, дидакал-ұстаздар) мен экклекиядан (экклекия – қауымның барлық мүшелерінің жиналысы) епископтар мен диакондардың, пресвитерлер мен митрополиттердің қолына өтеді. Қалыптасып келе жатқан шіркеу ұйымы орталықтануға ұмтылды. Уақыт өте Рим қауымы батыс Рим империясындағы басқа қауымдарға өз билігін жүргізе бастайды.

Клирді құраған лауазымды адамдар басында белгілі бір уақытқа сайланса, енді өмір бойына сайланатын болды.

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), **Септимия Север** (146-221), **Валериан** (193-260 жж. шам.), **Диоклетян** (245-316) және т.б. кезінде қатты қуғынға ұшырады. Азап шеккендер культі христиандықтың 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 (2) (ұлттық діндердің біртіндеп, атап айтқанда, рим дінін әлемдік дінге айналдыру сәтсіз аяқталды. Империя халқының бәріне түсінікті ортақ дін 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. Император **Юлиан** ұлттық рим дінін «реставрациялауға» соңғы рет талпыныс жасады, сол үшін оны христиандар «жолдан тайған» деп жариялады. Бұл талпыныс сәтсіз аяқталып, христианшылдық Рим империясының мемлекеттік діні мәртебесіне қол жеткізді. 391 ж. император **Феодосий** «пұттық» культтерге тыйым салған шешім қабылдады. Осыдан соң бұрынғы діндерге шабуылдау кең ауқымды сипат алды. Гректердің басты храмы – Дельфадағы атақты Аполлон храмымен бірге Александриядағы Серапис храмы талқандалды. Император **Юстинианның** (шам. 482-565) 529 жылы Афина жоғарғы мектебін жабуы пұтқа табынушылыққа берілген соңғы соққы болды. Ал әулие Бенекдикт (480-543) «пұтқа» табынушылықтың соңғы храмы – Кассин тауындағы Аполлон храмын талқандал, оның орнына христиан монастырын тұрғызды.

Жаңа Әсиеттің қалыптасуы мен христиандық теологияның пайда болуы

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.

Христиан әдебиетінің алғаш пайда болған жанрларына: аян берулер (заман ақыр туралы елестерді жазу), хабарлар (жекелеген мәселелерді шешуге бағытталған, қауымдар арасындағы діни тұтастықты сақтауды қолдау үшін жазылған хаттар), алғашқы дін уағыздаушылардың ақыл-кеңестері мен ой-тұжырымдары, Иисус пен апостолдар туралы аңыздар жатты. Бұл жазулар саны біртіндеп көбейе берді.

Алғашқы ғасырларда әр түрлі қауымдарда әр түрлі евангелиялар, жеке адамдардың істері туралы жазбалар пайда болды. Сол уақыттарда белгілі болған жазулар: Петр, Андрей, Варфоломей, Лука, Иоанн евангелиялары аталған Матвейден келген евангелиялардың әр түрлі 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 кітаптар да кездеседі.

Клир алдында нағыз қасиетті ретінде бір тұтылатын шығармаларды сұрыптау қажеттілігі тұрды, сұрыптау ұзақ уақытқа созылды.

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 бір 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 соборында 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.

II-III ғасырларда христиандар арасында эллинистік әдеби дәстүрде тәрбиеленген білімді адамдар пайда болды. Уақыт олардан христиан ілімін тұтас түрде, терең деңгейде игеруді талап етті. Христианшылдықтың қарқындап таралуы, ықпалының артуы мен ашық жүйеге айналуы оны негіздеу мен қорғауды (апологгияны) күн тәртібіне қойды.

Сонымен қатар христиандыққа иудаизмнен, ұлттық діндер мен философиялық ілімдерден алшақтау қажет болды. II-III ғасырларда христиан авторлары гностиктер мен манихейлердің дуалистік ілімін аяусыз сынға алды. Апологеттердің шығармалары кейінгі теологиялық шығармалардан өзгеше, өйткені ол кезде догматика мен дәстүр әлі қалыптаспағанды.

Біртіндеп теологиялық мектептер қалыптасады. Христиан теологтары ілімді жан-жақты негіздеу үшін ғылым мен философия

фияға сүйенеді. Теологияның қалыптасып, дамуында Александрия мен Антиохия мектептерінің маңызы өте зор болды. Көрнекті өкілдері **Климент** (216 ж. қайтыс болған), **Ориген** (185-254), **Афанасий** (293-373), **Евсевий Кесарийский** (260-340) болған Александриялық мектеп Қасиетті Жазуды аллегориялық тәсілмен түсіндіру, теологиялық экзегезаға философиялық идеялар мен тәсілдерді (әсіресе, плотонизм мен неоплогонизмді) қолдану арқылы даңққа бөленді. **Лукриан** (220-312), **Кирилл Иерусалимский** (315-386), **Иоанн Златауст** (347-407) және т.б. шыққан Антиохия мектебі аристотельдік логикаға, Қасиетті Жазуды түсіндірудің тарихы және грамматикалық тәсілдеріне негізделген рационалдық экзегетиканы қалыптастырды. Бұл мектептер күресі христиан догматикасының дамуына ықпал етті.

Христиандық догматика негізінен IV-VI ғасырларда қалыптасады. Догматтар шіркеу соборларында жасақталып, түпкілікті бекітіледі.

Догматикалық «формуларды» жасақтауда IV ғ. Каппадокийлік теологтар **Григорий Назианзин** (шам. 330-390), **Василий Кесарийский** (шам. 330-397), **Григорий Нисский** (шам. 335-394) еңбектері маңызды рөл атқарды. Христиандық теологияның қалыптасуына батыс шіркеу әшекейлері: **Амвросий Медиоланский** (340-387), **Иероним Блаженный** (340/350-420), **Августин Аврелий** (354-470), **Григорий Великий** (540-604) және т.б. үлкен үлес қосты.

Христандық ілім мен культті бекіту үшін болған шіркеуішілік күрес

Христиандық догматтардың бірде-біреуі аяқталған күйде пайда болған жоқ, негізгі догматтар канондалғаннан кейін де олардан төңірегіндегі пікірталастар толастамады. Соборлар мен олардан тыс жерлерде әр түрлі топтар арасында христологиялық пікірталастар жүріп жатты. Бұл пікірталастар 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 пресвитер **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.

Сөйтіп ұзақ пікірталастардан соң **Никейлік сенім рәмізінде** көрініс тапқан «омоусианшылдық» жеңіске жетті. Бірақ Констан-

тиннің талабы мен батыс әкейлерінің ықпалы арқылы өткен «омоусиос» терминін барлық христиандар бірдей мойындамады. Шығыста **Евсевий Никомидийский** (IV ғ.) (338 жылдан Константинополь епископы) бастаған партия басымдылыққа ие болды. Бірнеше жылда «омоусиос» терминін теріске шығарған бірқатар сенім формулалары жасалды.

Әке мен Бала және Рух «біртұтас ипостась», «бәрінде әкеге ұқсаған Бала» нұсқалары мойындалды. Антиохиялық дьякон Аэзии (367 қ.б.) мен епископ Кизический Евномияны (398 қ.б.) жақтаған топтар: «Бала Әкеге ұқсас емес» – «аномоиос» деген формуланы ұсынды. Бұл формуланы жақтағандар «аномейлер» немесе «евномиандар» деген атауға ие болды. Анкир епископы Василийдің ізбасарлары (IV ғ.) аномейлерге өз нұсқаларын қарсы қойып, «омиусиос» – «ұқсас мәнді» терминін ұсынды. Василий жақтаушыларды «омиусиандар» деп атап кетті. Епископтар Урзаций мен Валент шіркеулік бірлік пен келісімді сақтауға тырысып, «усия» (мән) терминінен мүлдем бас тартуға шақырды. Олар «омоиос» – Бала Әкеге «ұқсаған» деген формуланы ұсынды, сондықтан олар «омилер» деген атауға ие болды. Бұл формуланы екіұшты: «барлығында және сондай-ақ мәнінде де ұқсас» деп те, «мәнінен басқаның бәрінде де ұқсас» деп те түсінуге болатын. Аталған бағыттар арасындағы күрес ұзаққа созылды. Тек 381 ж. Константинопольдық II әлемдік Соборда император Феодосийдің қыспағымен Құдай әке мен Құдай Баланың бір мәнділігі туралы догма қабылданды.

Константинополь соборында ариандармен қатар бірнеше ерестер: евномиандар, апполлиариандар, антиринитарлар, духовборлар және т.б. қарғысқа ұшырады. Евномиандар Христосты Құдай деп санаудан бас тартты, олар оны жоғарғы жаратылған жан деп таныды. **Аполлиарий Лаодикийский** (305-380 жж. шам.) Христостың денесі мен жаны адами, ал рухы – Құдайылық Логос деп санады. Антиринитарийлер (монархияндар) Үштік (Троица) идеясына қарсы шықты. Монархиян-модалистер, Савеллий (II ғ.) ілімін басшылыққа алып, Әке, Бала және Рух тәуелсіз мәндер емес, бір құдайдың әр түрлі модустары деп санады. Антиохия епископы Павел Самосатский (III ғ.) бастаған монархиян-динамистер Троицадағы бейнелердің жеке болмысы жоқ болғандықтан, олар Құдайылық күштер болып табылады деді.

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.

Константинополь соборында тринитарлық, пневматологиялық және христологиялық мәселелер бойынша пікірталастар нәтижелерін есепке алған Никейлік сенім символының жаңа редакциясы қабылданды. Кейін бұл Сенім Символы Никео-Царьградтық деген атқа ие болды.

Алайда, шіркеулік пікірталастар 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 үштасады деген мәселе де күн тәртібінен түспеді. Б.з. V ғ. адамға құдайылықтың қонуы туралы қағида төңірегінде қызу пікірталастар 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.¹ Монофизиттер болса, Христостың тек құдай табиғаты бар деп тұжырымдады. Монофизиттікті император Феодосий II (401-450) мен 449 ж. Эфесілік «қарақшылар» соборы қолдады. Феодосий II қайтыс болғаннан кейін император-әйел Пульхерия мен оның қостаушысы Маркиан Диоскор қарсыластарына қолдау жасады. Халкидон соборы Христос әрі нағыз Құдай әрі нағыз 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. Монофизиттерді қамап, қудалауға, олардың еңбектерін өртеуге, ал олардың шығармаларын таратқандарды өлім жазасына кесуге бұйрық берілді. Ефтихий мен Диоскор жер аударылды.

Монофизиттік біртіндеп берекесі қашқан империя мен шіркеулік қозғалыстың ішіндегі сепаратистік ұстанымдардың туына айналды. Александрия, Константинополь және Рим шіркеулерінің арасындағы жетекші рөлге таласу діни пікірталастарды

¹ Константинополь архимандриты Евтихим (V ғ.) бастаған және Александрия патриархы Диоскор (V ғ.) қостаған.

өршіте түсті. Тәуелсіз шіркеулік мемлекеттерді құру идеясы әр түрлі себептермен билеушілер және халық тарапынан қолдау тапты. Осыған орай V-VI ғасырлардағы христиан әлеміндегі толқулар мен көтерілістер діни сипат алды.

Діни ағым ретіндегі монофизиттік бірнеше бағыттарға (севериандар, юлианшылдар, яковиттер және т.б.) бөлініп кетті. VII ғасырда пайда болған монофилиттік діни ағымы монофизиттікпен генетикалық байланыста болды. Христос бойында екі жаратылыс болғанымен, тек бір ғана ырық бар (грек «телема») деген ілімді монофелитшілдік деп атайды. Бұл идеяны Колхидадағы Фазис епископы Кир (641 ж. қ.б.) мен Константинополь патриархы Сергей (VII ғ.) негіздеді. Монофелитшілдік император Ираклий тарапынан қолдауға ие болды. Ол осы ілімнің көмегімен шіркеулік бірлікке қол жеткіземін және Египет пен Сирияның, Арменияның бөлініп кеткен монофизиттерінің басын қосамын деп ойлады. Жасырын монофизиттік ретінде **Максим Исповедник** (582-662) пен **Софроний Иерусалимский** (641 ж. қ.б.) сынға алған монофелитшілдік 680-681 жылдары VI Әлемдік (Константинопольдік) соборда түпкілікті айыпталды.

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, жанашу мен аман алып қалатын құрбандықтың қасиеттілігін жеткізуі керек болды.

Христиандық культтің орнығуы да талас-тартысқа толы болды. Алғашқы ғасырларда шіркеу әулиелерді бейнелеуге қатаң тыйым 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 монофизиттерде иконаға табынуға қарсы шықты. Осы кездерде иконаға табынуға тыйым салған үкімет қаулылары да шықты. Бұл пікірталас тек жетінші – II Никейлік (787) Әлемдік соборда шешілді. Собор әулиелер 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 – шоқынуды құпиясы, ал кейін евхаристия қабылданды. Бірінші ғасырлар бойы христианшылдық біртіндеп шоқыну, хов

істі май жағу (миропомазание), шырша майымен тазару (елеосвящение), неке, жалбарыну, тәубеге келу, қасиеттілік құпияларын енгізді.

Христиан шіркеулерінің бөлінуі

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

Рим мемлекетінің орталықсыздануының (ыдырауының) нәтижесінде алғашқы төрт автокефальды (тәуелсіз) Константинопольдық, Александриялық, Антиохиялық, Иерусалимдік шіркеулер пайда болды. Кейін Антиохия шіркеуінен Кипрлік, содан соң Грузин православиелік шіркеуі бөлініп шықты.

Жекелеген шіркеулер әлемдік соборлардың шешімін, олардың бекіткен догматикасын мойындаудан бас тартты.

V ғасырдың ортасында дінбасылардың бір бөлігі Халкидон соборының шешімімен келіспеді. Осыдан бастап «халкидондық емес» шіркеулер құрыла бастады. Олардың қатарына Арияндық, Коптық, Малабарлық, Эфиопиялық, Иаковиттік, Абиссиндік шіркеулер кірді.

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 ерекшеліктеріне және олардың арасындағы бәсекелестікке байланысты болды.

2. Православие

Қазіргі уақытта православиелік шіркеу бірқатар автокефальды (тәуелсіз) шіркеулерден тұрады. Олардың қатарына Константинополь, Александрия, Антиохия (Сирия, Ливан), Иерусалим, Орыс, Польша, Чехославак, Американдық және т.б. кіреді. Автономды православиелік шіркеулері де кездеседі.

Автономиялық шіркеулердің тәуелсіздік шеңбері оларға автономия берген автокефальды шіркеумен келісіледі. Автономды шіркеулердің басшылары жергілікті соборларда сайланады және автокефальды шіркеу патриархымен бекітіледі.

Әкімшілік тұрғыда автокефальды шіркеулер экзархаттарға, епархияларға, викариаттықтарға, благочиния мен приходтарға бөлінеді. Сонымен қатар бірнеше автокефальды шіркеулердің басқа

православиелік шіркеулерде миссиялары, благочиниялары мен подворьялары бар.

Барлық православиелік шіркеулер үшін діни ілім, культ, канондық іс-әрекет ортақ болып табылады.

Православиеліктің пайда болуы

Дін тарихын зерттегенде діни ұйымдардың құрылуы сол жерлердегі әлеуметтік-саяси құрылымдармен тығыз байланысты болатынына назар аудару қажет. Шығыс христианшылдығы Византияда мемлекеттік биліктің аса орталықтанған жағдайында әрекет етті, сондықтан шіркеу бірден мемлекетке бағынышты болды, ал шіркеуге император басшылық жасады. Батыс христианшылдығы біртіндеп қоғамның барлық салаларына (саясатқа да) өз билігін жүргізуге ұмтылған ұйымға айналды. Сондай-ақ шығыс және батыс христианшылдықтың айырмашылығына рухани мәдениет дамуының ерекшеліктері де әсер етті. Грек христианшылдығы онтологиялық, философиялық мәселелерге көп көңіл бөлсе, батыс заңгерлік-құқықтық мәселелерге басты назар аударды.

V ғасырдың басында Рим империясы Батыстық пен Шығыстық болып екіге бөлінді. Шығыс біртұтас мемлекеттілікті сақтап қалды. Батыс болса бытыраңқы князьдықтардың конгломератына айналды. Көп кешікпей оларды германдықтар жаулап алды. VI ғасырда Константинополь Римді варварлардан азат етті. Сөйтіп, Рим византиялық императорлардың тәуелділігіне түсті. Константинопольдық Патриарх өзін әлемдік, яғни батыс және шығыс шіркеулерінің басы деп атады. Алайда Рим папалары шіркеуді елеулі экономикалық күшке айналдырып, оның саяси беделін арттырды.

VII ғасырдың ортасынан бастап Византия Араб халифатының шапқыншылығына ұшырады. Халифат Антиохияны, Александрияны, Иерусалим мен Сирияны, ал славяндар Балқан түбегін жаулап алды. Сөйтіп Италия Византияның ықпалынан азат бола бастады. Византияны саяси-идеологиялық қарама-қайшылықтар да әлсіретіп жіберді. VIII ғасырда Рим шіркеуі Византияның қол астынан шығады. Сөйтіп, Папалық аймақ құрылады. Осы кезден бастап папалар билігі күшейе бастады. Ал IX ғасырда Рим мен Византия арасында территориялық дау туады. Екеуі де Сицилия мен Оңтүстік Италиядан үміттенеді. Моравияның христиандықты қабылдауы жағдайды одан әрі ушықтырып жіберді. Моравия христиандықты Римнен қабылдаған еді. Алайда Папа диктатынан құтылуға ұмтылған Моравия 863 жылы Константинопольдан рухани миссияны – Кирилл мен Мифодийді шақырады. Болгарлар

да христиандықты Римнен қабылдауға қарсы шығады. 865 ж. оларды Византия священниктері шоқындырады. Осының бәрі бәсекелестікті қыздыра түсті. Рим мен Константинополь арасындағы қақтығыс – Византияға селжүктердің, ал Римге нормандардың қауіп төндіргеніне қарамастан, өрши берді.

XI ғасырда осыған дейін сарай интригаларын ұйымдастырғаны үшін монахтыққа өткізіліп, провинцияға жер аударылған, кейін Константиннің назарына іліккен Михаил Керуларий (1058 к.б.) христиан ілімін жақсы білмесе де, Константинополь патриархы болып тағайындалады. 1053 ж. батыс үлгісінде құдайға құлшылық ету ұлғайып кеткен соң Керуларий Константинопольдегі Рим шіркеулері мен монастырьларын жаптыртады. Дау-дамай опресноктар «филиокве» (лат. Filioque - «Және Бала» - Қасиетті Рухтың әкеден ғана емес, Баладан да таралуы), дінбасылардың некесіздігі, сенбі оразасына байланысты мәселелерге қатысты туындады. Рим папасы Лев IX Константинопольге кардинал Гумберт бастаған легаттарды жіберді. Керуларий де, Гумберт те келісімге келуге ұмтылмады. Керуларий легаттарды ересь деп айыптады, ал легаттар Константинополь патриархына қарғыс айтты. 1059 ж. 16 шілде-сінде батыс және шығыс христиандығы түпкілікті бөлінді.

Киев Русінің христиандықты қабылдауы

Тәуелсіз православиелік шіркеулер христианшылдық пайда болған алғашқы ғасырларда-ақ құрыла бастады. III ғасырда Александрия, Антиохия шіркеулері, содан соң Иерусалим шіркеуі құрылды. III ғасырдың соңына қарай шығыс христианшылдығын (православиені) Армения, IV ғасырда Грузия, ал IX ғасырда Моравия мен Болгария қабылдады. Киев Русінде 988 жылдан бастап христианшылдық мемлекеттік дін болып саналады. Жылнамаларда шығыс рәсімі бойынша өз жасағымен және жақын боярларымен бірге шоқынған князь **Владимир Святославич** (Қасиетті Владимир) (1015 к.б.) осы жылы Киев тұрғындарын жаппай Днепрде шоқындырды деп баяндалады. Расында христианшылдық Киев Русіне бұдан да ерте тарала бастады. Византиямен саудасаттық жасағандар осы дінді қабылдайды. Киев князьдары Аскольд пен Олыга да христиандықты қабылдап, шоқынды.

Киев Русінің неліктен православиені қабылдағанын түсіну үшін X ғасырдағы тарихи жағдайларды ескеру қажет. X ғ. ортасында Киев Русі колонері мен саудасы, рухани-материалдық мәдениеті дамыған қуатты феодалдық мемлекет болды. Рулық-тайпалық политезизм жаңа қоғамдық жүйенің нығаюына, орталықтандырылған ұлы князь билігінің орнығуына ықпал ете алмады. Ол әлеуметтік

топтастырушылық, реттелушілік қабілетін жоғалтты. Барлық ежелгі славяндық құдайлар тайпалық көлемдегі құдайлар болып қалды. Сондықтан қалыптасып келе жатқан жас мемлекетке біріктіретін бір Құдай идеясы қажет болды. Руське этникалық ерекшеліктерден таза бір құдай керек еді. Құдай туралы христиандық түсініктер осы талаптарға сай келді.

Жаңа діннің қажеттілігі бірқатар халықаралық себептерден де туындады. Русь христиандық орныққан Византиямен, Батыс Еуропамен байланыс жасап тұрды. Осы байланыстарды нығайту үшін ортақ идеялық негіз қажет болды. Киев Русі Византиямен тығыз мәдени-сауда байланысын орнатты. Ұлы князь маңындағыларға шіркеудің зайырлы билікке бағынуы, діни қызметтерді ана тілінде өткізу мүмкіндігі қатты ұнады.

Киев князі Владимир I Святославич ұлы реформатор еді. Ол өкімшілік, діни, әскери, қаржы және т.б. реформаларды іске асырды. Христиандықты қабылдағанда ол осы тарихи қажеттілікті, аса ауыр міндетті орындау үшін үлкен ерік-жігер керек екендігін жақсы түсінді.

«Жылнамаларда» «сенімді таңдау» туралы айтылады. Сонда әр түрлі дін өкілдері Владимирге өз діндерін ұсынды. Бірақ ол тек православиені таңдайды. Жылнамалар мәтініне қарасақ, «пұтқа табынушылар» Владимир I билік құрған уақыттарда да, оның мұрагерлері тұсында да, Киевтің өз жерінде де, орыс колонияларында да (мысалы, Ростов, Вятка, Вологод жерлерінде) христиан дінін қабылдауға қарсылық көрсеткен сияқты. Сондықтан Русінің христиандықты қабылдауы бір сәттік іс болған жоқ.

Христиандықты қабылдаған соң Владимирдің ұлы **Ярослав Мудрыйдың** (шам. 978-1054) кезінде Киевте Константинопольден шақырылған грек митрополиті басқаратын митрополия құрылды. Митрополия, негізінен, грек епископтары басқарған епархияларға бөлінеді. Татар-моңғол шапқыншылығына дейін Орыс Православиелік шіркеуінде 16 епархия болды. 988-1447 жылдар аралығында Орыс Православиелік шіркеуі Константинополь патриархатының юрисдикциясында болды, ал оның бас попы Константинопольде тағайындалды. Алайда Константинопольдің араласуынсыз да Киев кафедрасында Киев князьдарының сайлауымен орыс митрополиттерінің бекітілген кездері тарихтан белгілі. 1051 жылы Орыс Православиелік шіркеуінің бас попы болып Брестов селосының пресвитері **Иларион** (XI ғ.), ал 1147 жылы Смоленск епископы **Климент Сиолятич** (XII ғ.) тағайындалды.

Орыс митрополиясы аумағындағы шіркеулік мәселелер Киев митрополиті епископтардың қатысуымен шешіліп отырды. Владимир кезінде-ақ шіркеу «десятина» (салықтың, сауда және сот түсімдерінің 1/10) алып отырды. Сөйтіп аз уақыт ішінде шіркеу ірі феодалдық ұйымға айналды.

Князьдардың көмегімен көптеген шіркеулер салынды. 1037 жылы константинопольдық үлгіде Киевтегі басты соборлық храм - әулие София соборының іргетасы қаланады. 1050 жылы осы атаулас собор Новгородта тұрғызылды. Ярослав Мудрый князьдық құрған кездері 1037 жылы әулие Георгий, әулие Ирина монастырьларының негізі қаланады. XI ғасырдың 50-ші жылдары ежелгі орыс монастырьларының ішіндегі шоқтығы биігі – Киев Печерский монастыры (1598 ж. бастап) бой көтереді (негізін қалаушылар **Антоний** (1073 ж. қ.б.) мен **Феодосий** (1036-1074). Печерскийлер орыс монахтығының негізін қалағандар болып саналды.

XII ғасырда шіркеу иерархиясы князьдармен бірігіп, орыс шіркеуінің Византиядан тәуелсіздігі үшін күресті бастайды.

Мәскеу мемлекетіндегі православиелік шіркеу

XIII ғасырдың соңында митрополиттік кафедра Владимир-на-Клязмеге көшіріледі. Ал 1325 жылы митрополит **Петр** (1326 ж. қ.б.) оны Мәскеуге көшіреді. Татар-моңғолдар тарапынан төнген қауіп митрополиттің Киевте қалуына мүмкіндік бермеді. Солтүстік-Шығыс Русь князьдары, әсіресе, мәскеулік Даниловичтер шіркеуге жан-жақты қолдау жасап, қамқорлыққа алды. XIV-XVI ғасырдың басында Русьте көптеген монастырьлар пайда болды. Бұл орыс монахтығының гүлденген уақыты еді. Мәскеудің оңтүстігіне қарай орналасқан монастырьлардың әкімшілік-саяси рөлі зор болса, ал солтүстіктегілері отарлау орталықтарына айналып, миссионерлік және ағартушылық қызмет атқарды. Солтүстік монастырьларда исахастық практика кең таралды. **Сергий Радонежский** (1391 ж. қ.б.) шәкірттері көптеген монастырьлардың іргетасын қалады.

XV ғасырда Византия тәуелсіздігін жоғалту қарсаңында Орыс Православиелік шіркеуі іс жүзінде Константинополь патриархатына тәуелсіз болды. 1448 жылы Константинополь патриархатының келісімінсіз архиерейлік Собор Рязань епископы **Ионаны** (1461 ж. қ.б.) Мәскеу митрополиті етіп сайлады. Бірақ, Орыс Православиелік Шіркеуінің жаңа статусын Константинополь кейінірек мойындады. 1589 жылы патша **Федор Иоанновичтің** ұсынысымен шығыс патриархтары қатысқан поместьелік Собор шақырылып, онда митрополит **Иова** (1607 ж. қ.б.) патриарх болып сайланды.

1590 жылы Константинополь патриархы **Иеремия II** (1594 ж. қ.б.) шақырған Константинополь Соборы автокефальды Орыс Православиелік Шіркеудің патриархтығын мойындап, Мәскеу мен барлық Русь патриархына автокефальды православиелік шіркеу басшылығы иерархиясындағы бесінші орынды белгіледі.

Константинопольден еркіндік алғанымен, Орыс Православиелік шіркеуі мемлекетке тәуелді болды. Мәскеу билеушілері шіркеудің ішкі істеріне араласып, оның құқын шектеп отырды.

XVI ғасырдағы шіркеу мен билік арақатынасы нестяжательдер мен иосифляндар арасындағы пікірталастың негізгі мәселесіне айналды.

Иосиф Волоцкийді (1440-1515 жж.) жақтаушылар тәртіп орындату үшін биліктің зұлымдылыққа бару қажеттілігіне көз жұмған шіркеу мемлекеттік билікке бағынуы керек деп санады. Билік пен ынтымақтасқан шіркеу мемлекеттің күш-қуатын еретиктермен күресте кең қолданды. Сонымен қатар қоғамдық өмірге араласып, ағартушылық, қамқорлық, өркениеттілік, мейірімділік шараларын іске асыру үшін шіркеуге қаржы қажет. Ал қаржы табу үшін жер иелігі вотчина қажет-тін.

Нестяжательдер (**Нил Сорскийді** (1433-1508) және Заволжье ақсақалдары) шіркеу рухани міндеттерді атқаруы керек, ол үшін шіркеулік мүлік аса қажет емес деп санады. Нил Сорский храмдардағы бай мүлікке қарсы шығып, садақа шіркеуге емес, қайыршыларға берілуі керек. Монастырьларға ешқандай байлық пен жерлер керек емес. Монахтар тек өз еңбегімен күн көрулері қажет деді. Нестяжательдер сондай-ақ еретиктерді қудалап, өлім жазасына кеспей, сөз құдіретімен қайта тәрбиелеп, кешірімді болуға шақырды. Олардың пікірталасы иосифляның жеңілісімен аяқталды. Бұл шіркеудің саяси позицияларын нығайтқанмен, оның ұлы князь билігіне тәуелділігін күшейтті. XVII ғасырда патриархтық шіркеулік ұйымды одан әрі орталықтандыруға талпынды.

XVII-XVIII ғғ. шіркеушілік күрес

Діни кітаптарға түзетулер енгізіп, бірқатар рәсімдерді өзгерткен **Никон** (1605-1681) орыс шіркеулерінің ортодоксальдылығын және оның басқа христиан шіркеулерінен артықшылығын дәлелдеуге ұмтылды. Алексей Михайлович (1629-1676) патша патриарх реформаларын қолдады, ал 1655-ші, 1656-шы жылдары өткен жергілікті Собор оларды мақұлдады. Бірақ шіркеулік басқарудың орталықтануы боярлар мен көпестердің, төменгі діни қызметкерлер мен шаруалардың басым көпшілігінің наразылығын тудырды. Сөйтіп шіркеу ішінде жіктелу тудырған дағдарыс басталды.

Шындығында шіркеу ішіндегі қактығыстың негізінде қоғамдық қайшылықтар жатты. Қоғамдық қайшылықтар сол дәуірдегі жағдайларға байланысты діни сипат алды. Бұл жіктелушілер қозғалысына кең қоғамдық сипат берді және ол алғашқы кездерде орын алған тәртіпке қарсылық ретінде көрініс алды.

Никон енгізген жаңалықтарға қарсы шыққан ескі рәсімшілдер олардың көне христиандыққа сәйкестігін теріске шығарды. Олар жаңалықтарды – «шайтанның аздыруы» (патшаны – «антихрист, ал Никонды «ит») деп атады. Сөйтіп шіркеу мен мемлекет билігі құдайылық емес және заңсыз деп танылды. Сондықтан шіркеу мен мемлекет жікшілдер қозғалысын бірігіп басуға талпынды. Жікшілдерге қарсы билік тетіктері: түрме, жер аудару, өлім жазасына кесу, қудалау кеңінен қолданылды. Жікшілдер қозғалысы шіркеу мен мемлекеттік биліктің негізін шайқалтты.

Атаққұмар Никонның зайырлы билікті рухани билікке бағындырғысы келген талпынысы сәтсіз аяқталды. Жергілікті Собор 1667 жылы Никонды айыптап, атағынан айырды. Рухани мәселелерді шешуде патриархтың тәуелсіздігін мойындағанымен, собор шіркеудің патша билігіне бағыну қажеттілігін расғады.

Жіктелу нәтижесінде ескі рәсімшілдердің екі тобы құрылды: попшылар (священниктері болды) және попсыздар (священникті ұставшылар алмастырды). Өз кезегінде бұл екі топ та көптеген ағымдарға бөлінді /2/.

XVIII ғасырдың ортасында әлеуметтік-саяси қайшылықтар әр түрлі жаңа ағымдардың құрылуына алып келді. Олардың ішіндегі неғұрлым маңыздылары «рухани христандар» – молокандар мен духоборлар болды. Молокандар құдайылық ақиқаттың бірден-бір негізі – Библия деп санады. Олар шіркеулік иерархияны, монахтықты, икондар мен күдіреттерді, әулиелерді теріске шығарды. Адам тек өз сенімі арқасында ғана аман қалады деп санады. Шіркеу мен патша өкіметі молокандарды қудалап, оларды шет аймақтарға жер аударды.

XVIII ғасырда мемлекеттік шаруалар арасында пайда болған рухани христиандар бағыты – духоборлар. Олар да молокандар сияқты монастырьлар мен монахтықты, рәсімдер мен күпияларды мойындамады. Православиеден қол үзген духоборлар қолына қару алудан, әскерде қызмет етуден бас тартты. Олар адамды адамның қанауын айыптап, мүлік теңсіздігіне, күш көрсетуге қарсы шықты. Сенімнің негізгі кітабы деп духоборлар Библияны емес, «Өмір кітабын» санады («Өмір кітабы» – духоборлардың өздері құраған псалмалар жинағы). Құдай – «Өмір кітабында» мәңгілік жақсылық,

Иисус Христос – құдайылық парасат дарыған адам ретінде қарастырылады. Молокандар сияқты духоборлар да шет аймақтарға, әсіресе, Закавказьеге жер аударылды. Бұдан біраз ертерек XVII ғасырдың ортасында оброкшыл шаруалар арасында ерекше аскетизмімен және мистицизмімен ерекшеленген әрбір діндардың бойына Христос қонады деп үйреткен христоверлер ағымы пайда болды. Олар шіркеу институтын, православиелік шіркеулік рәсімдерді мойындамады. Діни қызметтің негізгі формасы христоверлер үшін Қасиетті рухпен тұтасу мақсатындағы «зікір салу» болды. Әдетте «зікір салу» ән, би, болашақты болжау, экстаздармен ұштасты. Христоверлерден адамгершілікке жетудің басты тетігі ерлер мен әйелдерді піштіру деп санаған фанатик-діндарлардың аз тобы бөлініп шықты.

XVIII ғасырдағы шіркеу реформасы

Патриарх Никонның мемлекеттік билікті иерократия құру арқылы шіркеуге бағындырмақ болған талпынысына Петр I реформалары тарихи жауап болды. Оның барысында шіркеу мемлекеттік билікке түпкілікті бағындырылды.

Петр I (1672-1725 ж.) патриаршылдықты таратып, 1721 жылы император жарлығымен бекітілген обер-прокурор басқаратын Синодты құрды. Шіркеулік мәселелердің бәрін обер-прокурор шешетін болды. Синод арқылы император шіркеу өмірін бақылап отырды. Шіркеуге бірқатар мемлекеттік қызметтер бастауыш білім беруге жетекшілік ету, азаматтық хал-жағдайды тіркеу, халық арасындағы саяси ахуалды бақылау жүктелді. Дінбасылар тоубеге келу кұпиясын бұзып, «мемлекетке зиян келтіруге бейімдер» туралы мәлімдеме беріп отыруы қажет болды.

Ресей империясындағы орыс православиелік шіркеуі

Екатерина II (1729-1796) шіркеуді секуляризациялау саясатын одан әрі жалғастырды. 1764 жылы 26 ақпандағы манифест шіркеу жерлерінің басым бөлігін мемлекеттік орган – Синодтық басқарудың экономикалық коллегиясына тапсырды. Монастырьлар үшін монахтарды толықтай мемлекет бақылауына алған «Рухани штаттар» енгізілді.

Петр I кезінде-ақ монахшылдық үшін шектеулер енгізілді. Осыған орай, монахтар саны азайтылды, монастырьлар жабылды. **Анна Иоановна** (1693-1740) билік құрған 1734 жылы монахтар санын азайту туралы заң шықты. Ол 1760 жылға дейін күшінде болды. Монахтарға тек отставкаға шыққан солдаттар мен әйелі өлген священниктерді ғана қабылдауға рұхсат етілді.

XVIII ғасырдың соңына қарай шіркеуге қатысты өкімет саясаты өзгереді. Шіркеуге кейбір жеңілдіктер беріліп, шіркеулік мүлік қайтарылды. Монастырьлар кейбір міндеттерді орындаудан босатылды, олардың саны өсті. 1791 жылы 5-сәуірдегі Павел I (1754-1801) манифесті бойынша император Орыс православиелік шіркеуінің басы болып жарияланады. 1842 жылдан бастап өкімет священниктерге мемлекет қызметкерлері ретінде жалақы төлей бастады.

XVIII-XIX ғасырлар барысында үкімет православиені мемлекетте ерекше орынға қойған бірнеше заңдар мен әкімшілік шаралары қабылданады. Зайырлы биліктің қолдауымен православиеліктің миссионерлік әрекеті дамиды, діни білім беру жетілдіріледі. Діни білімді дамытуға Мәскеу митрополиті Филарет (Дроздов) (1793-1867) көп еңбек сіңірді. XIX ғасырдың екінші жартысында діни оқу орындары діни-рухани мәдениет орталықтарына айналды.

Ресейлік православиелік миссионерліктің негізін Стефан Пермский (1340-1396) қалады. Орыс миссиялары христиан ілімімен қатар Сібір мен Қиыр Шығыс халықтарына жаңа тұрмыс салты мен сауаттылықты таратты. Православтық миссионерлер Америкада, Қытайда, Жапонияда, Кореяда әрекет етті. 1801-1820 жылдары Пекиндегі миссияны атақты қытайтанушы Иоакимф (Бичурин) (1777-1853) басқарды.

Жаңа қоғамдық-тарихи жағдайлардағы православиелік шіркеу

Самодержавие құлағаннан кейін шіркеу өзінің басқару жүйесін нығайту үшін бірқатар шараларды іске асырды.

1917 жылы 15-тамызда жергілікті Собор жиналып, патриаршылдықты қалпына келтірді. 1917 жылы 18-қарашада Мәскеу митрополиті Тихон (Беллавин) (1865-1925) патриарх болып сайланды. Өзінің дінбасылары мен діндарларына жолдауында Тихон сенімді күшейтуге, қоғамға адамгершілік ықпалды арттыруға, саясатқа араласпауға шақырады. Бірақ Кеңес үкіметі Синодтық типографияны тәркілеу, ажырасу, әсіресе, «шіркеуді мемлекет пен мектептен бөлу» туралы декреттер мен қаулыларды қабылдаған соң Тихон мемлекеттік актілерді айыптайтын құжаттарды жариялады. Тихон 1922 жылы 23 ақпанда жарық көрген аштыққа ұшырағандарға көмек көрсету мақсатында шіркеудің құнды мүліктерін тәркілеу туралы ВЦИК-тің декретіне ашық қарсы шығып, 1922 жылдың 28 ақпанындағы дінбасылары мен діндарларға үндеуінде декретке қарсылық көрсетуге шақырды. 1922 жылдың мамырында патриарх қылмыстық жауапқа тартылды. Ол мемлекет пен шіркеудің тайталасымың шіркеу үшін ауыр зардаптары болуы мүмкін екенін түсінді.

Қалыптасқан жағдайды ескерген дінбасылардың бір бөлігі шіркеудің мемлекетке деген саясатын өзгертуді талап етті. Протоиерей **А.Введенский** (1888-1946) бастаған шіркеу ішіндегі бұл қозғалыс «жанарушылық» деген атқа ие болды Олар шіркеу саясатын жаңа тарихи жағдайларға бейімдеуге талпынды.

1923 жылдың сәуір-мамырында олар басқалардан бөлінген шіркеулер тобы – «Тірі шіркеу», «көнеапостолдық шіркеулер қауымы Одағын» және т.б. соборларды шақырып, Тихонды діни атағынан айырып, Кеңес үкіметін қолдауға шақырды.

Православиелік шіркеу жетекшілері мемлекетке көзқарасын өзгерту туралы шешім қабылдады. Патриарх Тихон 1923 жылы маусымда дінбасыларына үндеу жолдап, онда «сенім мен шіркеуге қиянат жасамай, азаматтық тұрғыда біз Кеңес үкіметіне адал болуымыз керек, жаңа мемлекеттік құрылысқа қарсы бағытталған кез келген ашық немесе жасырын үгітті айыптап, ортақ игілік үшін еңбек етейік», – деп жазды (3) (цитат Правда о религий в Россий. Московская Патриархия, 1942 алынды 44 б). 1927 жылдың шілде-сінде патриарх тағының орнын қадағалаушы митрополит **Сергий** (Страгородский) (1867-1944) діндарлар мен дінбасыларын Кеңес өкіметін қолдауға шақырған декларацияға қол қойды.

Православиелік сенім ілімі мен культтың ерекшеліктері

Православиелік сенім құдайылық аянның нәтижелері болып табылатын өзгермейтін ақиқаттар – догматтар жиынтығына негізделеді. Олардың ішіндегі негізгілері - Құдайдың үштік бірлігі догматы, Құдайға айналу мен күнәны өтеу догматтары. Үштік догматтың мәні мынада. Құдай тек тұлғалық емес, рухани мән. Ол үш бейнеде (ипостастарда) – Құдай-Әке, Құдай-Бала, Құдай-Қасиетті Рух болып көрінеді. Бұл үш бейне өз мәнінде ажырамайтын, Құдайылық дәрежесі тең біртұтас Қасиетті үштікті құрайды.

Құдай-Әке тумайды және басқалардан бастау алмайды. Ол «Православиелік катехезистің» анықтамасына сай «Мәңгілік, Мейірімді, Бәрін білетін, Әділетті, Қүдіретті, Өзгермейтін, Рахымшыл, Бәрін көретін Рух» /4/ (Православный церковный календарь. 1991. 84 б.). Ол жер мен аспанды, көзге көрінетін және көрінбейтін дүниені ештеңеден жаратты. Құдай топырақтан алғашқы пенде Адамды, ал оның қабырғасынан алғашқы әйел Еваны жаратты. Адамның жаратылыстағы мақсаты – Құдайды танып, Құдайды мадақтау, сол арқылы рахатқа бөлену. Адамды жаратқан Құдай оған өз әрекетін де таратты. Ол дегеніміз Жаратушы адамдарды қолдап, оларды жақсылық жолына салады, зұлымдықты тоқтатады, парызды бұзуға жол бермейді.

Құдай – Үшiкiктегi екiншi бейне, адамға айналған Иисус Христос – Құдай баласы арқылы адамдарға құтқарылуды жазды. Христос та ақиқат Құдай. Христиандар Құдай баласы да Әкесi сияқты мәңгiлiк деп сенуi керек.

Үшiншi ипостась – Қасиеттi Рух. Ол да Әке мен Бала сияқты адамның рухани өмiрiн жаратты, адам бойына құдайдан қорқуды, тақуалық пен шабытты, таным мен даналықты дарытты. 381 жылы Константинополь соборы бекiткен сенiмнiң сегiзiншi рөмiзiне сай Қасиеттi Рух Құдай-Әкеден таралады. Бiрақ ол Әке мен Балаға тең, ақиқат Құдай болып табылады. Библиялық аңызға сай, Қасиеттi Рух Христос қайта тiрiлгеннен соң, елуiншi күнi отты тiлдер түрiнде апостолдарға түседi, егер ниет етiп дұға оқыса, құпияларды сақтаса, ол дiндарларға да қонады.

Православиелiк iлiм дүниенiң пайда болуы, мақсаты мен ақыры адам мен оның күнөкөр табиғаты, құдайылық шарапат туралы догматтарды қамтиды. Осы догматтардың барлығын шiркеу сөзсiз ақиқат, беделдi, қарсылық тудырмайтын, өзгермейтiн деп жариялайды. Олар дамымайды, кемелденбейдi, парасатпен емес, сенiм арқылы жүрекпен қабылданады. Бiрақ парасат, шiркеудiң ойынша, осы ақиқаттарды ашып, олардың мәнiн түсiнуге ықпал етедi.

Алғашқы екi әлемдiк соборларда қалыптасқан христиан дiнiнiң негiзгi догматтарының қысқа баяндалулары сенiм рөмiзi деп аталады. Әрбiр христиандық оны жатқа бiлуге тиiс. Рөмiздi түсiндiру православиелiк катехезистiң негiзiн құрайды.

Православиенiң католицизмнен ерекшелiгi – алғашқы әлемдiк жетi собордан берi ол өз iлiмiне бiрде-бiр догмат қосқан жоқ және протестанттардан айырмашылығы – бiрде-бiр догматтан бас тартпады. Дәл осыны Православиелiк шiркеу бастапқы христианшылыққа берiлгендiктiң дәлелi деп санайды. Православие тек бiр құпия – шоқынуда ғана емес, құпиялардың бәрiне догматтiк сипат бередi.

Рөсiмдер мен рөмiздер құдайға құлшылық ету практикасы мен культiнiң барлық мазмұнын құрайды. Православиеле бiрқатар әдет-ғұрыптарды – дұға оқуды, шоқынуды, икона алдында бас кiмiмдi шешудi, тiзе бүгудi, нақыл сөздердi тыңдауды, құдайға құлшылық етуге қағысуды талап етедi.

Православиелiк культтiң маңызды элементтерiнiң бiрi – мейрамдар. Олардың iшiндегi ең салтанаттысы Пасха болып табылады. Пасхамен қатар Православиелiк шiркеу басқа да мерекелердi, шiркеулiк және есте қаларлық даталарды атап өтедi. Олар Христостың туылған күнi – Рождество Христово, Троица немесе Пятидесятница (Пасхадан кейiнгi елуiншi күнi Қасиеттi Рухтың

апостолдарға түсуі), Сретение Господне – евангелиелік аңызға сай Иерусалим Храмында жаңа туған Иисусқа құдай ретінде бата беру мейрамы, Крещение Господне (Богоявление) Иоанн Шоқындырушының Иорданда Иисус Христосты шоқындыруына арналған. Преображение Господне – Христостың шәкірттерінің алдында басқа түрге айналғаны туралы евангелиелік аңызға арналған мейрам. Құдайдың Иерусалим храмына кіруі (Христостың шәкірттерімен бірге Иерусалим храмына кіріп, одан айырбастаушылар мен саудагерлерді қуып шығуы туралы евангелиелік аңызға негізделген мереке күні). Құдайдың Көкке көтерілуі (Қайта тірілгеннен соң, қыркыншы күні Христостың көкке көтерілуі), Құдай Кресін Көтеру – Христостың Голгофға керілген кресінің табылуына арналған, Құдай ананың туған күні, Құдай-Ананың храмға кіруі, Құдай-Ананың ізгі хабар алуы мен успение – Иисус Христос Анасына арналған мейрамдар.

Ұлы мейрамдар қатарына православие Құдайдың сүндеттелуін, Иоанн шоқындырушының, Петр мен Павелдың туған күнін және т.б. жатқызады.

Әлеуметтік концепцияның негіздері

2000 жылдың 13-16 тамызында Орыс православиелік шіркеуінің мерейлі Архиерейлік Соборы өтті. Онда «Орыс Православиелік шіркеуінің әлеуметтік концепциясының негізі» қабылданды. Бұрын әлеуметтік мәселелер жөнінде Шіркеу позициясы жасақталып, жүйеленбеген еді. Шіркеу өкілдері кейбір толғағы жеткен мәселелер туралы сөз көтергенімен, оларды кодификациялау қажет болды. Осыған дейін православиелік теологтар мен философтардың еңбектері жекелеген көзқарастарды білдіріп келген-ді, бірақ олар шіркеудің ресми ұстанымы емес еді. Шіркеу тарихында алғаш рет қазіргі әлеуметтік даму мәселелеріне теологиялық көзқарас пен оны шешудегі Шіркеу орнын айқындайтын іргелі құжат қабылданды. Құжат экономикалық, саяси, шіркеулік-мемлекеттік, адамгершілік мәселелерін қамтиды және, сондай-ақ, онда денсаулық сақтау, ғылымды, мәдениетті дамыту, білім беру және т.б. туралы айтылады.

Экономикалық салада шіркеу меншіктің көп формалылығын мойындайды. Авторлар барлық игіліктер Адамға құдайдан келеді дейді.

Шіркеу меншікті Құдайылық сый ретінде қабылдап, оны өзін мен жақыныңның игілігіне пайдалану керектігін мойындайды. Құжаттарда әрбір адамның лайықты өмір сүруі үшін қажетті қаржы-қаражат болу керек екені айтылады. Сонымен қатар шіркеу байлыққа мастанбауға шақырады, асып-тасқандарды, байлыққа құмартқандарды айыптайды.

Меншік мәселесімен бірге адамдардың шаруашылық, еңбек әрекеті талқыланады. Христиандық тұрғыдан еңбек өзінше құндылық болып табылмайды, еңбек Құдаймен байланысқанда, оның адам мен дүние туралы мақсатын орындауға бағытталғанда ғана игілік болып табылады. Егер еңбек эгоистік мүдделерге, күнәһарлық қажеттіліктерді қанағаттандыруға бағытталса, құдайға қалаулы іс болып табылмайды. Адал еңбегіне ақы төлемеу адамға жасалған қылмыс қана емес, Құдай алдындағы күнә болып табылады. Шіркеу қоғамды еңбек өнімдерін әділетті бөлуге, байларға кедейлерді, сау адамдарға науқастарды, еңбекке жарамдыларға қарттарды қолдауға шақырады.

Құжатта қазіргі саясатқа да көп көңіл бөлінеді. Қоғамда әр түрлі саяси ұйымдардың, тіпті саяси көзқарастары бір-біріне қарама-қарсы топтардың бар екені айтылады. Әр түрлі мүдделер заңды әрі адамгершілікке сай тәсілдермен де, алайда, кейде мемлекет заңдарына қайшы, христиандық және табиғи моральға жат тәсілдермен де жүргізілетін саяси күресті тудырады. Шіркеудің міндеті -- өз ізбасарларының тұтастығын, қоғамдағы бейбітшілік пен келісімді сақтау. Шіркеу эпископат, клир мен жай адамдардың православиелік ілім мен адамгершілікке қайшы келмейтін саяси көзқарастарды ұстануына рұхсат етеді. Бірақ дінбасылар мен священниктердің саяси ұйымдар ісіне, сайлау науқанына қатысу мүмкіндігін мойындамайды. Діни қызметтегі адамдарға кез келген деңгейдегі билік өкілеттілігіне өз кандидатурасын ұсынуға рұхсат етпейді. Сонымен қатар иерархия, діни қызметкерлер мен жай адамдар барлық азаматтар сияқты халық еркін білдіретін сайлауларда дауыс береді, маңызды қоғамдық мәселелер бойынша өз пікірін білдіре алады. Құжат христиандық (православиелік) саяси ұйымдарды құруды, саяси бірлестіктерде христиандық (Православиелік) бөлімдерді ұйымдастыруды қолдайды. Құжат ұлттық мәселелерді де қарастырады. Христиандық шіркеудің әлемдік сипаты туралы айта келіп, Орыс және Дүниежүзілік әулиелердің тәжірибесін тұжырымдай отырып, православиелік түсініктегі ұлтжандылық жайлы да сөз қозғайды.

Православиелік ұлтжандылық мемлекет істеріне араласудан да көрінетіндігі атап өтіледі. Шіркеу өмірінің нормасы ретінде Шіркеудің ұлтаралық қақтығыстарда еш жақты қолдамау принципі бекітіледі (егер бір жағы шектен шыққан агрессия мен әділетсіздік танытпаса).

Халықаралық қатынастар саласындағы халық пен өкіметтің іс-әрекетінің христиандық мұраты да қарастырылады. Егемендік пен территориялық тұтастық принципінен де баға берілген. Экономи-

калық, ақпараттық, мәдени жаһандану процестері де талқыланған. Шіркеудің халықаралық ұйымдармен (БҰҰ, ЕЕКК және т.б.) қарым-қатынасының жалпы шіркеулік позициясын жасақтау қажеттігі туралы да айтылады. Шіркеу секуляризация мен жаһандану, халықаралық экономика мен саясат мәселеріне қатысты өз ойын айтады.

Христиандық көзқарас тұрғысынан әділетті соғыс ұғымы, халықаралық қатынастардағы шындық принципі, әділетті соғыс белгілері, тұтқындар мен бейбіт халыққа қарсы жақтың қалай қарайтындығы қарастырылды.

Адам мен табиғат қарым-қатынасындағы дағдарысқа православиелік баға беру де назардан тыс қалмаған. Оның тікелей себептерінің ішінде «дамыған елдердегі қоғамдық тұтынудың есепсіз өсуі, байлық пен сән-салтанатқа ұмтылудың өмір нормасына» айналғаны атап көрсетіледі. Дағдарыстың басты себебі – «адамның күнәға батып, Құдайдан аластауы». Экологиялық дағдарыстан тұлғаны рухани жетілдіру арқылы ғана шығаруға болады.

Құжатта мемлекет пен шіркеу қарым-қатынасына да көп көңіл бөлінеді. Мемлекеттің пайда болуы мен табиғаты, қызметі мен мақсаты теологиялық тұрғыда түсіндіріледі. Шіркеу мен мемлекеттің қарым-қатынасы «бір-бірінің ісіне араласпау» принципіне негізделеді. Шіркеу өзін ешқандай қоғамдық немесе мемлекеттік құрылыспен, саяси күшпен байланыстырмайды деп жариялайды. Мемлекет күнәға толы дүниедегі өмірге қажет нәрсе, онда тұлға мен қоғам, күнә мен зұлымдықтың қауіпті көріністерінен шектеуді, ізгілікті нығайтуды керек етеді. Шіркеу өз ізбасарларына мемлекетке бағынуды ғана емес, ол үшін құдайға құлшылық етуді жүктейді. Бірақ билік православиелік діндарды Христос пен Оның шіркеуінен аластатуға талпынса, күнәһар істерге итермелесе, шіркеу мемлекетке бағынудан бас тартуы керек. Мемлекеттік заңдар мен жарлықтарға бағыну мүмкін болмаған жағдайда, шіркеу басшылары туындаған мәселеге байланысты билікпен тікелей сұхбаттасады, халық билігі механизмдерін заңдарды өзгертуге немесе билік шешімін қайта қарауға қолдануы, халықаралық инстанциялардан, қауымдастықтан көмек сұрауы, халықты бейбіт азаматтық бағынбауға шақыруы мүмкін.

Шіркеудің ар-ұждан бостандығына көзқарасы екіұшты екені байқалады. Бір жағынан, ар-ұждан бостандығының орнығуы қоғамның діни мақсаттар мен құндылықтарды жоғалтқанын байкатады. Екінші жағынан, Шіркеу бұл принциптің діннен алшақтаған дүниеде шіркеуге өмір сүруге мүмкіндік беріп, секулярлы мемлекетте заңды

статусқа ие болуын және қоғамдағы басқа діндегілерден, құдайға сенбейтіндерден тәуелсіз болуын қамтамасыз ететінін түсінеді.

Әлеуметтік концепция шіркеу мен мемлекеттің халық игілігі үшін бірігіп белсенді әрекет етуіне мүмкіндік береді. Олардың қатарына халықаралық, ұлтаралық, азаматтық деңгейде бейбітшілікті сақтауға, рухани-мәдени, адамгершілік, ұлтжандылық білім мен тәрбие беру, тарихи-мәдени мұраны сақтап, қалпына келтіру, денсаулық сақтау және т.б. жатады. Сонымен қатар құжатта Шіркеудің қылмыстың алдын алуға бағытталған негізгі әрекеті де айқындалған. Шіркеу жазасын өтеп жатқандар мен құқық қорғау жүйелерінде өз миссиясын орындауы керек. Тәубеге келу құпиясы бекітілген, сонымен қатар тәубеге келу кезінде священникке қылмыс жасау ниеті белгілі болса, оның не істеуі керек туралы ұсыныстар берілген.

Құжатта адамдардың денсаулығын сақтау, отбасын нығайту, тұлғаны дамыту, әйелдерге қамқорлық көрсету қарастырылады. Сонымен бірге Орыс Православиелік шіркеуінің аборт, гомосексуализм, жасанды және экстроокорпоральды ұрықтандыру, клондау (адамды) сияқты бірқатар биоэтикалық мәселелерге қағысты ресми позициясы жасақталған. Қазіргі реаниматология мен ауыр науқасқа көмек көрсету мәселелері де назардан тыс қалмаған. Шіркеудің эвтаназияға, науқастың, тіпті оның тілегіне қарамастан, өмірін қиюға қарсы екені айқын көрсетілген.

Құжатта қазіргі өркениетті дамыту жолдарын теологиялық тұрғыдан талдауға, шіркеу мен ғылым, шіркеу мен мәдениет, шіркеу мен зайырлы білім беру, шіркеу мен зайырлы БАҚ арақатынастарын қарастыруға назар аударылады.

«Орыс Православиелік Шіркеуінің әлеуметтік концепциясының негіздері» шіркеу ұйымдары үшін мемлекеттік билікпен қарым-қатынас жасаудың нұсқауы болып табылады. Қоғам мен мемлекет өзгерген сайын және бұл салаларда жаңа мәселелер туындаған сайын шіркеудің әлеуметтік ілімі де дамып, жетіліп отырады.

3. Католицизм

Католицизмнің қалыптасуы

Католиктік ілім мен Католик шіркеуі ерте христиандық аясында біртіндеп қалыптасты. «Католикос» ұғымы грек тілінен «әлемдік», «жалпы» деп аударылады. Алғаш рет антиохиялық епископ Игнатий Богоносец II ғасырдың ортасында қолданған бұл ұғым Батыс христиандығының атауы ретінде сақталып қалды.

Шіркеулердің батыстық және шығыстық (1054 ж.) болып бөлінгеніне дейін-ақ Католик шіркеуінің әрекеті ашық саяси сипат алды. Византия императорларына толық тәуелді болған шығыс шіркеуінен айырмашылығы Католик шіркеуінің өзі саяси биліктің қуатты субъектісіне айналды. IV-V ғасырларда Рим империясы варварлар соққысынан құлағаннан кейін Католик шіркеуі тек діни-рухани ғана емес, феодалдық Батыс Еуропаның барлық қоғамдық-саяси өмірін айқындап отырды. Құрлықтың бұл бөлігінің әкімшілік бытыраңқылығы, біртұтас мемлекеттік биліктің болмауы, бастысы – шіркеудің нақты күш-қуаты – осының бәрі Рим епископтарына өз саясатын жүргізіп, бір князь-феодалдарды тақтан алып, басқасын таққа отырғызуға мүмкіндік берді. Олар Христос табытын “көпірлерден” азат етуді желеу етіп, крест жорықтарын бастады. Католицизм доктринасы **Тертуллиан** (160 қар. 220 жж. кейін), **Ириней** (130-200 ж.), **Киприан** (201-258 ж.), **Амвросий** (339-397 жж.) сияқты теологтардың шығармаларының негізінде қалыптасты. Католицизмнің идеялық қалыптасуына **Аврелий Августиннің** (354-430 ж.) шығармашылығы мен іс-әрекеті игі ықпал етті. Оның католицизмге сіңірген еңбегі әр түрлі тұжырымдар мен идеяларды бір жүйеге біріктіруінде болып табылады. Августиннің құдай туралы ілімі – неоплатондық, күнә туралысы – манихейлік, ал метафизикасы Платон философиясының негізгі қағидаларын қайталайды.

Августин теократиялық концепцияның негізін қалады. Соған сәйкес шіркеу – кез келген мемлекеттен жоғары тұрған институт. Шіркеу барлық жағынан алғанда мемлекеттен өзгеше, сондықтан ол екеуін салыстыруға болмайды. Мемлекет «Құдайылық қала» болып табылмағанмен, тек сол ғана адамзатты осы қалаға бастап әкеледі. Августиннің бұл синтезін шіркеу қабылдап, ресми католицизм оны сегіз ғасыр бойы христиандықтың бірден-бір нағыз философиялық-теологиялық түсіндірмесі деп санады.

Католицизм принциптерін идеологиялық негіздеуде атақты схоласт **Фома Аквинскийдің** (1225-1274 ж.) еңбегін ерекше атап өту керек. XIII ғасырда ол католицизмге қатысты апологетикалық рөлін толық атқарып шықты. Оның ілімінде католиктік шіркеу шексіз билікке ие болды. Сондықтан сіңірген еңбегі үшін Шіркеу Фома Аквинскийді Әулиелер қатарына қосты. Католиктік Шіркеу Фома ілімінде Рим Папасы басқаратын Құдайылық мәнді иерархиялы ұйым болып табылады.

Еркін ой мен гуманизм идеяларын көтерген Қайта өрлеу мен 1517 жылы Мартин Лютер бастаған реформация католицизм

позицияларын әлсіретті. Лютераншылдық, кальвинизм мен ағылшындық католицизмді Германия, Швейцария, Англия, Чехия, Скандинавия елдерінің бірқатар аймақтарынан ығыстырып шығарды. Діни, әлеуметтік, саяси саладағы бар күшін жұмылдырған католиктік шіркеу реформацияға Триденттік соборлармен (1543-1563 ж.) аяқталған Контрреформацияны қарсы қойды. «Тридент соборының декреттері» мен «Триденттік сенімді ұстану» христиан әлеміндегі папаның жоғарғы билігін және тазару орны (қайтыс болған адам жандарының өз үкімін күтетін тозақ пен жұмақ арасындағы орын) ілімін бекітті. Сонымен бірге сенім арқылы ақталу, ілімнің бірден-бір негізі – Қасиетті Жазу деген протестанттық ілімдерді айыптады.

Жаңа уақыт пен ағартушылық дәуірінде католицизм қоғамдық және мемлекеттік өмірді секуляризациялау процесімен бетпе-бет келді. 1870 жылы VIII ғасырдан бері Рим папалары басқарған Папалық мемлекет территориясы Италия құрамына кірді. Алайда 1929 жылы Муссолини өкіметі мен Пий XI арасындағы келісімнің нәтижесінде католицизмнің жаңа халықаралық орталығы – қаламемлекет Ватикан құрылды.

Қазіргі католицизм – христианшылдықтың ең ірі, ең көп таралған бағыты (ұстанатындар саны – 950 мың). Католиктік наным Италия, Испания, Бельгия, Франция, Австрия, Польша, Словакия, Венгрия, Хорватия, Литва, Шығыс Латвия, Латын Америкасы мен АҚШ-та таралған. ТМД-да католиктер негізінен Украина мен Белоруссияның батыс аймақтарында тұрады. 1990 жылдан бастап Ресейдегі католиктік приходтар саны ұдайы өсіп келеді.

Ілім мен культтің ерекшеліктері

Егер орта ғасырларда «Католик шіркеуі» термині батыс (римдік, латындық) христианшылдықтың шығыстық (православиелік) христианшылдықтан айырмашылығын білдіру үшін қолданылса, Тридент соборынан кейін «Римдік – Католиктік Шіркеу» атауы Рим христианшылдығының XVI ғасырда реформаланған христианшылдықтан, яғни протестантизмнен айырмашылығын да көрсетуі керек болды.

Католиктік ілім Қасиетті Жазу мен Қасиетті аңызға негізделеді. Католицизмге сәйкес Құдайдың аян беруі Христостың шәкірттері – апостолдардың ажалымен аяқталады. Бірақ аянды дұрыс түсінсе, оны тану тереңдей береді. Католиктік ілімге сәйкес Христостың жердегі елшісі және әулие Петрдің пейішінің кілтінә ие мұрагері болып табылатын Рим епископы, яғни Рим Папасымен епископтар коллегиясы бірлесіп, «ақиқат» дәрежесіне ие шіркеу ілімін

қарастырады. Сол арқылы Католиктік шіркеу шіркеу басы мен соборлардың жаңа догматтарды және т.б. толықтырулар мен өзгерістерді енгізу қажеттілігін негіздейді. Шіркеу ұстанымына сәйкес бұл толықтырулар мен өзгерістер де Құдай Аяны сияқты қабылдануы керек.

Православиедегі сияқты, католиктік Библияның көне өсиеттік бөлігі иудейлік мәтіннен 11 кітапқа артық (39 емес 50). Алайда православтар бұл 11 кітапты канондалмаған, жан үшін пайдалы, бірақ «Құдайылық» емес деп тапса, католиктер оларды көне өсиеттің басқа да канондалған бөліктерімен тең дәрежелі және «құдайылық» деп таниды.

Библияның латын аудармасына кірген барлық кітаптар (вульгаттар) канондалған шығармалар ретінде қарастырылады. Қасиетті аңыз шіркеу соборлары шешімдерінің жинағы (олардың жалпы саны – 21, 7-і шіркеулер бөлінгенге дейін құрастырылған, 14-і католик шіркеуінің өзінікі), Шіркеу әкейлерінің шығармалары, Рим папаларының үндеуі және т.б. болып табылады. Православиенен салыстырғанда католицизм деректердің басым бөлігін Қасиетті Аңызға жатқызады. 325, 381 жылдардағы әлемдік соборларды, қабылданған Некей-Константинопольдік Сенім рәмізін және алғашқы жеті әлемдік соборлардың басқа да шешімдерін мойындай отырып, Католиктік Шіркеу бірқатар жаңа догматтар енгізді. 589 жылғы Толедо соборында сенім рәмізіне католицизм Қасиетті Рухтың тек Құдай-Әкеден ғана емес Құдай-Баладан да таралатыны туралы қосымша енгізді. Бұл толықтыру батыста кең тараған Құдай Бала Әкеге тең емес, оның жаратқаны деген Арийлік ереске қарсы бағытталып қана қоймай, Үштік бейнелері қарым-қатынасындағы бұл ерекшелік Христостың жердегі өкілі ретіндегі Католик шіркеу басының беделін арттыруға тиіс болды.

Католиктік ілім аман қалудың негізі ретінде сенім мен игі істерді мойындай отырып, шіркеуді аман қалудың қажетті құралы деп жариялайды. Адамдардың Шіркеуден тыс аман қалуы мүмкін емес, өйткені тек шіркеу ғана бастапқы күнә салдарынан адамдардың жоғалтқан жоғарғы мақсаты – Құдайға ұмтылу қабілетін қайта қалпына келтіре алады. Шіркеу бұл шығынды Христос, Құдай-ана және т.б. жасаған игі істерімен толтырды. Католиктік иерархиялар осы игіліктерді өз қалауынша пайдаланып, оларды күнәлар адамдардың істеген игі істері қатарына жатқызады. Бұл ілім, өз кезегінде, тазару орны ілімін қалыптастыруға ықпал етті. Тазару орны туралы догмат 1439 жылы Флоренциялық соборда қабылданып, 1562 жылы Тридент соборында бекітілді.

Католиктік культ «Канондалған құқық кодексі» (1983 жылғы «Шіркеу міндеттерін киелендірудің» IV кітабы) мен шіркеулік дәстүр заңдастырған әдет-ғұрыптар мен рәсімдер жүйесі болып табылады. Діндарлар түсінігінде олар Құдаймен және әулиелермен тікелей сұхбаттасуға мүмкіндік береді. Тұтас алғанда католиктік культ Құдай культі, періштелер мен әулиелер культі, иконалар мен қасиетті нәрселер культі, киелі жерлер культі болып табылады.

Басқа бағыттармен салыстырғанда католицизмнің ерекшеліктеріне Құдай-Ана (Дева Мария) культінің ерекше дамуы жатады. Бұл культ негізінде православие мен протестантизмде жоқ догмалар жасалып, жарияланды. 1854 жылы Марияның пәктігімен жүкті болуы, 1950 жылы Құдай-Ана денесінің көкке көтерілуі догмалары қабылданды. 1964 жылы Павел VI Папа оны Шіркеу анасы деп жариялады. Құдай-Ана культі діндарлар арасында кең таралды, өйткені ол абстрактілі Үштікке қарағанда бұқара халыққа түсінікті болды.

Католиктік Құдай-Ана культі әр түрлі формаларда: розарилерде (Құдай-Анаға арналған дұғаларда), сондай-ақ «мариялық» мерекелерде көрініс табады. Католицизмде Мария жанұя мен отбасының қамқоршысы болып табылса, православиеде егінші-дихандардың жебеушісі болып саналады.

«Марисологияның» қазіргі нұсқасын жасау Иоанн Павел II энцикликтерінде көрініс тапты. Энцикликтің негізгі тақырыбы шіркеудің адамзат тарихындағы және қазіргі күндердегі күрделі мәселелерді шешуде Құдай-Ананы христиан халықтарының қолдаушысы-қорғаны етіп көрсету.

Католиктік культтердің орталықтары крест формасындағы іргестан көтерілген храмдар болып табылады. Бұл форма діндарларға Христостың күнәні өтеу құрбандығын еске салады. Кейде храмдар адамдарды құдай әлеміне жеткізетін кеме формасында салынады. Шіркеулік архитектурада басқа да рәміздер – шеңбер-мәңгілік рәміз; жұлдыз-адамдарға кемелдену мен жетілу жолын көрсететін рәміз – қолданылады.

Католиктік храмдардың православиелік храмдардан айырмашылығы батысқа қарай бағытталуында. Ол Еуропаның батыс бөлігіндегі әлемдік христианшылдықтың астанасы Римді және осы қала епископы – Рим Папасын барлық христиан шіркеуінің басы деп тануды білдіреді.

Католиктік храмдарда қасиетті тақтарды оның үш жағындағы – батыс, оңтүстік, солтүстік қабырғаларының қасына орналастыруға

рұқсат етіледі. Православиелік храмдармен салыстырғанда олар көрермендерді өзіне жақын тартады. Өйткені оларда иконостас жоқ.

Католиктік храмдар живописьтік суреттермен безендіріледі. Барлық католиктік храмдардағы қабырғаларда «Крест жолы» деп аталатын, Христостың азап шегуін бейнелейтін он торт картина немесе барельеф салынады. Католиктік храмдарда православиеліктердегі сияқты иконаларға табынады. Алайда, «Римдік», негізінен италияндық живописьтың сипаты Шығыс христиандықтан өзгеше. Батыс живописінде сыртқы формаға көп мән беріледі. Періштелер мен көк тұрғындары жер пенделеріне көбірек ұқсас болып бейнеленеді.

Католицизмде литургиялық (сакральды) музыкаға көп көңіл бөлінеді. VIII ғасырдан бастап католиктік діни қызметтерге (минажаттарда) орган және тағы басқа музыкалық аспаптар кеңінен қолданылады.

Храмда католиктік культтің басты шарты – месса немесе католиктік литургия орындалады. Оның ішіне дұғалар оқу, органның сүйемелдеуімен әндер айту және құпияларды орындау (причащения) кіреді. Месса толық евхаристік діни рәсім ретінде қарастырылады, оның барысында нан мен шарап христиан Тәні мен Қанына айналды. II Ватикан соборы (1962-1965) қабылдаған «Литургия» туралы конституция мессаны ұлттық тілдерде өткізуге, діндарларға құдаймен тек нанмен ғана емес, шараппен де қатынасуға, мессаға ұлттық музыка элементтерін, рәсімділікке әр түрлі халықтардың жергілікті әдет-ғұрыптарын кіргізуге рұқсат етті.

Католицизм де православие сияқты жеті құпияны мойындайды. Бірақ оларды орындауда православиелікпен салыстырғанда біраз өзгешеліктер бар. Мысалы, шоқыну, су бүркеу немесе суға толық бойлау арқылы жүргізіледі. (Православиіде тек суға толық бойлау арқылы ғана). Православтық миропомазания рәсімінен католиктік конформация рәсімінің ерекшелігі оның шоқынумен бір уақытта жасалмайтынында, бұл рәсім 7-12 жаста (қазір Ресейде 15 жаста) епископтың қатысуымен жасалады.

Католиктік культтің басқа христиан конфессияларындағылардан өзге де ерекшеліктері өте көп. Католиктер православтар сияқты үш саусақпен емес, бес саусақпен шоқынады (сол иықтан оң иыққа қарай). Католиктік бес саусақ Христос денесіндегі бес жараны білдірсе, православтық үш саусақ үштік догматын бейнелейді.

Католиктік культ діндарлардың күнделікті өмірінде маңызды орын алады. Олар культтік әрекет арқылы Католиктік Шіркеу адамдарға Құдай игілігін жібереді деп сенеді.

Ватикан. Шіркеудің құрылымы мен ұйымдастырылуы

Басқа христиан бағыттарымен салыстырғанда, католицизмге біртұтас, иерархиялы шіркеулік ұйымдастыру тән. Католицизмнің орталығы және Рим Папасының резиденциясы – Ватикан қала-мемлекеті.

Ватиканды «Апостольдік Астана» және «Мемлекет-қала Ватикан» деп атайды. Алғашқысы конфессиональдық орталықты және шіркеу басы ретіндегі папа компетенциясының аумағын білдірсе, екіншісі абсолютті мемлекетті білдіреді. Мемлекетті де шіркеу басы – Рим Папасы басқарады. Ватикан билеушісі заң шығарушы, атқарушы және сот билігін өз қолына жұмылдырған абсолютті монарх болып табылады.

Мемлекет-қала Ватиканның елтаңбасы, туы, әнұраны, поштасы, радиосы, БАҚ-ы және т.б. мемлекеттік билік атрибуттары бар. Ватикан 100-ден аса елдермен дипломатиялық қатынас орнатқан. Шет елдерде Ватиканның өкілдері – легаттар – нунцилер – елші дәрежесі бар және сол елде дипломатиялық корпус дуайен (басшы) қызметін атқаратын адамдар, пронуцилер – елші дәрежесі бар, бірақ дуайен қызметін атқармайтындар, интернунцилер – елші дәрежесі жоқ адамдар қызмет жасайды.

Ватиканның нағыз үкіметі – Рим куриясы (папа әкімшілігінің органы). Ол Римдік-Католиктік Шіркеу мен Ватикан мемлекетінің күнделікті тұрмысына басшылық жасайды. Рим құпиясының негізгі ұйымы – мемлекеттік хатшылық. Папа тағайындайтын мемлекеттік хатшы үкімет басшысы (премьер-министр) болып табылады. Мемлекеттік хатшылық екі бөлімнен – жалпы мәселелер және шет елдермен қатынас бөлімінен тұрады.

Рим куриясы Ватикан мемлекеті мен Католиктік Шіркеудің саяси, экономикалық, діни әрекетіне жетекшілік етеді. Курия құрамына 6 канцелярия, 3 трибунал және 9 министрліктер сияқты – қасиетті конгрегациялар кіреді. Рим куриясына сондай-ақ 12 папа кеңесі кіреді. Олардың қызметі шіркеудің сыртқы дүниемен байланысын нығайту. Олар: отбасы, мейірімділік, әділеттілік, діндарлық сұхбат, мәдениет және т.б. мәселелер бойынша кеңестер.

1936 ж. бастап Ватиканда жаратылыстану мен дәл ғылымдардың дамуына ықпал етуге бағытталған папалық академия қызмет етеді. Академия мүшелерін папа тағайындайды, бірақ олар Қасиетті таққа бағынбайды, еркін ғылыми шығармашылықпен айналысады.

Ватиканның ресми басылымы – «*L' Osservatore Romano*» («Рим бақылаушысы») газеті 70 мың тиражбен неміс, ағылшын, испан, француз, португал және т.б. тілдерде шығарылады. Ватикан ра-

диосы 34 тілде хабар таратады. 1983 ж. бастап Ватиканда телеорталық жұмыс істейді.

Католиктік Шіркеу феодализм дәуірінде пайда болып, феодалдық мемлекет құрылысына тән әкімшілік формасын қабылдады. Кеңес органы ретінде епископтар Синодын шақырған II Ватикан соборы (1862-1965) әр түрлі комиссиялар күрсе да, шіркеудің иерархиялық құрылысын өзгертусіз қалдырды.

Католиктік Шіркеудің бастапқы ұйымы – приход (парафия), оны священник басқарады. Приход священнигін епископ тағайындайды және ол тек соған ғана бағынады. Бірнеше приходтар деканатқа бірігеді. Деканат приход пен епископтық курияны жалғастыратын аралық буын болып табылады. Деканаттар өз кезегінде диоцездерге (епархияларға) бірігеді, оны епископ басқарады. Бірнеше диоцездер митрополияны немесе архиепископшылдықты құрайды.

Католицизмде де православиедегі сияқты иерархияның үш деңгейі бар: епископтық, пресвитершілдік, дьяконшылдық. Олардың үстінен кардиналдар мен примастар бақылап отырады. Кардинал – Католиктік шіркеудегі пападан кейінгі діни лауазым. Бұл атақ XI ғасырда кардиналдарға папаны сайлау және папа болып сайлану құқы берілгеннен кейін тіптен күшейіп кетті. Кардиналдарды кардиналдар коллегиясы жиналысы – консистории келісімімен папа тағайындайды.

Ұлттық жергілікті шіркеулердің аға епископтары примастар деп аталады. Бірақ архиепископтар (митрополиттер) сияқты примастар да тек құрметті атақ қана, өйткені кез келген елдегі католиктік епископ тікелей папаға бағынады. Рим папасы – шіркеудің өмір бойына сайланатын абсолютті билеушісі. Папаның толық титулы – Рим епископы, Иисус Христостың жердегі орынбасары, апостолдар князінің мұрагері, әлемдік шіркеудің жоғарғы понтифигі, Батыс патриархы, Италия примасы, Рим империясының архиепископы мен митрополиті, Ватикан қала-мемлекетінің монархы, Құдай құлдарының құлы. Папаны бұрынғы Ватикан басы алдыңғы папа қайтыс болған соң, осыған байланысты арнайы шақырылған жабық жиын – конклава (лат. *Conclave* – кілтке жабылған) кардиналдар сайлайды. Папаны сайлау үшін сайлаушы-лардың 1/3 дауысы және қосымша бір дауыс қажет. Конклаваға қатысушылар саны 120 адамнан аспауы керек.

1870 жылы I Ватикан соборы қабылдаған Католиктік шіркеу догматына сай папа ресми үндеу *ex cathedra* жасаған (епископ

кафедрасынан) кезде сенім мәселелеріне қатысты «қателеспейтін» статусына ие болды.

Соңғы рет *ex cathedra* принципін 1950 жылы Құдай-Ана денесінің көкке көтерілуі догматын қабылдаған кезде Пий XII қолданды.

Католиктік ілімге сай Рим папасы толық шіркеу билігіне ие. Оның бекітуінсіз бірде-бір елде католик епископы тағайындалмайды және орнынан алынбайды, собор шақырылмайды, шіркеу заңдары шықпайды. Папа өз декреттерімен және булгаларымен (маңызды құжаттары) шіркеу өмірін анықтап қана қоймай, шіркеу рәсімдері мен канондарын өзгерте алады.

Ватикан жариялаған Рим папаларының тізімінде 262 папа бар. 1523-1978 жылдар аралығында папа тағына тек итальяндықтар отырып келді. Бұл дәстүр 1978 жылы Польша кардиналы Кароль Войтыла (Иоанн Павел II) папа болып сайланғанда ғана үзілді.

Католиктік Шіркеудің діни қызметкерлерінің саны өте көп (194 приходта 400 мыңнан асады), монахтар саны 1 млн-ға жуық. Монахтар мен священниктер үшін некесіздік (целибат) принципі міндетті болып табылады.

Католиктік шіркеудегі ерекше құрылым – монахтар ордені. Батыс еуропалық монахтықтың негізін салушы Әулие Бенедикт Нурсийский (430-550 жж.) болып саналады. Монах ордендері ерлердікі және әйелдердікі болып бөлінеді. Орденнің ішкі өмірі өз ережелерімен реттеледі (орталық билік, жоғарғылардың тапсырмасына сөзсіз бағыну).

Қайыршылар орденінің (францискандар, бернардиндер, доминикандар және т.б.) жарғысы өз мүшелеріне тұрақты кіріс әкелетін мүлік иеленуге тыйым салады. Бұл топтарға жатпайтын монахтық бірлестіктері шіркеу қазынасына немесе қайырымдылық мақсаттарына баратын ақша табу құқына ие.

Монахтық ордендер контемплативті немесе пайымдаушылар (олардың мүшелері уақытының басым бөлігін дұға оқуға, құдайға құлшылық етуге жұмсайды) және қоғамдық пайдалы еңбекке, қайырымдылық акцияларына қатысатын белсенділер болып бөлінеді. Ал доминикандықтар, францискандар мен иезуиттер аралық буын болып табылады.

Орденге кірмес бұрын талапкерге бір жылға (екі жылға ұзартылуы мүмкін) сынақ мерзімі белгіленеді. Содан соң монах барлық қалған өміріне немесе белгілі бір кезеңге діни ант қабылдап, жарғы принциптерін, талаптар мен тыйым салуларды орындауға міндеттенеді. Католиктік монахтыққа мүшелікке талпынғандарды (15-ке толғандар) сынау мен дайындауды новициат деп атайды. Ордендер

(барлығы 140-тай) дүниенің түпкір-түпкірінде миссионерлік, діни-ағарту, діни-тәрбиемен айналысады. Оларға қасиетті өмір мен апостолдық өмір қоғамдары мен институттары бойынша істер Конгрегациясы жетекшілік етеді.

Католиктік Ордендер ішіндегі ең әйгілісі – иезуиттер ордені. 1534 ж. испан монахы Игнатий Лойола құрған бұл орден протестантизмге және XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы католиктік модернизмге қарсы күресте маңызды рөл атқарды. Қазіргі уақытта иезуиттер орденінің 25 мың мүшесі бар. Олар 177 католик университеттері мен мәдени орталықтарына, 500 мекемелеріне жетекшілік етеді.

Қазіргі кезде священниктер мен жай діндарлардың бірлестіктері құрылуда, олардың ішіндегі ең қуатты, әрі көп таралғаны – «Opus Dei» («Құдай істері») қатаң жасырын ұйым болып табылады.

Католиктік шіркеудің әлеуметтік доктринасы

Тар мағынада католиктік шіркеудің әлеуметтік доктринасы дегеніміз ресми шіркеулік құжаттарда баяндалған арнайы әлеуметтік саяси, экономикалық, этикалық тұжырымдамалар жинағы. Кең мағынадағы «католицизмнің әлеуметтік ілімін» жасауға көптеген философтар мен теологтар өз үлесін қосты. Қазіргі католиктік әлеуметтік доктрина Лев XIII-нің «*Regnum novatum*» («Жаңа заттар» 1891) энциклопедиясынан бастап қалыптаса бастады. Бұл процесс әлі де жалғасуда. Шіркеудің әлеуметтік доктринасының ерекшелігі оның философиялық, әлеуметтанулық, этикалық негізделуінде ғана емес, сондай-ақ теологиялық тұрғыда міндетті түрде дәйектелуінде.

Еуропа елдеріндегі XIX ғасырдағы жұмысшылар мен жұмыс берушілер арасындағы қайшылық, социализм идеяларының таралуы осы доктринаның әлеуметтік алғышарттары болып табылады. Шіркеу уақыттың алға қойған осы талаптарына жауап беруді қажет деп тапты. Үш бағыттан тұрған «әлеуметтік католицизм» шіркеу доктринасының идеялық-теориялық негізін қалады. Олар әлеуметтік қақтығыстарды шешу мақсатында әлеуметтік реформаларды ұсынған христиан-социалистік, либералды-демократиялық және консервативті бағыттар (**Ф. Ламенне** (1782-1854), **Ж. Бушез** (1796-1865), **В. фон Кеттелер** (1811-1877), **А. Кольнинг** (1813-1865) және т.б.).

«Әлеуметтік католицизмнің» басты сипаттары «әлеуметтік мәселенің» бар екенін түсіну, оны шешудің теориялық алғышарттарын жасау мен католиктік өндіріс бірлестіктерін, кредиттік қассаларды,

ауылшаруашылық серіктестіктерді құру арқылы оны нақты шешу жолдарын іздестіру болды.

Осы қозғалыстың бірнеше идеяларын қағида ретінде қалыптастырған Лев XIII бірінші «әлеуметтік» «*Retum novarum*» энцикликінде XIX ғасырдың соңындағы әлеуметтік-экономикалық жағдайға талдау жасап, жұмысшылар мен жұмыс берушілер арасындағы қайшылықты шешудің негізгі міндеттерін айқындады және экономикалық қарым-қатынас субъектілеріне нақты шараларды ұсынды. Лев XIII әлеуметтік қайшылықтардың себебін қоғамдық-экономикалық құрылыстың дұрыс еместігінен, еңбек адамының қатаң қаналуынан, меншіктің аз ғана бай адамдардың қолына шоғырлануынан көрді. Бірақ осы мәселенің социалистік тұрғыдан шешілуін энциклика тіптен зиянды деп санайды, өйткені ол жеке меншікті жоюды мақсат етеді. Жеке меншік жұмысшының басты мақсаты, тұрмысын жақсартудың құралы болып табылады. Жеке меншікке қол сұғу жоғарыдан белгіленген табиғи құқыққа қайшы келеді. «*Regum novarum*» энцикликінің шығуы шіркеу өміріндегі маңызды оқиға болды. Осы құжаттың негізгі идеяларын басшылыққа алып, заман ағымына қарай Рим папалары әр жылдары өздерінің әлеуметтік энцикликтерін шығарды. Олар миллиондаған католиктер үшін қоғамдық өмірді дұрыс түсінуге бағдар болды. «*Regum novarum*» шығарылуына 40 жыл толуына байланысты энцикликінде Пий XI папа жұмысшылар мен жұмыс берушілердің одағы ретінде корпорацияларды құру және өндірілген байлықтың бір бөлігін кәсіпорын акциясы ретінде жұмысшыларға тарату арқылы «пролетариатты депролетаризациялауды» ұсынды.

Екінші дүниежүзілік соғыстан кейін әлеуметтік доктринаны түбегейлі өзгерту **Иоанн XXIII** (1958-1963) понтикаты кезінде басталды және оның «*Mater et Magistra*» («Ана және ұстаз», 1961) және «*Pagem in terris*» («Жер бетіндегі бейбітшілік», 1963) энцикликтерінде, II Ватикан соборының құжаттарында, бірінші кезекте, Иоанн XXIII қабылдаған пасторлық «*Gaudium et gres*» («Қуаныш пен үміт») конституциясында көрініс тапты. Конституцияда адамның қазіргі дүниедегі орны, оның құндылығы, қазіргі әлемдегі шіркеудің орны, отбасы құндылығы, қазіргі әлемдегі шіркеудің орны, отбасы мен неке, мәдениетті дамыту, экономикалық даму, қоғамның саяси өмірі, жаппай қарулануды тоқтату мен бейбітшілікке ықпал ету, жаңа халықаралық қауымдастықты құру, халықтар мен адамдар арасындағы сұхбат туралы сөз болды.

«*Pacem in terris*» энциклені шіркеу тарихында алғаш рет тек католиктерге ғана емес, барлық «ізгі ниетті адамдарға» арналды.

Онда Иоанн XXIII католиктер өз ілімдерінің принциптерінен бас тарта алмаса да, адамзат игілігі үшін барлық салада католик еместермен де, дінге сенбейтіндермен де (коммунистер мен атеистер) ынтымақтастық орнатуы керек деп мәлімдеді. Энцикликтің негізгі идеясы әлеуметтік және халықаралық бейбітшілік идеясы болып табылады.

Иоанн XXIII Энцикликтері мен II Ватикан соборының шешімдері Католиктік Шіркеудің қоғамды статикалықтан гөрі динамикалық тұрғыда қарастыруға көшкенін білдірді. Әлемнің бұрынғы статикалық суреттемесі классикалық неотолизмге негізделген еді, оған сәйкес Құдай өз ойына сай табиғи құқық арқылы «заттардың өзгермейтін тәртібін орнатты». Мұндай ұстанымда шындық құдайылық, сондықтан тұрақты және өзгермейтін болып көрінді.

Католиктік Шіркеудің статикалық, иерархиялық концепциясы феодалдық, кейін капиталистік қоғамдарды ақтаудың негізінде жатты. Иоанн XXIII қоғамды зерттеу мен түсінудің принциптерін өзгертті. Оның түсінуіне қоғам – «еркін және өз істеріне жауапты қоғам дамуы мен экономикалық процестерді тануға ұмтылған адамдар әрекетінің жемісі» («Mater et Magistra»). Шіркеудің әлеуметтік доктринасының статикалық үлгісінен түпкілікті бас тартуды апостолдық үндеуін де Павел I жариялады, ол бір «христиан дінінің әлеуметтік әрекетінің әр түрлі формасына алып келетінін» мойындады.

Католицизмнің әлеуметтік доктринасының дамуына **Иоанн Павел II** үлкен үлес қосты. Әлеуметтік жағдайды талдаудың негізі ретінде Иоанн Павел II діни тұрғыда қарастырылған адам тұлғасын алады. Оның концепциясына сай, қоғам туралы тек тұлға мен оның құдайлық құндылығы тұрғысынан ғана айтуға болады. Папа әлеуметтік қақтығыстардың әлеуметтік-экономикалық жағдайдан туындайтынына, бірақ оның басты себебі адамның өзімен-өзінің үйлеспеуі, дүние мен адам тұтастығының бұзылуы екеніне сенімді болды. Қазіргі өркениет тудырған экологиялық және ядролық соғыс апатынан, жаппай тұтыну қоғамы кесірінен, адам құқы мен бостандықтарын аяққа басудан және т.б. құтылудың жолы ретінде католицизмнің әлеуметтік доктринасын өмірге енгізу, тұлғаның заттан, рухтың материядан жоғары екендігін мойындау ұсынылады.

Ресми ватикандық құжаттар шіркеуде тұтас экономикалық теорияның жоқтығын айта келіп, зайырлы экономикалық мектептер мен бағыттардан ерекшелігі католиктік доктрина өндірістің экономикалық-технологиялық немесе ұйымдастыру жағын талдауды

мақсат етпегенін, ол бұл туралы өзінің этикалық, аксиологиялық пікірін айтқанын атап көрсетеді.

Шіркеулік кадымның мәні – әлеуметтік-экономикалық процесстерге деген көзқарастың таза нормативті сипатында. Ол барлық жүйелерге этиканың экономикадан басымдылығы тұрғысынан келуді ұсынады.

Шіркеудің өзі әлеуметтік доктринада ешқандай қоғамдық құрылыспен байланыспаған институт ретінде көрінеді. Ол дүниені әлеуметтік, саяси, экономикалық емес тәсілдер арқылы азат етуді мақсат еткен маңызды миссияны орындауы тиіс. Шіркеу саясаттан тыс болуы керек, оның саясаты дүниеге рухани ұстаз болу, Евангелия көмегімен адамдарға қызмет ету.

Әлеуметтік доктринада соғыс пен бейбітшілік мәселесі түбегейлі қайта қаралады. **Фома Аквинский** негізін қалаған әлеуметтік доктринада соғыс өзін қорғау құралы (әділетті соғыс) халықаралық қатынастарға табиғи құқықты қалпына келтіру ретінде түсіндірілді.

II Ватикан соборының қарсаңында осы мәселеге қатысты шіркеуде екі бағыт қалыптасты. Бірінші бағыт (Иоанн XXIII және оның серіктері) дәстүрлі ұстанымнан бас тартып, қазіргі соғыстың жаппай соғысқа ұласуы мүмкін екендігін, сондықтан шіркеудің пацифизмді ашық қолдауы керектігін атап көрсетті.

Басқа топ (неміс теологы Г. Гундлах және т.б.) пацифизмге қарсы шығып, «соғыс» пен «жаппай соғыс» ұғымдарын шатастырмау керектігін дәлелдеді. Олардың ойынша, қазіргі соғыстардың бәрі бірдей жаппай қыру қаруын қолдануға әкелмейді. Сондықтан, Фома Аквинский терминологиясы бойынша, «жеткілікті негізде» жүргізілетін соғыстың дәстүрлі түсінігі сақталатын «конвенционалдық» соғыс туралы айтуға болады. Өз кезегінде II Ватикан соборы «*Gaudium et spes*» конситуциясында шіркеудің кез келген соғысты анафемаға бере алмайтынын, өйткені халықтардың өзін-өзі қорғау құқын мойындайтынын, әділетті соғыстан бас тарту соғысты көз жұмып мақұлдаумен тең екенін атап өтті.

Соған карамастан, 1980 жылдардан бастап шіркеуде абсолютті пацифизмге қатты бет бұрушылық орын алды. Бұл Иоанн Павел II позициясының Фома Аквинский көзқарастарынан ғана емес, сондай-ақ II Ватикан шешімдерінен де өзгеше екенін көрсетті.

Шіркеудің қазіргі әлеуметтік доктринасында демократия, модениет, отбасы, экология сияқты басқа да мәселелер көрініс тапты. Бұл мәселелердің эволюциясы оны діни тұрғыда түсіну бағытында ғана емес, қоғамды гуманистік тұрғыда қайта құруды есепке алу бағытында да іске асуда.

Ресейдегі католицизм

Ежелгі Русьтің грек рәсімі бойынша 988 жылы христианшылдықты қабылдауы шіркеулер бөлінгенге дейін орын алды. Сондықтан батыс христианшылдығы Русьте бастапқыда бөтен, дұшпан ретінде қабылданбады. Орыс шіркеуінде «латындыққа» деген грек дінбасыларының жағымсыз көзқарасы біртіндеп орныққанымен. XIII ғасырға дейін батыс пен шығыс шіркеулерінің арасындағы конфессионалдық қарама-қайшылық күнделікті тұрмысқа соншалық әсер етпеді. Орыстардың (росстар) өздерінің батыстық католиктік көршілерімен мәдени-діни байланыста болғанын Римдік-Католиктік Шіркеудің көптеген миссиялары мен XI-XII ғасырлардағы католиктік әулиелердің (әу. Папа Климентий, чех азап шегушілер Вацлав пен Людмиланы және т.б.) Русьте әулиелер ретінде мойындауы дәлелдейді.

Орыс жерлерінің батыс Еуропадан біртіндеп мәдени-конфессионалдық жаттануы XIII ғасырларда орын алған жағдайларға байланысты өзгере бастады. 1204 жылы крестшілер Константинопольді алғаннан кейін католиктік Батыс пен православтық Шығыс қарым-қатынасының салқындауы, христиандандыруды желеу еткен германдықтардың славяндарға агрессиясы, екі ғасырдан аса уақытқа созылып, қан төгіске ұласқан шведтер мен даттардың Новгород пен Псков жерлеріне басып кіруі осыған себеп болды.

Моңғол шапқыншылығы мен орыс княздықтарының Алтын Орда ықпалы аймағына кіруі, олардың еуропалықтардан оқшаулануы мәдени-саяси және конфессионалдық ерекшеліктерді күшейтті. 1223 жылы Киев князы Владимир Рюриковичтің бұйрығымен алғашқы католиктік храмдар мен монастырьлардың қиратылуы осының салдары болды.

XIV-XVII ғасырлардағы ресейліктердің батыс орыс жерлері үшін (қазіргі Беларусь пен Украина) еуропалық католиктік мемлекеттер - ұлы Литва княздығымен және Речь Посполитаямен Мәскеулік Русьтің жанжалдасуы католицизмге деген жағымсыз көзқарасты ушықтырып жіберді. Бұл жанжал XVII ғасырда Польша қолшоқпары Лжедмитрий I (Георгий Отрепьев) 1605-1606 жылдары Мәскеу тағына отырып, өзі құпия түрде католицизмді қабылдап қана қоймай, Мәскеу Кремлінің Успен Соборында католиктік дәстүрде құдайға құлшылық етуге рұқсат берген уақытында өзінің өрлеу шегіне жетті.

Римдік-Католиктік Шіркеу мен Ресей арасындағы жақындасуға деген бетбұрыс Петр I патшалық еткен уақытқа сай келді. Патша реформалары мәдени-конфессионалдық оқшауланудан бас тартуды

байқатты. Бұл Ресей жерінде тұратын католиктер санының өсуіне ықпалын тигізді. Ресейдегі католик тұрғындар саны шетелдіктерді елге шақырған Екатерина II-нің 1762 жылдың 4-желтоқсанындағы Манифесінен кейін және Речь Посполитая жерін Ресей, Австрия, Пруссия үшке бөліп алғаннан кейін (1772, 1793, 1795) көп артты. XX ғасырдың басында Ресей империясындағы католиктік тұрғындар саны 10,5 млн-нан асты. Ресейде барлығы 5 мың католик храмдары мен часовнялары болды. Онда 4,3 мың священниктер қызмет жасады. Олар 12 диоцездерге (спархияларға) бөлінді. Оның 7-уі империя құрамына кірген Польша патшалығын – Варшава архиепископтығын, Келецк, Вролацвск, Любинск, Сандомирск, Плоцк, Августовск епископаттарын қамтыды.

Ресейдегі римдік-католиктік епископатты Ресей үкіметі тағайындап, Ватикан бекітті. Рим куриясының католиктердің шіркеу өміріне қатысты жарлықтары Ішкі істер министрлігі бекіткеннен кейін ғана заң күшіне енді. Ресейдегі католик дінбасылары шіркеулік рәсімдерді атқарғаны үшін прихождандардан түскен ақйдан тыс қазынадан да қаржы ақы алып тұрды.

Ресейдің өз жерінде (шамамен қазіргі шекарасында) 1914 жылы 0,5 млн католиктер өмір сүрді, 150-ге жуық католик храмдары болып, онда 700-дей священниктер қызмет етті. 2 рухани семинария (Санкт-Петербург пен Саратовта), Санкт-Петербуртта рухани академия бар. Санкт-Петербуртта – 72, Мәскеуде – 28 және т.б. қалаларда жеке меншік католиктік мектептер бар, Мәскеуде 3 католик госпиталі жұмыс істейді.

1917 ж. қазан төңкерісі мен азаматтық соғыстан кейін католиктер тығыз орналасқан территориялар мемлекеттік тәуелсіздігін алды (Польша, Балтық елдері) немесе басқа мемлекеттердің құрамына кірді (Батыс Беларусь пен Батыс Украина). Соған қарамастан ресейлік католиктер қауымы әлі де болса ірі қауым болып саналды. КСРО-да (1922 жылғы шекарада) 1,5 млн католиктер өмір сүрді.

Алайда, Ватикан мен КСРО арақатынасы тым жақсармады. 1917 жылғы ақпанда патша өкіметінің құлауы, әсіресе «Шіркеудің мемлекеттен, мемлекеттің шіркеуден бөлінуі» туралы декрет (1918 ж. 23 қаңтар) бұрынғы Ресей империясы жерінде католиктік шіркеудің белсенділігін арттыруға деген үміт тудырды. Бірақ католик шіркеуі де КСРО жеріндегі барлық шіркеулердің тағдырын бөлісті (РКФСР территориясында 40 жылдар қарсаңында тек екі католик храмы – Мәскеудегі Әулие Людовик және Ленинградтағы әулие Күдай-Ана Лурская храмы ғана қызмет етті. Өйткені олар Француз Республикасы елшілігінің мекемесі болып саналды).

1989-1990 жылдар аралығында Кеңестер Одағы территориясында – Литва мен Латвияда екі жетекші католиктік орталық болды. Литва Епископаты өз билігін тек Литваға таратса (мұнда 630 приход қызмет етті), Рига архиепископатының ординариаты Латвиядағы католик шіркеуімен қатар басқа республикалардағы католиктік диаспораға қызмет көрсетті (179 приход). Ресейге келсек, онда тек 12 католик приходтары болды. Олар Мәскеуде, Ленинградта, Новосибирскіде, Омскіде, Прокопьевскіде, Кемеровода, Прохладноеда, Томскіде, Саратовта, Челябинде, Орск пен Орынборда орналасты. Соңғы үшеуі Қостанай (Қазақстан) қауымында да қызмет көрсетті.

Қазіргі уақытта, сталиндік репрессия мен эмиграцияға қарамастан (мысалы, немістер), католицизмді ұстанатындар (Ресейде орыс емес халықтар) әр түрлі санақтар бойынша шамамен 1,3 млн адамға жетті. Өз тілі мен рәміздерін ұмытқан, тіпті орыс есімдерін қабылдаған олар үшін Римдік-Католиктік Шіркеу мен оның руханилығы ата-бабалардың мәдени және этникалық мұрасымен байланыстың бірден-бір тізбегі болды.

«Қайта құру» кезінде қалыптасқан жағдай католиктік шіркеу алдына елдегі католиктерді рухани азықтандыруға қабілетті құрылым құру қажеттілігін қойды. 1990-1991 жылдары Ватикан бұрынғы КСРО, атап айтқанда, Ресей жеріндегі Римдік-Католиктік Шіркеуді реформалауға кірісті. Папа Иоанн II Минскінің апостолдық администраторы епископ Тадеуш Кондрусевичті архиепископ дәрежесіне көтеріп, Ресейдің еуропалық бөлігіндегі латын рәсімді католиктер үшін апостолдық администратор етіп тағайындады (Резиденциясы Мәскеуде орналасты).

Маркс қаласының (Саратов обл.) приход шырақшысы священник Йозеф Верт епископ дәрежесіне көтеріліп, Ресейдің азиялық бөлігіндегі латын рәсімді католиктері үшін апостолдық администратор болып тағайындалды (резиденциясы Новосибирскіде) 90-жылдардың екінші жартысында еуропалық администратура солтүстік және оңтүстіктік, ал азиялықты батыстық және шығыстық бөлу есебінен қайта құрылды.

2002 ж. ақпанда Ватиканда Иоанн Павел II-нің Ресейдегі апостолдық администратураларды, Католиктік-Шіркеудің уақытша құрылымдары болып табылатын епархияларды «Мәскеудегі Құдай-Ана» архиепархиясына, «Новосибирдегі Преображенск», «Саратовтағы әулие Климент», «Иркутскідегі әулие Иосиф» епархияларына айналдыру туралы ресми шешімі жарияланды.

Ватикан, сондай-ақ, Ресей епархиялары үшін біртұтас шіркеулік провинция құру туралы шешім қабылдады. Оны митрополит ретінде архиепископ Тадеуш Кондрусевич басқарды. Римдік-Католиктік Шіркеу мұндай қайта құруларды олардың ұйымдық құрылымын шіркеулік канондық құқықтың бірыңғай стандартына сәйкестендіру қажеттілігімен түсіндірді.

Ватиканның бұл шешімі Орыс Православиелік Шіркеу тарапынан қарсылық тудырды. Олар бұдан православиенің «канондық территориясында» параллельді христиан құрылымдарын құруға деген талпыныс пен Ресейде католицизмнің прозелиттік белсенділігін арттыруға бағытталған ұмтылысты аңғарды. РФ СІМ-і католиктердің өздерінің канондалған нормаларына сай ұйымдасу құқына ешбір күмән келтірмей, бұл шешімнің Ресей жағының пікірлерімен есептеспей қабылданғанына өкініш білдірді. Өйткені ол екі шіркеу арасындағы онсыз да күрделі қатынасты одан әрі ушықтырып жіберетін еді.

Ватикан мен Ресейдің белсенді әрекетінің нәтижесінде ондаған жаңа приходтар ашылды. РФ Әділет министрлігінің деректері бойынша, 2002 жылдың қаңтарында Ресейде 256 католик приходтары болған (1917 жылы Ресейде 331 приход жұмыс жасады).

1991 жылы Мәскеуде әулие Фома Аквинский атындағы католиктік теология колледжінің негізі қаланды (ол діни қызметкерлерді емес, катехизаторларды дайындады). Оның бөлімшелері Санкт-Петербургте, Саратовта, Орынбор мен Калининградта ашылды. 1993 жылы Мәскеуде «Мария – Апостолдар Патшайымы» - жоғары рухания семинариясы (1995 ж. Санкт-Петербургке ауыстырылды) және Новосибирскіде төменгі руханият семинариясы ашылды.

1990 жылы желтоқсанда Мәскеуде «Ақиқат және Өмір» атты католиктік ақпараттық агенттігі құрылды. Осы кезден бастап орыс тілінде аттас ай сайындық журнал шығарыла бастады. 1994 жылы «Евангелия Нұры» газеті (Мәскеудегі Апостолдық администрацияның ресми органы) шығарылады. Мерзімді католиктік басылымдар Санкт-Петербургте, Калининградта, Пермьде, Новосибирскіде, Красноярда, Иркутскіде, Владивостокта шығарылады.

90-жылдардың басында Мәскеуде католиктік «Рухани сұхбат» клубы құрылды. Оның мүшелері мәскеулік интеллигенция мен студент жастар болып табылады.

Осы жылдары Ресейде католиктік монахтық ордендер қызметі қайта жанданды (1724 жылдан бастап Ресейде таралған алғашқы католиктік монахтық бірлестіктер францискандар мен доминикандар болды. Ал оларға кейін августиндер, кармелиттер, мариандар

және т.б. қосылды. XX ғасырдың басында Ресейде 8 – ер, 16 – ойел монастырьлары (700-дей монахтар) болды, олар 1917 жылдан кейін қызметін тоқтатты). 1992 жылы Мәскеуде Иисус-иезуиттер қоғамының бөлімшесі қайта құрылып, РФ Әділет министрлігінде тіркелді. 1995 жылы францискандар, доминикандар, кейін салезиандар, вербистер, ассумпционистер конгрегациясы құрылды.

1991 жылдан бастап Ресейде қайырымдылық қызметтерін, гуманитарлық көмекті бөлу, қарияларға, науқастар мен жетімдерге қамқорлық жасау шараларын жүзеге асыратын «Каритас» католиктік ұйымы жұмыс жасайды. «Каритас» бөлімшелері Санкт-Петербургта, Саратовта, Калининградта, Краснодарда және т.б. қалаларда орналасқан.

4. Протестантизмнің пайда болуы

Протестантизм реформация (*лат. reformatio* – қайта құру, түзету) барысында пайда болды.

Реформация – бірқатар еуропа елдеріндегі шіркеуді евангелия мұраттары рухында қайта құруға бағытталған және ортағасырлық католицизмдегі бұл мұраттарға сай келмейтіннің бәрін бұрмалаушылық деп санаған қозғалыс.

XIV-XV ғғ. Англияда «кедей священниктер» – «лоллардтар» азаматтық істерде ағылшын шіркеуінің корольге бағынуын талап еткен Оксфорд университетінің профессоры **Джон Виклиф** (1320-1384) ілімін уағыздады. Виклиф Рим папасының Англиядан ауыр салықтар жинауына қарсы шықты, иерархияның күнәдан тазартып, индульгенция беру құқына күмән келтірді, Қасиетті Жазудың шіркеу аңыздарынан беделділігін мойындауды талап етті. Виклиф идеялары шіркеудің байлықтан бас тартып, индульгенция сатуын тоқтатуды талап еткен Прага университетінің профессоры **Ян Гус** (1369-1415) көзқарастарына ықпал етті. Констанц соборының үкімімен 1415 жылдың 6-шілдесінде Ян Густың өртелуі Чехияда жаппай толқулар тудырды. Қасиетті Жазудың аңыздан беделділігін және қарапайым діндарлардың тек нанмен ғана емес, шараппен де Құдаймен қатынасуын талап ету гусшілдердің ұлттық қозғалысының идеялық негізіне айналды. 1420-1431 жылдар аралығында бес крест жорығы жеңіліс тапты. Сондықтан 1433 жылдың 30 қарашасында өткен Базель соборы ұстамды гусшілдермен келісімге келіп, Чехияда жай діндарларға екі тәсілмен де Құдаймен қатынасуға рұқсат етті.

Реформацияны әрі дамытуға байланысты гусшілдер қозғалысында қарама-қайшылық пайда болды. Оған бұл қозғалыстың әлеуметтік негізінің өртүрлілігі себеп болды. Дворяндар мен ауқатты қала тұрғындары шіркеу иеліктерін секуляризациялауға талпынды. Қасиетті Жазуды ұстануды олар догматтағы, рәсімдегі, өмірдегі Библияға қайшы келмейтіннің бәрін сақтап қалу рухында түсінді. Бұл қанағатшыл реформаторлық топ «чашниктер» («калликстиндер») деген атқа ие болды. Әлеуметтік негізін шаруалар мен қала кедейлері құраған радикалды топтар Қасиетті Жазуды сөзсіз орындауды және оның мәтінінде дәлелденбегеннің бәрін теріске шығаруды талап етті. Олар өздері іргетасын қалап, уағыздар өткізген тау биігіндегі Табор («Фавор») қаласының атымен «таборшылар» деп аталды. Таборшылар тазару орны догматын, әулиелердің ара түсуі ілімін, икона мен күдіретке табынуды, күдайға құлшылық етудегі сән-салтанатты жоққа шығарып, діни төзімділікті талап етті. 1434 жылы таборшылардың католик дворяндығы мен чашниктерден жеңіліс табуы, 1462 ж. Папа Пий II-нің гусшілдермен келісімді бұзуы қалалықтар мен шаруалардың шіркеуді қайта құру қозғалысын тоқтата алған жоқ. Бұл қозғалыс XVI-XVII ғасырлардағы реформация дәуірінде шарықтау шегіне жетті.

Индульгенцияларды сату неміс теологы, Виттенберг университетінің профессоры **Мартин Лютердің** (1483-1546) бой көтеруіне себеп болды. 1517 жылы 31 қазанында ол Виттенберг шіркеуінің қақпасына күнәні кешіру туралы 95 тезисті іліп қойды. Оларда Лютер христиан өмірінің өзегі – ішкі тәубешілік принципін ұсынып, индульгенциялар, тазару орны туралы ілімдерді, әулиелердің қайтыс болған адам жандарына араша түсуін сынға алды. Кейін Лютер папа билігін, священниктердің ерекше қасиетін, олардың аман қалуға араша түсуін теріске шығарып, рәсімділікті жеңілдетуді, шіркеуді патшаларға бағындыруды талап етті. Осының бәрі Лютер мен оның серігі **Филипп Меланхтон** (1497-1560) жетекшілік еткен бюргерлер мен дворяндардың мүддесіне сай келді. Олар неміс реформациясының қанағатшыл бағытын құрды. Реформаторлық қозғалысқа **Томас Мюнцер** (1490-1525) бастаған шаруа-плебейлер тобы да қосылды. Ересектерді сеніміне сай қайта шоқындыруды, еркін шіркеуді талап еткен Мюнцердің «Жердегі күдай патшалығы» ілімі оның жеке меншіксіз қоғам туралы арманынан туындады. Кейін оның бұл ілімін анабаптистер (грек. *Anabaptizo* – қайта батырамын) қабылдады. Швейцариядағы Цюрих пен Женева реформация орталықтарына айналды. Оларда **Ульрих Цвингли** (1484-1531) мен **Жан Кальвин** (1509-1564) шіркеу құры-

лысын түбегейлі қайта құруды жүзеге асырды. Шіркеу қолына жер иеліктері мен байлықтың шоғырлануына, Рим папасына ірі ақшалай қаржы төлеуге және олардың саясатқа араласуына наразы болған патшалар да реформаға қызығушылық танытты. Неміс князьдерінің бір тобы оз иеліктерінде евангелиялық реформаларды жүзеге асырды. 1529 жылы олар өздері 1526 жылы қол жеткізген қол астындағылардың діні туралы мәселені шешу құқын теріске шығарған Шпейер рейхстагының шешіміне «наразылық» (протест) жариялады. «Протестантизм» терминінің пайда болуы осы оқиғамен тығыз байланысты және реформациямен генетикалық байланысы бар христиандық нанымдар жиынтығын білдіру үшін қолданылады.

Протестантизм ілімі, ұйымы мен культінің ерекшеліктері

Реформаторлар адам мен Құдайдың тікелей сұхбаттасуын талап етеді. Олар әрбір христианның Библияны еркін оқу құқы үшін күресті. Протестантизмде Библия ілімінің бірден-бір қайнары деп жарияланады, ал аңыз теріске шығарылады немесе Жазуға сәйкес деп танылған аумақта ғана қолданылады. Протестантизм негізін салушылар бастапқы күнә адам табиғатына зиян келтіріп қана қоймай (православие мен католицизм осылай дейді) оны тұтастай бұзды деп санайды. Сөйтіп күнәға батқан адам жақсылық жасау қабілетінен мүлдем айырылады. Сондықтан адам өздігінен аман қала алмайды. Аман қалу тек құдайдың араласуымен ғана орын алуы мүмкін. Протестанттық конфессиялардың басым көпшілігінің маңызды догматы – Христостың адамдар күнәсін өтеу құрбандығына сену арқылы ақталу ілімі. Ал аман қалудың басқа тәсілдері (рәсімдер, аскеза, құдайға жағымды істер және т.б.) маңызды емес деп саналады. Игі істер Құдайға деген махаббаттан туындайды.

Протестанттық шіркеудің ұйымдық құрылымына жаңа қоғамдық-мәдени ахуал ықпал етті, онда сословиелік-корпоративті құрсаудан босанған тұлғаның жаңа рухани талаптары көрініс тапты. Барлық протестанттарды Рим папасының билігін мойындамау біріктіреді.

Жалпы шарапаттылық принципі протестантизмде өте маңызды болып табылады. Кез келген христиандық протестанттар көзқарасына сәйкес шоқынуды қуаты арқылы құдайылық күдірет дариды, құдай шарапаты сенім арқылы шоқынғандардың бөріне таралады. Шіркеудің барлық мүшелері қауымда белсенді рөл атқарып, сайланбалы жетекші органдарға қатыса алады. Қауымдар дьякондар мен пресвитерлерді, уағызшылар мен игі хабар айтатындарды, пасторлар мен епископтарды сайлайды немесе шақырады.

Культті жеңілдету мен арзандату үшін күрескен протестантизм қайтыс болғандар үшін дұға оқуды, Құдай-Ана мен әулиелерге, иконалар мен киелі заттарға табынуды теріске шығарды. Протестантизмде Библияны оқу, уағыз айту құдайға құлшылық етудің негізін құрайды. Жеке немесе ұжымда дұғалар оқудың, діни әндер айтудың да маңызы зор. Көптеген протестанттар католиктік шіркеулік жылдан мұраланған маңызды мерекелерді, әсіресе Иисус Христос өмірімен байланыстыларды атап өтеді. Кейбір протестанттық бірлестіктер өз күнтізбектеріне азаматтық мейрамдарды да қосады (мысалы, АҚШ-ғы рақымшылық күні).

Лютераншылдық

Лютерандық немесе евангелиялық атанған шіркеулер солтүстік неміс княздықтарында қалыптасғы. Лютераншылдық Апостолдық және Никей-Константинопольдық сенім рәсімін мойындайды. Лютераншылдықтың – «аугсбургтік діни сенім» (1530), М. Лютер катехезистері, «келісім кітабы» (1580) сияқты діни ілімдері жинақталған кітаптары бар. Лютераншылдықта епископат, ерекше рухани дәреже беру (ординация), литургия, екі күпия: (нәрестелерді) шоқындыру, құдаймен қатынасу сақталған. 1526 жылы «Немістік месса мен құдайға құлшылық ету ізділігі» жасалып, неміс тіліне шоқыну гүрпы бар дұға кітабы аударылған. Лютераншылдық кирхтарда икондар жоқ, бірақ крестке керілу, дінбасылардың киім киісі мен алтарь сақталған.

Лютераншылдықтың ГФР, Швеция, Дания, Норвегия, Финляндия, АҚШ-ға ықпалы зор. Қазіргі кезде 408 млн протестанттардың 75 млн-ы лютераншылдар болып табылады.

1947 жылы Бүкіләлемдік лютерандық одақ құрылған, ол 50 млн жуық діндарларға қолдау көрсетеді.

Кальвинизм

Демократиялық талаптардың табанды іске асуы цвинглианшылдық пен кальвинизмде көрініс тапты. Олар XVI ғ. ортасында швейцариялық реформаторлық шіркеуге бірікті. Лютерандықтан ерекшелігі – реформаторшылдықта жалпыға міндетті сенім рәміз жоқ. Діни ілімнің жалғыз қайнары – Библия. Діни ілім құжаттарының саны шектелмеген. Теологтар мен уағызшылар үшін Кальвиннің «Христиан сеніміне баулу» кітабы беделді болып саналады. Онда Лютер мен басқа да реформаторлардың «Шіркеу жарлықтары» (1541), «Женевалық катехезис» (1545), «Шотландық сенім» (1560), «Вестминстерлік нанымды ұстану» (1547) еңбектері жүйеленген.

Реформаторлар культтің барлық сыртық атрибуттарынан (иконалар, майшамдар, крест) бас тартады. Шоқыну мен құдаймен қатынасу рәміздік рәсімдер ретінде қарастырылады. Уағыз айту

діни қызметтің негізгі элементі болып саналады. Ол псалмалар айту мен дұға оқуды қамтиды.

Кальвинизмде жазмыш пен тандалып алыну доктринасының маңызы өте зор. Соған сай Құдай біреулердің маңдайына мәңгілік рахатқа бөленуді, басқаларына мәңгілік азапты жазған. Адам аман қала алады, өйткені жазмышы солай, сондықтан ол сенім сыйына ие болады, жоғарыдан туады. Жазмыш доктринасын кальвинистік теологтар бірнеше рет жеңілдетті. Қазірде ірі реформаторлық шіркеу теологтары жазмышты күдіретті Құдайдың адам тағдырып алдын ала білуі ретінде де, ақталуға ісімен ықпал ете алмау ретінде де қарастырып, оны құдайылық шарапаттың нәтижесі деп түсіндіреді.

Бұл ілімнен кальвинизмге тән «дүниелік мақсат» пен «дүниелік аскетизм» принциптері келіп шығады. Кальвин адам кез келген уақытта, кез келген жерде Құдайға қызмет етеді және оған Құдай берген сыйлар – уақыт, денсаулық, меншік үшін жауапты деп оқытты. Ал өмір парызды өтеу мен Құдай алға қойған мақсатқа ұмтылу ретінде түсінілуі керек. Кальвинизмде ақталудың белгісі лютерандықтағы сияқты терең өкініш сезімі ғана емес, ақталу құдай таңдауын білдіретін адам бойындағы қуат пен оның нәтижесі. Кальвиншіл кәсіпкерліктегі табысты таңдалу мүмкіндігі деп қарастыруы керек.

Кальвинизм іліміне негізделген сенімді Франция (гугеноттар), Нидерланды протестанттары, Германия, Чехия, Венгрия елдерінің бірқатар аймақтары қабылдады. Ағылшын Шіркеуінің түбегейлі «тазаруын» талап еткен ағылшын протестанттарының арасында да кальвинистік идеялардың ықпалы зор болды. Бұл идеялар Шотландияда үстем жағдайға ие болды. Англия мен Шотландия кальвинистері епископатты таратуды талап етті. Пресвитериандар қауымын сайланған пресвитерлер мен пасторлар басқарады. Олар консисторилер мен пресвитериаттарға бірігеді. Қауымдарға сондай-ақ аймақтық, провинциялық, ұлттық синодтар мен ассамблеялар басшылық жасайды. Жергілікті қауымдарда (конгрегацияларда) өз сенімін ұстауға құқы бар егеменді шіркеу саналған конгрегационистер неғұрлым түбегейлі шіркеу реформасын іске асырды. XIX ғасырдың соңынан басталған бірігуге деген ұмтылыс пресвитериандық құрылымды ұстанған реформаторлық шіркеулердің бүкіл әлемдік альянсының (1875) және Халықаралық конгрегационалистер Кеңесінің (1891) құрылуына алып келді. Дүние жүзінде 40 млн-дай пресвитериандар мен 3 млн конгрегационалистер бар. Кальвинизмді ұстанушылар Швейцарияда, Голландияда, Англияда, Шотландияда, ГФР-да, АҚШ-та, Канада мен Австрияда өте көп тұрады.

Англиканшылдық

Германиядағы реформацияның басталуымен Лютер қызметі туралы хабар мен протестанттық шығармалар тез арада Англияға жетіп, үлкен қолдауға ие болды. 1543 жылы парламент актісімен король **Георх VIII** (1491-1547) шіркеу басы деп жарияланды. Англияда монастырьлар жабылып, шіркеу иеліктері секуляризацияланды, әулиелер, иконалар мен мүсіндер, киелі заттар культіне тыйым салынды. Король **Эдуард VI** кезінде (1547-1553) 1549 ж. «Бір түрлілік туралы акті» мен «Жалпы дұғалар Кітабында» баяндалған ағылшындық литургия енгізілді. Реформациялық қозғалыс көптеген протестанттар қаза болған **Мария Тюдор** (1553-1558) кезіндегі католиктік партия жеңіске жеткен аз уақыт аралығында да үзілмеді. **Елизавета I** билік құрған кез (1559-1603) англиканшылдықтың тұрақтанып, оның ілімі мен литургиялық ерекшеліктерінің қалыптасқан уақыты болды. 1571 ж. «39 статъялар» деп аталған сенім рәмізі бекітілді.

Бұл құжатта католицизмнен қалған шіркеудің құтқарушы күші идеясы, иерархиялар туралы ілім сақталады. Бірақ сенім негізі ретіндегі қасиетті Жазу, сенім арқылы аман қалу туралы реформациялық ілім енгізіледі. Англикандықта екі құпия – шоқыну және құдаймен қатынасу құпиялары мойындалады, ал трансубстанция (мәнге ену) теріске шығарылады. Англикан іліміне сай, ординация церемониясы священник мессаны атқарғанда бұл ғұрыптың оған (священникке) әлдебір күш-қуатты дарытатынын білдірмейді.

Англикандық шіркеуде (атау 1853 жылдан бері қолданылады) реформациялық евангелиялық типке жақын қауымдарда, католиктік ілім мен әдет-ғұрыптың бірқатар элементтерін қалпына келтіру бағыттанған (месса, Құдай-Ана мен әулиелерге табыну) қауымдар да бар. Әлемде 68 млн-ға жуық англикандар бар. Бұл конфессияны ұстанатындар Англияда, Ирландия, АҚШ, Канада және т.б. елдерде тұрады. Олар Англикан шіркеулері Одағына кіреді. Бұл одақтың кеңестік органы XIX ғасырдың ортасынан бастап архиепископ Кентерберийский шақыратын Ламбеттік конференциялар болып табылады. Бұл шіркеудің қызметкерлері некеге тұра алады. Кейінгі уақытта әйелдер де священник болуға мүмкіндік алды.

Квакерлер

XVII ғасырда «Ішкі нұр достарының христиандық қоғамы» құрылды. Оның іргесін қалаған қолөнерші **Джордж Фокс** (1624-1691) сенім ақиқаты «Ішкі нұрмен» нұрланғанда көрінеді деп жариялады. Олар Құдаймен экстаздық араласу тәсілдеріне қол жеткізу үшін адам әрқашан Құдай алдында «дірілдеп» тұруы қажет

екенін атап көрсетті. Сондықтан бұл қозғалыс өкілдері квакерлер (ағыл. quaker – селкілдеу) деп аталады. Құдайға құлшылық ету оларда Құдаймен іштей сырласудан және уағыз айтудан тұрады. Әлемде 200 мыңдай квакерлер бар. Квакерлер қауымы АҚШ-та, Англияда, Канада да және т.б. елдерде орналасқан. Олар «Доктардың бүкіләлемдік кеңес комитетін» құрды.

Методизм

XVIII ғасырда англикандықтағы индифферентизмді тізгіндеу талпынысы ретінде методистер қозғалысы пайда болды. Оның негізін қалағандар – ағайынды **Джон** (1703-1788) мен **Чарльз** (1707-1788) **Уэслилер**. Бұл атау олардың студенттік жылдары Оксфордта өздері құрған «Қасиетті Клубта» христиан жарлықтарын орындауға және уағыздық әрекеттің жаңа тәсілдерін қолдануға байланысты пайда болды. Джон Уэсли барлық адамдар туғанда Құдай үндеуін қабылдап, аман қалу жолына түсуге мүмкіндік беретін шарапатқа ие болады деді. Методистер миссионерлік әрекетке және оның жаңа формалары: ашық аспан астында, жұмыс орындарында, түрмелерде және т.б. уағыз айтуға көп көңіл бөлді.

1795 жылы ағылшын шіркеуінен бөлініп шыққан олар ілімді елеулі жеңілдетті, сенім рәмізінің 39 статьясын 25-ке дейін қысқартты. Сенім арқылы аман қалу принципін игі істер туралы іліммен ұштастырды. 1881 ж. Бүкіләлемдік методистік Кеңес шақырылды. Қазіргі уақытта методизмді 31 млн адам ұстанады. Ол көптеген елдерде, әсіресе АҚШ-та, Ұлыбританияда, Австралияда, Оңтүстік Кореяда кең таралған. Методистік қауымдар Ресейде де қызмет етеді.

Меннониттер

Анабаптистерге тарихи жақын бұл конфессия 1544 голландық уағызшыл **Менно Симсонстың** (1492-1559) атымен аталады. Ол ересектерді сенім бойынша шоқындыру принципін қорғады. «Біздің христиандық ортақ сеніміміздің басты статьяларының декларациясында» баяндалған (1632) меннониттер ілімі қауым мүшелерінің теңдігін, зұлымдылыққа күш көрсетіп қарсы тұрмауды (қолына қару ұстап әскерде қызмет етуге дейін тыйым салады), қауымдардың автономдылығын жариялайды. Голландия мен Германиядан шыққан меннониттер көптеген елдерге (Ресейге де) таралды. Қазір әлемде 500 мыңдай меннониттер бар. Олар АҚШ, Канада, ГФР-де және т.б. тұрады. Ресейде меннониттер шіркеулік және бауырластар болып бөлінеді. Соңғылары баптистер мен суға толық батып шоқынатындарға жақын. Меннониттердің халықаралық органы Бүкіләлемдік конференция болып табылады.

Баптистер

Баптистік қауымдар XVII ғ. басында пайда болды. Алғашқы ағылшын баптисі **Джон Смит** (1554-1612) болып саналады. Қауымдарда ересектерді суға батыру арқылы шоқындыру енгізілді. Конфессия атауы да осымен байланысты (грек. – *baptize* суға батыру, шоқындыру). Баптистер діни еркіндікті, төзімділікті, шіркеуді мемлекеттен бөлуді талап етті. Баптизм ілімінде жеке сенімге және дінді қабылдауға көп көңіл бөлінеді. «Жалпы баптистер» аман қалуға адам ырқының қатысуын мойындаған XVI ғ. голландық реформатор Яков Арминийдің ықпалында болды және Христосқа сенгендердің бәрі аман қалады деген доктринаны ұстанды. «Жеке баптистер» кальвиндік жазмыш ілімін қатаң сақтайды. Бұл баптизмдегі басым бағытқа айналды.

Шоқынуды баптистер сенімді саналы қабылдау, рухани қайта түлеу деп түсінеді. Қауым мүшелігіне үміткерлер оған сынақ мерзімінен кейін және дұғалық жиында тәубеге келгеннен соң жіберіледі. Тек суда шоқынуды қабылдағандар ғана қауымның толыққанды мүшесі болып саналады. Шоқыну мен нан үзу Христоспен рухани тұтасуды білдіретін рәсімдер болып саналады. Баптизм өз ізбасарларынан белсенді миссионерлік әрекетті талап етеді. Баптистік қауымдарды сайланбалы пресвитерлер басқарады, ал оларға дьякондар мен уағызшылар көмектеседі.

XVII ғасырдың бірінші жартысында баптизм Солтүстік Америкада тарала бастады. Үстемдік етуші діни-шіркеулік дәстүрі болмаған жаңа құрлықта баптизмнің дамуы жаңа конфессиялардың нығаюындағы маңызды фактор болды. Олар Еуропа мен басқа елдерге бағытталған өз миссияларын осы құрлықтан бастады. Бұл процесте ревивалистік қозғалыстар (діни қайта жаңғыру), әсіресе 1720 жылы басталған «Ұлы ояну» қозғалысы маңызды рөл атқарды. Сол кездегі көптеген конгрегационалистер баптизмді қабылдады.

Баптизм протестантизмдегі ең ірі конфессиялардың біріне айналды. Баптист қауымдарының мүшелерінің саны 35 млн жуық, ал балаларды, жастарды «достарды» («жақындарды») қосқанда баптизм ізбасарлары 75 млн асады. 1905 жылы баптистер саны әлемде бес есеге артты. 122 елде баптистік шіркеулер бар.

Баптизмнің ең ірі ұйымдары АҚШ-та құрылды. Ал 1905 жылы Лондонда өткен бірінші конгресте баптистердің Дүниежүзілік Одағы құрылды.

XIX ғасырдың екінші жартысында баптизм Ресей империясында, алдымен Украинада, Закавказьеде, Прибалтикада таралады.

XIX ғасырдың 70-жылдары Петербургте баптистерге жақын евангелиялық христиандар ағымы пайда болады. 1905 жылы діни төзімділік туралы жарлық шыққаннан кейін баптистер Одағы мен евангелияшылдар Одағы құрылады. 1917 жылғы Ақпан революциясынан кейін екі одақ та өз әрекеттерін жандандырады. 1917-1927 жылдар аралығын бұл қозғалыс өкілдері «алтын он жылдық» деп атайды. Осы жылдар олар ауылшаруашылық қауымдары мен кооперативтер құрып, ауқымды рухани әдебиеттер, газет-журналдар шығарды. Христиан жастар ұйымдары құрылды, уағызшылар дайындайтын библиялық курстар ашылды.

Діни ұйымдарға қатысты саясат өзгергенде евангелияшыл христиандар мен баптистер қауымының басым көпшілігі әкімшілік тұрғыда жабылды (1932). Бірақ Ұлы Отан соғысы жылдары тыйым салу шаралары әлсіреді. 1944 жылы КСРО-да евангелистік христиан-баптистер одағы құрылды. 1945 жылы бұл одаққа елуіншілердің бір бөлігі, ал 1963 жылы меннионит бауырлар қосылды. Одақты съезд сайлайтын Бүкілодақтық кеңес басқарды (БЕХБО).

Дінге қарсы жаңа әкімшілік күрес жанданған 1960 жылдары (1965 ж.) ЕХБ шіркеуінің Кеңесі басқарған топ бөлініп шықты. Оның жетекшілері балалар мен жастарға діни тәрбие беруді талап етті, діндарлардың азаматтық құқықтары, уағыз айту мен миссионерлік әрекет бостандығы үшін күресті.

Бірқатар қауымдар тәуелсіз ретінде тіркеле бастаған 70-жылдардың екінші жартысында біртіндеп үш тәуелсіз ұйым: ЕХБ Одағы, ЕХБ шіркеу Кеңесі, автономды ЕХБ шіркеулері құрылды. 80-жылдардың соңына қарай ЕХБ Одағынан евангелия сенімі христиандары (елуіншілер) бөлініп шығып, өз бірлестіктерін құрды.

Адвентистер

XIX ғ. 30-жылдарының басында, АҚШ-та баптизмнен адвентистер (лат. adventus – келу) діни ағымы бөлініп шықты. Уағызшыл **Уильям Миллер** (1782-1849) 1831 жылдың жазында Христостың екінші рет келетін күнін – 1843 жылдың 21 наурызын есептеп шықтым деп жариялады.

1843 жылы ол «Жазу дәлелдері және баяндамалар шоуында айтылған Христостың екінші рет келу тарихы» атты кітабын шығарды. Миллердің ізбасарлары енді қайтып екінші келудің дәл күнін айтпайтын болды. Олар 1844 жылы Христос көк храмның «киелі қасиетіне» аяқ басты, сондықтан оның екінші рет келуінің жақын екеніне сенуіміз керек деумен шектелді.

Адвентизмнің әр түрлі бағыттарының ішінде ең көп таралғаны – жетінші күн адвентистері (ЖКА). Бұл бағыттың көрнекті өкілі – **Эллен Уайт** (1827-1915). Ол жексенбінің орнына сенбіні мейрамдау туралы және «Санитарлық реформа» жайлы «аян» алдым деп жариялады. Адвентистер жанды мәңгілік деп санамайды, олар жан тәнмен бірге өліп, қайта тіріледі деп оқытады. Соған қарамастан, олар әрбір адамды құдай «жазып», тізімге алған деп тұжырымдайды. Қайта тірілген ізгі ниеттілер алдымен Христостың мың жылдық патшалығында, содан соң жаңарған жерде мәңгілік өмір сүреді, ал соңғы Сот (ақірет) үшін қайта тірілген күнәһарлар жыншайтанмен бірге түпкілікті жойылады дейді.

Адам тәнін қайта тірілуге дайындайтын санитарлық форма шошқа етіне, шәй мен кофеге, темекі мен ішімдікке, дәрі-дәрмек пайдалануға тыйым салады.

ЖКА қауымының қазіргі уақытта халықаралық ауқымда ұйымдасқан 5 млн-ға жуық мүшесі бар. Оларға (1963 ж. бері) ЖКА бас конференциясы басшылық етеді.

Ресейде бұл конфессия XIX ғасырдың 80-жылдары пайда болды. Ал 1905 жылы ЖКА заңдастырылды. Адвентистер қауымына 1929 жылға дейін ұйымдық жасақталуына, белсенді қайырылымдылық пен уағыз шараларын өткізуге мүмкіндік берді. 1944-1945 жылдары ЖКА қайтадан ашық әрекет етті. 70-жылдардың соңына қарай ЖКА-ның республикалық орталықтары құрылды (ең ірі одақтары Ресей мен Украинада). Тула облысының Заокск поселкасында семинариясы бар оқу-әкімшілік орталығы ашылған.

Елуіншілер (пятидесятниктер)

Осы атауға ие болған протестанттық қозғалыс XIX ғ. соңында АҚШ-та пайда болып, кейін басқа елдерге тарады. Бұл конфессияның негізінде жаңа өсиеттік «Апостолдар істері» кітабында баяндалған, Пасхадан елу күн өткен соң Қасиетті Рухтың апостолдарға түсуі туралы аңыз жатыр. Бұл қозғалыстың өкілдері әрбір нағыз христиан Қасиетті Рухтың сыйлары: болашақты болжау, науқастарды емдеу, басқа тілде сөйлеу (глоссолалия) қабілетіне ие бола алады деп санайды. Елуіншілер ілімі мен рәсімдері жағынан баптистерге жақын, бірақ олар Құдаймен мистикалық сұхбаттасуды және «Қасиетті Рухпен шоқынуды» ерекше атап өтеді. Олар бойына қасиет дарыған адам оған түскен (қонған) Қасиетті Рухтың органына айналады деп сенеді. Елуіншілер бірнеше бағыттарға бөлінеді. Ең ірілері – «Құдай шіркеуі», «Құдай Ассамблеясы», «Біріккен елуіншілер шіркеуі» бірлестіктері. АҚШ пен Латын Америкасында кең таралған. 1947 жылдан бастап Бүкіләлемдік елуіншілер конференциясы қызмет етеді. Елуіншілер –

ұдайы өсіп келе жатқан конфессия. Әр түрлі шіркеулердің 51 млн-нан аса мүшелері мен 11 млн-нан аса жанашырлары бар.

Иегова куәгерлері

1872 жылы АҚШ-та «Библияны зерттеушілердің халықаралық қоғамы» құрылды. Оның жетекшілері бірінші дүниежүзілік соғыстан кейін, 1914 ж. көзге көрінбейтін «Христостың екінші рет келуі» орын алды деп жариялады. 1931 жылы олар «Иегова куәгерлері қауымының» құрылғанын жариялады. Иегова ілімінің басқа христиан конфессияларыныкінен айырмашылығы көп. Олар Үштікті терістеп, бір Құдай – Иегова туралы айтады. Христосты Құдай жаратқан жоғары табиғилықтан тыс тіршілік иесі деп санайды. Адам қалпына еніп, қайта тірілген Христос 144 мың таңдаулы «Иегова куәгерлерін» біріктіріп, жерде құдайға қарсы шыққан шайтанмен соғысқа дайындалуда. Иеговашылар Иегованың шайтан күштерімен шешу күресі – «Армагеддон» жақындады, оның соңында шайтан мен оның жақтастары құриды, ал иеговашылар жаңа дүниеде – Христос басқаратын теократиялық мемлекетте өмір сүреді деп болжайды. «Иегова куәгерлері» 3 млн 600 мың. Олардың «Сторожевая башня», «Пробудись» журналдары көптеген тілдерде үлкен тиражбен таратылады. Бұл ұйымның Штаб-пәтері Бруклинде (АҚШ) орналасқан. «Иегова куәгерлері» тобы біздің елімізде де бар.

Жоғарыда қарастырылған конфессиялардан басқа да көптеген протестанттық ағымдар бар. Олардың біреулері бірнеше ғасыр бойы өмір сүріп келеді (мысалы, вальденслер, данкенлер, моравтық ағайындар, гернгутерлер, унитарлар), ал басқалары XIX-XX ғасырларда қалыптасты (Мормондар, Жаңа апостолдық шіркеу, Христиан ғылымы). Кейбір зерттеушілер оларды «маргиналды протестанттар» деп атайды, өйткені олар өздерінің діни ілімдеріне христиан конфессияларының көпшілігіне тән емес ілімдерді енгізеді.

Қазіргі протестантизмдегі тенденциялар, протестанттық шіркеулердің әлеуметтік-саяси позициялары

1910 жылы Лондонда өткен Бүкіләлемдік конференция христианшылдықтағы догматтық және канондық айырмашылықтардан арылып, оны қазіргі заманғы әлеуметтік мәселелермен байланыстыруды мақсат еткен экумендік қозғалысқа бастау берді. 1948 жылы Амстердамда өткен Бүкіләлемдік шіркеулер ассамблеясы экумендік қозғалыстың жетекші органы – Бүкіләлемдік шіркеулер кеңесін (БШК) құрды (резиденциясы Женевада). Протестанттық шіркеулер әр түрлі әлеуметтік-саяси позицияларды ұстанады.

Евангелистік-лютерандық және реформаторлық теологтар Библияға негізделген бірыңғай әлеуметтік доктрина түзу мүмкіндігін жоққа шығарады. Сонымен қатар, олар христиандық адамгершіліктің қоғамдық құбылыстарды бағалаудағы маңыздылығын атап көрсетеді. ХІХ-ХХ ғасырларда «христиандық социализм» үндеуі тасталып, «әлеуметтік евангелия» қозғалысы басталды. Екінші дүниежүзілік соғыс кезінде көптеген протестанттар қарсылық көрсету мен Германиядағы ұлтшылдыққа қарсы «тәубешілік шіркеуін» қолдады, алайда кейбіреулері ұлтшыл-социализмді қолдаған «неміс христиандарына» қосылды. Соғыстан кейін зайырлы қозғалыстар мен институттарға қатысты арақашықтықты сақтаған «жауапкершіл қоғам» концепциясы кең тарайды. 60 ж. капиталистік қоғамды сынға алған либералды-модернистік, радикалды теориялар қалыптасып, тіпті «революция теологиясы» жасалады.

Экуменшілдік қозғалыс барысында жалпы христианшылдық қағидаларды айырықша қарастыратын рәміздік кітап – «Христологиялық тәубешілік» (Амстердам, 1948) жазылғанымен, Бүкіләлемдік шіркеулер кеңесі ассамблеясы экуменшілдердің көпшілікке тиімді әлеуметтік және діни бағдарламаны жасауға қабілетсіз екенін көрсетті.

Қазіргі протестантизмдегі айырмашылықтар әр түрлі конфессиялардың ілімі мен құрылымындағы ерекшеліктерде емес, керісінше бір конфессияның әр түрлі ағымдарының арасындағы айырмашылықтар болып табылады. Көптеген зерттеушілер атап көрсеткендей, либералдық бағыттағы реформаторшылар, лютерандар мен методистер бұл ілімдердің өз ішіндегі фундаменталистік көзқарастағы мүшелеріне қарағанда бір-біріне әлдеқайда жақын. ХХ ғасырдың ортасынан бастап англикандар, лютерандар, конгрегационализм, реформашылар, методизм сияқты ірі протестанттық конфессиялар сыртқы ортаның ықпалын қатғы сезіне бастады. Оларда құдайға құлшылық етуге тұрақты қатысатындар саны күрт азайып кетті. Сонымен қатар Библияны терең оқып-үйренетін топтар да пайда болды. Діни сенім өткен ұрпақтан қабылданған жай мұра ғана емес, жеке рухани толғаныстан өткен сенім-сипатқа ие болды.

Бұл процестер америкалық протестантизмде өте қарқынды жүруде. Американдық протестантизм өзіндік сипатқа ие болды және теологиялық дәстүрлер жік-жікке бөлген еуропалық протестантизммен салыстырғанда, идеялық бірлікке көбірек қол жеткізді. АҚШ-та тек англикандық епископальдық шіркеу ғана ел ауқымында біртұтас шіркеу болып табылады. Ал қалғандары тәуелсіз

деноминациялар ретінде өмір сүреді. Оның себебі олардың әр түрлі протестанттар елінен шыққандығында. Бірақ экумендік қозғалыс, миссионерлік әрекеттің өркендеуі АҚШ-тағы деноминациялардың ынтымақтасуына және Солтүстік Америка шіркеулерінің Ұлттық кеңесінің құрылуына алып келді, оған 60-қа жуық деноминация кірді. Американдық протестанттық қауымдарда діншілдіктің ерекше түрі қалыптасты. Оны зерттеушілер мен діндарлардың өздері протестанттықтың айрықша типі – «евангелиялыққа» жатқызады. Олардың арасындағы ілімдік айырмашылықтар маңызды саналмайды, тіпті жойылып кетеді. Бастысы жеке сенім, жеке діни тәжірибе, өз өмірін евангелия принциптерімен салыстырып отыруға ұмтылу, белсенді миссионерлік әрекет жүргізу.

Зерттеушілер айрықша типке «жергілікті» христианшылдықты да жатқызады. 1982 жылы оның қатары 82 млн адам болды. XX ғасырдың ортасында протестантизм Африка, Оңтүстік Америка, Океания мен Азияда кең таралып, дамиды. Бұл процестерге Африкалық тәуелсіз шіркеулердің өсуі тән. 1968 жылға қарай олардың саны 6 мыңға, ал ізбасарлары 10 млн-ға жетті. Бірқатар дінтанушылар бұл шіркеулерді христианшылдықтағы төртінші бағыт деп атайды. Олардың көбінде санкретизм, христиандық түсініктермен, культтермен сабақтастыру, христиандықты африкандық терминді қабылдауға ұмтылу, библиялық ілімді өзіндік діни тәжірибемен, пайғамбарлықпен, елшілікпен, зұлым рухтардан қорғаумен біріктіру байқалады.

70-80 жж. Еуропа мен АҚШ-та либералдық бағыттағы (епископальды, пресвитериандық) протестанттық шіркеуге мүшелік азайып кетті. Ал фундаменталистердің, евангелиялық деноминациялардың, әсіресе, жеке діни өрлеу тәжірибесіне, Қасиетті Рухтың сыйларына (елуіншілер) бағытталғандардың қатары өсті. 60 жж. соңына таман «евангелияшылдардың ұлттық ассоциациясы» сияқты ұйымдар дамиды, ал 70 жж. олар біріге бастайды. БАҚ, әсіресе телеуағызды тиімді пайдалана отырып, фундаментализм идеологтары Библияны сөзбе-сөз түсінуді, креационизмді, эсхатологияны, жеке сенім туралы ілімді, қасиетті Рух сыйы, бостандық, кәсіпкерлік, жеке табыстың протестанттық этикасын, отбасы құндылығын, қоғамдық тәртіпті дәріптейді. Протестанттық бірлестіктер біздің елімізбен экумендік байланыс орнатуға ұмтылады.

10-тарау ИСЛАМ

Ислам (араб. өзін *Аллаһқа* тапсыру, мойынсұну) – үшінші, ең жас әлемдік дін. Ислам жер бетіндегі ең көп таралған діндерге жатады.

Әлемде 1,3 млрд адам ислам дінін ұстанады. 35 мемлекетте мұсылмандар тұрғындардың басым көпшілігін құрайды. 28 елде ислам мемлекеттік дін деп жарияланған (Египет, Сауд Арабиясы, Марокко, Кувейт, Иран, Ирак, Пәкістан және т.б.). 120 елде мұсылман қауымдары бар. Мұсылмандардың басым көпшілігі Батыс, Оңтүстік, Оңтүстік Шығыс Азия мен Солтүстік Африкада тұрады. Исламды ұстанатындар саны тек халықтың табиғи өсімі есебінен ғана емес, дінді жаңадан қабылдағандар есебінен де өсіп келеді. Ислам – қуатты әлеуметтік-мәдени, белсенді саяси күш. Тарихи тұрғыда ол көне заманнан ортағасырларға, рулық-қауымдық құрылыстан таптық қатынастарға өткен араб қоғамының дамуының нәтижесі. Діни тұрғыдан алғанда исламның пайда болуы Арабия тұрғындарының діни санасының дамуымен тығыз байланысты болды.

1. Исламның пайда болу қарсаңындағы Арабиядағы діни ахуал

Арабия түбегі халықтарының басым бөлігі Мұхаммед пайғамбарға дейін пұтшылдықты ұстанды. Арабия тұрғындары көне замандардан-ақ политеистік дәстүрлерді сақтап келді. Олар құдайларға арнап зор храмдар салды, киелі жерлерге құрбандық шалып, қолтаңбаларын қалдырды. Арабия құдайларының аттары ерте замандардан-ақ белгілі. Олардың ішінде әйел құдайлары – әл-Лат, әл-Узза (Құдіретті) мен тағдырдың өзгермейтіндігін білдіретін Манат құдайы ерекше орын алды. Оларға табыну Арабияның қиыр шығысынан оңтүстігіне дейін таралды. Солтүстік пен Орталық Арабияда ең көне және аса қастерленетін құдай жер мен өнімділік құдайы – Руда болды. Ортағасырлық деректерде жекеленген тайпалар мен тайпалық одақтар табынған ондаған құдайлар есімі кездеседі. Олардың кейбіреулері жалпы арабиялық маңызға ие болды.

Вавилондыққа дейінгі месопотамиялық дәстүрлерді жалғастырған арабтар ата-баба әруағына табынды, астральдық культтерді ұстанды. Арабияда фетишизм де кең таралды. Оның бір формасы – ағаштарға, жартастарға, тастарға табыну. Олардың ішіндегі ең

әйгілісі – Кааба тасы, оны арабтар құдайылықтың жоғары рәмізі ретінде қабылдады. Сонымен қатар Арабияда тотемизм де кең өріс алды. Ол әр түрлі тайпалар атауларында сақталды (арыстан, жолбарыс және т.б. тайпалары). Тайпалар арасында қой мен өгізге табыну дамыған тотемизмнің белгісіне жатады. Осылайша Арабияда пұтқа табыну өрістеп, кең қанат жайды. Бірқатар тайпалар өз пұттарына мал мен астықтың, сүттің белгілі бір бөлігін атады, асыл-қымбат қаруларын сыйға тартты. Пұттар орналасқан жерлер киелі деп саналды, ал ол жерлерге аяқ басқан адамға қиянат жасап, өміріне қауіп төндіруге тыйым салынды. Әр тайпаның өз пұты болғанымен, Арабияда діни орталықтар қалыптаса бастады. VII ғ. мұнда 8 ортақ ғибадат орны болды. Басқа сөзбен айтқанда, V-VII ғғ. Арабия тұрғындарының діни түсініктерінің негізін жекеленген территориялар мен тайпа бірлестіктерінің құдайларына сену, илану құрады. Әр түрлі культтер Арабиядағы киелі жерлер мен ғибадат орындарын бір-бірімен жалғастырып тұрды. Бұл ерекше киелі жерлер еді, онда жеке тайпалардың әдет-ғұрыптары жүрмейтін, кан төгіске қатаң тыйым салынатын. Киелі жерлер арабтардың даудамайларды шешетін орнына, сауда мен қажылық орталықтарына айналды.

Пұтқа табынушы арабтарда абыздардың арнайы тобы болмады. Әрбір адам өз бетінше қажетті рәсімдерді жасап, құдайларға құрбандық шала алды. Сонымен қатар киелі орындардың шырақшылары да болды, олар өз қарауындағы ғибадатхана мен пұттық мүліктерге иелік етті. Бұл қызметтерді, әдетте, бір рудың өкілдері атқарды, соның арқасында олар өз руластарына ықпал етіп, сөзін өткізе алды. Шырақшылар әділқазылар қызметін атқарып, тайпалар мен тайпалық бірлестіктердің қоғамдық және азаматтық істерін шешті.

Арабияның діни өмірінде қахиндер ерекше орын алды, солар арқылы құдай өз шешімі мен белгілерін адамдарға білдіріп отырды. Олар белгілі бір ғибадат орындарына тәуелсіз болды және болашақты болжағанда көз байлайтын айла-тәсілдерге жүгінбеді.

Жаңа дәуірдің алғашқы ғасырларында Арабиядағы діни процессте политеизмнен біртіндеп бір құдайлыққа көшу сарыны айқындалады. Тайпалар бірлестіктерінің құрылуы тайпалар табынатын құдайлардың топтасуына алып келеді. Бұл монотеизмге талпыныстың қарапайым көрінісі болса керек. Жеке аймақтық құдайлар мен пұттар сақталып қалғанмен, біртіндеп жалпы арабиялық құдайлар культі қалыптасады. Ортақ маңызы бар ғибадатханалардың салынуы бір құдайлыққа өту процесінің ең маңызды белгілерінің

бірі болды. Осылардың ішінде Меккедегі Кааба ғибадатханасы ерекше орын алды. III ғ. Меккенің қуаты артты. Арабияда одан басқа да орталықтардың болуына қарамастан, Мекке осы уақыттарда басты экономикалық және идеологиялық орталыққа айналды. 440 ж. ғибадатхана шырақшылары қызметі күрейіш тайпасының қолына өтті. Кааба ғибадатханасы барлық Арабия тайпалары үшін табыну мен қажылық объектісіне айналды. Каабаның айналасына 360 құдай бейнелері орналастырылды. Олардың ішіндегі ең бастысы және көнесі соғыс құдайы – Хубал саналды. Тыйым салынған деп аталған Мекке аймағы пұтшылдар үшін киелі жер болды, сондықтан онда біреуді өлтіруге, жәбірлеуге тыйым салынды. Қанды кектен, қудалаудан қашқандар келіп осы жерді паналады. Әр жыл сайын ай күнтізбегіне сай белгіленген айда арабтар Меккеге қажылық жасады. Әдетте, бұл уақыт үлкен жәрмеңкелермен тұспа-тұс келді.

Көп құдайларға табынудан бір құдайға табынуға көшу тенденциялары алдымен Оңтүстік Арабияда орын алды. IV ғ. ортасындағы Йемен жазбаларында бұрынғы құдайлар есімі аталмайды, ал оның авторлары өздері Құдай, Мейірімді, аспан мен жердегі Тәңір, аспан мен жер иесі деп атаған жалғыз құдайға жалбарынады. Осылайша, Оңтүстік Арабияда «йемендік» монотеизм қалыптасады. Шамамен V-VI ғғ. ішкі Арабияда, Йеменде бір құдайға табынушылар – ханифтер пайда болады. Олар жалғыз жаратушы Мейірімді Рахманға табынды.

Ежелгі және ерте ортағасырлық мемлекеттермен тығыз саяси-экономикалық байланыстар орнатқан Арабия діни ахуалдың өзгеруін тез сезінді. Арабиялықтар иудаизммен және христианшылдықпен ерте танысты. Иудаизм Арабияның әр түпкірінде, әсіресе Палестина және Месопотамиямен сауда мүдделері түйіскен тұстарында өз қолдаушыларын тапты. Б.з. I ғ. Палестина босқындарынан жасақталған иудейлік колониялар пайда болды. Мұндай колониялар Парсы шығанағы мен Қызыл теңіз жағалауларында да орналасты. II-III ғғ. Арабия түбегінің оңтүстігіне иудаизм саудагер-иудейлердің діні ретінде ене бастады. III-IV ғғ. Йемен ақсүйектерінің бір бөлігі иудаизмді қабылдады, ал иудейлер патша сарайында белгілі бір ықпалға ие болды. IV ғ. иудаизм Оңтүстік Арабиядағы эфиопиялық, түштеп келгенде, византиялық ықпалға қарсы күрес идеологиясына айналды. Йусуф Зу-Нуwas (517-525) патша кезінде иудаизм мемлекеттік дін болып жарияланып, христиандар қатал қудаланды. Алайда, бұл патшаның саяси жеңіліске ұшырауы иудаизмнің идеялық жеңілісіне әкелді. Иудейлер Оңтүстік-Батыс

Арабияның қалалары мен оазистерін мекендеді. Жергілікті халықпен тығыз араласудың нәтижесінде көшпелі және отырықшы араб тайпалары иудаизмді қабылдап, олардың бірнеше буын ұрпақтары осы дінді ұстанды.

Жаңа дәуірдің алғашқы ғасырларында, әсіресе IV ғ. соң Арабияда византиялық дипломатияның әрекеті жандана түсті. Византиялық елшілер таза зайырлы міндеттермен қатар христиан дінін насихаттаушы – миссионерлік қызметтерді де атқарды. Арабиялықтарды христиандыққа қаратумен священниктер де айналысты. Христианшылдықты таратуда христиан аймақтарынан шыққан саудагерлер маңызды рөл атқарды. Христиандықтың үш бағыты – православие, монофизиттік және несторианшылдық – Таяу шығыстағы ықпал үшін бір-бірімен пәрменді күрес жүргізді. Алайда, Арабияда христиан дінінің ішінде неғұрлым кең таралғаны монофизиттік бағыт болды.

Оңтүстік Арабияда христианшылдық ерте орнықты. Мұнда да миссионерлер Арабияның басқа да аймақтарындағыдай сауда керуендері немесе жаулап алушылармен бірге ілесіп келді. Оңтүстік Арабияда христианшылдық VI ғ. 20-шы жж. эфиопиялық басқыншылықтың нәтижесінде таралды. Осыған дейін византиялық саудагерлер Йеменде тұрды, оларға өздерінің діни ғұрыптарын өткізуге мүмкіндіктер берілді, бұл жерлерде византиялықтардың өз шіркеулері болды. Кейіннен Йемен ақсүйектерінің бір бөлігі христианшылдықты қабылдады. Бұл шара Византия мен және Эфиопиямен арадағы саяси байланыстарды күшейтті.

Арабияның солтүстігіндегі Лахмидтер мемлекетінде неосториандар мен монофизиттер арасында қызу пікірталастар жүріп жатты. Кейбір Лахмид патшаларының әйелдері христиан еді, осы мемлекетке біріккен рулар мен тайпа одақтары, сондай-ақ әскердің басым бөлігі де аталған дінді ұстанды. Ал патшалардың өздері пұтшылдар болып қалды. VII ғ. солтүстік-батыс Арабиядағы Сасанидтер патшалығының билеушілері монофизиттерге қолдау көрсетті. Арабиялықтар христиандық ықпалдың енжар объектісіне айналмай, өздері де діни саясатқа белсенді араласып отырды. Сонымен қатар, Арабия түбегінде христиандық барлық жерде бірдей кең таралды десек, артық айтқандық болар еді. Оны жеке-дара рулар, отбасылары, тайпа ақсүйектері, кейбір тайпалар ғана қабылдады. Ал Ираннан Арабияға зороастризм мен манихейлік тарайды.

Нанымдар мен діндердің, ғұрыптардың өзара түйісуінің күрделі картинасы жахилия (пұтшылдық) дәуіріндегі Арабияның күшті

діни ағымдар шоғырында болғанын көрсетеді. VII ғ. туындап келе жатқан ислам Арабия қоғамының бұрынғы мәдени дамуына негізделді. Мұхаммед пайғамбар қолданған христиандық, иудейлік және көне діни түсініктер мен образдар бұдан бірнеше ғасырлар бұрын да Арабияда болған еді және олар ертеден-ақ Арабия тұрғындарының рухани мәдениетінің маңызды элементтеріне айналды. Ислам Арабия тұрғындарының діни сана формасының ұзақ та, жүйелі эволюциясының заңды сатысы болды.

2. Мұхаммед пайғамбар және оның уағызы

Исламның негізін қалаған Мұхаммед 570 жылы, исламға дейінгі Арабияның ең ірі сауда және діни орталығы Мекке қаласында дүниеге келді. Ол күрейіш тайпасының кедейленген хашім руынан шықты. Әкесі Абдалла ұлы туылған соң қайтыс болды (кейбір деректерде ұлы дүниеге келгенге дейін). Шешесі Әмина меккелік дәстүр бойынша оны асыраушы-бәдәуи әйелге береді. Ол баланы 5 жасқа дейін бағады. Алтыға толмай анасынан айырылған жетім баланы алдымен атасы Абдалмүттәліб, ал ол қайтыс болған соң ағасы Әбу Тәліб асырайды. Әбу Тәліб саудамен айналысқанымен, қарапайым күн кешеді. Сондықтан үлкен отбасын асырау Әбу Тәлібке қиынға соқты. Оның төрт баласы бар-тын. Кейін Әбу Тәліб жұтаған кезде оның кіші балаларын туыстары тәрбиелейді, ал Мұхаммед Әбу Тәлібтің кенжесі Әлиді өз қолына алады.

Мұхаммед бала кезінен еңбекке ерте араласады, меккеліктердің қойын бағып, сауда керуендерін жабдықтауға қатысады. Шамамен 25 жасында күрейіштердің Әбд әл-Узза руынан шыққан бай жесір әйел Хадишаның Сирияға баратын сауда керуендерін ұйымдастырып, қосшы болуға жалданады. Кейін Мұхаммед пен Хадиша бас қосады. Мұсылмандық тарихи дәстүрге сай Хадиша Мұхаммедтен 15 жас үлкен болған. Алайда Хадиша Мұхаммедпен некеге тұрғанда 28 жаста болған деген деректер сақталған. Олардың екі ұл, төрт қызы болады. Мұхаммедтің өкінішіне қарай ұлдары ерте дүние салады. Хадиша Мұхаммедтің сүйікті әйелі ғана емес, нағыз досы, өмірдегі арқа сүйер тірегі де бола білді. Хадишаның көзі тірісінде Мұхаммед басқа әйел алған емес. Некеге тұрған соң Мұхаммед сауда жасайды, бірақ бұл салада айтарлықтай табысқа жете алмайды.

Мұхаммед пайғамбардың исламға дейінгі діни жағдайды қайта қарастыруы

Мұхаммед жиі-жиі жалғыз қалып, ойға батады, Хадишаның туыс ағайынымен әңгімелеседі. Алайда Арабияда таралған

монотеистік діндер туралы мәліметті ол Хадишаның ағасынан (ол христианшылдықты ұстануы мүмкін) ғана алмаса керек. Мұхаммед бұл діндердің бірде-бірін қабылдамады. Ол Арабияда қалыптасқан күрделі діни ахуалдағы өз орны туралы көп ойланды. Өзі пұтшылдар арасынан шыққанымен, Мұхаммед иудаизм және христианшылдық идеяларымен терең таныс болды. Христиан мен иудейлер Меккеде де, Арабияның басқа да аймақтарында көптеп қоныстанғандықтан, олардың ілімімен танысу қиындық туғызбады. Ол иудаизм мен христианшылдықты пұтшылдыққа бейімдеуге немесе пұтшылдықты осы діндерге араластырып жіберуге талпынбады. Ол пұтшылдық пантеоннан бір құдай Алланы бөліп алып, оны басқалардан жоғары қойып, ал содан кейін олардың бәрін бір Алламен алмастыру арқылы пұтшылдықтың ішкі мазмұнын өзгертуді мақсат етті.

Мұхаммедтің пайғамбарлыққа деген сенімі қашан орныққанын айқындау қиын. Мұсылман тарихшылары Мұхаммедтің бойындағы пайғамбарлықтың алғашқы белгілері – орындалатын түс көрулері болды дейді. Күрейштердің дәстүріне сай ол әр жылдың бір айын Мекке маңындағы Хира тауындағы үңгірде жалғыздықта өткізіп, сонда келген кедейлерді тамақтандыратын. Содан соң ол Каабаға келіп, оны 7 рет айналғанан кейін ғана үйіне қайтатын. Оның өмірбаянын баяндаушыларға сай, осындай оқшау қалған бір сәтте, оған Жебрейіл періште келіп: «Оқы» деп бұйырады. Мұхаммед «Мен оқи алмаймын» деп жауап қайырады. Ақыры ол: «Нені оқимын?» деп сұрайды. Сонда Жебрейіл періште: «Сондай жаратқан Раббының атымен оқы! Ол, адам баласын ұйыған қаннан жаратқан. Оқы! Ол Раббың аса ардақты. Сондай қаламмен үйреткен. Ол, адамзатқа білмеген нәрсесін үйреткен. Жаратушы иең үшін. Оқы! (Құран, 96: 1-5) (1). Осыны оқыған соң Мұхаммед оянып кетті. Періште кеткенімен, оның сөздері жүректе сақталып қалды. Мұхаммед үңгірден шығып, орта жолға жеткенде аспаннан: «О, Мұхаммед сен Алланың елшісісің, ал мен Жебрейлімін»: – деген дауыс естілді. Ол қайда бұрылса да алдынан періштені көрді. Үйіне оралған соң ол бұл көріністер туралы Хадишаға айтты. Ол Мұхаммедке: «Қуан, менің немере ағамның ұлы және бекем бол! Ант етемін, Хадишаның жаны қолында болған адам, «осы қауымның пайғамбары болар деп сенемін», деді (2). Сөйтіп, Хадиша бірінші болып Мұхаммедке сеніп, оның пайғамбарлыққа деген сенімін нығайтты. Басқалар Мұхаммед сөзіне сенбей, оны жалған айтты деп айыптағанда, ол Мұхаммедтің дұрыстығын қолдап, оның қарсыластарының түкке тұрғысыздығын дәлелдеп отырды. Мұхаммедтің Хадишадан басқа тыңдаушылары, әрі

ізбасарлары оның еркіндік берген құлы Зейд ибн Әл-Хариса мен 8-9 жастағы Әли болды. Оларға Мұхаммед жақындарына көмектесудің қажеттігі, Құдайдың күдіреті, Құдайға құлшылық ету қажеттігі, Ақырет күнінің жақындығы, оған дейін күнөдан тазару керектігі туралы уағыздар айтты. Біраздан соң Мұхаммедке Меккенің 10 руынан шыққан 30 шақты адам қосылды. Олардың арасында байлар да, кедейлер де, бұрынғы құлдар да болды. Қолдаушыларының саны 40-қа жеткенде Мұхаммед ашық уағыз айтуға шешім қабылдап, күрейіштерді жиып өзін Аллахтың елшісі деп жариялады және барлығын бір Құдайға сыйынуға шақырды. Аллаһ Арабиялық құдайлар пантеонына жатқанымен, күрейіштер Мұхаммедке сенбеді, оған ілеспеді.

Ашық уағыздаудың басталуы

Мұхаммедтің ашық уағыз айтуы 610 ж. басталды. Мұсылмандық тарихи дәстүрде бірнеше атақты күрейіштердің Мұхаммедті шақырып алып, егер оған билік қажет болса, барлық араб тайпаларына көсем болуды, егер байлық керек болса, оны да ал деген ұсыныс жасағандығы туралы айтылады. Мұхаммед одан бас тартқан соң, күрейіштер одан пайғамбарлығын дәлелдеуді талап етеді. Олар Арабияны құнарлы жайылымдарға толтырып, Сирия мен Ирактағы сияқты өзендер ағызуды тілейді. Бірақ Мұхаммед ғажайыптар тек Аллахтың қолында екенін, ал өзі соның елшісі ғана екенін айтады.

Мұхаммед жаңа дінге деген өз көзқарасын таратуға, жаңа құндылықтарды орнықтыруға, әлі орнықтаған қоғамдық өмір құбылыстарын заңдастыруға, басқаларды өзінің соңғы пайғамбар екеніне сендіруге талпынды.

Ашық уағыздар айтылған соң мұсылмандар саны екі есе өскенімен, Мұхаммедтің тайпаластарының басым бөлігі оған ермеді. Белгілі бір уақытқа дейін Мұхаммедке ниеттері түзу болғанымен, күрейіштер Мұхаммед олардың құдайларын тәркілеп, ата-бабалары сенімге кірмегені үшін тозақ отында жанады дегенде олар Мұхаммед пен оның серіктеріне қарсы шықты, тіпті, өшпенділік те танытты. Мұсылмандарға құдайға ашық табынудан бас тартып, Мекке маңындағы үңгірлер мен сай-салаларда аз топпен жиналуға тура келді. Бірақ сонда да оларға тыныштық, Мұхаммедтің өмірбаянында айтылғандай, осындай бір қақтығыста қан төгілді (3). Күрейіштердің ақсүйектері Мұхаммедтің немере ағасы Әбу Тәлібтен Мұхаммедті өз қолдарына беруді өтінді. Бірақ Әбу Тәліб оған келіспеді. Ол өзі туысының ілімін қабылдамағанымен, Мұхаммедке қамқор болуға уәде берді. Мұхаммедтің өмірбаянын

жазған Ибн Исактың мәлімдеуінше: «Қарым-қатынас бұзылып, соғыс исі сезілді, адамдар жауласқан топтарға бөлініп, бір-біріне дұшпан болды» (4).

Осыдан кейін Мұхаммед өз серіктеріне Эфиопияға көшіп, заман тынышталғанша сонда тұруға кеңес берді. 615 ж. соңына қарай 100 аса мұсылман Эфиопияға аттанды. Бұл шара жағдайды одан әрі ушықтырып жіберді. Меккеде аз ғана мұсылман қалғандықтан, күрейіштер оларға шешуші соққы беруге тоқталды. Олар Мұхаммед руы – хашімдерді шеттетіп, осы ру өкілдерімен қарым-қатынасты тыюға келісім жасады. Хашімдерге басқа ру өкілдері өз еркімен қосылып, үйлерін тастап Әбу Тәліб үйіне жақын қала аудандарына қоныс аударды. Шеттетілгендердің жағдайы өте ауыр еді, соған қарамастан, олардың бірде-бірі жаңа сенімнен бас тартпады. 2-3 жыл өткен соң қаладағы беделді меккелік рулардың өкілдері мұсылмандарға ешкім тиіспейтіндігіне өздерін кепілдікке ұсынып, оларды өз қанатына алды. Оқшаулату аяқталып, адамдар үйлеріне оралды.

619 ж. Мұхаммедтің ең басты тірегі болған Әбу Тәліб пен Хадиша қайтыс болып, оның жағдайы қиындап кетті. Содан бастап Мұхаммед өзін қолдаушыларды Меккеден тыс жерден іздейді. Ол жақын жатқан Таифтан сүйеніш табуға талпынды. Бірақ таифтықтар оны келемеждеп, тіпті тастар атты. Меккеге қайтып оралған ол қолдаушы іздеді, бірақ бірнеше адам одан бас тартты. Алайда науфал руының басшысы оның өтінішін қабыл алып, Кааба қасында қару асынған ерлер алдында Мұхаммедке қамқоршы болатынын жариялады. Осыдан соң Мұхаммед Меккеге қажылыққа келгендерге уағыз айтты, бірақ онысы жемісті болмады.

Ясрибке қоныс аудару

Одан соң ол егіншілердің оазис қаласы Ясрибтен келген қажыларға уағыз айтты. Бұл қалада аус және хазраж тайпаларының арасында басымдылық үшін қатал күрес жүріп жатқан еді. Қалада иудей тайпаларының экономикалық маңызы зор еді. Сондықтан көп нәрсе солардың орын алған ахуалға қалай қарайтынына да байланысты болды. Бұл да жағдайды шиеленістіріп жіберді.

Ясрибтік қажылар Мұхаммедке бірден құлақ аспады. Оның ілімі мен уағыздарын олар үш жыл бойы ой талқысынан өткізді. Бірақ, әр қажылық сайын Ясрибтен келген Мұхаммедті қолдаушылар саны біртіндеп өсе түсті. 662 ж. Мұхаммед пен оның серіктерін Ясрибке көшіру туралы келісімге қол жетті. Мұхаммед пен оның серіктері 622 ж. 24 қыркүйегінде Ясрибке қоныс аударды. Сөйтіп қоныс аударған мұхажирлер мен оларды қабылдаған ясрибтік

мұсылмандар арасында жаңа қарым-қатынас орнатқан хиджра (араб. қоныс аудару) орын алды. Ясрибтік мұсылмандар қолдаушылар емес, көмекші-ансарлар қызметін атқарды. Бастапқыда Ясрибте Мұхаммед әр түрлі даулы мәселелерді шешетін жоғарғы би ретінде қабылданды, ал қала Мадинат ан-наби («Пайғамбар қаласы») немесе әл-Мадина (Медина) деп аталды. Алайда біртіндеп оның пайғамбар, әрі саяси қайраткер ретіндегі беделі артты (Ясрибте оның сөзі мен ісіне сын бағасын бергендер де кездесті). Оның дипломатиялық ізденістерінің шоғыры мұхажирлер мен аус және хазраж тайпалары арасында, сондай-ақ Ясриб иудейлері жасаған «Мединалық конституция» (Дустур Мадина) болды. Бұл келісімге сай, мұсылман-күрейіштер мен оларға қосылған Ясриб тұрғындары сенім үшін бірігіп күреседі және басқалардан өзге бір қауымды (умманы) құрайды. Күрейіштік мұхажирлер өз міндеттерін басқаға жүктемей, өздері орындайды, тұтқындарын өздері сатып алады, құнды бәрі бірігіп төлейді. Барлық рулар, аус, хазраж тайпалары да осылай істейді. Жетім діндар үшін барлық діндарлар күн төлейді. Егер діндарға қарсы біреу қылмыс жасаса, «олардың барлығы, тіпті ол солардың бірінің ұлы болса да, оған қарсы шығады». Діндарлардың ешқайсысы бұрынғы қамқоршысының келісімінсіз басқалармен қамқорлық туралы келісім жасай алмайды. Діндарлардың ешбірі діндарға қарсы шыққан кәпірге көмектеспейді, Аллахтың қамқорлығы бәріне бірдей. Аллах жолындағы соғыста құпия бітім жасалмайды, бітім біртұтас, тең және әділ болуы керек. Иудейлерге қатысты бұл келісімде оларға көмек пен теңдік беріледі. Мұсылмандар оларға қысым көрсетпейміз деген міндеттеме алады. Егер діндар діндарды өлтірсе және оның кінәсі дәлелденсе және егер кек алушы күнға келіспесе одан қанды кек алынады. Осы келісімді бұзғандарға ешкім қол ұшын беріп, қамқор болмауы керек. Егер әлдебір күмән туған жағдайда, барлығы «сол сұрақпен Аллахқа және Мұхаммедке жүгінулері керек» (5). Осы келісімнің ізінше Ясриб иудейлері және олардың одақтастарымен келісім жасалды. Иудейлер мұсылмандармен бір қауым болғанымен, «иудейлердің өз діні, мұсылмандардың өз діні бар» (6). Иудейлер мұсылмандардың жауларына көмектеспеуге және Мұхаммедтің рұқсатынсыз соғыспауға тиіс болды. Бұл келісімнің мұсылмандар үшін маңызы өте зор болды. Бірінші келісімде мұсылмандардың ерекшелігі, олардың басқаларға ұқсамайтындығы айқындалды. Арабия тарихында жаңа қауымдастықтың жариялануы өте маңызды кезең болды. Мұсылмандар бір қауым болғандықтан, олар сыртқы жауларымен бірігіп күресіп, қай рудан

екеніне қарамастан, сенімдестерін қорғауға тиіс болды. Қылмыскерлер тек өз руының ғана емес, отбасының қамқорлығынан да айрылды, бұл шараның рулар арасындағы жанжалды тоқтатуда да маңызы зор болды. Алайда бұрынғы туыстық байланыстар мен міндеттер сақталып қалды, барлығы бір мұсылман қауымына жататындықтан, бір рудың міндеттері екіншісіне жүктелмеді. Мұхаммед бұл кезеңде саяси тұрғыда өзін жергілікті көсемдерден жоғары қоймады, тек әділ би және пайғамбар ретіндегі рөлін сақтап қалды.

Меккеге қайтып оралу

Ясрибте орныққан соң Мұхаммед Меккеге қарсы ашық күрес туралы ойлана бастады. Күрес меккеліктердің сауда керуендерін тонаудан басталып, нағыз соғысқа ұласты. Жеңіс қолдан-қолға өгіп отырды. Тарихшылар мұсылмандар жеңіске жеткен Бедре ұрысын (наурыз 624 ж.) және меккеліктер одақтастарымен бірігіп Мединаға жақын келіп жеңіліс тапқан ұрысты (наурыз 627 ж.) атап көрсетеді.

628 ж. Мұхаммед Меккеге кіші қажылық жасауға шешім қабылдады. Оның бұл шешімінен қорыққан меккеліктер елші жіберді. Келісім Меккенің батыс шекарасындағы Худейбия деген жерде жасалды. Келісім бойынша мұсылмандар мен меккеліктер арасында он жылдық бітім орнады. Мұсылмандар келесі жылы Меккеге қажылыққа келуге рұқсат алды, олар өздерімен бірге тек қылыш алып жүруге тиіс болды. Меккемен байланыста болған Арабия тайпалары Мұхаммедпен одақ жасауға рұқсат алды. Меккеліктер Сириямен ешбір кедергісіз сауда жасау мүмкіндігіне ие болды. Алайда бұл келісім бір жылдан соң күшін жойды. Меккеліктермен жасалған Худейбия келісімінен кейін Мұхаммед исламның ықпалын кең таратуды ұйғарды. Осы мақсатта иудейлік тұрғындары айтарлықтай көп Хейбар мен Фадак оазистері жаулап алынды. Басқа да тайпаларымен одақтық келісімдер жасалды. Мұхаммед сыртқы байланыстарды да кеңейтті. Бусра қаласына жақын жатқан Мутаға Сирия мен Палестинадағы жағдайды біліп келу үшін мұсылман өкілі жіберіледі. Бірақ ол гассанидтер қолынан қаза тапты. Оған жауап ретінде Мұхаммед көп әскер жұмсады, алайда олар жеңіліске ұшырады. 629 ж. желтоқсанында күрейіштер Мединамен одақтас тайпаны шапқанда Меккеде жасалған бітімгершілік пен жауласпау туралы келісім бұзылды. Мұхаммедтің қарсыласы, беделді меккелік Әбу Сұфьянның келісімді қалпына келтіруге деген талпынысы жемісін бермеді.

Мұхаммед бастапқыда өз ойын ашық айтпағанымен, Меккені шабуға шешім қабылдады. 630 ж. 12 қаңтарында мұсылмандар

әскері еш кедергісіз Меккеге кірді. Меккеліктермен келісім жасалып, соған сәйкес Мекке киелі қала мәртебесін сақтап қалды. Кааба жалпы мұсылмандық ғибадат орны болып қалды және егер күрейіштер Каабадан барлық пұттарды шығарып тастап, исламды қабылдаса, ондағы өз қызметтерін сақтап қалатын болды. Мұхаммед өзінің басты қарсыласымен келісімге келіп, Меккеге әр жыл сайын қажылыққа келетін тайпаларға өз ықпалын жүргізуге мүмкіндік алды. Меккеден соң Таиф алынды. Меккеде жергілікті басшы мен сенім жолындағы ұстазы қалдырылды. Екеуін де Мұхаммед күрейіштерден тағайындады. Меккенің құлауы пұтшылықтың құлағанын білдірді. Меккеге тайпа елшілері бірінен соң бірі келіп, кейбірі исламды сөзсіз қабылдады. Ал енді біреулері жаңа сенімді қабылдау үшін шарттар қойды. Бірақ барлық тайпалар Мұхаммедке бірден бағынбады, Арабияда пұтшылдық ұзақ уақыт сақталды.

632 ж. қаңтарында Мұхаммед Меккеге қажылық жасады (мұсылман тарихшылары оны қоштасу қажылығы деп айтады). Ол қажылықтың барлық рәсімін жасаған соң Мединаға қайтып оралды. Көп уақыт өтпей Мұхаммед науқастанып, 632 ж. маусымында қайтыс болды. Мұхаммед өмірінің басты ісі – жаңа, қайталанбас дінді қалыптастыру болды. Оның барлық әрекеті осы міндетті орындауға бағытталды. Мұсылман дәстүріне сай ол алған аяндар Аллахтан келді, Мұхаммед адамдарға Құдай сөзін жеткізді.

Уағыздың негізгі идеялары

Мұхаммедтің діни өсиет айтуының алғашқы кездерінде-ақ мұсылмандарға қойылатын негізгі талаптар айқындалды. Бірінші орынға Аллахты бір құдай ретінде мойындайтын қатаң монотеизм мен оның елшісін тану қойылды. Исламға дейін екі рет оқылатын намаздың орнына Мұхаммед бес рет оқылатын намазды ұсынды. Намаз кез келген таза жерде оқылады, өйткені кез келген жерде Құдайға құлшылық етуге болады. Бұл міндеттерге біртіндеп ораза түту, тазару садақасын беру және Меккеге қажылыққа бару қосылды. Мұхаммедтің көптеген уағыздары мен аяндары нақты жағдайлармен, ізбасарларының сұраныстарымен байланысты болды. Оларда мұсылман қауымы өмірінің маңызды жақтары көрініс тапты. Мұхаммедтің барлық жарғылары біртіндеп орнығып, жүйелі түрде баяндалмаса да, заңдық сипатқа ие болды. Байларды әшкерелеу мүліктік теңсіздіктің шығу тегінің құдайылық екенін және жеке меншікке қол сұғуға болмайтындығын бекемдеумен сабақтасады. Мұхаммед сараңдықты айыптағанымен, шамадан тыс

жомарттықты да қолдамады (тіпті мейірімділікке бағытталса да), үнемділікті жақтады. Ұрылардың қолын шапты.

Негіз байлық – жерге келетін болсақ, Мұхаммед оны Құдайдікі және Ол оны кімге берем десе, соған береді деп уағыздады. Мұхаммед бағыныштылыққа да көп көңіл бөлді. Ол «Аллахқа бағынындар, оның пайғамбарына бағынындар және араларындағы билік басындағыларға бағынындар», - деп үндеді (Құран 4:62(59)) (7). Бұл жерде кейіннен сүнниттік билік доктринасының негізіне айналған басты принцип баяндалған. Іс жүзінде тайпа одақтарына тыйым салу арқылы исламға дейінгі Арабияның саяси қарым-қатынастар жүйесіне маңызды өзгеріс енгізілді. Отбасы-некелік қатынастар Мұхаммед уағыздарында маңызды орын алды. Полигамияға рұқсат етілгенімен, оның күш-жігері индивидуалды отбасын нығайтуға бағытталды. Исламда төрт әйелге дейін алуға рұқсат етілді, ал ері олардың бәрін қамтамасыз етуге тиіс болды. Көне арабтық дәстүрге қайшы келсе де, әйелдер мұрагерлер қатарына қосылды. Жаңа жарғыларға сай әйелдерге мұрагер ер адам еншісінің жартысы бөлінді. Бұл Арабияның әлеуметтік өміріндегі маңызды жаңалық болды. Әйелі мен балаларын асырау ер адамға жүктелді, ал әйел өз мүлкін өзі иеленіп, өз бетінше сауда-қаржы келісімдерін жүргізе алды. Үшінші аталық және екінші аналық буынға дейінгі туыстар арасындағы некеге тыйым салынды. Әменгерлік жойылды, бірақ егер ондай некелер исламға дейін қиылса, олар сақталып қалды. Пұтқа табынушылармен салыстырғанда мұсылман құлдармен, күндермен некеге тұрған артық саналды, өйткені Мұхаммед күнді пұтшыл әйелден, құлды көп құдайға табынушы ерден жоғары қойды. Меккенің ірі сауда орталығы болуы және күрейіштердің басым бөлігінің саудамен шұғылдануы Мұхаммедтің саудаға деген ерекше назарын айқындаса керек. Ол діндарлар сауда келісімін жасағанда ұстанатын моральдық принциптерді жариялады. Пайғамбар сауданы Аллах рұқсат етіп, қолдайтын әрекет деп жариялады. Пайғамбар таразыдан, өлшемнен жемей, адал сауда жасауға шақырды. Аллах атынан ақша беріп, өсім алуға тыйым салынды. Мұсылмандар қарыз міндеттерін дәл сақтап, аманатқа, өсиет пен жетім мүлкіне адал қарауы керек болды.

Соғыс мәселесі қауым өмірінде маңызды орын алғандықтан, Мұхаммед бұл мәселеге де көп назар аударды. Жорық олжасының 1/5 құлдарды сатып алу үшін, қарызын қайтара алмаған кедейлер мен жетімдерге көмектесу үшін Құдайға, Пайғамбарға берілді, ал

қалғаны жорыққа қатысқандар арасында бөлінді. Тұтқындар ақы алған соң босатылды.

Өз аяндарында Мұхаммед әлеуметтік институт ретінде Арабияда терең орныққан құлдыққа көп көңіл бөледі. Құлдарға бостандық беру Құдайға жағымды іс деп жарияланды. Бірақ Мұхаммед онымен шектеліп қалмады. Өсек айтқанға, мақтаншақтыққа, адам өлтіргенге жаза белгіленгенде, оны өтеу үшін құлдарға еркіндік беру қарастырылды. Ерік берген құлдарына мүсылмандар ерік берілгендігі туралы қағазбен қатар жаңа өмір бастауға қажет мүліктің бір бөлігін беруге тиіс болды. Бұл құллықтың мүлдем жойылғанын білдірмесе де, бір жағынан, құлдардың Мұхаммед іліміне деген қызығушылығын арттырды, екіншіден, әлеуметтік шиеліністі бәсеңдетті.

Арабтар үшін көптеген адамдардың өмірін қиып, тайпааралық қан төгістерге түрткі болған қанды кек өдеттегі құбылыс еді. Мұхаммед қанды кекті айыптап, күн төлеуді тиімді жол деп тапты. Ислам мүдделері туралы сөз болғанда күн төлеу міндеттерін ол өзіне алды. Сөйтін қанды кек өдетінің қолданылу аясы тарылды. Аллахтан алған аян ретінде баяндалған Мұхаммедтің барлық жарғылары қасиетті мүсылман заңы – шариатқа негіз болды.

Мұхаммед өз мұрагері туралы өсиет қалдырмай қайтыс болды. Бұл қауымда толқулар тудырды. Әр түрлі топтар арасында қақтығыс басталды. Қауым жетекшісі орнына Пайғамбардың жақын серіктері – мұхаджирлер мен ансарлар талпынды. Ақыр соңында алғашқы халиф (араб. ізбасар, орын алмастырушы) болып Әбу Бәкір сайланды (632-634 ж. билік құрды). Ол алғашқылардың бірі болып Пайғамбарға сенді. Сол үшін Әділетшіл атанды. Әбу Бәкірді сайлау тайпа көсемін сайлайтын рулық қоғам тәжірибесін жаңғыртты. Өлер алдында Әбу Бәкір мүсылман мемлекетіндегі билікті Мұхаммедтің жақын серігі Омар ибн Әл-Хаттабқа (634-644 жж. билік құрды) аманат етті. Омар кезінде жемісті аяқтаған сыртқы жорықтар орын алды және ислам мемлекетін нығайтуға бағытталған қадамдар жасалды. Үшінші халиф болып Осман ибн Аффан (644-656 жж. билік құрды) арнайы кенесте (ахль аш-шура) сайланды. Қауым оның билігін мойындап, оған ант берді. Ол бай омейядтар әулетінен шықты. Оның тұсында да сырт жерлерді басып алу одан әрі қарай жалғасты. Ол билік құрған уақытта оның туыстары жаулап алған елдердегі ірі жер иеліктерін өз қолдарына шоғырландырып, басқару аппаратындағы лауазымды қызметтерге орналасты. Бұл әрекеттер Османды өлтіруге себеп болды. Төртінші халиф болып Мұхаммедтің қандас туысы және күйеу баласы Әли

ибн Өби Тәліб сайланды (656-661 жж. билік құрды). Ол омеядтарға ашық қарсы шықты. Мұсылман дәстүрі алғашқы төрт халифті «әділетті» деп атайды.

3. Құран және құрантану

Құран (араб тілінен аударғанда "естіп оқу", "тапқақтап дауыстап оқу", "мәнерлеп оқу") – мұсылмандардың негізгі қасиетті кітабы. Онда "Құдайи аян түрінде" айтылған Мұхаммед пайғамбардың уағыздары бекітілген. Ислам дәстүрі бойынша, Құран дегенімз төбеде сақталатын алғашқы кітаптың көшірмесін білдіретін "Құдай сөзі". Ол аян Мұхаммед пайғамбарға Жебрейіл (Гавриил) архангел арқылы түсірілген, жіберілген. Оз кезегінде пайғамбар уағыз тарату арқылы аянның мазмұнын көпшілікке паш еткен. Мұхамедтің көзі тірісінде Құранның мәтіні көбінде ауыздан-ауызға беріліп отырған. Рас, кейбір аяндардың жазбаша нұсқалары болған көрінеді (күрма аташа – пальма жашырақтарында, қыш тақтайшаларда, мыс пластиналарда және т.с.с.). Бірақ олар өте аз болды әрі тұрпаны араб графикасында жазылған еді. Сондықтан оны толығымен оқып шығу үшін мәтінді міндетті түрде есте сақтау қажет болды. Пайғамбар дүниеден қайтқаннан соң, оның үетіне, Мұхаммедтің уағыздарының ұзын-сонар үзінділерін жатқа білетін сахабаларының көбі шайқастарда қаза табуына байланысты жеке-дара, үзік-үзік мәтіндерді бір кітапқа біріктіру қажеттілігі туды. Құранның алғашқы жазбаша нұсқалары Исламның негізін қалаушы Мұхаммед пайғамбар қайтыс болғаннан кейін пайда болды. Халиф Османның (644 жылдан 656 жылға дейін билік еткен) жарлығы бойынша Құранды түрліше талқылауды болдырмас үшін пайғамбардың сахабаларының дауазымды деген тұндаларынан құрған төз Зайд ибн Сабиттің басқаруымен Құранның басы ашпап-мышпап біріктірілген мәтінін құрастырды. Оның негіз ретінде бұрынғы Құранның нұсқаларының бірі алынды. Оған қоса Мұхаммедтің уағыздарын жатқа білетін замандастарының куәліктері мен қосымша жазбалар да естен шығарылмады. Мұсылмандардың қасиетті кітаптарының қосымша тізімдері халифатта X ғасырға дейін де кездесіп қалып жүрді, бірақ, дегенмен, Османдық кітап оны ығыстырып шығарды. Құранды канонизациялау процесі X ғасырға дейін созылды. Алғашқы екі ғасыр бойы қасиетті мәтін етжей-тегжейлі дәйектеліп, түрліше түсіну, оқуға жол бермеуге әрекеттер жасалынды, оған елтемелер жасау дәстүрін қалыптастыру ойластырылды.

Құранның жалпы жұртшылық қабылдаған Османдық нұсқасы 114 мазмұндық фрагменттерден (сүрелерден) тұрады. Ол сыртқы түріне, яғни, негізінен бірте-бірте азаюына байланысты орналас-тырылған. Сондықтан болар Құранда композициялық біртұтастық жоқ. Сүрелердің өзі белгілі бір өлеңдерден – аяттардан (араб тілінен аударғанда “ғажайып”, “жоғарыдан келген белгі”) құралған. Бірінші сүре “Фатиха” (“Бастаушы” немесе “Ашушы”) сүресі 7 өлеңнен тұрады. Екінші сүре (“Сиыр”) – ең ұзақ сүре, 286 аяттан тұрады. Барлығы Құран 6204 (6236) аяттан құралған. Оларды қолдануға ыңғайлы болуы үшін және де мінажат ету барысында қажеттілігіне сай 30 бөлікке – жүзге және 60 тарауға – хизбка бөледі. Мұхаммедтің уағызының дамуы туралы ортақ исламдық көзқарасты ұстанатын мұсылмандық дәстүр Құран материалын екі кезеңге – 90 сүрелік меккелік және 24 сүрелік мединаелік (мединаелік сүрелер ұзағырақ) кезеңге бөледі. Еуропалық шығыстанушылар сүрелер мен аяттардың шыққан уақыттарына қарай, яғни олардың хронологиясына сай, құрандық мәтінді өздерінше бөлшектеп отыр. Дегенмен, олар да өздерінің тәсілдерінің шүбәсіз еместігін, шартты екендігін сезінеді. Өйткені кейбір сүрелердің құрылымы, ойлаған-дай, оңай болып шықпады.

Құранның құрастырылу тарихын және оның ерекшеліктерін білдіретін кезеңді хронологияның жалпылама схемаларында меккелік кезең деп қарастырады.

Ол, өз кезегінде, үш кезеңшелерге бөлінеді. Ең ерте кезеңі – ақындық кезең. Ол тақпақталған прозада жазылған кахиндердің көріңкелдігін еске түсіретін ықшам сүрелерден тұрады. Онда көрнекі де сығыңқы түрде біркұдайлық догматы, Ақырғы сот күнінің бейнесі мен исламның қарсыластары – күнәһарлардың тозақтағы қиыншылықтары берілген. Екінші кезеңше рахмандық деп айтылады (рахман қайырымды дегенді білдіретін сөз, Алланың аттарының бірі). Ол алғашқы аңыздардың пайда болуымен бірге басталады. Үшінші кезеңшеге, яғни пайғамбарлық кезеңшеге баяндаушылық рухтағы мәтіндердің көп бөлігі, соның арасында, Мұхаммедтің алдындағы ежелгі пайғамбарлар тарихын сипаттау жатады. Екінші – мединаелік – құрандық аяндар түсу кезеңінің сүрелері діни, азаматтық және қылмыстық істерге қатысты жүйеге келтірілмеген нұсқаулар мен ережелерден тұрады. Сонымен бірге, қара сөзбен жазылған үзінділер ақындық өлең жолдарының үзінді-лерімен араласа жүріп отырады. Құранның кейбір жеке сүрелерінің бітімі мен мазмұны ауызша діни уағыз тарату мен Исламның қарсыластарымен сөз жарыстыру сипатында анықталады. Сондықтан

да Құранда діни қағидаларды жүйелі баяндап беру деген болмаған. Оның орнына кейінірек барып жүйеге келтірілген жалпы ережелер ғана берілген. Құран мәтінінің көпшілігі өз атынан немесе әлдебіреу (рух, Жебірейл) атынан сөйлейтін, бірақ үнемі Мұхаммед болып сөйлейтін Алла мен Исламның қарсыластары арасындағы дауласу түрінде, сондай-ақ, Алланың пайғамбардың үмбеттеріне ақыл беріп, сақтандырып және талап қойып, айтқан сөздері түрінде келтірілген. Құран өз уақытының тарихи, экономикалық, саяси, мәдени, психологиялық және де басқа шындықтарын танытты, тайпалық қоғамның ыдырау процесін байқатты, сөйтіп жаңа қоғамдық институттар мен моральдық нормалардың қалыптасуын, монотеизмнің бекуін көрсетті. Оның үстіне, Құран құдайдың өзі жіберген “арабтық сот” үкімінің қызметін де атқарған болатын. Құрандық мәтінде бекітілген Мұхаммедтің уағыздарының негізгі идеясы - политеизмнен бас тартудың шартсыз қажеттілігі, сөйтіп монотеизмге бұрылудың керектігі. Құранда Алла -- тіршіліктің барлығының басқы себебі болып, әлемді жаратушы болып сипатталады.

Құран мәтіндерінің көп бөлігі тәураттық, інжілдік оқиғалар мен аңыздарды баяндауға кеткен. Қасиетті кітаптың төрттен бір бөлігі көптеген пайғамбарлардың өмірбаяны туралы мәліметтерден тұрады. Осы жағдай Исламды өз қағидаларын басқа діндерден көшіріп алған эклектикалық дін деп қарауға негіз болды. Бірте-бірте исламтанушылар Исламның таяушығыстық аймақтың діни өмірінің дәстүрлі формаларының дамуының нәтижесі екендігін айта бастады. Таяу Шығыста бұдан бұрын иудаизм мен христиандық туындаған болатын. Онда діни идеялар мен көзқарастар алмасуы өте қарқынды түрде жүріп жатты. Солардың барлығын ислам шығармашылық тұрғыдан қабылдап, қайта қарастырды.

Құран – Аравияның Исламға дейінгі дәуірін тануға септігін тигізетін бірегей тарихи дереккөз. Ол руаралық қатынастар бейнесін қалпына келтіреді, көшпелі және отырықшы жұртшылықтың шаруашылық әрекеттерінен мағлұмат береді, арабтық қоғамның әлеуметтік-кәсіби құрамы туралы дерек береді, Араб жартыаралының түрлі аудандары мен іргелес жатқан мемлекеттері арасындағы тынымсыз сауда-саттық туралы көптеген деректер келтіреді. Құранда арабтардың тарихында орын алған шынайы оқиғалар суреттелген. Мысал келтіре кетер болсақ, Маариб суландыру плотинасын қазу (570 ж. шамасы), VI ғ. басындағы Недждандағы христиандарды жазалау, Йемен патшасының Меккеге VI ғасырдың 70-ші жылдары

жасаған жорығы – осылардың барлығы Құранның нақты тарихи оқиғалармен тығыз байланысты екендігін байқатады.

Мұсылмандар Құран стилін қайталанбас әрі ешкім одан артық жаза алмастай стиль деп біледі. Қазіргі заманғы ғылымдағы басым айтылып жүрген болжам бойынша, Құранның тілі – арабтардың диалектіден тыс тұрған поэтикалық, ақындық тілі. Рас, арасында Меккенің ауызекі тілінің элементтері де кездеспейді емес – кездесіп қалады.

Мұсылман теологиясы құрамында Құрандық экзегетика (ар. *тафсир* – талқылау) сынды үлкен аумақты бөлік те бар. Тафсирдің қажеттілігі Құранның пайда болуымен бірге шықты. Құрандық аяндардың көпшілігінің мазмұны сол Мұхаммедтің өзінің тұсында жаңа діннің мазмұнымен бірінші рет танысып отырған замандастарына да түсініксіз болған еді. Исламның ұлан-байтақ территорияларға тарай бастауына байланысты қасиетті кітаптың мәтінін түсіндіріп отыру қажеттілігі күн артқан сайын өсе түсті. Бастапқыда тафсир де, Құранның өзі іспеттес, жазбаша түрде тіркелмеген еді. Мұсылмандық дәстүр бойынша, тафсирдің негізін қалаушы Пайғамбардың жиен ағасы – Абдалла бен Аббас (686, 687 жж. қайтыс болған) болып есептеледі. X ғасырға қарай тафсирдің құрылымы қалыптасып үлгерген болатын. Сол шамаға жуық уақытта Құранның ең танымал деген түрлі-түрлі (жалпы алғандағы, сөзбе-сөз, сөйлемге-сөйлем) түсініктемелері (комментарийлері) пайда болған еді. Тафсирдің сунниттік авторларының арасынан тарихшы, заңтанушы Мұхаммед ибн Джариф ат-Табари (838-923), исламдық спекулятивтік теология – калам дәстүрінде Құранды талқылаушы аз-Замахшари (1074-1143), аз-Замахшаридің жолын қуушы парсылық экзегет Абдалла аль-Байдави (1282-1316 жж. арасында қайтыс болған), парсылық энциклопедист Фахр ад-Дин ар-Рази (1209 ж. қайтыс болған) сынды танымал да лауазымды комментатор шыққан. Мысырдың екі теологы – Джалал ад-Дин аль-Махалли (1459 ж. қайтыс болған) мен Джалал ад-Дин ас-Суютидің (1505 ж. қайтыс болған) тафсирлері кең тараған. XIX ғасырдың соңы, XX ғасырдың басында мысырлық ислам реформаторы Мұхаммед Абдо мен оның ізбасар шәкірті Рашид Рид ислам мен қазіргі ғылыми ойдың нәтижелерін біріктірген тафсирді құрастырған болатын.

Тафсирге деген исламнан тыс көзқарастар көптеген маңызды эволюцияларды басынан өткізген. Бастапқыда ол Құранды жеміссіз, субъективті және тар үрдістегі шығарма деп бағалайтын. Қазіргі ғылыми көзқарастарға келетін болсақ, тафсирлер араб-мұсылман қоғамының түрлі тарихи кезеңдер барысындағы, түрлі этно-әлеуметтік, мәдени және саяси ортадағы Құранға деген ықыласын,

пейілін білдіретіндігін айтады. Құранның түсініктемелері зерттеуші үшін құрани ұғымдардың бастапқы өзіндік мәнін қалпына келтіру тұрғысынан емес, сол қайсы бір болмасын тафсирдің шығу кезеңіндегі нақты тарихи жағдайларға Құранды ыңғайластыруға деген тілегімен қызықтырады.

Ортағасырлық Батыстағы христиандықтың тым әсіре еуропаорталықшыл тұғырнамалары жалпы ислам туралы теріс көзқарастың қалыптасуына әсерін тигізді, сөйтіп Құранды фанатизм мен зорлықшылдық идеяларына толы деп қарауға алып келді. Христиандық авторлардың мұсылман оппоненттерімен сөзжарыстыруы барысында, пікірсайысы барысында құрандық мәтінді білмей түк бітіру мүмкін емес еді. Сондықтан да Құранның алғашқы аудармасы латын тіліне Клуни монастырының аббаты Аса Ардақты Петрдің (1092-1165) тапсырысымен жасалған болатын. Марк Толедскийдің есімімен байланыстырыла айтылатын Құранның келесі бір аудармасы XIII ғ. басында даярланған. Жалпы, ертеректегі латындық аудармалар құрандық мәтіннің латын тіліне тәржімалануын ғана жүзеге асырған, ал олардың авторларының басты мақсаты – исламға мойынсұнушылардың оларға жіберілген Құдай жазуына ие еместігін дәлелдеп беру болатын.

Егер де ортағасырлық Еуропа исламды дұрыс қабылдамағандығын білдірсе, Ренессанс (Қайта өрлеу) дәуірі араб-мұсылман мәдениетіне деген қызығушылықтың өсуін көрсетеді. Алдыңғы латындық аудармалардың голландиялық, немістік, итальяндық нұсқалары пайда болды. Құранды зерттеу мен аудару барысындағы жаңа қадам XVII ғасырдағы Францияда жасалған болатын. 1647 ж. Андре дю Риенің (1580?-1660?) аудармасы жарық көрді. Ол қоғамда қатты қызығушылық тудырып, бірнеше рет қайта басылып шығарылған болатын. Әрі соның өзі көптеген еуропалық тілдерге аударылған да еді. XVII ғ. Ватикан Құранды тәржімалау мен басып шығаруға тыйым салды, бірақ ол еш нәтиже бермеді.

Мұсылмандардың қасиетті кітабының тұңғыш ғылыми аудармасын жүзеге асырған католиктердің священнигі Людовик Мараччи болды (XVII ғ. соңы). 1716 жылы I Петрдің бұйрығымен Петр Постников Құранның дю Риелік француз нұсқасын орыс тіліне аударып шыққан еді. Ағартушылық дәуірінде ағылшын ағартушысы Дж. Сэйлдің (1697-1736) тафсирге негізделген аудармасы да жарық көрді. 1793 ж. Құранның романтикалық нұсқасын К.Савари деген кісі жасап шықты. 1787 ж. II Екатеринаның жарлығы бойынша Петерборда Құранның арабтық мәтіні басылымнан шықты. Ол басылымға шығыстанушылар жоғары баға берді. Кейінірек сол кітап бірнеше мәрте қайта басылып шығарылған болатын. XVIII

ғасырдың аяғында ғылыми шығыстану пайда бола бастады. Ол XIX ғасырдың ортасына таман өзіндік пәнге айналып кеткен болатын. Сөйтіп, Құран ғылыми ізденіс нысаны болып алды. Әйтсе де, оған деген сенімсіздік таныту аракідік кездесіп тұратын.

Өткен жүзжылдықтағы батыстық шығыстануда Құранды тікелей көшіріп алу мен еліктеу нәтижесі деп қарастыру басым көзқарас болды. Францияның арабистикасының жеткен жетістігінің бірі болып табылған аударма – Құранның француз тіліне А.Б. Казимирский (1808-1887 жж.) жасаған аудармасы. Жалпы қарастырғанда, XIX ғ. Құрандық мәтіндерді зерттеуде басымдық танытқандар қатарына неміс шығыстанушыларын жатқызуға болады. Құранның түпнұсқадан тікелей орыс тіліне аударылған тәржімалары XIX ғасырдың 70-ші жылдары жарық көрген еді. Олардың авторлары – Д.Н.Богуславский (1871 ж.), Г.С.Саблуков (1878 ж.). XIX ғ. мен XX ғ. шекарасында отандық көрнекті арабистер – В.В.Бартольд, А.Э.Шмидт, В.Ф.Гиргас, А.Е.Крымскийлер құрантану саласында жемісті еңбек еткен болатын.

Құранға деген жаңа көзқарасты ұстану академик И.Ю.Крачковскийдің есімімен байланысты. Ол XX ғасырдың 20-шы жылдары Құранның алғашқы жазылған нұсқасындағы аудармасын жасап шықты. Ал оған түсініктемелер беруге ол бүкіл өмірін сарп етті деуге болады. Тұңғыш рет сол аударма 1963 жылы жарық көрген еді. И.Ю.Крачковский Құранды толығымен редакциялап үлгермегенмен де, сол аударма мәтінге нақты дәуірдің тарихи және әдеби жәдігері ретінде қарауды ұстанған таза ғылыми академиялық аударманың үлгісі болып бағаланады. XX ғ. екінші жартысындағы Құранның аудармалары мен құрантану тарихи-мәдени материалды зерттеудегі плюралистік тұғырнамасымен сипатталады. Оған қоса Құранды мәдени ортаның жемісі деген жалпылама көзқарас та қалыптасып үлгерді. Осы кезеннің жеткен жетістіктері ретінде Құранның З.Блашер (1949-1950) мен Р.Парет жүзеге асырған аудармаларын атап өтуге болады. Құранның аса танымал аудармасы – 1955 жылы басылып шыққан А.Арберридің ағылшын тіліндегі аудармасы. Бүгінгі күндері Құранның көптеген еуропалық және азиялық тілдерге, сондай-ақ, Африка тілдерінің кейбіреулеріне жасалған аудармалары да бар.

4. Сунна

Исламның діни ілімінің Құраннан кейінгі екінші орында тұрған маңызды дереккөзі – Сунна (ар. тілінен әдет-ғұрып, үлгі-өнеге) – Алланың елшісінің өмір жолының үлгісі. Ол - жалпы мұсылман қауымы болсын, жеке мұсылманның әрқайсысының өзінің болсын

өмір жолының жетекшілікке алар әрі үлгі етіп ұстанар қағидасы. Мұхаммедтің жасаған іс-әрекеттерін, оның айтқандарының басын біріктіретін Сунна қоғам мен жеке адамның барлық мәселелерінің шешімін табуға көмектесетін материал болып табылады. Ислам пайғамбардың Алламен тікелей тілдескендігін қабыл алатындықтан, сенушілер Мұхаммедтің өзінің айтқандарын да тегін емес деп, оны да Құранмен қатар құдай өзі жіберген исламның негізі деп қабылдайды. Суннаға мұсылмандар Құдайға ненің ұнайтындығын, қандай әрекеттер мен көзқарастар оған жағымды екендігін білдіретін нұсқау деп қарайды. Халифат құрылғаннан кейінгі және исламның табысты өткен экспансияларынан кейінгі жаңа жағдайға, тез арада өзгеріп отырған тарихи шындықтарға исламның көндігуінің ең бір пәрменді құралы болған осы Сунна еді.

Суннаның негізгі құрамдас бөлігі – хадис (*ар.* жаңалық, әңгіме, хабар). Ол Мұхаммед пайғамбардың өмірінен хабар беретін, оның іс-әрекеттері мен уағыздары жайында айтатын кітап. Онда мұсылман қауымының өмірінің түрлі-түрлі діни-құқықтық қырлары да қарастырылған. Хадис екі бөліктен тұрады: **иснад** (*ар.* "сүйемел", "тірек") – Пайғамбар туралы хабарды ол қағазға түскенге дейін бір-біріне ауыздан-ауызға жеткізгендерді тізбектете келтіру және **матн** (*ар.* "мәтін") – нақты ақпарат ала жүретін бөлік. Мұсылмандық дәстүр бойынша, иснад – Мұхаммед Пайғамбармен не болып, не қойғандығының шындығын дәлелдеуші дүние, себебі дәстүрге, аузы дуалы абырой иелерінің сөзіне сүйену исламда қашанда жетекші орында тұрған.

Хадистер VII ғ. 90-шы жылдарынан бұрынырақ пайда бола қойған жоқ. VIII ғ. басында олар саликалы дереккөз ретінде бекілді. 700-720 жылдар – әңгіме-аңыздарды, баяндауларды жинаудың ең белсенді жүргізілген жылдары. Елу жыл өткен соң олар көпшілік арасында танымал, белгілі бола бастады. Дәстүрдің жеткізуі бойынша, о баста бір жарым миллиондай хадис болған көрінеді. Мұхаммед пайғамбар туралы әңгімелерді жинау мен білу кәсібі өте құрметті, сыйлы, әрі, көбінде, саяси және идеологиялық тұрғыдан алғанда ұтымды кәсіп болып есептелетін. Өзара күресіп жатқан саяси топтар, діни секталар мен ағымдар Мұхаммедтің беделіне сүйеніп бағатын, сөйтіп хадистердің көмегімен өздерінің талап-тілектері мен доктриналық тұғырнамаларын ақтап шығуға тырысатын. Қызықты деген хадис материалдарын жинақтаумен қатар, өтірік ойдан шығарылған оқиғаларды құрастыру да тез гүлденді. Хадистер құрастыру – тек қана әдеби шығармашылық формасы мен мақтаныш көзі ғана емес, сонымен қатар, ақша табу жолына да айналды.

Хадистерді елге таратушылар қатарындағы алғашқы буындар – **сахабалар** болған. Сахабалар – Мұхаммедтің ізбасарлары мен мүдделестері, онымен тығыз араласқан жандар. Олар ертемұсылман қауымының өмірінде маңызды рөл атқарған тандаулылар тобын құраған болатын және Пайғамбар өмірден қайтқаннан кейін де оның ілімін сақтап қалған ұжым еді. Олардың соңынан хадистерді сақтаушылар мен таратушылардың келесі тобы шықты.

Сахабалардан кейінгі бірінші және екінші ұрпақтар – олардың балалары мен немерелері – исламды кодификациялау барысында маңызды рөл атқарды. Хадис шығарудың көбеюі Мұхаммедтің ісін жалғастырушы ұрпақ – сахабалар өмірден кеткеннен кейінгі уақытқа сәйкес келді. Өйткені сахабалар хадистердің ақиқаттығының кепілі рөлін ойнаған болатын. Хадистің шындығына жауапкершілікті мойнына ендігі жерде сахабалардың ізбасарлары алған еді. Бірақ олар Пайғамбардың өмір сүрген уақытынан біраз уақыт кейін келген ұрпақ болғандықтан, хадистің материалдарының кейбіреулерінің ақиқаттығы күмәнсіз емес болатындығы мен белгілі бір үрдістілігі мәселесі туындайды. Хадистер, онда Мұхаммед кезіндегі оқиғаларға қатысты тарихи негіздің барлығына қарамастан, апологетикалық элементтерге де толы әрі хадистердің бекітілу және құрастырылу дәуірімен байланысты.

Сунна мұсылман қауымының өмірінің моральдық-этикалық, құқықтық, діни аспектілерімен байланысты көптеген алуан түрлі материалдардан тұрады. Сан алуан хадистер исламның әдет-ғұрыптық жағын және оның догматикалық принциптерін бүгешігесіне дейін қарастырады. “Тарихи” хадистер **сираның** – Мұхаммед пайғамбардың өмір жолын баяндаудың негізі болып шықты. Хадистер – көріпкел сәуегейліктер саяси өзгерістердің, түрлі қасіреттер мен зілзалалардың алдын ала болжамдап айтылуынан тұрады. Араб тайпаларының қадір-қасиеттері туралы аңыздар мен ислам әлемінің аймақтары туралы да хадистер бар. Суннада ерекше орын алатын хадистер – “қасиетгі” хадистер: ондағы айтылғандар Алланың өз сөзі деп есептеледі.

VIII ғ. басында хадистерді жинаудың аймақтық орталықтарының қалыптасуы және жеке бөлініп шығуы жүзеге асты. Олардың арасында кең де нәтижелі алыс-беріс жүріп отырды. Олардың арасынан ең абыройлы деген үш негізгі орталық сұрыпталып шықты. **Мединелік орталық** өзінің қатал дәстүрлілігімен және Мұхаммедтің өмірбаяны мен оның әскери жорықтарына баса қызығушылық танытуымен ерекшеленеді. **Сириялық орталықтың**

астанасы Дамаск қаласында, ал **ирақтық** орталықтың орналасқан жері Куфа болды.

Соңғы екеуі алдыңғысымен салыстырғанда либералдылау және сыни рухы басымдау болды. Ирақтық орталық исламның құқықтық-догматикалық жүйесін белсенді құрастыру көзіне айналды. VIII ғ. екінші жартысы – IX ғ. басында мұсылмандық әлем мұсылмандық аңыздардың қысқаша тақырыптық жинақтарына толып кеткен еді. Оған деген қажеттілік құқықтық-догматикалық және діни-саяси салалардағы қалыптасқан жалпы жағдайға байланысты еді. Хадистерді жинау мен оларды құрастыру бойынша кеңінен жүргізілген жұмыстар хадистерді сынау жанрының пайда болуы мен қалыптасуына әсер етті. Хадистердің дәйектілік дәрежесі мұсылман аңыздарын жеткізуші буындардың сенімділігін сынау арқылы анықталып отырған. Солармен бірге хадистерді талдау жанры (шарх) қалыптасу үстінде еді. Сондай мазмұндағы оншақты томдар пайда болды. Көптеген кітаптар мен өмірбаяндық сөздіктер хадис айтушыларды топ-топқа жіктеді. Олар мұсылмандық аңыздарды жинаушылар мен жеткізушілер өмірбаяндарын келтіретін болған. Ондай тізім Мұхаммедтің ісін тікелей жалғастырушылардан басталатын да, жолай сенімсіздеу көрінген арадағы жеткізушілерді анықтап отыратын, сөйтіп олар баяндаушылар қатарынан шығарылып отырған.

IX ғ. соңында – X ғ. басында хадистер аумақты жинақтарда тоғысты. Ертеректегі жинақтарда хадис материалдары хадистерді жеткізушілердің ең ерте өкілдерінің есімдеріне телініп, жіктеліну негізінде ұйымдастырылған еді. Әріп реті бойынша Пайғамбардың ізбасарлары тізімделіп аталатын және нақты сахабадан қандай хадистер таралатындығы хабарланатын. Жинақтардың мұндай түрлері *муснад* (фундирленген) деп аталатын. Аталған түрге тиесілі бізге дейін жеткен жинақтардың ішіндегі ең танымалы – Малик ибн Анастың (795 ж. өлген) “әл-Муватта” деген жинағы. Ол - заңтанудың маликиттік тобының негізін қалаушы. Сонымен қатар, ханбалиттік топтың негізін салған Ахмед ибн Ханбалдың (855 ж. өлген) “Муснады”. Айтушылардың баяндауларына қарай құрастырылған жинақтар пайдаланушыға тым ыңғайсыз болғандықтан, мұсылман әлемінде аса танымал болған жинақтар кейінірек келе пайда болған. Олар – Мусаннафтар еді. Мусаннафтарда хадистер мазмұнына сай орналастырылатын, баяндау пәніне сай жайғастырылатын (хадис, намаз, жуып-шайыну туралы және т.б.). XII ғасырдың соңына таман – XIII ғ. басында сунниттік ортада алты тақырыптық жинақтың ақиқат материалдан тұратындығы және олар Суннаның негізгі деректері болып санала

алатындығы мойындалған еді. Осы бір апробацияланған, тексерілген, абыройлы және жалпылама қабылданған жинақтарға кіретіндер мыналар: 1) Әл-Бухаридің “ас-Сахихы” (“Шынайы жинақ”) (870 ж. қайтыс болған). Онда ерте исламның тарихи және этнографиялық жағына, Мұхаммедтің өмір жолына, заңнамаға, әдет-ғұрыпқа қатысты хадистер заттай айдарлармен жинақталған еді. Жиналған 600 мың хадистердің ішінен автор шынайы деп есептеп, іріктел алған 7 мың 250-ін (1%-нен сәл ғана астамын) өз еңбегіне енгізді; 2) Мүслімның (817-875 жж.) “әл-Жами ас-сахих” (“Шынайы хадистер жинағы”) 300 мыңдай хадистер арасынан 12 мыңы (4%) іріктеліп алынған екен; 3) Ибн Маджидің “Китаб-ас-сунаны” (886 жылы қайтыс болған); 4) Әбу-Дауд ас-Сиджистанидің (888 ж. қайтыс болған) “Китаби ас-сунаны”; 5) Мухаммед ат-Тирмизидің (892 ж. қайтыс болған) “әл-Жами әл-Кабирі” (“Үлкен жинағы”); 6) ан-Нисайдың (915 ж. қайтыс болған) “Китаб ас-сунаны”. Әл-Бухари мен Мүслім жинақтарының материалдары түгелдей лаусыз деп есептелінеді. Хадистерді кодификациялаумен бірге сол хадистерге түсіндірмелер беру ғылымының қалыптасуы ілесе жүріп отырды. Сондай түсіндірмелердің жүздеген томдары құрастырылған да болатын.

Хадистерді жеткізушілерді *мухаддистер* деп атайтын болған. Олар ерте мұсылман қауымдастықтарының өмірінде маңызды рөл атқарған және де сол уақыттың зерделі таңдаулыларының, зиялы қауымының едәуір бөлігін құраған болатын. Мұсылман әлемінің ірі діни орталықтарында қасиетті аңыздарды көне дәстүрлі кәсіби деңгейде ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіп отырушы болған. Исламдағы пайғамбардың өсиеттеген білім іздеу үшін әрдайым сапарға шығып тұру қажеттілігі – Ортағасырлық мұсылман мәдениетінің айрықша ерен сипаты көп жағдайда хадистерді зерттеуге бағытталған еді. Мұсылман мектептері мен университеттерінде қасиетті аңыздар тереңдетіле оқытылатын және өз алдына жеке пән ретінде жүргізілетін. Мұсылман дәстүріне сай, қысқарта айтып беруге келмейтін Құранмен салыстырғанда хадистерді өздігінше баяндап беруге де, әр қилы түрдегі түсіндірмелер жасауға да болатын.

Хадистердің едәуір бөлігі исламның пайда болу кезеңінде орын алған оқиғаларды суреттейтін. Сонымен қатар, олардың көп бөлігі исламның діни кешенінің кейінгі дамуын да білдіреді. Исламның қасиетті аңыздары ретінде Исламға мұсылмандандырылған халықтардың мәдени мұрасының элеменеттері де енген болатын. Хадистер – ислам эволюциясын танытатын аса маңызды тарихи-мәдени жәдігер.

5. Қағидат пен рәсім

Діннің негізгі қағидаттары Құранның мазмұнынан туындап отыр. Ислам термині, яки үшінші дүниежүзілік діннің атауындағы осы бір сөз, өз мағынасы жағынан мұсылмандардың қасиетті ктабының мәтінінде кездесетін басқа екі терминге жақын. Олар – *дін* (ислам қауымының өмірінің негізі болып табылатын рәсімділік тәжірибесі ретіндегі дін) және *иман* (сенім). Сунниттер арасында қалыптасқан көзқарас бойынша дін ұғымының мазмұны үш құрамдас бөліктен тұрады: *ислам* (бес ақиқат парызы жиынтығы – *аркан* немесе негізгі діни парыздар), *иман* – Алланың ақиқаттығына деген және Мұхаммед пайғамбар хабарлағанының барлығына деген сенім және де *ихсан* (адамгершілік ізгілігі, сенімнің шынайылығын жетілдіру жолы).

Исламның негізгі қағидаттары немесе “сенім негізі, түбірі” деп аталатынның (усул ад-дин) саны – бесеу. Біріншісі – **бірқұдайлық (таухид)**. Исламда таухид дегеніміз, ең алдымен, Алланың жалғыздығын мойындау болып табылады. Сөйтіп, көпқұдайлық кесімді түрде жоққа шығарылады. Оның формуласы “Алладан басқа құдай жоқ” деген сөздер арқылы бекітіледі. Алла тіршіліктегі бар дүниенің барлығының жаратушысы, ең күдіретті күш және бәрін көріп-білуші болып қабылданады. Таухид туралы ілім мұсылман теологтарының жүздеген жылдар бойы терең зерттеу пәні болып табылады. Ұзақ уақыт зерттелу барысында ол ілім көп түрлі талдау, сан-саққа жоруды басынан өткерді. Қағидатты аса қатал түсінушілер бірқұдайлықты шекті күйге жеткізген де еді. Мысалы, таухидтен исламдағы тірі жаны барларды бейнелеуге тыйым салу шыққан. Бірақ, дегенмен, бұл тыйым кейбір ислам өлкелерінде, мысалы, Иранда аса еленбеген болатын. Екінші қағидат – **құдайи әділеттілікке** деген сенім, Алланың оң сотына (**адл**) деген сенім. оның адамның жасаған мейірім-қайырымына да, сол сияқты, ұятты істеріне де сол мөлшерде қайтарым болатындығы туралы түсінік. Алланың әділеттігі - оның адамның түсінуінен тысқары жатқан ең жоғары білімі деп қарастырылды. Үшінші догмат – Мұхаммедтің пайғамбарлық жолын және де оған дейін өмір сүрген пайғамбарларды құдайдың елшілері деп мойындау (**нубувва**). Құранның ізі бойынша, Мұхаммедтің алдында көптеген көне пайғамбарлар болған, олардың ең біріншісі Адам-ата деп есептелінеді, Құранда 28 пайғамбардың аты аталған, ал пайғамбарлардың жалпы санын Құранда жүзден астам деп біледі. Олардың арасында Нүк (Ной), Ибрагим (Авраам), Ысқак (Исаак), Ысмаил, Жақып (Иаков), Дәуіт

(Давид), Сулеймен (Соломон), Илияс (Илия), Жүніс (Иона), Мұса (Моисей), Иса (Иисус) және т.б. аталады. Мұсылмандық дәстүрде бір құдайға деген сенімді уағыздаушы пайғамбарлардың барлықтары Мұхаммедтің дүниеге келетіндігін алдын ала айтқан деп есептеледі.

Мұхаммед “пайғамбарлар мөрі”, яғни адамзатқа уағыз айтқан пайғамбарлар қатарын тұйықтаушы болып есептеледі. Мұсылман догматикасында пайғамбарлық концепциясы аса маңызды орынға ие. Басқа пайғамбарлар сияқты, Мұхаммед те көдімгі пенде деп есептеледі және сондықтан да ол табыну нысанасы бола алмайды. Дегенмен де, қасиетті жазуды уағыздау үшін құдайдың өзі арнайы жіберген пайғамбарлар құдайға жақындатылған таңдаулы адамдар қатарына жатады. Ислам құдайдың елшісі ретінде Мұхаммедтің толығымен бейкүнәлігін мойындайды. Төртінші қағида – өлгендердің қайта тірілетініне сену, ақыр заманның соңғы сот күнінің болатындығына және о дүниеге сену. Өлгендердің тіріліп, Алланың жұмақ пен тозақтан адамдарға орын даярлауы – Құрандағы Мұхаммедтің уағыздарының негізгі тақырыптарының бірі. Олар мұсылмандық аңыз-өңгімелерді егжей-тегжейлі қарастырған нұсшалар еді. Бесінші қағида имамат туралы біліммен байланысты – халифат. Исламның қағидаларының негіздерінің беріктігіне қарамастан, олардың түсіндірмесі уақыт өткен сайын өзгеріп отырған болатын, сонысымен де үлкен кикілжің пәніне айналған еді.

Мұсылман қауымының ертедегі кезеңдерінде мұсылманшылықтың бес “парызы” туралы (аркан ад-дин) көзқарас қалыптасты. Өлгі бес парыздың төртеуі – әдет-ғұрыптық, моральдық ұстанымдардан кұралады. Мұсылманның бірінші парызы екі іргелі ислам қағидаларының басын біріктірген болатын. Оның атауы – *шахада* (ар. “күәлік”) – сенім. Ол келесі формулада көрініс тапқан: “Алладан басқа Құдай жоқ әрі Мұхаммед – оның пайғамбары”. Осы мінежат формуласын қайталаған адам өзінің біркүдайшылдыққа берілгендігін және Мұхаммедтің пайғамбарлық маңызды міндетін (миссиясын) мойындағанын білдіреді. Бұл “парыз” догматикаға қатысты, дегенмен де, қатардағы мұсылман үшін исламның “сенім рәмізін” мойындауы ғана маңызды емес, сонымен қатар өзінің күнделікті өмірінде сол принципке сөзсіз берік болуы да маңызды.

Исламның екінші талабы – мұсылманның қағидалы бес уақыт намазы (салат). Құранда дұғалардың саны мен реті дәл бекітілмеген, бірақ ол Суннада егжей-тегжейлі реттелген болатын. Күнделікті мінежат бес міндетті намаздан тұрды (таңсәриде, талтүсте, ымырт түскенде, күн батқанда, түн басталғанда). Намазды кез келген

ыңғайлы таза жерде оқи беруге болады. Әрбір мұсылман намаз оқыр алдында рәсімдік жуынып-шайыну әрекетін жасауы керек. Жұма күні (йаум аль-джума) мешіттерде жамағатпен бірге оқылатын намаздар болады. Олар уағыз таратумен қатар жүреді.

Исламның үшінші парызы мұсылман күнтізбегі бойынша Рамазан айында ораза ұстанудан (ар. "саум") тұрады. Тансәриден күн батып, ымырт түскенге дейін ораза тұтқан адам тағамнан, төсек ләззатынан және т.б. бас тартады. Ораза ұстанудан жүкті әйелдер мен бала емізетін аналар, жас балалар, ауыру-сырқаулар, көрі-қартандар, сол сияқты белгілі бір объективті себептерге байланысты оны ұстау мүмкіншіліктері жоқтар (жиһанкездер және т.б.) босатылады. Уақытша ораза ұстаудан босатылғандар немесе қандай да бір себептерге байланысты оразасын бұзып алғандар оның орнын жылдың басқа уақытында толтырғаны жөн. Рамазан айына арнайы бағытталған міндетті оразадан басқа мұсылмандар өз алдына қосымша ораза тұтуларына болады. Мұсылманның төртінші парызын жағдайы нашар пақырларға көмек ретінде бөлінетін міндетті салық – зекет құрайды. Зекеттің мөлшері мұсылман құқығымен реттеледі. Мұсылман теологтарының түсіндіруі бойынша, зекет төлеу – сол зекет төленіп отырған мүліктің күнәсінен арылу деген сөз. Исламда сол сияқты садақа түсінігі бар. Ол – мұң-мұқтаж ғаріптерге арналған әркім өз қалауынша беретін қайырымдылық көмегі. Исламның бесінші парызы – Меккеге (қажылыққа) бару. Мұсылман аңыздары бойынша, қажылықтың негізгі ғұрыптарын Мұхаммед пайғамбардың өзі 632 жылғы соңғы “қоштасу” қажылығында көрсетіп берген-міс. Ол арабтар мен еврейлердің ортақ арғы атасы – Ибрагимнің (Авраамның) жасағандарын қайталау болып табылады. Ибрагим пайғамбар Каабаны қайта қалпына келтіруші және қажылықты ұйымдастырушы деп есептеледі. Қажылықта Ибрагимнің жанұясының Меккедегі өмірінен де көріністер келтіріледі. Қажылық – зу-л-хиджа айында жасалады. Оның алдында біраздаған тазару ғұрып-рәсімдері жүргізіледі (жуынып-шайыну, шаш бастыру, тырнақ алу). Одан соң қажылық жасаушы ихрам – ақ матаның екі бөлігінен тұратын арнайы киім киеді. Матаның бір бөлігін белден төмен орайды, ал екіншісін иыққа тастайды. Қажылықтың бірінші күні “кіші қажылық” – умра жасалады. Ол Харам мешітінде орналасқан қара тасқа табынудан және де Каабаны жеті рет айналып өтуден тұрады. Қажылық жасаушы қасиетті Зәмзәм бұлағынан су ішеді, ас-Сафа мен әл-Марва төбелерінің арасынан жеті рет жүгіріп өтеді. Келесі күні олар Арафат аңғарына бағыт алады. Үшінші күні, сәске түсте,

ашық аспан астында түнеп шыққаннан кейін қажылықтың орталық рәсімі – Арафат тауының етегінде күн батқанға дейін тұру басталады. Осы уақытта қажылыққа барушылар уағыз тыңдап, мінажат етеді. Содан кейін бәрі Муздалиф алқабына жүгіре жөнеледі. Онда кешкі және түнгі намаз оқылады. Таң атқанда қажылыққа барушылар Мин алқабына бет алып, онда “шайтан бөренесі” деп аталатынға тас лақтырады. Ол бөрене бүкіл жаман зұлым күштердің, бәлекеттердің рәмізі болып есептеледі. Одан кейін жануарды құрбан шалу рәсімі орындалады да, муминдер Меккеге қайтып оралады. Сол жерде қажылық рәсімі тәмамдалады. Мұхаммед пайғамбардың бейіті орналасқан Мәдина қаласына бару қажылықтың міндетті рәсімдеріне кірмегенмен де, қажылыққа барушылар сол қаланың қасиетті орындарына зиарат етуді жөн деп санайды. Қажылыққа барған мұсылман қажы деген құрметті атаққа ие болады. Әрбір мұсылман мүмкіншілігі болса өмірінде бір рет қажылық жасауы керек. Егер де, әлдебіреудің оған күші келмесе, өз орнына басқа бір адамды өкіл етіп жібере алады. Қажылыққа бүгінгі мұсылман әлемінде маңызды саяси-идеологиялық рөл берілген. Мұсылмандар Меккенің қасиетті орындарына кіші қажылықты – умраны жылдың кез келген маусымында жасай алады. Ол қажылық болып есептелмейді. Ол – жеке бастың діндарлығын, дін тәртібін ұстанатын тақуалығын танытады.

Мұсылмандар өмірінде діни мерекелерге маңызды рөл беріледі. Классикалық ислам екі мерекені заңдастырды. Біріншісі – құрбандықтың ұлы мерекесі (ар. “ид аль-адха”; түркілік “құрбан байрам”). Мұсылмандардың Меккеге қажылыққа баруының ажырамас бөлігі ретінде құрбан айт зу-ль-хиджаның оныншы күні, ай күнтізбегінің он екінші айында, қажылықтың соңғы күнінде басталып, 3-4 күн бойы тойланады. Жануарларды құрбандыққа шалу Ибрагимнің өзінің ұлы Исмаилды Алла жолына құрбандыққа шалуға даяр екендігі жайындағы естелік ретінде түсіндіріледі. Меккеде жүрген қажылыққа барушылармен қатар, бұл рәсімді бүкіл мұсылман әлемі түгелдей орындайды. Мереке арнайы рәсімдік намазбен және той дастарханымен өткізіледі. Мұсылмандардың екінші “қағидалы” мерекесі (ар. “ид аль-фитр, ид ас-сагир”; түрікше ораза байрам, рамазан байрам) рамазан айындағы мұсылман оразасының бітуіне арналады. Ол рамазан айынан кейін келетін Шаввала айының бірінші күні басталады. Мереке қайтыс болған туыскандардың бейітінің басына барумен, салтанатты дастархан жаюмен, қайыр-садақа және сыйлықтар таратумен бірге жүреді. Мұсылман мерекелерінің мән-мағынасы тек қана шарият негізінде түсіндірілуі және ұғындырылуы мүмкін. Мұсылмандар-

дың негізгі мерекелері – ид аль-адха мен ид аль-фитр – өз-өзінен болып тұратын нәрселер емес. Олар мұсылмандардың қажылыққа бару және ораза ұстау сияқты қағидалы рәсім-ғұрыптарының бөлінбестей бөлігі. Мұсылмандық мерекелердің қатарына жұма да жатады. Жұма – жамағатпен бірге намаз оқу мерекесі (йаум аль-джума). Әдетте, бұл күні мешіттерде көпшілік жиналған, бүкіл жамағат бірге оқыған намаз өтеді. Мұсылман дәстүрі бұл күнді қасиетті деп біледі, өйткені дәл осы күні Мұхаммед пайғамбар дүниеге келген деп есептеледі. Жұма күні Меккеден Мәдинаға көшу жүзеге асырылған болатын. Болашақта жұма күні ақыр заман соты болады деп те жорамалданады. Жұманың қасиеттілігі туралы Хадис былай дейді: “Күндердің ең жақсысы – жұма. Жұма күні адам жаратылған, жұма күні ол жұмаққа кіреді, жұма күні жұмақтан шығады да, жұмада уақыт тоқтайды”.

Қағидалы емес мерекелер қатарына маулид ан-наби мерекесі жатады. Ол – Мұхаммед пайғамбардың туған күн мерекесі. Ол раби аль-аввал айының 12-ші күні тойланады. Мұхаммедтің туған күнінің датасы дәл белгілі болмағандықтан мерекені оның қайтыс болған күніне туралап тойлайды. Мұхаммедтің туған күнін ислам пайда болғаннан кейін үш жүз жылдан соң атап өте бастады. Маулидке арналып мешіттерде жамағат бірігіп исламның негізін салушыға арналған намаз оқиды, қайыр-садақа таратады. Ислам әлемінде тағы бір кең атап өтілетін мереке – исра ва-мираджд (кешкі саяхат пен аспанға шарықтау). Ол – Мұхаммедтің Иерусалимге ғажайып барып-қайтуына және Алланың аспан асты тағына шарықтап көтерілуіне арналған мереке. Дәстүр бойынша ол раджабтың 27-ші күні мерекеленеді. Мереке уақытында, раджабтың 27-ші түнінде танды намазбен, Құран оқумен, Аллаға жалбарынумен өткізу керек.

Шейіттердің танымал мерекелерінің қатарына шейіт имамы, Мұхаммед пайғамбардың немересі Хусейнді еске алу (ашура) жатады. Оны шейіттер басқа да мұсылман мерекелерімен қоса атап өтеді. Ол мухаррама айының 10-шы күніне тура түседі. Осы айдың он күні бойы Хусейннің қайғылы қазасын бейнелейтін мистериялар (қойылымдар) өтеді, ол туралы аңыз-әңгімелер оқылады. Оныншы күні салтанатты қайғылы шеру Хусейнді еске алып жылап-сықтап, жоқтау айтады (*нарс.* "таазийе").

Барлық мұсылман мерекелері, тарихи даталар мен әдет-ғұрыптар, рәсімдер ай күнтізбегі бойынша жүргізіледі. Өйткені мұсылман жылы жалпы күн санақ бойынша есептелетін жылдан 11 күнге аздау, демек барлық мұсылмандық даталар жыл сайын орын ауыстырып отырады.

6. Исламдағы негізгі бағыттар

Ислам үш бағытқа бөлінеді – мұсылман әлеміндегі ең көп жақтастары бар сунниттік бағыт, шииттік және хариджиттік бағыт. Олардың пайда болуы, ең алдымен, мұсылман қауымындағы билік үшін күреске және саяси мотивке байланысты еді.

Хариджиттер. Хариджиттер алғашқы араб жаугершіліктерінде және халифаттағы саяси-әлеуметтік қайшылықтардың күшею кезеңінде пайда болды. 656 жылы Осман ең ірі әрі ең бақуатты Омейядтар әулетінен шыққан үшінші “тауа халиф” өлтірілгеннен кейін халиф болып Али тағайындалды. Оған Омейядтардың қойып отырған Сирияның наместнигі Муавия қарсылық танытты. Оның еш дәлелсіз Алиді Османды өлтірдің деп айыптауы мен оның билікке құқын мойындаудан бас тартуы өзара соғысқа алып келді. Сиффин маңындағы шайқас кезінде (657 ж.) Евфрат өзенінде Али соғысты тоқтатуға келісім беріп, аралық сот арқылы биліктің кімге отуі тиістілігін шешпек болады. Өздерінің бастығы мен қолбасшысының ымырашылдығы мен тартыншақтығынан көңілі қалған Алидің сарбаздары оған наразылық білдірді. Оның қолынан 12 мың адам бөлініп шығып, Алиді қолдаудан бас тартты. Олар “Құдай мен халық қалауынан бөлек халиф жоқ” – деген ұран ұстанды. Осы оқиғамен, яғни сарбаздардың – Алидің бұрынғы жақтастарының бір бөлігінің – қатардан шығуымен хариджиттік қозғалыстың (*ар.* хаваридж – бөлек шыққандар, кетіп қалғандар) атауы байланысты.

Хариджиттер ислам тарихындағы ең ежелгі діни-саяси топ болған. Исламдағы тұңғыш бөлініс пен хариджизмнің шығуы мұсылман қауымында одан ертеде-ақ даярланып қойған болатын, бірақ бұған дейін ашықтан-ашық көрінбеген еді. Ал Сиффиндегі шайқас оған тек түрткі болған. Соны пайдаланып оппозиционерлер ашықтан-ашық өздерін көрсетті. Хариджиттер өздерінің халифтерін сайлап алды, сөйтіп Али мен Муавийді мойындамайтындығын жариялап, олармен қолға қару алып күресті. Хариджиттердің арасынан шыққан біреу Алиді өлтіріп тынды. VIII ғ. екінші жартысының басында хариджиттер арасында бір-бірімен бәсекелес топтар шыға бастады – азракиттер, ибадиттер, суфриттер. Хариджиттердің өз ішіндегі бытыраңқылық олардың күшін әлсіретті. Әйтсе де, орталық билік үшін хариджиттердің жүргізіп отырған зор көтерілістері халифаттағы жағдайды орнықсыз етті. Хариджиттер, әсіресе, Иран мен Иракта, Аравия мен Солтүстік Африкада мығым орнығып алған. X ғ. бастап хариджиттердің ықпалы бірден төмендеп

кетті. Қазірде хариджиттердің аз-маз ғана қауымы Оманда, Алжирде және Ливияда сақталған.

Хариджиттер Исламдағы билік теориясына байланысты догматикалық сұрақтарды даярлауға көп үлес қосты. “Тайпалық демократия” тұғырнамасын ұстана отырып, олар халиф жоғары билікті тек қана сайлану жолымен алуы тиіс деп есептеді. Егер де ол өзіне қойылған талаптар деңгейінен көріне алмаса, онда қауым оны алып тастауға, ал керек болған жағдайда – өлтіруге дейін бара алады. Халиф болып кез келген дінді ұстанған адам тегіне, әлеуметтік статусына және ұлтына қарамай сайлана алады. Билікке үміткер жанға қойылатын басты талаптар – оның Құран мен Суннаны қатаң ұстануы, мұсылман қауымының өкілдеріне әділетті қарауы және сол қауымның мүддесін қолына қару алып қорғауға шамасының келетіндей болуы керек. Халиф – мұсылман қауымының басты өкілетті гүлғасы және де әскер басшысы болып есептеледі. Оған ешқандай алып бара жатқан қасиеттілік тиістірілмейді. Егер қайбір жергілікті қауым басқаларынан бөлек орналасса, онда әлгілер өз алдарына халиф сайлай алады.

Хариджиттер заңды халифтар деп Абу Бакр мен Омарды есептеген. Келіссөз жүргізу арқылы Муавиямен ортадағы дауды шешуге ұмтылған Али, хариджиттер түсінігінде, өзінің халифатқа иелік ету құқын жоғалтты. Өйткені ол “Алла ғана соттай алады” деген принципті бұзса керек. Саяси тұрғыдан алғанда хариджиттер радикалды көңіл күйлер тудырушылар болды, ал діни тұрғыдан алғанда олар исламның “тазалығын” сақтауда және әдет-ғұрыптарды қатаң қадағалауда ештеңеден тайынбайтын топ еді.

Шииттер мен сунниттер

Исламдағы шииттік бағыт Мұхаммед пайғамбардың жалғыз мирасқоры төртінші “тақуа халиф” Али мен оның ұрпақтарын ғана мойындайтын мұсылмандардың басын біріктіреді. Шиизм (*ар.* “шиа”- топ, партия) де, исламның өзі сынды, 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.

Шиат Али (Али партиясы) деген саяси ағым үшінші “тақуа халиф” Османның басқаруы кезінде дүниеге келген болатын. Оның пайда болуына қауымды рухани және зайырлы басқарудағы сабақтастық туралы дау-дамайдың туындауы себепкер болды. Жоғары билікке үміткер болуға Алидің жөні бар екендігіне байланысты уәж айтылды, яғни оның исламның негізін салушымен туыстастығы (ол Мұхаммед пайғамбардың жиен інісі болған әрі оның қызы Фатимаға үйленген) туралы сөз болды. Оған қоса, Алидің жеке тұлғалық қасиеттері де басым айтылатын. Шииттік дәстүрлер оны нағыз аңыздағы батырдай, исламның кіршіксіз таза жауынгеріндей етіп суреттейді: өте діндар, атакқұмарлық пен дүниеқоңыздықтан жүрдай, жүректі сарбаз, ары таза жан, мораль мәселелеріне келгенде пәк әрі адал адам болған дейді. 661 жылы оның қайғылы қазасынан кейін Алиді қолдаушылар қозғалысының мүшелері оның ұрпақтары ғана исламдық қауым-мемлекеттегі жоғары билікке ие болуы тиіс деп шықты.

Шииттердің діни доктринасының негізін қалаған Абдалла ибн Саба деп есептеледі. Ол шеткі шииттердің қожбасшысы 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 аламдар 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 факторлар еді.

Шииттердің көптеген бағыттары мен ағымдарының пайда болуына, сол сияқты, алуан догматикалық мектептер мен секталардың туындауына алғышарттар ертедегі шииттік қозғалыстың өзінде болған еді (VII ғ. екінші жартысы – VIII ғ. басы). Бір жағынан, ол Алидің өзінің ұстанған ішкі бағытының жолы болмауымен де байланысты. Соның нәтижесінде, ол өз жақтаушыларының ішіндегі іріккіге жол беріп алды. Оған қоса, Алидің әулетінің өзінде ішкі бірлік болмады. Басқа жағынан алғанда, ертешииттік қозғалыстың өзіндік идеялық бастауы да жоқ еді (оның ролін сол кейініректе “шешендіктің жолы” деген Али халифтің айтқандарының жинағы мен шиит догматикасын

жасаушылардың еңбектері атқарды). Шииттер де барлық ислам жолын ұстанушыларға ортақ бастау – Құранға иек артты. Рухани билікті Алидің мұрагерлігіне беру туралы жалпы принцип – имамат (ар. “қауымның жетекшілері”) о бастан берілген, бекітілген дүниесі болмайды. Нәтижесінде заңды талапкерді анықтау барысында өте күрделі, кейде, тіпті шешілместей мәселелер туындап отырған еді. Әрбір шииттік имам қайтыс болғаннан кейін оның орнын кім басатындығы туралы алауыздық басталып кететін, сөйтіп Алидің үрім-бұтақтарының әрқайсысы өз тарапынан билікке келетін аламның 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 танытын.

Шииттер, сунниттер сияқты, Суннаны мұсылман дін ілімінің екінші көзі, бастауы деп есептейді. Бірақ олардың сунниттерден 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 процесі X – XI ғғ. тиесілі. Мұсылмандардың қасиетті аңыздарын жинаушы шииттік діндарлар арасынан Мұхаммед аль-Кумми (903 ж. өлген), аль-Кулайни (939 ж. өлген), Мұхаммед ат-Тусидің (1067/8 ж. өлген) аттары әйгілі.

Шииттерде сунниттерге қарағанда қасірет шеккенді, азап тартқан жанды пір түту 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 Кум мен Мешхед қалалары.

Шииттік тәжірибеде кең орын алған принцип *такия* (ар. “байқампаздық, естілік, ақылдылық”) – “өз сенімді ақылмен жасырып-жабу” принципі, яғни адамның жеке басының қауіпсіздігіне қатер төнген жағдайда, әлде жамағаттың ортақ мүддесін

көздеу мақсатында өз дініне, сеніміне жан дүниенде берік бола тұра, іс жүзінде - оған қарсы келетін нәрселер жасау мен айтуға рұқсат етіледі. Шииттер бұндайға жайдан-жай жол беріп отырған жоқ. Өйткені олар - өз тарихында саны жағынан азғантай болып, көбінде біраз қысым көрген жандар.

Сунниттер

Исламдағы ең ірі бағыт – сунниттер. Әлемдегі мұсылмандардың 90 пайызы сунниттік исламды ұстанады. Сунниттердің толық атауы – “Сунна мен қауым бірлігінің адамдары” – дәстүрлі исламның маңызды принциптерін танытады. Яғни олардың киелі мұрада бекітілген ислам құндылықтарына беріктігін, жамағаттың өмірлік маңызы бар мәселелерді шешудегі жетекші рөлін мойындайды. Сунниттерге тән белгілердің негізгілеріне: төрт “тауа халифтердің” заңды билігін мойындау; алты “қағидалы” хадис жиһақтарының дәйектілігіне күмән келтірмеу; сунниттік төрт құқықтық мектептердің біріне тиесілі болу (маликиттік, шафииттік, ханифиттік немесе ханбалиттік) жатады. Шииттерден сунниттердің айырмашылығы – олардың Алла мен адам арасында Мұхаммед пайғамбардан соң елшілік етуші жан жоқ деген идеяны жоққа шығаратындығы. Олар Алидің “құдайы” табиғатын да қабыл алмайды әрі оның ұрпақтарының мұсылман қауымында рухани билік жүргізуі тиіс дегенді де мақұлдамайды. Хронологиялық тұрғыдан алғанда сунниттер шииттерден кейін, соларға реакция жауап ретінде пайда болады. X-XI ғғ. суннизм дербес ағым болып шықты. Бастапқыда ол шииттік исламға қарсылық ретінде қабылданатын. Суннизмнің аясында ерекше секталар пайда бола қойған жоқ. Бұл жағы оны шиизмнен бөлектеп тұрады.

Шииттік секталар

Кең тараған исламдық жіктемелердің біреуіне сай, шииттік бес үлкен секталар бар. Олар өз алдына одан да кішірек құрылымдарға бөлінген екен. Оларға: кайсаниттер, зейдиттер, имамиттер, “шеткі” шииттер және исмаилиттер жатады.

Шииттер арасында Алидің ұлдары Хасан мен Хусейннің ажалынан кейін кайсаниттер бірінші болып бөлек шықты. Олар Мұхаммед ибн аль-Ханафияны (700 ж. шамасында өлген) имам деп жариялады. Ол – Алидің ханиф тайпасынан шыққан күңнен туған баласы болатын. Шииттердің көп бөлігі бұл сайлаудан бас тартты. Өйткені Мұхаммед ибн аль-Ханафия Пайғамбардың қызының баласы емес еді. Кайсаниттер шеткі шииттерге жатады. Олар өздерінің мойнына “жазықсыз өлтірілген” Хусейн үшін кек қайтаруды жүктеген. Кайсаниттер Мұхаммед ибн аль-Ханафияны

Мұхаммедтің Пайғамбарлығының отын Али арқылы қабылдаушы және киелі білімге иегер деп жариялады. Мұхаммед ибн аль-Ханафияның өлімінен соң оның ізбасарлары бірнеше секталарға және бағыттарға бөлініп кетті. Біреулері оның өлімін жоққа шығарып, оның қайта келуін күтті. Басқалары – имам деп Абу Хашимді, Мұхаммед ибн аль-Ханафияның ұлын жариялады. Үшіншілері – Абу Хашимнен имамат Аббасидтер тегіне өтті деп насихаттады. Кайсаниттердің ортасында жаңа жағдайлардың пайда болуынан туындаған құдайи пікірдің өзгеруі туралы ілім даярланды. Бұл доктриналық даярлық болатын оқиғаларды білуге шииттік имамдарға өздерінің жорамалдарынан, олар орындалмаған жағдайда, құдайи пікірдің өзгеруіне сілтеп, бас тартуға мүмкіндік берді. Кайсаниттер қауымдары IX ғ. ортасына дейін тіршілік етті.

Мұхаммед ибн аль-Ханафияның кандидатурасын итеріп тастағандар төртінші имам ретінде Хусейннің Кіші Али деп атап кеткен және діндарлардың Әшекейі (713/14 ж. өлген) деп аталып кеткен ұлын мойындаған. Оның мирасқоры ретінде ұлы – Мұхаммед аль-Бакир тағайындалды. Оны шииттердің көбі мойындағанмен де, Мұхаммед аль-Бакирдің саяси енжарлығына көңілі толмаған бөлігі оның оған қарағанда белсендірек ағасы – Зайд 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. Зейдтердің негізгі мақсаты – Али әулетінен тараған имам басқаратын теократиялық мемлекет құру болды. Зейд – Алидің шөбересі, бесінші имам деп танылды. Зейдиттер Иранда, Иракта, Хиджазда, сол сияқты Йеменде де орналасқан. Аталған жерлерде олар терең тамыр жайып, өздерінің мемлекеттерін құрды.

Зейдиттердің жоғары билік туралы іліміне сай, имаматқа келуге тек қана “Пайғамбар әулетінің” ғана құқы бар, яғни имамат тек Фатимадан және оның ұрпақтарынан бастау алуы тиіс делінеді. Өйткені оның үлкен ұлы – Хасанның болсын, кіші ұлы – Хусейннің болсын ұрпақтарының билікке бірдей құқы бар. Имаматқа деген құқы болу үшін шешуші шарт ретінде зейдиттер билікке үміткердің сол билік үшін қарулы күреске халі жарайтындай болуына қарайды. Басқа шииттермен салыстырғанда, зейдиттер алғашқы үш халифтерді билікті бір ұысқа ұстаған узурпатор деп есептемейді. Олар Алидің Мұхаммедтің өзінің мирасқоры ретінде ең алдымен Алидің жеке тұлғалық, қадыр-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 құдайи 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. Имамат туралы зейдиттік концепция сунниттік концепциямен етене тығыз байланысқан. Зейдиттік қауымдар біздің уақытымызға дейін жеткен (Йемен, Сауд Аравиясы, Пакистан және т.б.).

Шииттердің саны жағынан ең көп әрі байыпты қатарын имамиттер қалыптастырады. Олар Али әулиетінен шыққан 12 имамды мойындайды. XI ғ. аты әлемге танымал ислам теологы және құқықтанушысы аш-Шахристанидің анықтамасы бойынша, “Имамиттер – Алидің имаматын нақты тағайындау, оның бойындағы бар қандай да бір қасиетке ишара жасау арқылы емес, оның өзін жеке көрсету арқылы анық нұсқау деп мойындайды”. Яғни имамат Пайғамбардың өз аузынан айтылу арқылы немесе алдыңғы имамның аузынан шығу арқылы қолдан-қолға беріледі. Он бірінші шииттік имам Хасан аль-Аскаридің өлімінен кейін (873/4 ж.) жаңа имам ретінде оның жасөспірім ұлы Мұхаммед тағайындалды. Бірақ ол тез арада “жоғалып кетті”, “белгісіз” болып қалды. Бәлкім, ол халиф Мутамидтің (870 жылдан 892 жылға дейін) ұйымдастырған қастандығының құрбаны болған да шығар. Мутамид оны билікке үміткер деп өз жолынан алып тастаған да болар. 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 Абу Талиб (Куфада 661 ж. өлтірілген); 2) Хасан ибн Али (Мединеде 669 ж. өлген); 3) Хусейн ибн Али (Кербалада 680 ж. өлтірілген); 4) Али Зейн аль-Абидин (713 әлде 714 ж. өлген); 5) Мұхаммед аль-Бакир (Меккеде 732 ж. өлген); 6) Джаафар ас-Садик (Мединеде 765 ж. өлген); 7) Муса аль-Казим (Бағдатта түрмеде 799 ж. өлген); 8) Али ар-Риза (Тусада 818 ж. қайтыс болған әлде у беріп өлтірілген); 9) Мұхаммед ат-Таки (Бағдатта 835 ж. өлген); 10) Али ан-Наки (Самаррада

868 ж. өлген әлде өлтірілген); 11) Хасан аль-Аскари (873/4 ж. Самаррада өлді); 12) Мұхаммед аль-Махди (873/4 ж. жоғалып кетті).

Мойындалатын имамдар әулетінен шыққан адамдар таусылған соң Мұхаммед аль-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 жасырыну” 60 жылға созылған (940 ж. дейін) уақытында “жасырын” имам мен оның жамағаты “елшілер” (сафирлер; баска термин – вакилдер, ар. “өкілдер”, “орынбасарлар”, “наместниктер”) арқылы байланыс ұстаған. Төртінші сафир өлер алдында өзінен кейін келетін ізбасарды қалдырмаған көрінеді. Сондықтан да “үлкен жасырыну” 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.

Шиит-имамиттер тарихында үш тарихи ірі кезең бөлініп қарастырылады. Біріншісі – “үлкен жасырынуға” дейінгі (940 ж.) кезең. Ол уақытта қауымды имамдар басқарған, ал олардан соң “елшілер” басқарды. Сол кезде шииттік доктрина өзінің жалпылама нақты сұлбелерін анықтап алды. Екінші саты – догматиканы кодификациялау мен тереңдете даярлаумен басталған еді. Сол кезде шииттік қасиетті аңыздардың негізгі жинақтары пайда болды, күқықтану мен теология жайындағы іргелі еңбектер жарық көрді. XVI ғ. басталған үшінші кезең – Иранда имамизмнің мемлекеттік дін мәртебесін алуымен танымал кезең. XIX ғасырда имамизмнің қойнауында бабидтік деген күшті қозғалыс дүниеге келді. Ол – исламды мессиялық идеялар көмегімен өзгертуге бағытталған қозғалыс болатын.

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

Шииттік исламдағы шеткері бағытты гулат (шектен шыққан көзқарастарды ұстанушылар) деген атау алған көптеген секталар мен тарамдалған бұталар танытады. Олардың “шектен шығып кетулерін” Аліді және оның ұрпақтарын құдайдай көруден байқауға болады. Исламның “ересиографиялық” әдебиетінде 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” (7).

Шеткі шииттер ортасында имамдарға жаратылыстан тыс күш тиесілі деген ойлар туындады. Олардың “жасырын” күйі және дінге сенушілерге құтқару міндетін өтеу үшін қайта оралуы, имамдардың көріпкелдігі, жандарының көшіп-қонып жүруі және тағы басқа. Шеткі шииттердің белсенділігінің тау асқан жері VIII ғ. болған еді. Ол – халифатта әулеттік дағдарыстар мен жөнсіздік күшейген уақыт болатын. Көп жағдайларда олар Ирак территориясында әрекет еткен. Сунниттер шеткі шииттерге ашық жақтырмаушылықпен және тіпті жиіркенішпен қарайды, қатал сынға алады және оларға бар бәленің бәрін жабады. Соның ішінде антропоморфизм идеясына берілгендікті де бетіне басады.

Мұсылманшылықтың тарихына өшпес із қалдырған шииттердің басқа бір бағыты – исмаилиттер болды. Олардың тарихы өзінің бастауын VIII ғ. ортасынан алып жатыр. Шиитер арасындағы кезекті жарылыс алтыншы имам Джаафар ас-Садиктің рухани билігін иемдену мәселесіне қатысты болды. Ол өз ұлы - Мұса аль-Казимді өз орнына ізбасар деп, имамиттік “баспалдақтың” жалғастырушысы ретінде тағайындап кеткен еді. Джаафар ас-Садиктің таңдауын оның үлкен ұлы Исмаилдің жақтастары қабыл алмады.

Бірақ, ол өзінің әкесінен бұрын (762 ж. шамасында) қайтыс болды, сөйтіп имам болып та үлгермеді. Сонда оның жақтастары имам ретінде оның ұлы Мұхаммедті атаған болатын. Имаматтың Исмаилдың ұрпақтарында қалуын жақтағандар исмаилиттер деп атала бастады. Бірақ Мұхаммед пен Исмаил өлгеннен соң енді-енді басы құралып келе жатқан исмаилиттік қозғалыс екіге жарылып кетті.

Мұхаммедті соңғы имам деп таныған исмаилиттердің бір бөлігі оның махди ретінде қайта оралуын күткен. Оларды *жетіліктер* деп атайды. Олар исмаилизмнің радикалды тобын құрады. IX ғ. соңы – X ғ. бірінші жартысында олардың эгалитарлық ұрандарының астында бүкіл Таяу Шығыс – Йеменнен Хорасанға дейінгі аралық – көтерілістер астында қалды. Исмаилиттердің басқа тобы Мұхаммед пен Исмаилдың ұрпақтарын “жасырын” имамдар деп есептеуін жалғастыра берді. Олар Аббасидтердің қуғындауынан Сирия мен Хорасанға қашып құтылады, сөйтіп онда өздерінің ілімін белсенді түрде тарата бастайды. IX ғ. аяғына таман олар Ираннан Мағрибқа дейінгі аралықта өзінің көптеген жақтастарын тауып, Фатимидтік халифат (909-1171) құрады. Фатимидтердің билігінің астында X ғ. аяғына қарай Мағриб, Мысыр, Сирия, Палестина және Хиджаз болған. Фатимидтер – исмаилизмдегі байыпты қанатты құрайды. Фатимидтік исмаилиттердің өз ішіндегі алауыздық пен бөсекелестік хакимиттердің немесе *друздар* қауымының бөлініп шығуына алып келді. Олар 1021 ж. құпия түрде түсініксіз жағдайда жоқ болып кеткен Халиф Хакимді (996-1021 ж. басқарған) жер бетіндегі Құдайдың көрінісі деп біледі. Олардың орталығы Ливан болды.

Исмаилизмдегі кезекті бөлініс Фатимидтік халифаттағы тақты мұралау үшін жүргізілген күреспен байланысты болды, сөйтіп елеулі оқиғалармен аяқталды. Фатимидтік халиф Мустансирдің (1094 ж.) көзі тірісінде ізбасарым деп тағайындап кеткен үлкен ұлы – Абу Мансур Низар еді, біраз кейін ол өзінің шешімін өзгертіп, болашақ халиф ретінде басқа ұлы – Абу-ль-Касим Ахмедті тағайындаймын деп жариялады. Оған Мустали-би-лла (Құдай көтерген) деген атақ берді. Мустансир өлгеннен соң билік басына Мустали келді, сөйтіп екі топ: мусталиттер мен низариттер тобы дүниеге келді. Исмаилиттердің байыпты қанатын құраған мусталиттер Мысырда, араб-мұсылман әлемінің Батысында орын тепті. Низар имаматы Ирак, Сирия және де басқа Фатимидтік халифатқа кірмейтін ислам әлемінде басым болды. XI ғ. соңында низариттер Иранның территориясында тәуелсіз мемлекеттің негізін қалады.

Оның орталығы Аламут қорғанында орналасқан еді, сөйтіп XIII ғ. ортасына дейін мемлекет ретінде тіршілік еткен.

Исмаилиттер дінді уағыздаушылардың өзіндік ерен иерархиясын жасап шығарды және де өздерінің қарсыластарымен күрес барысында террор тактикасын қабылдады. Олардың қолында халифтер, сұлтандар, падишахтар, жоғары дәрежелі ақсүйектер, әскербасылары, жоғары рухани абыройлы-беделді азаматтар, исмаилиттік сенімнің ренегаттары құрбан болды. Исмаилиттерді "үсталынбайтын құпия жемдеттер" деп атап кеткен еді. Олар өздері көздеген құрбандарына жетпей қоймайды. Исмаилиттер соңынан өлім-жітімнің қанды етегі төселіп жатқанымен де, олардың терроры түгелдей жан-жақты сипатта емес. Исмаилиттердің қолынан қаза болғандардың сансыз көп молшері туралы аңыз тарихи реконструкциялар негізінде жоққа шығарылған болатын. Ирандағы исмаилиттік мемлекетті моңғолдар тас-талқан еткен соң низариттер бірге-бірге Үндістанға көшіп кетті, сөйтіп онда низариттердің негізгі орталығы қалыптасты. XIX ғ. бірінші жартысынан бастап низариттердің басшысы Ага-хан деген мансапқа ие. Біздің бүгінгі кезде низариттер қауымын қожа немесе агаханииттер деп те атайды. Олар Азия мен Африканың 20-дан астам елдерінде орын тепкен. Мусталииттердің діни орталығы Фатимидтік халифат қирағаннан соң Мысырдан Йеменге, ал XVIII ғ. басында Үндістанға, Гуджаратқа қоныс аударды.

Сопылық

Мұсылмандық Шығыстың қоғамдық-саяси өмірі мен рухани мәдениетінің дамуына үлкен ықпал еткен суфизм болды. Ол - исламдағы мистикалық-тақуалық бағыт. Сопылық (тасаввуф) VII-VIII ғғ. пайда болған. Сопылық дүниетанымның негізінде Құдайды мистикалық тану идеясы жатыр. Ол оның жақтаушылары - сопылар үшін діни идеал мен өмірдегі ең биік мақсат. Сопылардың дүниетанымның маңызды бөлігін адамның адамгершілік тұрғысынан жетілуі туралы ерен концепция құрайды. Ол тақуалықты уағыздау мен бұл дүниенің игіліктерінен бас тартумен байланысты. Діни-философиялық тұрғыдан алғанда сопылық Құдайды ішкі жан дүниенің ерен сезімімен тануды, абсолютті ақиқатты оның алдын алатын логикалық пайымдауларсыз түйсіну дегенді білдіреді. Сопылық жеке адамның Құдаймен өте терең, етене жақын, тікелей қарым-қатынасқа түсуіне болады деп сенеді, тіпті, кейбір шекті нұсқаларында - Құдаймен экстаз үстінде бірігуіне болады деген мүмкіндіктің барлығына иланады. Сопылықтың аса маңызды теоретикалық ұстанымдарының қатарына жоғары ақиқатты тануға

бастайтын жол концепциясы (тарик) және әулиелік түсінігі (вилайя) жатады. Вилайяға сопы таңғажайып жолдың соңғы нүктесінде барып қана жете алады. Діни-философиялық ілімдердің қосындысы болғандықтан, тасаввуф әлемді эстетикалық игеру болып та қабылданады: сопылықтың ішінде аллегориялар мен көңіл күй күйзелістеріне толы керемет поэзия дамыды.

Сопылықтың құрылуының бастамасы исламның бірінші ғасырларындағы мұсылман тақуалары мен абыройлы діндарларының өмірлік, фәнилік дүниелерден бас тартып, қарапайым, кедей өмір сүруді мұрат еткен қозғалыспен байланысты. Олардың тәжірибелерінің ерекше қасиеттеріне Құран мен Суннаның айтқандарын екі етпеу, көп намаз оқып, ораза ұстау кіреді. Алғашқы танымал сопылардың біріне ерте исламның белгілі діндары аль-Хасан аль-Басриді (742-828) жатқызуға болады.

Ертедегі сопылардың уағыздарында Құдай соты алдындағы ғаламат үрейден туған пессимистік пәс көңіл күй, түкке тұрмайтын өмірлік ләззаттарды тәркілеу, құдайға деген шексіз де адал махаббат арқылы онымен бірігуді аңсау туралы мотивтер көрініс табады.

X-XI ғғ. сопылық зор халықтық және мәдени-интеллектуалдық қозғалыс сипатын алды. Осы кезеңде сопылық дәстүрдің негізгі белгілері қалыптасты. Ол басқа діни-идеялық ағымдардан өзгеше болатын. Сопылықтың теориясының негізгі қағидаларын белгілеп берген және сол уақытқа дейін қордаланған сопылық білімді жүйелеген еңбектер дүниеге келді. Сопылық өзіндік қатал тәртіпті талап ететін және нақты берілген психотехникаға еруді қажет қылған ерекшелікті діни тәжірибе ретінде көрінді. Сопылық ұйымдардың алғашқы формалары ретінде тақуалардың мекені – ханакаларды айтуға болады. Олар мұсылман мистицизмінің өзіндік бірегей мектептері болып шықты. X-XIII ғғ. ханакалар ағайындыққа (тариктерге) біріккен дәруіштер мекендеген орынға айналды.

Сопылықтың теориялық-идеялық негізі Шығыстың көне сенімдері мен нанымдарының элементтерін, антикалық және христиандық көзқарастарды біріктірді. Сопылық мектеп арасындағы ықпалды деген мектептер бағдаттық, қуфалық, басрлық және хорасандық мектептер болды. Мутазилиттердің негізсіз діндарлық пайымдаулары немесе дәстүрлеріне тән күдіретті лауазымға қасиетті мәтінге сөзсіз ергеннен гөрі ислам мистиктерінің ілімінің негізінде тылсым сезім (интуиция) мен Құдайды тану, діни ақиқаттарды ішкі көңіл күймен беріле сезіну – “рухани тәжірибе” жатыр. Сопы діни-адамгершілік өзіндік кемелденудің, рухани тазару мен өзіне терең үңілудің, фәнилік “Меннен”, пенделіктен

айырылудың қиын да ұзақ жолынан өту керек. Осындай көзделген жоғары мақсат тек қана арнайы діни-мистикалық практика нәтижесінде орындалмақ. Сонымен бірге, сопылықтың практикалық жағы да үлкен мәнге ие болған. Ол сопылардың діни-ғұрыптық тәжірбиесінде және де дәруіштік ағайындастықтың көпқырлы қызметінде көрініс тапты. Қатардағы дінге сенушілерге сопылыққа тән діни көңіл-күй, күйзелісті-экзальтациялы ұстаным түсінікті әрі жақын еді. Сопылардың харизмасы мен сопылық діндарлардың таңғажайып дүниелер жасауы, сопылықтағы әулиелерді пір түту мен киелі бейіттер, ғажайып нәрселер мен ескіден қалған көнекөздерге табынуға жол беру – міне, осылардың барлығы қарапайым сенуші адамға жақын әрі ұғынықты болды. Сопылықтың идеялық шығармашылық әлеуетінің жарым-жартылай кемуінің орнын оның мұсылман әлемінің әлеуметтік, саяси және діни өмірінің маңызды элементі ретіндегі мәнінің артуы толтырды. Ол мұсылман көпшілігінің діни өмірінің өктем құбылысына (доминантына) айналды.

7. Мұсылмандық құқық

Шариат

Шариат (ар. "шариа" – түзу, дұрыс жол, заң, қағида, міндетті деп танылатын ұстаным) исламдық өмір салты туралы жалпы ілімді білдіреді. Ол – мұсылманның міндетті түрде қоғамда орындауы тиіс ережелерінің кешені әрі олар негізінен Құран мен Суннада бекітілген дүниелерден тұрады. Осы ережелерде, ең алдымен, догматика сұрақтары және этика мәселелері, яғни мұсылманның сенімдері мен діни ар-ұятын анықтайтын дүниелер қарастырылады. Шариаттан іс-әрекет пен мінез-құлықтың нақты ережелерін шығарумен айналысатын пән **фикх** деп аталады (ар. "терең түсіну", "білу"). Ислам түсінігінде шариат пен фикх мәні жағынан негізінен тең ұғымдар болып бағаланады, сөйтіп, олар көп жағдайда синонимдер ретінде пайдаланылады. Мұсылман құқығының негізгі көздері ретінде Құран мен Сунна қарастырылады. Оларда Құдай аяны өзінің көрінісін тапқан деп есептеледі. Мұхаммед кезінде қабылданған және Құранда бекітілген бастапқы ұстанымдар мұсылмандықтың құқықтық концепциясының дамуына негіз болды. Бірақ та Құранның нақты құқықтық сұрақтарды шешу барысында жеткіліксіздігі бірден байқалды. Мұсылмандық қасиетті аңыздар оны толықтыру үшін қажет болды. Мұхаммедтің іс-әрекеті, айтқандары мен тіпті үндемеген кездерінің өзі мінез-құлық

ережелерінің негізін салды. Оның жақтаушы ізбасарлары мен шәкірттерінің де өнегелі мінез-құлық үлгілері ескеріліп, көмекші құрал есебінде пайдаланылып отырды. Осылайша, Сунна, мұсылман дін ілімінің екінші бастауы исламның қоғамдық қатынастарды реттеуші ретіндегі рөлін тиімдірек жүзеге асыруға негіз салып берді. Ислам юриспруденциясының қалыптасуы хадистерді бекітумен қатар жүріп отырды. Мұсылман құқығына қатысты алғашқы еңбектер – құқықтық зерттеулер емес, хадистердің тақырыптық жинақтары болған еді. Мұсылмандық киелі аңыз-өңгімелердің жүйеге келтірілуі шариаттың қалыптасуына әсер етті.

Мұсылман құқығының негізгі ұғымдарының қалыптасуы VIII ғ. – IX ғ. бірінші жартысына тиесілі. VIII ғ. екінші жартысында мұсылман құқығының жүйесін қалыптастыруды өз қолына алған діндар заңгерлердің тобы бөлініп шықты. Мұсылман юриспруденциясының қалыптасуының бастапқы кезеңінде екі мектеп бөлініп шықты. Біріншісі – меккелік мектеп – ол “киелі аңыздарды қолдаушылар” деген атқа ие болған мектеп. Себебі ол тек Құран мен Суннаға иек артқан болатын. Екіншісі – негізінен Ирактың территориясында орналасқан мектеп. Олар “өзіндік дербес пайымдауды жақтаушылар” деп аталатын. Екінші мектепті жақтаушылар ойтұжырымды логикалық пайымдаулар негізінде жасау мүмкін деп есептеді, бірақ оған үқсас ойтұжырымды мұсылмандық киелі кітаптан табу мүмкін болса ғана жасалған ойтұжырым қабыл алынатын. Олар аналогиялық дедукция тәсілін (кияс – ар. “салыстыру”, “сәйкестендіру”) ойлап тапты. Соның көмегімен құқықтық құбылыстар талдауы жеңілдеген болатын. Осы принциптің мәнінің зор болғаны соншалық, ол Құран мен Суннаның жанында мұсылмандық құқықтың күретамырларының бірі ретінде қабылданды. Салыстыру (аналогия) арқылы пайымдау принципінен басқа иджма принципі ұсынылды. Иджма – келісім, бірауыздан қабылданған пікір немесе талқыланған сұрақ төңірегіндегі беделді азаматтар шешімі. Дәстүрлі түрде, осы принциптің қағидалануын VII ғ. екінші жартысындағы Меккенің заңгерлер тобының еңбегі деп біледі. Нақты сұрақтарды шешудің қабылданған ретіне сай, жеке талдаулар заң күшіне мұсылман қауымы түгел мақұлдаған жағдайда ие болған. Мединелік құқықтанушылар озық ойлы діндарлардан сұрастыру жолымен жалғыз ғана дұрыс шешімді анықтап берген. Иджма, осылайша, нақты беделді діндарлар мен заңгерлерден таралды. Иджманы, кияс сынды, құқықтың қағидалық бастауы деп көптеген мұсылман құқықтанушылары мойындайды. VIII-IX ғғ. – діни-құқықтық кешеннің сұрақтарын даярлаудың керемет жемісті

бір кезеңі болып есептеледі. X ғасырда мұсылмандық құқықтану өзіндік пән ретінде толығымен қалыптасып бітті. Ол діни ғылымдар қатарына жататын болған. Ислам құқықтануының пәні өз бойына ережелердің мынадай қос түрін сыйдырады: 1) дінге сенушілердің Алламен қатынасын анықтаушы ережелер (мінажат ережелері мен діни міндеттерді атқару) және 2) адамдар арасындағы, мемлекет пен оның азаматтары арасындағы байланысты, басқа мемлекеттер мен басқа діндерге қатынасты туралайтын ережелер. Мұсылмандық құқықтың сунниттер арасындағы эволюциясы төрт сунниттік заңтану мектептерінің - мазхабтардың пайда болуымен басталды.

Мазхабтар

Ханифиттер мазхабы (ар. "жол", "әрекеттену түрі") Иракта дүниеге келді. Оның негізінің салынуын танымал мұсылман теологы мен құқықтанушысы, Куфа қаласынан шыққан Абу Ханифтің (767 ж. өлген) құқықтық әрекеттерімен байланыстырады. Ханифиттер Құранды құқықтың негізін құрайтын бастау деп біледі. Ал Сунна болса дербес бастау деп сипатталады әрі оны пайдаланбас бұрын өте мұқият әрі егжей-тегжейлі түрде хадистің материалымен жұмыс істеген жөн. **Ханифизм** келісілген пікір (иджма) принципін кең ұстанады. Сонымен қатар, олар терең логикалық негіздеуден құралатын аналогиялар бойынша пайымдауды да пайдаланады. Қияс негізінде қабылданған құқықтық шешім абсурдты немесе қабыл алуға жарамайтын нәтижеге әкелер болса, оны түзету үшін ханифиттер "жағымдырақ (дұрысырақ) шешім" деген рационалистік принципті қолданады. Ол алдында қабылданған шешімнен бас тартуды керек қылады. Ханифиттік мазхаб дәстүрлі құқықты кең ұстануды мүмкін деп біледі. Нәтижесінде, ол іскерлік байланыстар жүргізу барысында, әсіресе, басқа діннің өкілдерімен бірге әрекеттенгенде өте ыңғайлы. Ханифиттік мектептің либерализмі, оған тән діни төзімділік таныту және жергілікті әдет-ғұрыптар мен практикалық қажеттіліктерді ескере отырып, шешім қабылдауға мүмкіндік беретін әрі өзгеріп отыратын қоғамдық қатынастар мен өмірдің практикалық мұқтаж-дықтарына тез көндігуге мүмкіндік тудыратын ыңғайына жығыла білушілік, оны жеткілікті танымал қылды әрі оның жер-жерде кең таралуын қамтамасыз етті. Ол Осман империясы тұсында да іргелі ілім ретінде қабыл алынған болатын. Сондай-ақ ханифизм Ауғаныстан, Сирия, Пәкістан, Үндістан мен Индонезияда басым дамыды әрі әлі күнге дейін өзінің жетекші рөлін жоғалтқан жоқ.

Бұрынғы КСРО-ның Орта Азиялық республикаларының мұсылмандарының көпшілігі – ханифиттер.

Маликиттік мазхабтың негізін беделді меккелік діндар әрі имам Малик бен Анас (713-795 жж.) қалады. Бұл мектеп ертедегі ислам кезінде құрылған құқықтық нормаларға көп ықылас білдіреді. Онда басты назар Құран мен Суннаға аударылады. Мұхаммед пайғамбардың жанындағы жақтаушыларынан қалған аңыздар абсолютті дәл деректер ретінде мойындалады. Ең соңғы кезектегі құқықтық материал Пайғамбардың жақтаушы замандастарының - немединдіктердің мәлімдемелерінен алынады. Сол сияқты, хадисті жеткізушілердің келесі ұрпақтарының да айтқандары рас деп қабылданады. Маликиттердің түсіндірулеріндегі иджама меиналық діндарлар даярлап әрі бірауыздан қабылдаған ережелерге барып саяды. Маликиттер де қиясты пайдаланады, бірақ ханифиттерден гөрі азырақ мөлшерде пайдаланады. Классикалық құқықтық дереккөздермен арақатынасы бірізді деуге келмейтін құқықтық сұрақтарды шешу үшін “пайда үшін тәуелсіз пайымдау” принципі даярланған болатын. Аталған принцип маликиттер үшін фикхтің қосымша көздерінің бірі болып табылады, яғни рационалды түрде оның ережелерінің тұжырымын жасау әдісі болып табылады. Егер де не Құранда, не Суннада нақ жоқ сұрақ туындайтын болса, онда құқықтанушы ол бойынша мұсылман қауымының мүддесіне нұқсан келтірмейтін, шариғаттың жалпы заңдық ұстанымдары мен Киелі кітаптың мазмұнына кереғарлық танытпайтындай шешім табуы тиіс. Басқа да мазхаб қолдаушыларының қатарында, маликиттер құқықтық сұрақтарды шешу барысында “өзгеріссіз күй презумпциясы” принципін де жетекшілікке алады. Ол принцип бойынша, кез келген өзгерістер олардың расында да орын алып отырғаны әлі анық белгілі болмаған жағдайда өмірде жоқ деп есептеледі. Маликиттік мазхаб Солтүстік Африка елдерінде, мұсылмандық Испанияда кеңінен таралған. Маликиттердің біраз бөлігі Мысырда, Суданда және Батыс Африкада өмір сүреді.

Шафииттік мазхаб VIII-IX ғғ. аралығында дүниеге келді. Ол өзінің атауын озық заңгер, діндар әрі мұсылман аңыздарының білгірі Мұхаммед аш-Шафияның (767-820) есімінен алады. Оның негізін салып берген мазхабы өзінің қарапайымдылығы әрі эклектикалығымен ерекшеленеді. Ол маликиттер мен ханифиттерден көп нәрселерді қабыл алған. Шафииттер Құран мен Суннаны құқықтық ұстанымдардың біртұтас дереккөзі деп қарастырады. Бұл мектеп иджманы меиналік заңгерлердің шешімі деп түсінуімен ерекшеленеді. Ұқсастық бойынша пайымдау – алдыңғы

дереккөздерден керекті материал жинақтау тәсілі деп қарастырылады. Заңтанудың ханифиттік мектебімен салыстырғанда, шафиизм аналогия бойынша пайымдауды қабыл алғандықтан, күрделенген логикалық талдауды орағытып өтуге мүмкіндік береді, ал маликиттік мазхабпен салыстырғанда, Құран мен Суннаның қатарында мединелік қауымның құқықтық кешенінің егжей-тегжейін білуді талап етпейді. Шафииттік құқықтық мектептің салыстырмалы жеңілдігі оның кең тарауына мүмкіндік берді. Ол Мысырда, Сирияда, Ливанда, Иорданияда, Бахрейнде, Шығыс Африка елдерінде, Малайзия, Сингапур мен Брунейде нық орныққан.

Сунниттік заңтанудың ханбалиттік мектебі өзінің негізін қалаушысының – Ахмед ибн Ханбаланың (780-855) құрметіне солай аталған. Ол Бағдад қаласында IX ғ. басында қалыптасты. Басқа сунниттік мазхабтармен салыстырғанда ханбализм бастапқыда саясидіні қозғалыс болып басталған. Содан соң тек біраз уақыт өткеннен кейін ғана ол діни-құқықтық мектеп формасын қабылдады. Ханбалиттік мазхаб та өзінің негізгі дереккөздері ретінде Құран мен Суннаны жариялайды, өйтсе де, оларды мүмкіндігінше кең пайдаланады. Ханбалиттер Мұхаммедтің алғашқы көмекшілері мен ізбасарларына қатысты иджманы ғана мойындайды. Формальды тұрғыдан ханбалиттер кез келген рационалистік құқықтық тәсілдерге қарсы шығады, бірақ шын мәнінде салыстырулар бойынша пайымдауға жүгінеді. Олар шариаттың құқықтық нормаларын өте қатаң сақтау талаптарын қояды. Қазіргі уақытта ханбалиттердің догматикалық-құқықтық мектебі Сауд Аравиясында ресми мектеп деп жарияланған, оған ислам фундаменталистерінің ваххабиттік сарындағы топтары жүгінеді. Бірақ, жалпы алғанда, Саудиттардың қаншама күші салғанына қарамастан, ол мектеп кең таныла қойған жоқ.

Шииттерде де сунниттердегідей бірегей діни-құқықтық мектептер (джафариттік, зейдиттік, исмаилиттік) пайда болды.

Кейінгі Ортағасырларда және Жаңа дәуірде фикх бойынша жазылған еңбектер арасында **феттер** жинағы көптеп шыға бастады. Феттер – беделді деген мұсылман заңгерлерінің нақты сұрақтарға тапқан діни-құқықтық шешімдері. Саяси мотивтерге байланысты, уақытша жауласу өршігеніне әрі бәсекелестікке қарамастан, мазхабтар томаға-тұйық бола қойған жоқ. Бір діни құқықтық түрден екіншісіне өту оңай әрі қағазша рәсімделудің сақталуын қажет етпейтін еді, өйткені ол адамның діни мәртебесіне әсерін тигізбейді. Жеке құқықтық шешім қабылдау үшін әлде белгілі бір соттық қудалаулы жүргізу үшін басқа мазхабқа өтуге болады. Мұсылман заңдарын бірдей ету (унификациялау) процесі мен

сунниттік құқықтық мектептердің өзара араласып кетуінің арқасында әрбір мұсылман Суннаның төрт мазхабының кез келгенін ұстанатын сотқа жүгіне алады.

Кең-байтақ территорияларға тарау жолында ислам жергілікті (дәстүрлі) құқық нормаларының көбін өз бойына сіңірді, сөйтіп, баяғыдан келе жатқан көптеген әдет-ғұрыптарды (мысалы, неке кию ғұрпын, жерлеу дәстүрін және тағы басқаны) мойындады, дұрыс деп тапты. Шариат пен жергілікті құқықтың өзара кірігуі мен өзара ықпал көрсетуі исламның өміршеңдігіне кепілдік берді және де түрлі ұлттық орталардағы мұсылман қауымының тіршілік әрекеттері мен санасына көп әсер етті. Солай бола тұра, көптеген ислам тараған аймақтарда дәстүрлі құқық өзіндік дербес мағынасын сақтап қала берді және де оны пайдаланудың арнайы салалары болды. Соның нәтижесінде, шариат барлық жерлерде әрі барлық замандарда жалғыз ғана заңдар жинағы әрі қоғам өмірінің әмбебап реттеушісі ролінде көріне алмады.

Исламдағы билік пен мемлекет туралы сунниттік көзқарастар

Мұсылман заңтануында қоғамдық мұрат теократияда көрініс тапты. Құқықтанушылар ислам билеушілерінің қол астында зайырлы, діни-рухани биліктің бірге болуы қажет деп есептеді. Шындығында бұндай мемлекет Омейяд халифатының негізі қаланғалы бері болып көрмеген еді. Құран мен Суннаның нормативтік ережелері мемлекеттік құрылым мен мұсылман мемлекетінің қызметін реттеу механизмдерін дәл көрсететін нұсқаулар бермейді. Әйтсе де, Құран мен Суннаның комментаторлары қасиетті мәтіндерді еркін түсіндіріп, исламдағы билік теориясын танытатын арнайы еңбектер жазды. Олар жетекшілікке алған негізгі идея Құранда келтірілген: Алла – заңшығарушы, тыйым салушы және рұқсат етуші, ол – биліктің жалғыз ғана көзі. Жоғары суверенитет Алланың құзырындағы дүние (прерогативасы) деп танылғандықтан, оның елшісіне Құдай еркінің жер бетінде толық орындалуын қадағалау функциясы ғана қалатын болған. Осы сунниттік мемлекеттік құқық бойынша ең беделді деген еңбек – XI ғ. заңгері аль-Мавардидің шығармасы. Онда мұсылман мемлекетінің мұрат-мақсаты көрсетілген. Ол құрастырған саяси заңдық теория сунниттік билік концепциясының негізін қалады. Кейінірек ол тек толықтырылып, нақтыланып қана отырды. Оның мәні төмендегі қағидаларда жатыр. Халиф-Иманның болуы – мұсылман мемлекетіндегі рухани және зайырлы биліктің жоғары тасымалдаушысы, жеткізушісінің болуы – шариат ұстанымдарына болса да, мұсылман қауымының шешіміне болса да сәйкес келеді. Мұсылман

мемлекеті біртұтас болуы тиіс әрі оның бір ғана басшысы болу керек. Ол – Мұхаммед пайғамбар сияқты, кұрейшиттер тайпасынан шыққан адам болу керек, дене-тұлғасы жағынан болсын, имандылық жағынан болсын жетілген адам болуы керек, құдай сөзі мен құқықтану саласында білімдар адам болуы керек. Ол өзінің халифтығын халық сайлауының нәтижесінде иемденуі керек. Ал оны алдындағы халиф өзінің көзі тірісінде сайлап кеткен жағдайда – мұсылман қауымдастығының осы таңдауды қабыл алатындығы туралы рұқсаты алынуы керек. Сунниттердің теоретиктері “акадал халифтер” таңдау тәжірибесіне сүйенеді. Халиф пен мұсылман қауымы арасындағы қатынастар екеуара міндет жүктейтін екіжақты келісім болып табылады. Мемлекет басшысы дінді сақтауы тиіс, қауым ішіндегі дау-дамайларды шешіп отыруы керек, құдайға табыну мінажатына қатысты рәсімдерді еш кедергісіз өткізуді қамтамасыз етуі керек. Сонымен қатар, ол намаз барысында алға тұрушы адам міндетін атқарады, сондай-ақ салық төлеу және жинаумен айналысады, басқару органдарын бақылайды әрі оларды керектімен қамтамасыз етеді.

Халиф өзінің міндеттерін атқара алмаса, орнынан алынып тасталады. Халифке бағынушылардың ең басты міндеті – заңды түрде сайланған халифке мойынсұну және мемлекет игілігі үшін оған қолдағы барымен көмектесу. Биліктің теократиялық моделі шариатта нақты шындықпен еш байланыссыз даярланған еді.

XIX ғ. ортасында халифат концепциясы өзінің қайта жаңғыруын басынан өткізді. Жүз жыл бойы, екінші дүниежүзілік соғысқа дейін, халифаттық идеясы жағдайға байланысты біресе қоғамдық ойдың прогрессивті ағымының туы болды, біресе Орта және Таяу Шығыстағы монархтардың саяси талаптарының идеялық рәсім-делуі болды. Халифат концепциясының эволюциясында белгілі бір кезеңдер мен бағыттар байқалады. Ислам мемлекеті теориясы шеңберінде екі түрлі саяси доктриналар қалыптасты: ресми доктрина және оппозициялық доктрина. Ресми доктринаның айтуынша, османдық сұлтан-халиф мұсылмандардың қорғаушысы деп есептелді. Екінші – оппозициялық доктрина араб халифатын қайта құруды өзіне мақсат етіп қойған болатын. XIX ғ. – XX ғғ. екі арасында, реформаторлық қозғалыс қайраткерлерінің біразының санасында осман доктринасының панисламистік элементтерінің және араб халифаты идеясының синтезі жасалды.

Бұл дүниетанымдық ізденістер өзінің тәмәмдалған көрінісін ислам реформаторы Рашид Риданың (1865-1935) теориясында тапты. Риданың теориясы оның бағдарламалық кітабы – “Халифат

немесе Ұлы Имаматта” баяндалған. Ол ортағасырлық идеологтар мен құқықтанушылардың ұстанымдарынан бас тартпайды, қайта ол ислами басқарудың кемел түрін құрады әрі халиф - “жердегі Алланың көлеңкесі” деп біледі. Риданың көзқарасы бойынша, халифат - “Исламдық қайта өрлеу” ісіндегі шешуші фактор. Оның саяси жүйе ретіндегі заңдылығы Риданың еш күмәнін туғызбайды. Халифаттың негізгі мазмұнын Рида оның ислам принциптеріне сәйкестігінде және шариатқа толығымен тәуелді екендігінде деп біледі. Риданың сенімі бойынша, еуропалық Парламентаризмнің саяси идеялары, ұлттық суверенитет, прогрессивті сот жүргізу ісі идеялары халифат жүйесінің өз ішінде-ақ керемет жақсы жасалған болатын. Рида мұсылман қауымының ең беделді, абыройлы деген өкілдерінің ұсыныстарына басты назар аударады. Оларға мемлекетті басқару мен халифтың өзім білем деп бетімен кетуіне тұсау салатын маңызды рөл жүктеледі. Рида халифтың арабтық курейшиттік тұқымнан шығуы керектігі туралы талаптан оны дінге бағынушылардың құрметтеуі мен оған мойынсұнуының кепілдемесін көреді. Әрі, солай бола тұра, саяси жағдайды прагматикалық қабылдау арқасында реформатор Рида түріктерге бағыштап әлемді “мұсылмандық надандық пен еуропалық материализмнен” сақтап қалыңдар деп үндеу тастауға мәжбүр етті. Ол үшін Алла заңдары мен ислам халифатын қайта қалпына келтіру керек еді.

Жаңа тарихи шындықтарды ескере отырып, Рида халифатты қайта жаңғырту бағдарламасын ең болмаса оны жартылай қалпына келтіру деп түсінеді. Ол халифатты нақты шынайы билікке қол жеткізу мүмкіншілігін бермесе де (өйткені оған араб елдерін басқарушылар ие болатын), ең аз дегенде, мұсылмандарды рухани тұрғыдан басқару құралы деп қарайды. Рашид Рида баяндаған халифат доктринасы араб-мұсылман әлеміндегі сунниттік билік концепциясының дамуының нәтижесі болды. Сөйтіп, ол халифатизмнің жақтастарының жаңа тарихи жағдайлардағы ұстанымын дәйектеді.

“Исламдық басқару түрі” концепциясының негізі болып табылатын саяси-құқықтық принциптер бірқатар ислам елдерінде, оның ішінде – Сауд Аравиясы мен Парсы шығанағының елдеріндегі мемлекеттік құқықта өз орнын тапты.

Исламдағы соғыс пен бейбітшілік концепциясы

Исламдағы соғыс пен бейбітшілік концепциясы жиһад (*ар. "тырысу", "күш-қуатты бір уысқа жинау", "зорлану"*) ілімінде көрініс тапқан. Жиһад – мұсылмандардың негізгі міндеттерінің бірі. Жиһадты исламнан тысқары түсіну оны біржақты мұсылман-

дардын басқа дінге сенушілермен күресі деп анықтайды. Бұл ұғымды діни мақсаттағы “қасиетті соғыс” деп түсіндіру дұрыс емес, өйткені, мұсылмандық дәстүр бойынша, мұсылман қауымының діні үшін жүргізген кез келген соғысы қасиетті деп есептелінеді. Исламның түсіндіруінде жиһад сенім үшін күрес дегенді білдіреді. Оның мазмұнына майдандық әрекеттер де, басқа әрекеттер де кіреді. Бастапқыда жиһад деп арабтық пұтқа табынушылар – “язычниктер” арасында исламды тарату мен қорғау үшін жүргізілетін күресті айтқан болатын. Құранның жиһад туралы айтқандары – қарама-қайшы, біржақты талқылауға келмейтін, Мұхаммедтің өмірінің меккелік және мединелік кезеңдегі өзіндік ерекшеліктерімен шартталған дүниелер. Құран былай дейді: 1) көпқұдайға табынушылармен қақтығыс жасамай, оларды дінге бейбіт жолмен алып келу керек; 2) исламның қарсыластарымен шапқыншылықты емес, қорғанушы соғыс жүргізу керек; 3) мұсылман емес көпірлерге “қасиетті айлардан” басқа кезде ғана шабуыл жасауға болады; 4) оларға кез келген жерде және кез келген уақытта басып кіруге болады. Бұл ұстанымдарды, исламның бейбітшілік пен соғысқа деген қатынасын көп талдап, сан-саққа жүгіртуге болады.

Уақыт өте келе, жиһад концепциясы гереңдеп келеді. “Жүрек жиһады” деген ұғым пайда болды. Ол – адамның өзінің жаман әдеттерімен, мінез-құлқының келеңсіз жақтарымен күресу дегенді білдіреді. “Тіл жиһады” (“рұқсат етілгенді бұйыру мен жазғырылатынды шешу”), “қол жиһады” – қылмыскерлер мен имандылық ережелерін бұзғандарға жаза қолдану ретінде және де “қанжар жиһады” – исламның қарсыластарына қолға қару алып күресу ретінде түсіндіріледі. Дін үшін күресушілерге – муджахидтерге – о дүниеде пейіш даярланып қойған деп түсіндіріледі. Моральдық имандылық өзін-өзі жетілдіруге арналған жиһад – “үлкен жиһад” деп аталады, ал дінсіздермен соғыс – “кіші жиһад” деп аталады.

Жиһад идеясы – исламға дейінгі Аравиядағы көшпелілер арасында кең тараған шапқыншылықтар практикасымен генетикалық тұрғыдан байланысты дүние. Ислам мемлекетінің құрылған уақытында жиһад белгі (ту) болды. Көптеген халықтар, конфессиялар мен аймақтардың басын біріктірген халифаттың болған кезінде жиһад концепциясы “ислам әсері” деген ұғымды, яғни мұсылмандардың шексіз билік жүргізетін жері деген ұғымды бүгешігесіне дейін қалдырмай даярлаумен толықтырылған болатын. Сол сияқты “соғыс жері” – мұсылмандардың бақылауынан тысқары жер деген ұғым. “келісім жері” – басқа дінге сенушілердің жері. Бірақ ол жерлерде мұсылмандар өз дінін ұстану еркіндігіне ие болған жер деген ұғым.

Жаулап алынған территорияларда жүргізілген ерте ислам тұсындағы діни саясат, негізінен, прагматикалық көзқарастар тұрғысынан анықталған болатын. “Қылыш әлде ислам” деген баламалы таңдау алдына тек пұтқа табынушылар ғана қойылатын. Дегенмен де, монотеистік діндердің жолын ұстанушылар алдына - христиандар мен иудейлер алдына – тым қатаң таңдау қойылмаған болатын. Олар – “қамқоршылықтағы топтар” бола алатын жандар ретінде қарастырылады. Оларға, арабтық басқыншылыққа дейінгідей, адам басына төленетін салықты беріп қойып, өз дінін ұстанып жүре беруіне рұқсат етілген. Ал адам басына төленетін салықтан исламды қабылдағандар ғана босатылатын. Сондықтан болар, кейбір мұсылман билеушілері жаңа бағыныштылардың исламға өтуін қаламайтын. Өйткені ол мемлекеттік қазынаға түсетін салықтың азаюына алып келген болар еді.

Мұсылман теоретиктері ғасырлар бойы мұсылмандар мен мұсылман еместер арасындағы бейбітшілік және соғыс кезіндегі қарым-қатынас ережелерін қалыптастырған. Жиһадты жүргізуден босатылумен байланысты ережелердің жинағы құрастырылған болатын. Діннің салтанат құруы үшін жүргізілетін соғысқа қатысудан арнайы сауыт-сайманы мен киімі жоқ адамдар мен атақты діни беделді тұлғалар, әке-шешелерінің жиһадқа қатысу үшін рұқсатын алмағандар, кредиторлардың рұқсатын алмаған қарызданушылар босатылатын болған. Жиһад барысында әйелдер мен көмелетке келмегендерді өлтіруге тыйым салынған. Жиһад концепциясына қатысты ережелер жинағы мен мұсылмандардың қалаған әлемімен қарым-қатынасын реттеуші ережелер жинағы “Исламдық халықаралық құқықтың” негізін құрайды. Исламдық соғыс пен бейбітшілік концепциясын қарама-қайшы талдаулар мұсылман мемлекеттерінің өмірінде кереғар құбылыстарға санкция беруді мүмкін еткен болатын. Колониалдық дәуірде жиһад идеялары Батыстың экспансиясына қарсы әрекеттің идеологиялық негіздемесі ретінде пайдаланылды. Бүгіндері исламның жиһад көмегінің арқасында әлемдік деңгейде салтанат құруы керектігі туралы лозунгтарды жекелеген экстремистік сипаттағы фундаменталистік топтар ғана пайдаланады. Бүгінгі күні көптеген мұсылман идеологтары жиһадтың соғыспен байланысты емес қырларына көп мағына беруді жөн деп табады. Жиһад деп әлеуметтік-экономикалық бағдарламаларды жүзеге асыруға қатысты талпыныстар мен ұлттық суверенитетті нығайту жөніндегі ұмтылыстар аталады. Қақтығыстарды қантөгіссіз, бейбіт тыныш шешу мәселесі, қару-сыздану үшін және халықаралық қауіпсіздік үшін күрес туралы сұрақ қойылғанда бейбіт құрылыс сынды жиһадтың басқа қырлары алдыңғы қатарға шығарылады.

8. XVIII-XX ғасырлардағы мұсылмандық шығыстағы діни-саяси бұқаралық қозғалыстар

Жаңа дәуірде ислам қоғамдық өмірдің белсенді реттеушісі рөлін атқаруды жалғастырған.

Ваххабиттік қозғалыс

“Ерте исламның алтын ғасырына” қайта оралу идеясы түрлі саяси-әлеуметтік бағыттағы діни қозғалыстар қарсылығын рухтандырған болатын.

XVIII ғ. ортасында Аравияда ваххабиттік қозғалыс пайда болды. Ол мұсылман әлемінің өмірінде үлкен рөл атқарды. Өзінің атауын ол арабтық діндар Мұхаммед Абу аль-Ваххаб (1703/4-1792) деген кісінің атынан алған. Ол ханбалиттік идеялармен сусындаған діни ілім жасап шығарған кісі. Ол алып бара жатқан жаңашыл қағидалар туындатты дей алмаймыз. Ол өткенге – мұсылман өркениетінің бастауларына, Мұхаммед пайғамбардың өмір үлгісіне және оның алғашқы жан-тәнімен адал берілген ізбасарларының өмір үлгісіне бағыт алған ілім болды. Дегенмен, ваххабистік уағыз өзінің саяси үшқырлығымен танымал. Аравиядағы діни көптүрлілікке ваххабизмнің негізін қалаушы қатал таухид доктринасын – біркұдайлық доктринасын қарсы қойды. Ол исламның өзегі ретінде қарастырылды. “Аллдан басқа табынуға және ұлағаттауға тұратын жан жоқ” деген принципті ұстанған ваххабиттер исламның негізін қалаушы – Мұхаммед пайғамбарды кәдімгі адам деп есептеген, ендеше ол пір тұтуға, құдайдай көруге тұрмайды.

“Аллаға жақпайтын” діни догматтық жаңашылдықтар қатарына ваххабиттер әулиелерді пір тұтып сыйынуды және олардың жатқан жерлеріне зиарат етуді, пұтқа табынуды, сиқыршылық, дуашылдық пен басқа да ертедегі наным-сенімдердің қалдықтарын жатқызды. Ханбалиттердің исламдағы шекті төзімсіздік шебін жаңғыртқан ханбалиттердің мұрагерлері – ваххабиттер Құранға қайта оралу мен “бұзылмаған” Суннаға қайта оралуға шақырған. Сөйтіп ол бастапқы “адал” дінді одан кейінгі енгізілген дүниелерден арылтуды көздеген. Ваххабиттер асыра байлықты, көрсеқызарлықты және ақшадан өсім алуды сөккен, сөйтіп кедейлік культін жырлап, мұсылмандардың “бауырластығын” және де олардың вах-хабизм ілімінің туы астына бірігуін аңсап өткен. Ваххабизм көпірлерге қарсы киелі соғысқа шақырады. Одан бас тартқандардың барлығын діннен безгендер деп таниды. Ваххабизм дін сұрағына келгенде өзінің шекті фанатизмімен және өзінің қарсыластарымен күресуге келгенде экстремистік ұстанымымен ерекшеленеді.

Ваххабиттік уағыз ең алдымен “түріктелген” ресми исламға қарсы бағытталған болатын. Ол о баста арабтардың жері болған аймақтардағы осман түріктерінің билігін елестетін. Сондықтан да өздерінің ата жауы қатарына ваххабиттер осман патшаларын, бір уысқа бүкіл билікті жинаған басқарушыларды (узурпаторларды) және оның халиф атағын өздеріне заңсыз түрде иемденіп алған сұлтандарды, солармен қатар парсы-шииттерді “діннен безген” деп өздерінің жаулары қатарына қосқан. Ваххабизмнің түріктерге қарсы бағытталуының түпкі көздеген мақсаты - түріктерді қуып шығып, “таза” ислам туы астында барлық араб территорияларын біріктіру болатын. Ваххабиттік ілімнің табысты болуына Мұхаммед ибн Абд аль-Ваххабтың Саудидтердің – ад-Дирия недждийдтік княздығының билеушілерінің (Орталық Аравия) өкілдерімен одақтасуы ықпал етті. Мұхаммед ибн Абд аль-Ваххабтың ілімі Аравияны Саудиттер туы астында біріктірудің идеялық негізі болды. Ал сәл кейінірек ол - бірінші Саудидтік мемлекеттің ресми доктринасына айналды. Қазіргі кезде ваххабизм – Сауд Аравия-сының ресми идеологиясының негізін құрайды.

Алжирдағы Абд аль-Қадырдың жетекшілігімен жүрген қозғалыс

Исламның теократиялық идеалдары Алжир халқының ХІХ ғасырдағы бодандауға қарсы күресінің туына айналды. Француз жаулап алушыларына қарсы қозғалыс жиһад формасын алып кетті. Оны Абд аль-Қадыр (1808-1883) басқарды. Ал соның қозғалысына қосылған тайпалар оны “мұсылмандардың билеушісі” деп атаған да оның құрған мемлекеті – самодержавиелік теократтық монархия болған. Абд аль-Қадырдың абырой-беделі оның тұлғалық қасиеттеріне ғана, оның ішінде – жауынгерлік ерліктеріне ғана негізделмеген. Алдындағыларға қоса тағы да оның шариф (Мұхаммед пайғамбардың ұрпағы) ретіндегі беделіне және сопылығына арқа сүйеген. Оның іс-әрекеті нағыз мұсылмандық іс-әрекет болды, ал оның діни ынта-ықыласы оны жақтаушылар арасында таңдану сезімін туғызатын. Абд аль-Қадыр өзінің билігіне заңдылық сипағын беруге тырысты, сөйтіп Құран, Шарият пен исламның рухани тұлғаларының беделіне арқа сүйеді. Өзінің негізгі мақсаты деп Абд аль-Қадыр мұсылман қауымын исламның Құдайи заң негізінде әділетті басқару және оның мүдделеріне қол сұғушыларға қарсылық көрсету деп білген. Сонымен бірге, ол теократ-әмірші үшін діни фанатизм мен клерикалдық шектілік тән болмаған. Оның шенеуніктерінің арасында иудейлер де, христиандар да кездескен. Француздарға қарсылық көрсету барысында өзіне арқа сүйер

болған жандарды ол сопылық бауырластықтар арасынан тапқан болатын. Сопылық ұйымдар Алжирде кеңінен таралған еді. Оның өзі ықпалы мықты *Қадириялар* деп аталатын сопылар қауымдас-тығына тиесілі болған.

XIX ғ. 40-шы жж. соңына қарай Абд аль-Қадыр Алжир территориясының үштен екі бөлігін басқарып отырды. Оның тұрақты әскері болды, жоғары кеңесші органы болды, онда топ жарған дінбасылар, министрлер кеңесі бар болған. Ол біртұтас ислам салығын – зекетті енгізді, шариатқа негізделген біртұтас заңы болды әрі жаңа әкімшілік құрылымы да бар еді. Абд аль-Қадырдың мемлекетінде діни білім беруге үлкен назар аударылған болатын. Ол киім киістегі шектен шыққан байлықты дәріптеуге, алтын-күміс тағуға, шарап пен темекіні пайдалануға, құмар ойындарын ойнауға тыйым салған. Бұл шаралар сопылықтың моральдық-этикалық принциптеріне: қарапайымдылыққа, діни ізгіліктерге, өзін-өзі тыю мен тақуалыққа сай еді. Абд аль-Қадыр бірқатар сопылық ағайындастықтардың оның билігін мойындамауын жеңе алмағанымен де, ол басқарған қозғалыстың табысқа жетуінің бірден-бір кілті – ислам факторы болды. Ислам факторы оның француздарға қарсылық көрсету идеясы мен іштей бірігу идеясын қажетті байланыстырған нәрсе еді. Әскери күші мен жасақталуы жағынан бірнеше есе мықты француздардың Абд аль-Қадыр мемлекетін талқандауы алжирлықтардың діни сезімдерін фран-цуздарға қарсылық идеясынан ажырата қарауға әкелмеді. Исламға жүгіну болашақ ұлт-азаттық күрес нышандарының барлығына ортақ платформа болды.

Сенуситтер қозғалысы

Сопылық идеялардың прагматикалық талдамасы Ливиядағы сенуситтер қозғалысының дүниетанымдық негізін құрайды. Ол XIX ғ. Солтүстік Африканың тарихындағы еуропалықтардың баса-көктеп енуіне қарсылық танытқан елеулі оқиға болған еді. Сенуситтік қозғалыстың пайда болуы жаңа дәуірдегі майталман ислам діни және саяси қайраткері Мұхаммед бен Али ас-Сенусидің (1786-1859) қызметімен байланысты. 1837 ж. ол Меккеде сопылық ағайындастық құрады, ал 1843 ж. бастап Киренаикте – Ливияның батысында көп әрекет жасайды. Киренаик сенуситтік идеялардың Африканың солтүстік және орталық аудандарында таралуының плацдармы болды.

Ас-Сенусидің ілімінің қалыптасуына оның сопылық ойлармен егжей-тегжейлі таныс болғандығы көп әсер етті, оның ішінде ислам мистицизмінің беделді теоретигі – Абу Хамид аль-Газалидің

еңбектерімен таныстығы көп әсер етті десе болады. Ас-Сенусиге ваххабиттердің ілімі мен мемлекеттік құрылымының тәжірибесімен таныс болуы да біраз ықпал жасады дей аламыз. Сенуситтер жариялаған басқарудың теократтық принципі батыс державалардың кірігіп енуіне байланысты өсіп отырған ислам әлемінің бірігуіне шақырумен септестірілді. Бұл ағайындықтың қарапайым мүшесіне христиандармен байланысуға тыйым салынатын болған. Мұсылман ізгілігінің ең жоғары көрінісі жиһад деп танылған, әйтсе де ол кәпірлерге қарсы шығудың ең соңғы құралы деп қабылданған. Сопылықтың имандылық жолында өзін-өзі жетілдіруі мен “Пайғамбар құпиясына” тәнті болуы әрбір дінге сенуші үшін түпнегізді дүние деп қарастырған ас-Сенуси, әйтсе де сыртқы әлемнен қашқақтау мен бөлектену кезеңі ұзаққа созылмайды деп есептеген. Сөйтіп, сопының өзінің ізгіліктерін ағайындастықтың игілігі үшін іс жүзінде жасалған әрекеттері арқылы көрсете білгені жөн дейді. Ваххабизмнің тікелей әсерінің арқасында сенуситтер асыра байлықтың барлық көріністерін жоққа шығарады. Олар жібек киім киюді, зергерлік бұйымдар, асыл тастар тағуды, музыка-өлеңмен айналысуды, кофе мен темекіні пайдалануды жағымсыз дүниелер деп есептеді. Сенуситтердің мистикалық қызығушылықтары біршама байыпты болған, сөйтіп олар экстаз күйіне жетуді ұсынған. Ұйымдық жағын алып қарасақ, сенуситтік ағайындастық көптеген дәруіштер орналасқан жерлерден - завилерден тұрған. Олардың Ливия территориясындағы өткен жүзжылдықтың соңғы ширегіндегі саны 100-ге жуық болған. Сенусидің завилері діни орталықтар еді. Олар әкімшілік, әскери және мәдени қызметтер де атқарған. Ас-Сенуси қайтыс болған соң ағайындастықты оның ұлы - Мұхаммед аль-Махди 1859 жылдан 1902 жылға дейін басқарды. Соның тұсында ағайындастық толықтай ұйым ретінде қалыптасып, рәсімделуінен өтті, сөйтіп өзінің іздену шағына жетті. Киренаикте билік еткен сенуситтер Африканың ішкі аудандарында миссионерлік қызметті табысты түрде дамытып кетті. Өткір идеологиялық алуан пікір қарама-қарсылықтарына қарамастан, сенуситтер Осман империясымен бейбіт одақтастық қатынастарды қолдады. 1902 жылы ағайындастық басшылығына Ахмед аш-Шериф, аль-Махдидің жиені, келді (ол 1933 ж. қайтыс болды). Оның тұсында сенуситтер Италиямен соғысқа тартылып, Италия Ливияны тек қана 30-шы жылдардың басында толығымен тізе бүктірді. 1951 жылы Ливия өзінің тәуелсіздігін алғаннан кейін ағайындастықтың көсемі Идрис ас-Сенуси Ливияның королі деп жарияланды. Билікке

Муамар Каддафи келгеннен соң (1969 ж.) Ливиядағы сенуситтердің позициясы шайқалды.

Махдистік қозғалыс

Жаңа дәуірдегі Арабтық Шығыстағы мессиандық қозғалыстың ең ірі көрінісі XIX ғ. соңында Суданда орын алған махдистік қозғалыс болған. Еуропалық патшалыққа қарсы ұлт-азаттық қозғалысты Мұхаммед Ахмед ибн Абдалла (1834-1885) басқарды. Ол 1881 жылы өзін мұсылмандар күтіп жүрген күтқарушы – махди деп жариялады. Ол “түріктердің көп жылдар бойы патшалық етуі” тұсында қорланған дінді “тазалауға” шақырады, сөйтіп Мұхаммед пайғамбар кезіндегі исламға қайта оралу керек деп үндеу тастады. Ол өзін Мұхаммед пайғамбардың туысымын деуден де таймады. Махди өзіне төрт орынбасар – халифтер тағайындады. Олар Мұхаммедтен кейін мұсылман қауымын басқарған төрт “адал халиф” сияқты еді. Мұхаммед Ахмедтің уағыздарына шииттердің мессия – күтқарушы туралы ілімі қайта өрлеу идеяларымен, мистикалық көңіл-күйлер мен эгалитарлық талап-тілектермен, яғни жалпыға ортақ теңдік пен бауырластық тілектерімен қосылып жатқан болатын. Махди әдет-ғұрыптардың қарапайым болуына, тіпті тақуалық деңгейіне жақын болуына шақырған. Ол әруақтарды пір тұтып, оларға сыйынуды жаратпаған. Шынайы діни дерек-көздер тек қана Құран мен Мұхаммед пайғамбар туралы аңыздар деп есептеген махдидің ізбасарлары “қасиетті кітап” ретінде өздерінің көшбасшысының прокламациялары мен мистикалық күйге жету үшін керек намаз жолдарының жинағын (“Ратиб”) алған. Махди өлгеннен соң Мұхаммед Ахмедтің өзінің өмірбаянын құрастыруға талпыныс жасалған еді. Махди бес “сенім дінгегінің” түрін түбегейлі өзгертті. Олардың санын 6-ға жеткізді, кейбіреулерін жаңаларына ауыстырды: 1) бес уақыт намаз; 2) жиһад; 3) құдай еркіне мойынсұну, Алланың бұйрығына бағыну (оны жердегі Құдайдың өкілетті адамы деп есептелетін махдидің бұйрықтарын орындау деп түсіндірген); 4) шахада – Құдайға және Мұхаммедтің пайғамбарлық миссиясына сенгендік кепілдігінің кеңейтілген түрі. “Алладан басқа құдай жоқ, ал Мұхаммед - Алланың елшісі” деген дәстүрлі формулаға “ал Мұхаммед Ахмад ибн Абдалла – Алланың махди және оның елшісінің орынбасары” деген сөздер қосылды; 5) Құранды рецитациялау; 6) “Ратибті” рецитациялау. Махди құранды басқашалап талдауға, теологияны зерттеуге тыйым салды әрі діни мазмұндағы кітаптарды жағып жіберуді бұйырды.

Құран мен шариатқа негізделген махдистік заңнама жарлықтар мен қаулылар арқасында өне бойы толықтырылып отырды. Олар

сәл кейінірек заң күшіне ие болатын. Суннистік діни-күқық мектептері жабылды. Махдистік Судандағы сот ісі Құран мен Суннадан басқа махдидің прокламациялары мен жарлықтарына да сүйенеді. Өлім жазасына кесілетін ең ауыр қылмыс деп құдай атына тіл тигізуді, Мұхаммед Ахмедтің құдайи борыш миссиясына күмән келтіру мен оның уәкілетті адамдары – халифтер атына сын айту қарастырылатын болған. Шығыс Суданның егемендік алуы мен теократиялық орталықтанған мемлекеттің құрылуына алып келген халық көтерілісінің идеялық платформасы болуға жараған махдистік ілім жеткілікті деңгейде тиімді ілім еді. Махдидің өлімінен соң оның жолын қуушы ретінде халиф Абдалла қалды. Махдидің моласының үстіне асқақ кесене салынды. Меккеге дәстүрлі қажылыққа бару орнына ол кесенеге зиярат ету белгіленді. Махдистік мемлекет 4 жыл бойы толықтай окшауланған күйде өмір сүрді. Сөйтіп барып, Англия мен Египеттің қысым-тегеуріні арқасында ғана құлады. Мессиандық уағыздар мен мистикалық-аскеттік мұраттардың басын біріктірген махдистік ілім мұсылман өлемінде біраз қолдау тапты.

Бабидтер қозғалысы

Ирандағы бабидтер қозғалысы (XIX ғ. ортасы) шиизмнің реформаланған нұсқасына негізделді. Ол шах билігі мен діни адамдардың үстемдігіне қарсы күшті көтеріліске айналды. Бабидтер деп Али Мұхаммед Ширази (1819-1850) даярлаған ілімнің жолын қуушыларды айтады. Али Мұхаммед Ширази 1844 жылы өзін баб деп жариялады. Баб дегеніміз “қақпа” дегенді білдіретін сөз. Ол өзін баб деп атау арқылы “жасырын” имамның өз халқымен қарым-қатынас есігі, қақпасы менмін дегенді білдіргісі келген. Сәл кейінірек ол өзін махдистер үстінде әділеттілік патшалығын орнатушы және сол туралы хабар жеткізуші деп жариялады. Бабты биліктегілер дүниеге өзгеше көзқарасы үшін кінәлап, 1850 жылы өлім жазасына кесті. Өзінің ілімін ол “Байан” деген кітабында келтірген. Автордың ойы бойынша, ол кітап Құранды алмастыруы тиіс кітап еді.

Али Мұхаммед өз теориясын адам қоғамы дамуының кезеңдік (циклдық) теориясынан шегіне отырып жасаған еді. Ондағы әрбір кезең (цикл) адамның жүріп өткен алдыңғы сатысынан гөрі жетіле түскен сатыға өтетіндігін білдіреді. Алдыңғы дәуірлердің пайғамбарлары және Қасиетті Жазудың жеткізушілері деп Баб Мұсаны, Иисусты және Мұхаммедті мойындаған. Ол өзін жаңа пайғамбар ретінде адамдарға жаңа заңдар мен соны ұстанымдар жеткізетін, адамзаттың басына жазылған тағдырын жеңілдетуге көмектесетін

жан деп білген. Ол шариаттың ұстанымдарын дұрыс емес деп түсінген. Бабтың ілімін жалшы гуманистік және демократиялық бағытталғандық қасиеті ерекшелейтін.

Философиялық тұрғыдан бабидтік ілімнің негізін махдидің келуі идеясының шииттік түсіндірмесі құраған. Баб ілімінің айқын белгісі ретіндегі әлеуметтік әділеттілік пен теңдік идеясын дамыта отырып, оның ізбасарлары Иранды 1848-1852 жж. дүрліктірген көтерілістер легін басқарды. Халық қозғалысының қатысушылары жеке бас құқығының кепілдігін беруді, бәріне тең құқықты қамтамасыз етуді, қазіргі бар заңдарды жоюды және ірі жеке меншікті болдырмауды талап етті. Көтеріліс басып-жаншылған соң көптеген бабидтер Ираннан эмиграцияға кетті. Бағдаттағы бабидтер қауымы екі топқа бөлінді. Олар бабтың ең жақын екі шәкіртінің ізбасарларына айналды. Олардың бір тобы өміршең болмай шықты. Ал екіншісі – Али Беха-улла басқарған топ – космополиттік сипаттағы жаңа діни-этикалық ілім тудырды. Ол кейінірек толығымен исламнан шеттеп кетті. Бехаиттердің штаб-пәтері Хайфеді (Израильде) орналасқан.

Бүгінгі күн және ислам

Мұсылман халықтарының тәуелсіздік алуы олардың алдына әлеуметтік-экономикалық және саяси даму жолын таңдауға қатысты түбегейлі жаңа мәселелер қойды. Ислам әлемінде көптеген “үшінші жол” деп аталатын концепциялар пайда болды. Ол жол капиталистік жолдан да, социалистік жолдан да бөлек жол деп қарастырылады. Ерте исламдық мемлекеттіліктің дәстүрлері мен практикасына иек арта отырып, зайырлы және діни бағыттағы қоғам қайраткерлері “ислам жолы” деген тезисті алға тартады. Ол жол үшінші жаһандық дін тараған елдерге жағымды, дұрыс бірден-бір жол деп қарастырылады. Соның негізінде алуан түрлі “ислам мемлекеті”, “ислам экономикасы”, “ислам социализмі” және тағы басқа концепциялар құрастырылды. Олар, жалпы алғанда, классикалық исламның саяси және әлеуметтік-экономикалық доктриналарын, нақты елдің ерекшеліктерін ескере отырып, модернизациялауды көрсеткен еді.

70-ші жылдар аяғында кең тараған “Ислам мемлекеті” концепциялары қазіргі жағдайда қоғамды саяси ұйымдастырудың исламдық моделін енгізу керектігін білдіреді. Ол модель шеңберінде рухани және зайырлы билік түрлі деңгейлерде үйлестірілген. Бұл теориялар исламның мемлекеттік-құқықтық нормаларының практикалық жүзеге асуын ұсынып отыр.

“Ислам мемлекеті” концепциясымен қатар, “ислам экономи-

касы” концепциясы да құрастырылған еді. Ол “жана экономикалық тәртіптің” шарты ретінде Құранда бекітілген әлеуметтік әділеттілік принциптерінің жүзеге асуын, жеке меншік иелері мен мемлекеттің мүдделерінің жалпы алғанда қорғалуын, шаруашылық өмірді реттеудегі мемлекет рөлін маңызды фактор ретінде мойындауды білдіреді. “Ислам экономикасының” теоретиктері әлеуметтік әділеттілік орнату үшін зекет, садақа (өз еркімен берілетін қайыр), өсім алуға тыйым салу, асыра байлыққа құнығып кетуді жаратпау сынды ислам нормалары керек деп есептейді. Бұл идеялардың нақты түрде жүзеге асуын исламдық өсім алмайтын банктер мен сақтандыру компанияларынан көреміз, сондай-ақ “мұсылмандардың ортақ нарық аймағының”, “ислам валюта аймағының” құрылуынан да көреміз. “Ислам экономикалық” теориясының кейбір тұстары Сауд Аравиясы, Иран, Ливия, Пакистан және т.б. елдердің заңдарында көрініс тапты.

“Ислам социализмінің” идеялары мен үндеулері 50-70-ші жылдары белсенді түрде даярланды. Олар түрлі әлеуметтік бағыттағы саяси қозғалыстардың ажырамас бөлігіне айналды. “Ислам социализмі” дәстүрлі ислам постулаттары мен Батыстың демократиялық принциптерінің қосындысын көрсетеді. Ол социалистік идеялар Құранда бар және олар Мұхаммед пайғамбар мен оның ізбасарлары дәуірінде-ақ іс жүзінде көрініс тапқан дегенге негізделеді.

Мұсылман әлеміндегі бүгінгі белсенділік бодандалу кезіндегі панисламизм идеяларының “исламдық бірлік” қозғалысының мұрагері екендігін білдіреді. “Ислам бірлігі” концепциясы дінге негізделген мемлекетаралық бірлік идеясын жүзеге асырудың ең оңтайлы түрі ретінде өзінің көрінісін мұсылмандық халықаралық ұйымдар қызметінде тапты. Бұндай түрдегі тұңғыш ұйым – “Бүкіләлемдік ислам конгрессі” – 1926 жылы құрылған. Қазірде 1962 жылы құрылған “Ислам әлемі лигасы” үлкен ықпалға ие. Ал үкіметтік деңгейдегі халықаралық “Ислам конференциясы ұйымы” (1969 жылы негізі қаланған) деген бірлестік - ең танымал бірлестік.

Өмірдің барлық салаларында ислам құндылықтарына берік болуға бағдар алған фундаменталистік діни-саяси ұйымдардың дүниетанымдық платформасын панисламдық идеялар нәрлендіріп келген әрі бүгін де нәрлендіріп отыр. Олардың ішінде 1928 ж. Мысырда пайда болған “Мұсылман ағайындар ассоциациясы” ерен түр. Ол бүкіл дүние жүзіне өзінің ықпалын тигізіп отыр. Ассоциация қайырымдылық, ағартушылық жолынан саяси ұйымға дейінгі жолды түгел жүріп өтті. Ол күрес құралы ретінде террорды

(корқытып-үркітуді) пайдаланады. “Мұсылман ағайындар” идеологиясының негізінде исламды тек діни жүйе деп қана емес, сонымен бірге саяси-әлеуметтік жүйе ретінде де қабылдау жатыр. Бұл ұйымның идеологтары ислам әлеміне еуропалық даму үлгілерінің, мәдени ұстанымдары мен идеологиясының әсерінен арылу керек деп біледі. Оларға ислам рухына мүлдем қарсы дүниелер деп қарайды. Сөйтіп, қоғамдық өмірді түгелдей дерлік Құран мен шариат нормаларына сай ету керек дейді.

“Мұсылман ағайындар” қозғалысының саяси мұраты “Алла - біздің құдай, Пайғамбар – біздің көсем, Құран – біздің атазан, жиһад – біздің жол, Алла жолында қаза табу – біздің ең биік тілекталабымыз” деген формулалар көрініс алған. “Мұсылман ағайындар ассоциациясының” идеологиясына негізделген Ислам фундаменталистік қозғалысының топтарға жіктелуі барысында бастапқы саяси ұстанымдардың біраз эволюцияға ұшырауы, сөйтіп, оның байыпты және экстремистік бағыттарының құрылуы орын алды. Қазіргі кезеңде ислам өзін саяси және қоғамдық өмірдің белсенді факторы ретіндегі орнын сақтап отыр, өзінің жолын қуашылар үшін мәдени-әлеуметтік жүйе әрі дүниежүзілік жүйе ретіндегі қызметін атқарады.

9. Ресейдегі ислам

Русь исламды ұстанған елдермен ол дін Араб шығанағынан шыққаннан кейін танысты. Әсіресе, татар-монғол шапқыншылығы дәуірінде, Алтын Орда исламды қабылдағаннан кейін жақын қарым-қатынастар қалыптастырылған болатын. Одан кейін Русь мұсылмандармен орыс-түрік соғысы және Иранмен соғыс барысында жолыққан еді. Исламның рөлі Поволжье, Кавказды, Орта Азияны Ресейге біріктіру барысында қатты ескерілді. Ресей империясының исламды ұстанатын халықтар мекендеген территориялары - оның маңызды құрамдас бөлігі болды.

XIX ғ. Ресейде ислам мен ислам мәдениетін зерттеудің дамыған әрі нәтижелі дәстүрі қалыптасты. Ресейдің мұсылмандық аймақтарында әлемдік ислам мұрасының бір бөлігіне айналған діни-қоғамдық ой дамыды. XIX-XX ғ. аралығында Ресейде жадидизмнің өкілдері маңызды рөл атқарды. Жадидизм – исламдық ағартушылық және реформаторлық қозғалыс. Олардың идеологтары И. Гаспринский, Ш. Марджанилер Ресейге жылы көзбен қарайтын.

Бүгінгі күндері Ресей үшін ислам – оның көптеген тұрғындарының (11,5 млн адам) діни болып табылады. Ислам – ТМД елдерінің бірқатар бөлігінің (Өзбекстан, Тәжікстан, Түркменстан, Қырғызстан.

Әзербайжан, Қазакстан) басым діні. Олар көптеген ғылыми әдебиеттерде "Орта Азия мен Закавказьенің ислам мемлекеттері" деп аталады. Ресеймен шектесіп жатқан көптеген елдер де мұсылман дінін ұстанады.

Ресейдегі ислам аймағы татар және башқұрттық жұрт қоныстанған Еділ бойы мен Орал аймағы территориялары. Солтүстік Кавказ бен Сібірдің кейбір аудандары территориялары арқылы өте ірі Ресейдің еуропалық бөлігіндегі облыстарда маңызды-маңызды деген мұсылман қауымдары орналасқан. Ресейде мұсылмандар бүкіл халықтың 8 пайызынан көбін құрайды. Олар, көбінесе, мигранттардан тұрады КСРО-ның ыдырауының дәл алдындағы мұсылман аудандарындағы діни өмірдің жандануы реисламдану процесімен қосарлана жүрді. Ол одақтық мемлекеттің бірлігінің дезинтеграциялануынан (ыдырауынан) жойқын күш алды. Бұл процесс Ресейдің өзінің мұсылман халықтарына да шарпынын тигізіп өтті.

Реисламизация процесінің сипаты оны ұстанатын халықтардың исламға қаншалықты дәрежеде қатыстылығымен анықталады. Исламды ерте қабылдағандары, мысалы, татарлар, дамыған діни мәдениетке ие және шариатты біледі. Олар үшін реисламизация – тасырлар бойы жинақталған тәжірибені пайдалану мен исламның айырылып қалған күш-қуатын қалпына келтіру жолы. Ал алдында шариаттан гөрі дәстүрлі құқыққа көбірек көңіл бөлген басқа халықтар дін туралы шекті көзқарастарға ие еді. Ал үшінші біресулері өзінің исламға мойынсұнуын қалыптасқан дәстүр ретінде ғана қарастырады. Ондайда исламның ғұрыптық жақтары догматиканың мәселелерінен жоғары тұр. Ал догматиканы бойға сіңіру үшін ұзақ уақытты керек ететін күрделі процестерді бастан өткеру қажет. Бұндай жағдайларда мұсылман қауымдарының көшбастаушылары ислам ағартушылығы мен ислам туралы білімнің кең таралуына басты назар аударады. Белгілі бір мағынада ислам жергілікті жерлердегі көріністегі қақтығыстарға қарсы тұрады. Дегенмен де, ислам қауым арасындағы дезинтеграциялық үрдістерді жеңе алмай отыр. Әрі ислам этникалық біртұтастану мақсатында да пайдаланылады.

Ресейлік мұсылмандардың көпшілігі түркілік халықтарға жатады. Олар өзара жақындасуға тілек білдіріп те отыр, әрі ТМД мен "алыс" шетелдегі бауырластармен бірігу тілегін танытады. Ресейдің мұсылман жұртшылығының көпшілігі – татарлар. Ресей Федерациясындағы мұсылмандар арасында саны жағынан екінші орынды башқұрттар алады. Қазірде Ресейдің түрлі аймақтарындағы мұсылмандар өзекті әлеуметтік мәселелерді шешу және қоғамдық өмірдегі теріс құбылыстармен күресу үшін күш біріктіруге әрекет жасап жатыр. Осындай бас біріктірушілік талпынысының үлгісі ретінде Ресейдің муфтилер Кеңесінің 2001 жылы "Ресейлік мұсыл-

мандардың әлеуметтік бағдарламасының негізгі қағидалары” деген құжатты қабылдауын айтуға болады.

Ресей империясы халықтарының революцияға дейінгі дәуірлерде “ресми” исламы және халықтық исламы арасында ерекшеліктері болған. Халықтық ислам дегеніміз исламның классикалық құндылықтары мен исламға дейінгі сол халықтың діни көзқарастары, наным-сенімдері және пір түту элементтерінің қосындысы. Бұл айырмашылықтар кеңестік кезеңде де сақталып қалған еді. Ислам халықтарының өмірінде маңызды рөлді сопылық ордендер атқарып отыр. Олар тек діни тұрғыдан ғана емес, саяси-әлеуметтік тұрғыдан да зор күшті білдіреді.

Мұсылмандық “алыс және жақын” шетелдегі оқиғалар Ресейдің исламдық аймақтарындағы жағдайға тікелей әсерін тигізбей тұрмайды. Кейде мұсылман жұртшылығы басым республикадағы билік басындағылар Ресейдің орталық билігі позициясынан дербес позиция ұстануға тырысады. Жалпы алғанда, исламдық фундаментализм Ресей мен ТМД республикалары территориясында кең таралмаған, бірақ исламды саясаттандыру үрдісі әлі де болса сақталып отыр. Ресей территориясында ресми түрде Исламды жанғырту Партиясы жұмыс істейді. Солгүстік Кавказдың кейбір республикаларында исламды саясаттандыру үрдісі өте-мөте қатты байқалып отыр. Алайда, көп жағдайларда, онда белгілі бір ұлтшылдық бағыттағы саяси күштердің исламға жүгінуі туралы сөз болуы тиіс. Ресейдің зайырлы көпұлтты және көпдінді мемлекет ретіндегі концепциясы барлық ұлт топтары мен діни қауымдастықтарына тең құқық беру қамтамасыз етілетіндігін білдіреді. Оларға конфессионалдық әрекет бостандығы, еркіндігі берілген. Қоғамдық саяси-әлеуметтік және мәдени өмірдің жаңа шындықтары исламға үлкен әсер етеді. Соңғы уақытта мешіттер санының өсуі, мұсылман мектептері мен медреселер, академиялар мен институттар, сондай-ақ ислам басылымдарының санының көбеюі байқалады.

11-тарау. Қазіргі дәстүрлі емес культтер (наным-сенімдер)

“Дәстүрлі емес культтер”, “Жаңа ғасыр діндері”, “Неодиндер”, “Конфессиялық емес, канондық емес сенімдер”, “баламалық культтер”, “жастар діні” – Еуропа мен АҚШ-та XX ғ. 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 – батыс-еуропалық 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 көңілкүйлердегі ауытқуларға тез арада назар аударып, “күнөһар” әлемнің зұлматтарын бірден сынап, өздерін біртуар күтқарушылар 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 бас сауғалар қонысқа айналған. “Жаңа ғасыр” діндерінде күшті ұйымдастық, қатал адамгершілік және мінез-құлықтық өмірлік ережелер, 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, одетте, 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 жағдайда, ұжымдық түрдегі культ. Онда психотехнологиялар, психотерапия пайдаланылады. Ол жерде прозелиттерге, яғни

жаңадан келгендерге, олардың топ ішінде көңілденуіне баса назар 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-күр 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 түңілу) мантралар – мистикалық мағына беретін дыбыстар немесе арнайы сөздер қосағын айтудан тұрады. Дінтанымдық ерекшеліктер екінші орынға кетеді де, алға шынайы жолға түсу, жеке бас тәжірибесі, 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 тіркеуге және тіпті әлшеуге 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 тәжірибелері мен

көзқарастарын біріктіреді, сол сияқты, жаңа сикыршылар мен балгерлердің аяқ астынан туындаған шығармашылығын да қосады. Ондай бағыттарға, мысалы, Карлос Кастанедадың 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 камсыздық (нирвана) күйіне жетуді қабыл алды. Неохристиандық культтер шығыстық жүйелерден алынған медитацияны, сикырдуаны 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 шенке 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 бұдан екі мың жыл бұрын Иисус жасауға әрекеттенген миссияны тәмәмдауға Сан-Мен Мунды шақырған көрінеді. Оның жолын қуушылардың айтуы бойынша, Мун “Иисуспен және әулиелермен жұмаққа емін-

еркін әңгіме-дүкен құрған. Өзінің Құдаймен кұпия 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 штатта 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 Шіркеуінің 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 иудейлерінің 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 күрметіне 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 “жанаруы”, 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 Бхактиведанта 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 қырсыры 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 кара тәнді әдемі жігіт ретінде бейнеленеді. Қалған құдайлар (ведальық 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 тәнінің 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, күштарлық, 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 тәжірибесінің 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 Харе Рама Харе 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 шишьяға өзінің рухани әлемін жаңартып, қайта жасақтауға көмектеседі. Ол шәкіртіне ерекше бір шаттықты – өмірге деген шат-шадыман, мәз-мәйрам көзқарасты қалыптастыруға жәрдемдеседі. Ол күйде Кришнаға шынайы берілген адам бар дүниеден Құдайдың себепсізден-себепсіз мейірімділігін көруге тырысады.

Ресейдегі жаңа діни қозғалыстар

Жаңа діни ұйымдар Ресейде 80-ші жылдардың ортасында пайда бола бастайды. Олардың таралуына игі ықпал жасаған факторларға қоғамдағы терең дағдарыс, оның соңын ала орын алған сол кездің экономикалық және идеологиялық жүйесінің ыдырауы жатады. Өмір сүру деңгейінің күрт төмендеуі, жұмыссыздықтың өсуі, инфляциялар, қылмыстар, аймақаралық қақтығыстар зайырлы идеологиялар мен саяси партиялар беделінің түсуіне алып келді. Осындай жағдай қалыптасқан кезде Ресейде пайда болған діни жаңа қауымдастықтар өмірді “дәл қазір әрі дәл осы жерде” түбегейлі қайта құру жобаларын ұсынған еді. Олардан Ресей жұртшылығын шынайы дінге қатыстыру уәдесін ғана таппайсың, сонымен қатар олардың материалдық жағдайын жақсартуға көмектесу, ал қоғамын иманды және әділетті ету уәдесі де бар.

Көпшілік дәстүрлі емес діндерге күрт өзгерістер жағдайында жан тыныштығын іздеп, содан баяндылық табамын деген үмітпен барады. Оларды сенуші топ ішіндегі көңілкүй қызықтырады. Себебі жаңа діндердің біразы адамды бір-біріне, адамзатқа, табиғатқа деген иманды қарым-қатынастар қалыптастыру культімен қызықтырады. Жаңа діни бағыттардың тұғырнамаларының пайда болуы мен бекітілуіне шіркеулік-мемлекеттік қарым-қатынастардың жаңа моделі ықпал етті, сол сияқты алуан түрлі діни ұйымдардың тіршілік етуіне құқығы барлығын мойындау да әсерін тигізді.

Ресейдегі жаңа діни ұйымдар өздерінің пайда болған жерлеріне сай жіктеледі. Кейбір ұйымдар мен топтар Ресейдің сыртында пайда болады, сөйтіп ресейлік жерге басқа мәдени ареалдардан “импортталады”. Осы түрдегі діни жаңа құрылымдар шетелдік миссионерлердің күшінің арқасында пайда болады және кеңінен таралады. Бастанқы кезде (ал кейде – ұзақ уақыт бойына) олар

өздерінің “аналық ұйымдарының” материалдық және құрылымдық көмегіне сүйенеді. Шетелдік тегі бар жаңа діни ағымдарға Бірігу Шіркеуі, Сайентологиялық шіркеу, АУМ Синрикё, Мормондар, Христос Шіркеуі және т.б. жатады. Соңғы уақытта отандық және шетелдік неоландердің ілімдерінің Ресей халықтарының мәдени-тарихи дәстүрлеріне көндігуінің тұрақты үрдісі байқалып отыр. Орыс мәдениеті мен өнерінің рәміздерін жаңа діндер кенінен пайдаланады, соның ішінде православиелік храмдардың да рәміздері кең пайдаланылады.

“Ресей топырағында” пайда болған кең таралған жаңа діни бірлестіктерге: Құдайтуар орталық, Ұлы Ақ Ағайындастық, Соңғы Өсиет Шіркеуі, Порфирий Иванов ілімінің жолын қушылар жатады.

Жаңа діни қозғалыстардың жолын қушылардың әлеуметтік-демографиялық сипаттамалары, жалпы алғанда, осы қозғалыстардың АҚШ пен Батыс Еуропадағы жақтастарының көрсеткіштеріне сай. Неоландік құрылымдардың басым бөлігін қалалық жұрт құрайды (Ұлы Ақ Ағайындастық пен Құдайтуар орталықты есептемегенде).

Жаңа діни қозғалыстардың қызметтерін Соңғы Өсиет Шіркеуі мен Бірігу Шіркеуінің үлгісінде қарастырып көрелік.

Соңғы Өсиет Шіркеуі. “Отандық” топырақта туған жаңа діни қозғалыс. Оның негізін қалаушы – Сергей Анатольевич Тороп (1961 ж. туылған). Ол Минусинск (Краснояр өлкесінің оңтүстігі) қаласында тұратын адам. 1990 ж. оған бұдан екі мың жыл бұрын болған оқиғалар сыры ашылыпты-мыс. Ол өзіне жаңа рухани Виссарион (өмір сыйлаушы) деген ат алады, сөйтіп “ортақ сенім қауымы” құрылғандығы туралы жариялайды (1995 ж. қазаннан бастап – “Соңғы Өсиет Шіркеуі”).

Дін ілімінің көзі – Қасиетті Жазу мен Соңғы Өсиет. Оны Виссарион жазып шыққан. Онда Виссарионның 61 өсиеті бар және де көптеген діни-этикалық ақыл-уағыздар да бар (2). Виссарионның ілімі бойынша, ғарыштың жаратушысы (Абсолют, Біртұтас) мен Тәңір (Аспан Әкесі) – бір дүние емес. Алғашқысы материалдық болмыс және материалдық күш-қуат көзі ретінде көрінеді. Аспан Әкесі – Біртұтастың баласы болып табылады және адам баласының әкесі, айқындық пен киеліліктің көзі болып есептеледі. Виссарион адам қаны мен тәнін қабылдаған Құдай сөзі деп есептеліп, дәріктеледі. Оның үстіне, туылатындығы алдын ала белгілі болған жанның дүниеге келген жері Ресей деп жарияланады

әрі дәл сол Ресейде Киелі Жазуда айтылған оқиғалардың тылсым күпиясы да ашылуы тиіс деп есептеледі.

Христиан дініне Соңғы өсиет Шіркеуі арнайы рөл береді. Әйтсе де, жанның көшіп-қонуы мойындалады, ал шайтан, албасты күнәһар ойдың туындысы болып есептеледі. Пейіш – жерді белбеулеп тұрған айрықша қабат. Онда бойында салқыны жоқ жандар орналасады. Олар уақытша пейіштің тұрақтарында жинала тұрады. Олар “мәңгілік сатысына аяқ басқан болашақ адамзаттың лайықты негізі болуы үшін жиналады. Олар – ендігәрі өлім дәмін татпайтындар”. Ал жұмақпен салыстырғанда, тозақ Жер үстіне жақынырақ орналасқан. Онда күнәмен құрыған және албасты, жың-періге байланған жандар түседі.

Қазіргі өркениеттің жай-күйі күш патшалығынан рух, жан патшалығына көшу кезі деп сипатталады. Ресейге жойылып, құрып кетуден құтқарылудың ұлы Миссиясы бұйырғандықтан, дәл осы ресейлік жерде күш патшалығының агониясының (ақырғы демінің) қиналған сипаты ап-анық көрініп тұр. Виссарионның айтуы бойынша, адамзаттың жабайылық пен түкке тұрмастыққа алған бағытынан “жоғары білімділік те құтқара алмайды”, өйткені адам сапасы оның техникалық білімінің көлеміне байланысты емес. Ақыл мен адамзаттың биіктігі оның ғылыми-техникалық жетістіктерімен анықталмаса керек (3).

Соңғы Өсиет Шіркеуінде православиенің әдет-ғұрыптары мен күпия сырлары жоққа шығарылмайды бірақ олардың мәні мен мазмұны түбегейлі өзгерістерге ұшыраған. Онда тек шоқындыру мен неке қию рәсімдері ғана сақталады. Бата беру-сұрап алу күпиясы мен Аспандық әкеден игі істерге жеке өз басы немесе көпшілікпен бірге араласуға рұқсат алу сияқты күпиялар енгізілген. Литургия да күпиялар қатарына кіреді. Ол аптасына екі рет – жексенбі және сәрсенбі күндері өткізіліп отырады. Ең дәріптелетін рәсім - қасиетті дөңгелек рәсімі. Ол үшін адамдардың қолдары қабыстырылады. Сол арқылы Құдаймен бірігу және Жерді адамдық қара пиғылдан және ой ластығынан тазалауға даярлық көрініс табады. Негізгі мереке – 14 қаңтарда Виссарионның туған күнінде аталып өтілетін Христостың туған күні.

Соңғы Өсиет Шіркеуінде қоректенуге қатал шектеулер берілген. Басқа діндердегі сияқты, вегетериандық ұстаным “Ешкімді өлтірме!” принципіне ілесуді сақтауға негізделген. Басқа шектеулер, Виссарионның айтуы бойынша, жердің вибрациясының (дірілдеуінің) ауысуына байланысты. Жердің вибрациясының сондай әсерінен өліп қалмас үшін адам тәні азықтануының

құрылымын өзгерте отырып, сол өзгерістерге өзінің жауабын беруі керек. Шәй, кофе, қант, жануар және өсімдік майына тыйым салынған.

Соңғы Әсиет Шіркеуіне Храм ішінде істелетін әрекеттердің екінші орында тұратындығы, ғимараттық және басқа да храмдық құрылыстардың атрибуттарының аса маңызды еместігі тән. Виссарионның әсиеттеріне сай, “Құдай құрметіне салынған храмдардың барлығы әрқайсысымыз үшін бірдей жақын екендігін сезінетін уақыт келді. Бұл шіркеу храм пішініне арналған канон болмау керек деп біледі, өйткені онда әсемдікті көру мен Аспандық Әкені дәріптеуге деген талпыныс жатыр” (4).

Өзінің құрылымына қарай, Соңғы Әсиет Шіркеуінің басқа да дәстүрлі емес діндерден көп айырмашылығы жоқ. Оның басықасында Жоғары рухани көшбасшы және Негіз салушы мәртебесінде Виссарион тұр. Ағымдық жұмыстарды шешумен шіркеу кеңесі айналысады. Ол жеті әрекет етуші және бір қосымша мүшеден тұрады. Жоғары әкімшілік басқарумен шіркеуді қараушы алаам айналысады. Ол негізінен тек шарттар жасау, жұмысшыларды қабылдау және босатудан басқа барлық қаржы жағымен байланысты жұмыстармен айналысады. Құдайға мінажат ету мен рәсім өткізумен айналысу священниктерге жүктелген. Оларды Виссарионның өзі қол қойып, қабылдайды. Священниктер жоқ жерде Соңғы Әсиет Шіркеуінің ілімін таратумен миссионерлер айналысады.

1994 жылдың екінші жартысында Виссарион жер шарының адамдарына Краснояр өлкесінің оңтүстігінде қорық аймағын құрғандығы туралы хабарлады. Ол қорық – адамдардың табиғатқа деген жаңа қатынасының үлгісі, ауылшаруашылық және көркемдік бұйымдар жасауды ұйымдастыру орталығы. Тайгалық Тибиркуль деген көлдің маңында “Жаңа Иерусалим” салынып жатыр. Бұл қала – “жаңа адамдар” оазисі ретінде елестетіледі, ол – өнерлі адамдар мекені. Виссарионның шақыруы бойынша онда 2 мыңнан астам адам көшіп барды. Негізінен олардың қатарында ірі кәсіпорындары бар өндірістік қалалар мен мәдени орталықтар тұрғындары, шығармашылық мамандық өкілдері, дәрігерлер мен оқытушылар бар.

Ресейдегі Бірігу Шіркеуі. Бірігу Шіркеуінің Кеңес Одағына деген аса қызығушылығы 70-ші жылдары көріне бастады. Заңдасғырылмаған түрде әрекет етіп жүрген кезде олар – муниципалдік функциялар зиялы қауымның түрлі деңгейлерімен, студенттермен, ұстаздар және ЖОО-ның оқытушыларымен байланысқа түскен. 1990 жылдың желтоқсаны мен 1991 жылдың сәуір айында АҚШ-қа

200-ге жуық кеңестік саяси және қоғам қайраткерлері, ғалымдар, жазушылардың жолы түсіп, барып келді. Олардың арасында республика мен Одақ парламенттерінің депутаттары да көп болатын. Сол сапардың қатысушылары он күн бойы Америкамен танысумен қоса, Бірігу Шіркеуінің ілімі туралы дәрістер тыңдады. 1990 жылдың 11 сәуірінде Кремльде Сан-Мен Мунның КСРО-ның президенті М. Горбачевпен кездесуі болып өтті. 1992 ж. 21 мамырында РФ-ның Юстиция министрлігі “Дүниежүзілік христиандықты біріктіру үшін қасиетті Рух Ассоциациясын” діни бірлестік санатында тіркеуден өткізді.

Ресейдегі Бірігу Шіркеуінің төменгі құрылымдық бірлігін аймақ құрайды. Оның штаб-пәтері 2-3 бөлмелі үйлерде орналасады. Онда үнемі “толық мүшелер”, яғни Мун ілімінің жолын қушылардың орталық бөлігін, тіреуішін құрайтын адамдар тұрады. Аймақты шетелдік миссионер басқарады. Дегенмен, соңғы кезде бұл міндетті Бірігу Шіркеуінің ресейлік мүшелеріне жүктеу де кездеседі. “Толық мүшелердің” өмірі қатаң тәртіпке негізделген: ерте тұру, мінажат ету, “құдайи принципті” оқу, миссионерлік қызмет жасау. Аймақ ғимараттарында дәрістер оқылып, мунистік қозғалыстың идеологиясы мен тәжірибесі туралы әңгімелер өткізіледі. Ірі семинарлар үшін демалыс үйлері, санаторийлер, клубтар, мәдениет сарайлары және тағы басқалар жалданады. “Толық мүшелердің” және Мун қозғалысы активтерінің орта жасы – 22-25 жас, олардың 70 пайызы студенттер мен ЖОО-ның түлектері. Олардың арасынан жұмысшылар, шаруалар, зейнеткерлерді кездестірмейсің деуге болады.

Өзінің басты мақсаттарының бірі ретінде Мун Ресейге көмек беруді айтады. Ресей рухани таңдау алдында тұрғандықтан, өзіне қоғамды жаңғыртуға мүмкіншілік беретін приоритеттер іздестіріп отырғандықтан, оған көмек берілуі тиіс деп қарастырылады. Ол туралы Мун Ресей тұрғындарына бағытталған арнаулы былай деп хабарлайды (1995 ж. қараша айы): “Егер сіздің еліңіз Америкадан гөрі аса қадірменді Мунның қолынан берік ұстаса, ол әлемдегі алдыңғы қатарлы иемденеді”. Діни қызметпен қоса, Бірігу Шіркеуі Ресейде білім беру, ғылым, мәдениет, өнер, тәрбие саласында көптеген іс-шаралар мен жобалардың тарамдалған жүйесін жүргізіп отыр. Оларды жүзеге асыруға Сан-Мен Мунның жолын қушы емес адамдар да араласады. Ресей территориясында Принципті зерделеу үшін құрылған Бүкілресейлік студенттік ассоциация (ВАИП – Всероссийская студенческая ассоциация по изучению Принципа) бар. Ол – Бірігу Шіркеуі құрған әрі бақылап отыратын аттас ұйымның филиалы. Ол ассоциация өзіне Бірігу Шіркеуінің

идеалдары негізінде қоғамды имандылық тұрғысынан қайта жаңартуға талпынған студенттерді біріктіруді мақсат етіп қояды. ТМД елдерінің ЖОО-ның 3000-нан астам студенттерінің АҚШ-қа Мун сапарын осы ассоциация ұйымдастырды. Ресейде әрекет етуші “Халықаралық білім беру қорының” бір бұтағы – “Менің әлемім және Мен” деген (үш бөліктен тұратын) оқу құралдын даярлап шыққан болатын. Оны жазу барысында Бірігу Шіркеуінің америкалық орталығында жұмыс істейтін методистер, сол сияқты Ресей мен Балтия елдеріндегі тарихшылар мен педагогтар қатысты. Осы кітап негізінде Ресей, Америка, Грузия, Украина, Қазақстан мен Қырғызстанның мыңдаған жеке меншік мектептерінде ғана емес, мемлекеттік мектептерінде де өткізілетін курс даярланған.

1992-1993 жж. жаңа діни қозғалыстардың таралуына наразылық білдіруші күштер пайда бола бастады. Жаңа діндердің Ресей топырағында туғаны болсын, әлде шетелден “импортталғаны” болсын – барлығына қарсы наразы күшгер туындады. Бірқатар діни жаңа бірлестіктер қызметін заң тұрғысынан шектеу талпынысы жасалып отыр. Олар Ресей халықтарының мәдени және тарихи дәстүрлеріне қарама-қайшы деп танылады. Жаңа діни қозғалыстарды Орыс Православиелік шіркеуі де әшкерелейді. Ресейдің бірқатар қалаларында дәстүрлі емес діндерді гипноз, психотропты құралдар пайдаланды, отбасын бұзып-жарды деп кіналайтын ата-аналар ұйымдары құрылған.

ДИНИ 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 айрықшалайтын белгілер шартты әрі өзгермелі болады. Олар құрамы, ұғымдық аппараты, пайымдау және дәлелдеу әдісі мен жолдарына және т.б. қарай ерекшеленеді.

12-тарау

Буддалық философия

Буддизмнің философиялық немесе, дұрысын айтқанда, теориялық 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 атқарады. Оны ірі Ресей буддологы **Ф.И.Щербатской** (1866-1942) “буддизмнің орталық концепциясы” деп атайды. Дхармалар – танылмайтын (Канттың “өзіндегі заты” сынды) жалғызділікті мөңдер 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 немесе 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 үзін 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 қабылданатынның 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 (V ғ.) 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-бірімен 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 “кұмыра-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” әрбір тірі жанның қандай да бір бес “әлем-күйлердің” біреуінде болатындығына жағдай тудырады:

- 1) “тозақтық”;
- 2) “аш рухтық”;
- 3) “жануарлық”;
- 4) “адами”;
- 5) “құдайи”.

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 қарманың эквиваленті 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”. “Негізгі адасулар” саны – он: көрсеқызарлық, ашушаңдық, 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 кейінгісін 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 әрбір “ізгі ақиқаттарға” қатысты адасушылықты жеңіп шығу туралы төрт “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-өлпетте 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 кұрастыруымен 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 – бес жүзден астам қайта жаратылулардан кейін жер бетінде тіршілік ететін тірі жан иелеріне төрт “ізгі ақиқатты” ашу мандайына 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, сөйгіп “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.

Үнді 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 өкілдерімен күрес те соған ынталандыратын.

Мадхьямаки доктриналарын құрастырудағы бастапқы нүкте жалпылама себептілік туралы заңды қайта ой-санадан өткізу, яғни “прагитья-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 “өзі” болмаса (оны субъект - биномның бірінші мүшесі деп түсіндіруге болады), онда “ол” да (яғни биномның екінші мүшесі – объект) 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 қатысы 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” категорияларын, сонымен қатар Будданың адам бейнесінде басқа еш нәрсеге қатыссыз көрінуінің мүмкіндігін мүқият, 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) түр. 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, мадхьям теоретиктері алдында Абсолюттің мәнін анықтау мүмкіншілігі мен оның феноменалды болмыспен қатынасы туралы сұрақ тұр. Осы қиын мәселелерді шешу үшін Нагарджуна “шунья” (“бос кеңістік”, “күр 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) де, Абсолют те сипатталады. Демек, егер сөздің дәл мағынасын алатын болсақ, олар – “бос”. Бірақ философиялық тұрғыдан “шунья” ешқашан да дәл-дәл күр бос кеңістік немесе бейболмыс дегенді білдірмеген. “Шуньяның” қазіргі буддологияда басым кездесетін, дереккөздерге сай түсінігін енгізуде ғалым Ф.И. Щербатской көп еңбек сіңірді.

Бірінші кезекте “шуньяны” қандай да бір феноменнің мәнділік сипатының жоқтығы деп түсіндіру керек және соған сәйкес шынайы мәннің жоқтығы деп, тек қана салыстырмалы мәннің барлығы деп түсіну керек. Екінші кезекте “шуньяда” атрибутсыздық мағынасына екі түрде түсіріледі, 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 интеллект 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 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 тәмамдалған көрінісін чань(дзэн)-буддизмнен табамыз.

Махаяналық сутралар қатарында (мысалы, Аштасакхасрика-сутрада) Будданың ең биік даналығы ретіндегі праджняның “Дхарма тәніндегі” Будданың өзімен теңдігі идеясы эксплицитті

түрде (жасырын түрде) көрініс табады. “Праджня” тіршілік иесінің абсолютті тануға қабілеттілігі ретінде түсіндірілмейді, сол тірі жанға о бастан тиесілі және белгілі бір жағдайларда оған ашылатын қасиет ретінде түсіндіріледі. Осылайша, келесі теңдестіктер тізбегі құралады: “татхата” (“нағыз шындық,” Абсолют) – “праджня” (“жоғары кемеңгерлік”, интуитивті білім) – Будда (“Дхарма тәніндегі”). Осылардың барлығының да атрибуттары жоқ болғандықтан, олар “шуньята” (бос кеңістік) ұғымының көмегімен сипатталады. Будданың және “праджняның” онтологизациясы “Дхарма тәнін” (демек, “жоғары даналықты”) жалпы болмыспен идентификациялауға әкелді. Бұл көзқарас тұрғысынан алғанда, жеке тіршілік етуші және түрлі болып көрінуші “заттар мен істер” “Дхарма тәнінің” 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, Нагарджуаның 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 мерзім 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) құрылып тұр.

“Алая-виджняна”, ең алдымен, “ұрықтар” қоймасы. Ұрық қайсыбір күш, әлеуметтік мүмкіндік, пайда болудың себептік факторы, дәлірек айтсақ – дхармалардың “қойма-санадан” көрінуі. “Ұрықтар” алғашқы төрт категориялардағы дхармалардың пайда болуын, яғни “болмысқа қатысты” дхармалардың пайда болуын шарттайды.

“Алая-виджняна” өз-өзінен бейөрекетті әрі ондағы сақталынатын “ұрықтар” тыныш күйде тұрады. “Ұрықтарды” әрекетке келтіру үшін сыртқы себеп, ықпал, қайбір қайраткер керек. Сондай қайраткер ролін 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, сойтіп одан “ұрық” күйінде, будда терминін пайдаланар болсақ, “алая-виджнянаға” қуылады.

“Ұрықтарға” олардың барлықтарына ортақ мынадай қасиеттер тән: 1) олар бір ғана мезетке көрінуі мүмкін, жаңа “тұқымдардың” пайда болуы бір сәттен көбірек уақытқа созыла алмайды; 2) “ұрықтар” өздерінің көрінуі нәтижесінде пайда болған нәрселермен 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.

“Ұрықтарды” 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, сойтіп 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 алтын ала анықтайды.

“Алая-виджнянада” “жақсы” да, “жаман” да “ұрықтар” кездеседі. Олар “болмысқа қатысты” әлде “болмысқа қатыссыз” дхармалардың көрінуіне негіз болады. “Алая-виджнянадан” “ұрықтарды” 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. Асанга 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 болмауы, 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 жаңасынын 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 жаншылған кезде көрінуі мүмкін. Осы тұста виджнянаваданың иррационализмі аса анық көрінеді. Зердені кемсітудің орны “праджняны”, жоғары даналықты ашумен толтырылады. Зерде қайсыбір жоғары ретгі біліммен алмастырылады. Осы көзқарастарға сай, өзіндегі “праджняны” табу мен құтқарылуға қол жеткізу мүмкін болатындай жағдай жасалынатын құралдар жиынтығы даярланған болатын.

Нұрлану, демек, нирванаға жету Абсолютті 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, Чжэньянь мектептері мен солардың жапондық аналогтары) күрделі діни философиялық жүйелер құрастырды. Басқаларында (мысалы, амидаизм мен дзэн-буддизмде) нұрлануға жетудің нақты тәсілдеріне көңіл аударады. Виджнянавада ілімін Үндістаннан 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 неғайбыл. Қиыр Шығыстағы және Тибеттегі буддистер өздерінің философиялық ізденістері мен назариялық пайымдауларының іргетасына құтқарылудың жалпыға ортақтығын қойған болатын. Ол өзінің тиянақты түрдегі көрінісін Чжэньянь мектебінің доктринасынан – “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.

13-тарау 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 қайнасып жатыр.

Келесі келген ғасырларда да византиялық және иррационалистік үрдістер одан да бетер басым бола бастады. **Григорий Палама** (1296-1359), **Григорий Синаит** (XIII ғ. 60-шы жылдары ХІҮғ. 40-шы жылдары), **Николай Кавасила** (1320-1371 ж. 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, соның ішінде орыс правословие шіркеуіне үлкен ықпал етті. 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.

XIV-XVI ғғ. Русь жерінде каппадокиялықтардың – **Ұлы Василийдің** (330-379 жж. шамасы), оның інісі – **Григорий Нисскийдің** (330-390 жж. шамасы) және де исихастардың шығармалары аса танымал болған. Әйтсе де, бұл діни-философиялық көзқарастар бірыңғай екен дегенді білдірмесе керек. **Сергий Радонежский** (1314-1396) мен **Нил Сорскийдің** (1433-1508 жж. шамасы) тым аңдаушы-мистикалық бағытына **Иосиф Волоцкийдің** (1439-1515 жж. шамасы), **Зиновий Отенскийдің** (?-1568 ж. шамасы) рационалды-схоластикалық ілімі қарсы тұрды. Рационалды-схоластикалық үрдіс орыс православиеcінде мардымды ықпалға ие болмағанмен де ізсіз кете қойған жоқ, сөйтіп, түрлі кезеңдерде түрлі кейіпте азмаз уақытқа алдыңғы шептен де көрініп қалып жүрді.

Кейінірек исихазм орыс православие философиясының барлық жүйелеріне нық енді. XVII ғ. соңындағы оның батысеуропалық схоластикаға бағыт алуы, “христиандық аристотелизм” мен мета-физикалық телеологизмге бағыт алуы, мысалы, **Х.Вольф** еңбектерінде (1679-1754 жж.) ұзаққа созылмады әрі орнығып та үлгерген жоқ. Вольфтың догматикалық рационализмінің орталығы Киев-Могиляндық және Москвалық славяндық грек-латын діни академиясы болды.

XVIII ғ. ортасында ол өзінің танымалдығынан айырылады. Сөйтіп, шіркеуде византиялық мистицизм қайта күшейді.

1. Академиялық философия

XVIII ғ. соңында – XIX ғ. басында православие философиясында академиялық философия деген атқа ие болған 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** (?-1890), **В.И.Несмелов** (1863-1920); Петербор діни академиясының профессорлары – **М.И. Каринский** (1840-1917), **Ф.Ф.Сидонский** (?-1873), **В.Н.Карпов** (1798-1867); Киев діни академиясының профессорлары **П.Д.Юркевич** (1827-1874), **С.С.Гогоцкий** (1813-1888) даярлады.

Православие философиясының өкілдері академиялық философияның орта міндеті 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 бірде-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-Шлатоновтың 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 бастау көзі жарату актіңде орналасқан. Сондықтан да осы інжілдік идеяны мойындау зерде үшін шартсыз нәрсе болуы керек. Адам шоклығы биік жаратылыс. Басқа да табиғат құбылыстарымен салыстырғандағы оның ерекшелігі – Құдайдың оны тарыштың дәл ортасына қойғандығында. Ол – Тарыштың 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 бүге-шігесіне 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, олар адамды христиан ақиқатының қазынасына жақылатады, екінші жағынан, оны шынайы христиандықты бұрмамайтын шектермен арашайды. Р.У. Эмерсон (1803-1882), А.Шопенгауэр (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 жүннің 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 шымшытырықтардың, “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 күпиясы 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 тәжірибесіне негізделген христиандық дүниетаным арқасында ғана мүмкін болмақ. Рухани тәжірибе арқылы адам оны қоршаған шындықты емес, өзін-өзі, өзінің адами мәнін, яғни Құдайдан жаратылған өрі соған ұқсас мәнін таниды. Рухани тәжірибеге сүйене отырып, өмірдің зерделік негіздемелері мен армандағы мақсат-мұраттары да санадан өткізіледі. Өмірдің осы бір күпиясын ашу мен түсінуді христиан философиясы жүзеге асыруы тиіс. Ойткені 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 жап ретінде адам өзінің көптүрлілігінде толығымен табиғат заңдарымен шартталған, әлемдегі қарапайым бір дүниені ғана білдіреді. Ал адам субстанционалды тұлға ретінде, кісі ретінде тек өзінің идеялы, қиялдан болмысының күшімен ғана көрінеді. Дәл сол тұста ғана ол өзін қоршаған шындықтан тәуелсіз сезінеді, сойтіп 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 күпиясы 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 төмемдалған 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 он 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 төмөдалған 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

немесе 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 қосын-дысы деп тұжырымдау ғылым, философия және діннің бірлігінің қажеттілігінің шартсыз дүние екендігі туралы жалпы қорытындыға негіздеме болады. Осындай бірлік еркін теософия деп аталады. Ол әлемді төмәмдалған 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 негізгісі – "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, бізмәнділік 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 тұңғыш 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 қырынан 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", "Кешкүрым 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 (мсонға) 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 сипаттамасын "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 жанғыртудың 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 интеллигенцияның 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 философтар, әлеуметтанушылар, саясаттанушылар, 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 интеллигенцияның 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 тасымалдаушы – күдірет (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 (жатынушы) 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 үйғарады. Оның бұл көзқарасына тек православиелік діндарлар ғана емес, сондай-ақ христиандықты жаңғыртушыларды жақтаушылардың өздері де қарсы шықты.

Н.А. Бердяев табиғи болмысты алғышындықтың рәміздік бейнесі деп санап, Инжілдік 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 мағынасыз-дығын 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 әр түрлі формаларының болатындығын білдіреді. Олар: болмыс идеясына бойлайтын мистикалық интуиция және екінші заттай шындықты тану тәсілі ретіндегі объективация. Мистикалық немесе алғашқы интуиция, Н.А.Бердяев бойынша, “әлем мәні, лөгосты” ашатын мәннің рационалдандырылмаған танымы ретінде көрінеді. Ол – органикалық бүгін таным, ол алкалы (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 күдіретті 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 хаоса тамырланған иррационалды ерікпен байланыстырады. Құдай жақсылықты да, жамандықты да жасамайды, сондықтан олар үшін жауапты да емес. Сонымен Бердяевтың теодицея нұсқасы құдайдың күдіреттілігі 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 Әсиетте 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 апокатастатиске 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 айрылған” 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 жылған және халықтың өз-өзін алдауы деп

қарастырады. Сондықтан революция әрқашан теңдік рухына дүшпан. Қоғамның революциялық жолмен қайта құрылуын Н.А.Бердяев қасиеттіліктің жойылуымен теңестіреді, ал оның салдары ғылым мен өнердің, рухани мәдениеттің құлдырауына апарды. 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.

14-тарау Католиктік 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 тұғастай неосхоластиканы білдіретін, ал тар мағынасында XIX ғ. II жартысында қайта жаңғырған және XX ғ. түбегейлі радикалды жаңарған томизмді білдіру үшін қолданылады.

Кезінде, XIII ғ. католиктік иерархтарға жаққан әрі қазір де өзінің жолын қушыларды қызықтырған томизмнің негізгі ерекшелігі – оның христиандық шариғаттың көптеген қағидаларын рационалды негіздеуге ұмтылуы. 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 – жүйелілігімен, синтездігімен, категорияларының бай құрамымен және логикалық дәйектілігімен ерекшелене отырып, қазіргі мәде-ниеттің 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 энциликаны 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 қушылар 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 Ұлы 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.Ветгер (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. 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 алғы-себебі 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” “Құдайдан теологиядан” өзгеше дүние. Осылайша, табиғи теология философия мен теологияны ұштастыратын шекаралық пән ретінде көрінеді. Ол Құдайды рационалды негіздеу арқылы да, Аянның “ақылдан тыс” ақиқаттары көмегі арқылы да тани алатын шекараны белгілейді.

Табиғи теология католицизмде Аян теологиясымен салыстырғанда Құдай туралы білім беретін ілім ретінде көрінеді. Аянның 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 айрылған; 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 көп түрлілігін 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 әсер-лерінің нәтижесінде форма мазмұнын – субстанциясын айқындайды.

Гилеморфиялық түсіндіруде Құдай жаратқанның барлығы болмыс иерархиясы деп аталынатынды құрайды. 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; келтірілген өзін-өзі жүзеге асыру неғұрлым толығырақ болса, яғни адам көп деңгейде руханилыққа қол жеткізсе, жан оның тәнінде соншалықты көп көлемде нақтыланады. Осыдан тәннің "басқаларға ашық" болуы шығады және, керісінше, 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 болмысын дәстүрлі дәлелдеумен қатар, неотомистер соңғы жылдары тұлғаның экзистенциалды тәжірибесіне және адамның теонмиялық бастапқы идеясына негізделген дәлелдерге сүйенеді.

Таным теориясы

Ф.Аквинскийдің шәкірттері өздерінің таным теориясы неотомизм философиясын реализм деп атауға мүмкіншілік береді деп есептейді. Мұның негізі 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 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 олмейтін жаны, ал объект болып заттың мәні: формасы, идеясы алынады. Осылайша, адам материалды объектінің өзін емес, ондағы бар

идеалды мәнді танып біледі. Материя неогомистік гносеологиядан түсіп қалып отыр. Оның үстіне, формасы жоқ әрі инертті материя, демек, өзін дамытудан құр қалған материя ізденіс объекті емес, ендеше таным процесінің 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. Жанашыл томистер *species* деп атайтын бұл танымдық формалар, Фома Аквинскийдің 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 “күпия” 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 ізбасарларының 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 нәтижесінде 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 айрылған 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 септігін 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 ізбасарларының 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 практикалық 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 болғандықтан, 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 блонделистер 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 ансары ауған біржақты және иррационалистік сипаты әрекетті рухани контемпляциямен (аңдап бақылаумен) және енжарлықпен тенеітіруге 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 жаңа августиандықтың бір түрі. Бұл ағымның негізін салушылар Луи Лавель мен Рене Ле Сени 1934 ж. “Рух философиясының” басылымға шығуына рұқсат алып, өзінің католиктік

философияны спиритуалистік (лат. *Spiritus* – рух) жаңартудың 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 Сени 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, контемплативтілік 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 “күпияның” 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 үйғаруы 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, томағатұйық 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 түйық 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 сақтауға “санадан тыс тәртіпті” қабылдау ғана жол аша алады.

Нағыз католик ретінде Г. Марсель шіркеудің құтқарушы ролі 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 жарағылған 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 бөлежара “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 – саналы ағза, Құдайға ұмтылған болмыс. Құдай мұнда әлемдік дамудың ақырғы мақсаты ретінде көрініс табады.

“радиалды куат”, 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 ұйымдастыру, 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 қозғаушысы, оның “жан-қаны” болып есептеледі. Егер адамзаттың бас қосып, бірігу актісі бір мезгілде өзара махаббат актісі болмаса, онда адамзат өзін-өзі 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 жалпылықтың 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 карама-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 Триден соборының (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 жаңа схоластикалық дәстүрге бағытталған ресми шіркеумен қабылданған болатын. Жартылай бұл ІХ Пийдің сол кезде кең тараған либерализм, діни рационализм, онтологизм және әсіресе модернизм сияқты ағымдарға қатысты ұстанған “қорғанушы позициясының” салдары еді.

ХІХ-ХХ ғғ. шенінде католиктік модернизм өкілдері (А.Луизи, 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, күнәсіз 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 модернизмді 1907 ж. Х Әке Пий және 1950 ж. ХІІ Әке Пий үлкен сынға алды.

Томистік дәстүрге негізделген принциптерді ресми түрде ұстана отырып, католиктік теология ХХ ғасырдың екінші жартысында Тюбингендік мектеп өкілдерінің, белгілі бір дәрежеде католиктік модернизм, феноменология, философиялық антропология мен экзистенциализм туындыларымен толықтырылып отырды. ХХІІІ 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, өсіресе, оның латын-америкалық үлгісіндегі пәндер Ватиканның өткір сынына ұшыраса, басқалары, ең алдымен, “еңбек теологиясы” мен “әлем теологиясы” пастық энцикликардан қолдау тауын 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 құжаттыңда 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, өке 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; литургика – құдайға қызмет ету теориясы).

Католиктік теологиядағы соборлықтан кейінгі новациялар қатарына дәстүрлі – Құдай, жаратылыс, құтқару нұскасын құтқарылу тарихының жаңа түсіндірмесімен ауыстыру талпынысын жатқызуға болады. Ол бойынша, Құдай тек тарих арқылы танылады – “құтқаруды үнемдеу” 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 эссенционалды (лат. *esse* – болмыс) бағытталған теология өз орнын сенім ақиқаттарын талқылаудың экзистенционалды үлгілеріне береді.

Қазіргі теологияның өзгеше бір ерекшелігі болып оның антропологиялық бағыттылығы есептеледі, демек, адам мәселесі бүгін теологиялық тематиканың барлық салаларын қамтиды. Антропологияланған 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 (ақырзаман 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 құдайшылық рефлексиясы плюралистік сипатқа ие болып, басқа христиандық конфессиялардың өкілдерімен диалог формасына айналуын тілейді.

15-тарау Протестанттық философия мен теология

Протестанттық ортодоксия.

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 түлғалық және әлеуметтік аспектілерін ашын көрсетті. Адам, апостол Павел сөзінің белгілі мәніне сөйкес, 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 күнө 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 ықпал еткен пиетизм (лат. *pietas* – адал абыройлылық) шықты. Пис-тистер 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 қонне 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 Қонне Әсиет, 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) жаңа әсиеттік мәтіндер мен христиан дінінің қалыптасуын нудей-христиандар (петринистер) мен нұтқа табынушылардан (паулинистер) шыққан христиандар теңденушіларының күресінің нәтижесі ретінде қарастырады. Баур шәкірттері Иса өмірін басқа да көптеген тарихи кейіпкерлердің өмірі секілді сыныпты зерттеу мәніне 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 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 Үштік, Құдай түріне ену, Исаның құдай скендігі, оның күнәсіз жаратылысы, ғажайыптар, оның крестегі өлімінің құтқарушылық мәні, төнінің 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-кұлықтық 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 жақынына 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 қорнекті 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 принципиалды 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 1922 ж.) 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 жаңаәсиеттік мәтіндерге айтылған сынды ескере отырып, теологияның басты мақсаты ретінде бұл аңыздардың тереңде жатқан мағынасын анықтау керектігін көрсетеді. Өзінің “Жаңа Әсиет және мифология” және т.б. еңбектерінде Р.Бультман жаңаәсиеттегі 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 – экзистенциналды мән: ол адамның болмысқа қатынастағы өзін-өзі тануын айқын-дайды. Бультман библиялық аңыздарды өмірде болған оқиғалар ретінде емес, бірақ адамға экзистенциналды 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 экзистенциналды 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 экзистенциналды 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 аландататын 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 протестанттық 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. нацистер 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 Бульман мен Тиллихтың осы ойларының ықпалымен **Г.Ваханиян** (1927 ж. туылған), **У.Гамильгон**

(1924 ж. туылған), **Т.Альтицер** (1927 ж. 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 туындамайтындығында 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 болып 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 американ 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 мәңгі көзі болып табылады, ал әлем болса. Құдайдың “денесімен” ашылады. Құдай өзінің екінші ретті аспектіінде әлемде жүзеге асқан құндылықтардан көрініс береді; әлемде қайтарымыз жоғалғанның барлығы мәңгілікке Құдайдың ішінде сақталады. Құдайдың “биполярлығының” концепциясы панентеизмнің ерекше бір формасы да болып табылады.

Посттеистік және деконструктивистік теология

Неміс теологы **Доротей Зёлле** (1929 ж. туылған) Л.Фейербахтың, К.Маркстың, Э.Фроммның дінге қатысты айтқан сұндыарының 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.Зёлле құдайлықты 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.Деррида-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 тәмамдалды, осылайша түсінілетін Құдай “өлді”, “Құдай бейітінде өлім биін билеу ғана қалды” (2). Соншалықты радикалды мета-

форалардың көмегімен олар дін мен теология тілінің терең негіздерін іздеуге шақырады.

Үміт теологиясы. Эсхатологиялық теология

60-жылдардан кейін теологияның саясилануы мен социологизациялануына 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. “Үміт 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 үқсастығын 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 антропологиясы-

ның, 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 бағытталып, 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 антимодернистер 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 теологтары үшін өте маңызды. Индустриалды 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 қалыптасқан 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 күшейе 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.

1-тарауға

1. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 398.
2. *Флоренский П.А.* Вступительное слово пред защитою 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.: *Каит И.* Соч. В 6 т. Т. 5. С. 522; Соныкі. Трактаты и письма. М., 1980. С. 178, 180.
7. *Каит И.* Трактаты и письма. С. 224.
8. Сонда. С. 173.
9. *Гегель.* Философия религии. М., 1977. Т. 1. С. 282.
10. Сонда. С. 411-412.
11. Қар.: *Гегель.* Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 366.
12. *Гегель.* Философия религии. 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 6 1975. S. 191.
66. Кар.: *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.

2-тарауға

1. Кар.: *Леонтьев А.Н.* Деятельность, сознание, личность. М., 1975. С. 134.

4-тарауға

1. *Gentesimus annus*, п. 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.
9. Сонда. С. 492.

7-тарауға

1. Иудаизмдегі құдай есімдерінің ең негізгі есім терінің бірі Яхве (Иегова). Бұл есімді дұға ету барысында айтуға да тыйым салынған. Танахта ол Шем (Есім), Адонай (Менің құдайым), Шаддай (Құдыретгі) 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.

9-тарауға

1. *Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 78.

2. Түсіндірме (Толк) – бұл ескі ғұрыпшылардың 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.

10-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-Касрим*. Книга о религиях и сектах. (Китаб ал-милал ван-нихал). М., 1984. С. 153.

11-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.

12-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.

14-тарауға

1. *Rahner K.* Kleines Theologisches 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.

15-тарауға

1. Қар.: Бонхеффер Дитрих. Сопротивление и покорность // Вопросы философии. 1989. № 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.

МАЗМУНЫ

Алғы сөз.....	3
Дінтану пәні	4

Бірінші бөлім ДІН ТЕОРИЯСЫНЫҢ НЕГІЗДЕРІ

1-тарау. Діннің анықтамасы.....	14
1. Анықтамалардың типтері.....	15
2. Діннің мәндік сипаттамалары.....	49
2-тарау. Діннің негіздері мен алғышарттары.....	56
1. Социумдық негіздер	57
2. Психологиялық алғышарттар	61
3. Гносеологиялық алғышарттар.....	64
3-тарау. Діннің элементтері мен құрылымы.....	67
1. Діни сана.....	68
2. Діни әрекет	73
3. Діни қатынастар.....	75
4. Діни ұйымдар	78
4-тарау. Мәдениет жүйесіндегі дін.....	80
5-тарау. Діннің функциясы мен рөлі.....	87

Екінші бөлім ДІН ТАРИХЫ

6-тарау. Діннің шығуы.....	92
7-тарау. Халықтық-ұлттық діндер.....	101
1. Индуизм	101
2. Джайнизм.....	108
3. Сикхизм	111
4. Парсизм.....	115
5. Конфуцишілдік	119
6. Даосизм.....	122
7. Синто.....	125
8. Иудаизм	132

8-тарау. Буддизм	143
9-тарау. Христианшылдық	156
1. Христиандықтың пайда болуы.....	156
2. Православие.....	170
3. Католицизм.....	184
4. Протестантизмнің пайда болуы.....	201
10-тарау. Ислам	214
1. Исламның пайда болу қарсаңындағы Арабиядағы діни ахуал.....	214
2. Мұхаммед пайғамбар және оның уағызы.....	218
3. Құран және құрантану.....	227
4. Сунна.....	232
5. Қағидат пен рәсім.....	237
6. Исламдағы негізгі бағыттар.....	242
7. Мұсылмандық құқық.....	254
8. XVIII-XX ғасырлардағы мұсылмандық шығыстағы діни-саяси бұқаралық қозғалыстар.....	264
9. Ресейдегі ислам.....	272
11-тарау. Қазіргі дәстүрлі емес культтер (наным-сенімдер)	274

Үшінші бөлім ДИНИ ФИЛОСОФИЯНЫҢ НЕГІЗГІ БАҒЫТТАРЫ

12-тарау. Буддалық философия	287
1. Хинаяна философиясы.....	287
2. Махаяна философиясы.....	292
13-тарау. Православие философиясы	301
1. Академиялық философия.....	302
2. Жалпы тұтастық метафизикасы.....	306
3. Жаңа діни сана-сезім.....	311
14-тарау. Католиктік философия және теология	315
1. Неотомизм.....	315
2. Жаңа августиандық.....	323
3. Тейярдизм.....	331
4. Католиктік теология.....	334
15-тарау. Протестанттық философия мен теология	338
Ескертулер	350

Оқу басылымы

ДИНТАНУ НЕГІЗДЕРІ

Оқулық

Редакторы *Г.Т.Кенжебекова, А.Х.Шуриева*
Мұқабасын көркемдеген *К.А.Мұхамедьярова*
Компьютерде беттеген *Т.Е.Сапарова*

ИБ № 3412

Басылуға 01.03.2006 жылы қол қойылды. Пішімі 60х90/16.
Шартты б.т. 22,25. Есептік б.т. 24,0. Офсетті қағаз. RISO басылыс.
Тапсырыс № 51. Таралымы 500 дана. Бағасы келісімді Әл-Фараби атындағы
Қазақ ұлттық университетінің «Қазақ университеті» баспасы.
050038, Алматы қаласы, Әл-Фараби даңғылы, 71.
«Қазақ университеті» баспаханасында басылды