

Исмаил Әл-Фаруқи

Таңдамалы эсселер

ИСМАИЛ ӘЛ-ФАРУҚИ

Таңдамалы эсселер



Халықаралық ислами ой институты (ИИТ)

Бишкек 2023

УДК 297
ББК 86.38-6
И 87

Кітап демеушілері:
халықаралық ислам ой институты
Херндон Вирджиния
Білім интеграциясы институты
Грузия Тбилиси

Кітаптың авторы: Исмаил Әл-Фаруқи
Кітапты қазақ тіліне аударған: Бахаутдин Гульфайрус: – Б. : 2023
Кітап редакторы: Бекболатова Макпал

Бұл кітап авторлық құқықпен қорғалған. Ұжымдық лицензиялық келісімге қолданылатын заңды ерекшеліктер мен ережелерді қоспағанда, кітаптың бірде-бір бөлігі баспагердің жазбаша рұқсатынсыз кез-келген түрде көшіріле алмайды. Бұл кітапта айтылған көзқарастар мен пікірлер автордың көзқарасы және баспагердің пікірімен сәйкес келуі міндетті емес. Сыртқы және шетелдік веб-сайттар жағдайында баспагер URL мекенжайларының дұрыстығына жауап бермейді және мұндай сайттардағы мазмұнның дәл немесе маңызды болатындығына кепілдік бермейді.

“Ихсан Хайрия” Қоғамдық қоры тарапынан жарыққа шыққан

Қырғызстан діни мұсылмандары басқармасы № 07

Таңдамалы эсселер (Kazak)
Исмаил Әл-Фаруқи

© Халықаралық ислами ой институты (ИИТ)
1445 АН / 2023 СЕ
Paperback ISBN 978-9967-493-66-7

Selected Essays (Kazak)
Ismail R. al Faruqi

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
1439 АН / 2018 СЕ
Paperback ISBN 978-1-56564-598-1
IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org
Барлық құқықтар сақталған
ISBN 978-9967-493-66-7

УДК 297
ББК 86.38-6

Мазмұны

<i>Алғы сөз</i>	7
<i>Қысқаша өмірбаяны</i>	8
<i>• Батыс және ислам дәстүрлеріндегі құндылықтардың метафизикалық мәртебесі мәселесі</i>	9
<i>• Исламдық және христиандық көзқарастарды Яһуди жазбаларына салыстыру</i>	41
<i>• Діндер тарихы: Оның табиғаты және христиан білімі мен мұсылман-христиан диалогы үшін маңызы</i>	60

АЛҒЫ СӨЗ

1986-жылы қайтыс болғаннан кейін, профессор Исмаил Әл-Фаруқидің ойлары мен істерінің мұрасы бүкіл әлемдегі тыңдаушыларды хабардар етіп, таңқалдыруда. Ислам және салыстырмалы дін бойынша беделді, осы мұра мен зияткерлік жетістіктердің құрметіне жарияланған бұл таңдаулы эсселер – оны маңызды және күрделі тақырыптардың ауқымы бойынша өз ойларын таңғаларлық логикамен және ұтымды ғылыми дәлелдермен дәлелдей алатын, барлығында нақты таухидтік көзқарасты сақтай отырып, басым идеялар мен концепцияларды сынап, бағалауға қабілетті, өте дарынды ғалым ретінде бейнелейді.

Фаруқи – қазіргі әлем дағдарысы – білім дағдарысы және бұл дағдарыс, оның пікірінше, мұсылмандарды зияткерлік өмірдің белсенді қатысушысы болуға және оған исламдық тұрғыдан үлес қосуға исламдық гносеологиялық құрылымдағы білімнің жаңа синтезінің көмегімен ғана шақыруға болады. Ол осы мақсатқа жету жолында мезгілсіз дүниеден өткенше аянбай еңбек етті.

Талқыланатын тақырыптарды түсіну оңай емес және Әл-Фаруқи қолданатын тіл жоғары маманданған болып табылады, бірақ көп жағдайда жалпы оқырмандар да, мамандар да ұсынылған көзқарастар мен қарастырылған жалпы мәселелерден пайда көреді деген үміт бар. Әрбір мақалада диакритикалық белгілер біздің үлгіде кестемізге сәйкес қосылды деген талаппен бірінші пайда болған күйінде жарияланды.

1981-жылы құрылғаннан бері ШТ елеулі ғылыми күш-жігерді ілгерілетудің негізгі орталығы болды. Осы мақсатта ол ондаған жылдар бойы көптеген ғылыми бағдарламалар, семинарлар мен конференциялар өткізді, оған қоса әлеуметтік ғылымдар мен теология салаларына мамандандырылған ғылыми еңбектер жариялады, олардың көпшілігі басқа негізгі тілдерге аударылған жеті жүзден астам ағылшын және араб атаулары бар.

2018-ж. Ақпан

Исмаил Раджи Әл-Фаруқидің қысқаша өмірбаяны (1921-1986)

Исмаил Раджи Әл-Фаруқи Палестинаның Яффа қаласында дүниеге келген. Ол Исламның ұлы заманауи зерттеушісі болғанымен бірге, оның стипендиясы дінді зерттеу, исламдық ой-пікір, білімге көзқарастар, тарих, мәдениет, білім беру, конфессияаралық диалог, эстетика, этика, саясат және экономика, ғылым және әйелдер мәселелерін зерттеу сияқты салаларды қамтитын Ислам зерттеулерінің барлық спектрін қамтыды. Оның шынымен де таңқаларлық энциклопедиялық ой-өрісі болды, әрі қазіргі мұсылман ғалымдарының арасында сирек кездесетін тұлға десек артық айтқандық болмас.

Әл-Фаруқи ең алдымен Ливанның Бейрут қаласына қоныс аударды, онда ол Бейруттың американдық университетінде оқыды, ал келесі жылы Индиана Университетінің жоғары өнер және ғылым мектебіне түсіп, 1949-жылы философия магистрі дәрежесін алды. Содан кейін ол Гарвард университетінің философия факультетіне қабылданып, 1951-жылы наурызда екінші философия магистрі дәрежесін алды. Алайда ол Индиана университетіне оралуға шешім қабылдап, өзінің докторлық диссертациясын философия факультетіне ұсынды, нәтижесінде 1952-жылы қыркүйекте докторлық дәрежесін алды. Оның диссертациясы “Жақсылықты негіздеу: құндылықтың метафизикасы және эпистемологиясы” – деп аталды.

Содан кейін Әл-Фаруқи Каирде және басқа мұсылман білім беру орталықтарында исламды, ал христиан дінін Макгилл университетінің теология бөлімінде оқыды. Ол Макгилл университетінің Исламтану институтында сабақ берді; Карачидегі Орталық Исламтану институты; Араб лигасының жоғары арабтану институты, Каирдегі Әл-Азхар университеті; және АҚШ-тағы Сиракуз университетінде 1964-жылдан 1968-жылға дейін Исламтану бағдарламасын әзірлеп, доцент қызметін атқарды. Әл-Фаруқи 1968-жылдың күзінде Темпл университетінің дін факультетінде Исламтану және дін тарихы профессоры болды, ол бұл қызметін 1986-жылы қайтыс болғанға дейін атқарды.

Батыс және ислам дәстүрлеріндегі құндылықтардың метафизикалық мәртебесі мәселесі

Соңғы жүз жылда құндылықтың метафизикалық мәртебесі мәселесі батыс дәстүрінде үлкен жетістіктерге жетті. Моральдық заңның негізсіз (априорлық) сипатын талап ете отырып, Иммануел Кант оны “ақыл-ой фактісі” ретінде бекітуге тырысты.¹ Оның пікірінше моральдық заң бір уақытта “негізсіз” әрі “деректі” болып табылады. Бұл позициядан – Батыс философиясы тарихындағы бетбұрыс кезеңде екі дәстүр пайда болды: бірі Кант түсінігін тереңдетуге және одан әрі ілгерілетуге ұмтылды, ал екіншісі Канттік гносеологияны толығымен жоққа шығаратын басқа түсінікті орнатуға ұмтылды. Біріншісі, Канттың елінде, Германияда, ал екіншісі Англияда пайда болып, дамыды және Дэвид Юмның скептицизмінен асып кете алмады. Бұл сәйкесінше идеалистік және эмпирикалық дәстүрлер.

Идеалистік лагерьде “априори” және “факт” ретіндегі моральдық құқықтың парадоксы Эдмунд Хусерльдің серпілісіне дейін, барған сайын күрделі, бірақ конструктивті тұжырымдар жасады.² Жаңа пәннің, яғни феноменологияның құралдарымен қаруланған Макс Шелер Кант заңын бұзуға қол жеткізді, оған сәйкес априори әрқашан формальды және тек формалды ғана априори бола алады. Ол априорлы эмоционалды толғаныстың³ мазмұны болып табылатын материалды априорды негіздей алды, осылайша құндылықтар теориясын постканттық идеалистер жұмыс істеген сананың барған сайын абстрактылы конструкцияларында адамгершілікті іздеудегі нәтижесіз фиксациядан босатты.⁴ Осы тұрғыда, моральдық заңды трансценденттік мәртебесіне дейін қалпына келтіруге жол ашылды, бұл шатастырылған шіркеу догмасының талабы ретінде емес, түпкілікті ақыл-ойды және оның шіркеу оқытушылығына бағынуын екіұшты түрде ұстанды, бірақ сыни тұрғыдан, ақылдың априорлық логикасының мазмұны ретінде қарастырылды.⁵ Батыстық идеалистік дәстүрдегі осы үлкен серпілістің жаңа сын-қатері мен уәдесін қабылдаған әрі шынайы энтелехия сияқты тиімді қозғаушы күш пен тартымдылыққа ие априорлық, абсолютті, мінсіз өзін-өзі қамтамасыз ететін тұлға ретінде құндылықты қалпына келтіруге қол жеткізген көрнекті ойшыл Николай Хартманн болды.⁶

Николай Хартманн өзінің жарқын “Эркеннис Метафизикасы”⁷ еңбегінде соңғы томның соңғы бөліміндегі тарауды сыртқы әлемдегі бағалау элементін білуге арнады. Ол, “шын мәнінде бар нәрсе – сезімтал объект, оқиға немесе жағдай немесе ойдан шығарылған сурет, қабылдау яки көзқарас – біздің санамызға енген кезде, танымның үш деңгейі бірден қосылады”, – деп дұрыс айтты. Бірінші, біздің санамызға ұсынылған затты ұстайтын деңгей бар. Бұл қарапайым әрекет емес, екі сатылы әрекет. Таным объектісінің физикалық деректерін сезім мүшелері арқылы қабылдаудан басқа, біз ноэтикалық қабілетімізбен қабылданған объектінің пішінін, мәнін немесе идеясын құрайтын шеңбердегі әртүрлі сенсорлық деректерді реттейтін тағы бір кезең бар. Танымның сенсорлық және ноэтикалық екі фазасы немесе модальділігі, біздің теориялық танымымызды құрайды. Екінші, таным мүлдем басқа екі фазалы өзге деңгейде орындалады. Мұны теориялық түсінумен қатар, объект бізде мақұлдау не мақұлдамау, қабылдау немесе қабылдамау, тілек, қызығушылық, тыныштық немесе қарсылық пен жиіркеніш көзқарасын тудырады. Бұл бағалау қабылдауының деректері болып табылады. Олар “қатты”, сезімтал деректер сияқты эмпирикалық; және бірінші кезең оларды қабылдауымыздан, осы тіркемелерді сезінуімізден тұрады. Басқа фазада немесе модальділікте субъект бұл деректерді аксиологиялық идея немесе құндылық мәні шеңберінде ұйымдастырады, содан кейін ол субъектіні қабылдауда объектінің құндылығының “негізі” немесе “себептері” болады. Теориялық таным жағдайында сезімнің сан алуан деректерінсіз болмыстардың интуициясы болмайтыны секілді, бағалаушы танымда да қызығушылық, мақұлдау, қалау, бас тарту және т.б. сан алуан деректерсіз құндылық интуициясы болмайды. Мақұлдау, қалау, өзін жақтау немесе қарсы болу әрекеті позицияға сәйкес ұстанымды ұстанатын принципті білдіреді. Мұндай принцип өз кезегінде үшінші, жоғары деңгейде теориялық сананың объектісіне айнала ма, мәселен объект санамызға енген кезде біздің сезімімізді, қалауымызды немесе қанағаттануымызды не анықтағанын интроспективті түрде ойластырған кездегі мәселе мүлдем басқа. Үшінші кезең анық болуы да болмауы да мүмкін; тіпті оған мүлде қол жеткізілмеуі мүмкін. Өйткені бұл біздің құндылық тұжырымдамаларымызға ой жүгірту әрі оларды анықтайтын және құрайтын әртүрлі элементтерді таңдау болып табылатын адамгершілік ұстазы мен зерттеушінің айрықша құзыреті. Бірақ біздің бағалау әрекеті орын алған қағида немесе

мән бар екені және оның қарастырылып отырған әрекетті немесе қатынасты анықтайтыны – аксиологиялық білімнің екінші сатысы білдіретін нәрсенің барлығы – күмән тудырмайды. Үшінші мәселе – позицияның немен сәйкес келетінін теориялық (яғни дискурсивті) түсіну.

Аксиологиялық танымның бастапқы объектісі – субъектінің санасында үстемдік ететін нәрсе, дәлірек айтқанда, қабылданатын шынайы өмірлік объект. Аксиологиялық танымның қосалқы объектісі – құндылық, біз жақсы деп қабылдасақ жақсы болатын “приус”. (алдыңғы) Мұндай қосалқы білім – әрбір жақсылық, әрбір қалау және әрбір жиіркеніш туралы алғашқы біліммен бірге жүреді. Себебі бірде-бір қалау немесе жек көру объектісі дәл осы немесе басқа құндылықтың астына түсуден басқаша қабылданбайды. Егер ол бізге қандай да бір жолмен объектілерді қабылдау ретінде ғана әсер ететін болса, яғни біздегі сол немесе басқа сезім күйін тудыратын болса, онда біз, әрине, өз сезімдерімізді сипаттауға құқығымыз бар болушы еді, бірақ ешқашан объект осы сезім күйлерінің “себебі” немесе “жағдайы” ретінде болмайды. Онда біз аффективті күйлердің ағыны немесе ағысы жайлы айта аламыз, бірақ ешқашан жақсы немесе жаман объектілер туралы емес. Мұндай жағдайда, кез-келген бар объект туралы бағалау әрекетін немесе қатынасты тудыратынын айтудың мағынасы аз болар еді. Жақсы және жаман объектілердің, дұрыс және бұрыс әрекеттер мен көзқарастардың болуы, демек, дискурсивті санаға кірмесе де, санаға, тұлғадан тыс, сезімнен тыс күйлерге, жеке эмоционалды реакцияны анықтайтын жаңа нәрсеге енуді білдіреді.⁸ Дәл осы екінші дәрежелі танымды Гартман “құндылықтың бастапқы санасы” деп атайды.⁹ Бұл сезім күйлерінде де, сезім күйлерін бағалау пайымдауларымен байланыстыратын дискурсивті санаға да жатпайды; дегенмен құндылықтар объектілері белгілі бір құндылықтардың іске асырылуы немесе инстанциялары болып табылады. Көпшіліктің пікірінде мұны “құндылықтың алғашқы санасы” деп атау біршама түсініксіз. Бірақ біз оны осылай атай отырып, Хартманның оның жақындығын, кейінірек абстракциялау процесі арқылы теориялық сананың мәніне мән деңгейінде емес, объектісіне айналуы мүмкін, сезімдік объектіге жүтінген бойда эмоционалды реакцияны анықтайтын санасы деңгейіндегі деректерді беретін фактіні атап өткісі келгенін бағалай аламыз. Екіншіден, “құндылықтың алғашқы санасы” сана болып табылады, өйткені бұл болмыстың

шынайы танымы. Өйткені оның объектісі геометриялық білім үшін кеңістік қатынастары немесе заттарды тану үшін денелер сияқты тәуелсіз шындық болып табылады.¹⁰ Құндылықтар – мүмкін болатын құндылықтарды қабылдау объектілері; бірақ оларды қабылдауда олар туындамайды. Сондай-ақ олар қабылдаушы субъектінің сезімдік күйлерінің баптаулары да, оның ойлары мен көріністері де емес. Керісінше, бұлар субъектіні оның оларды қабылдауында анықтайды, ал өз бойында олардың қабылдануы немесе қабылданбауы, дұрыс немесе жалған қабылдануы, нақты болмысы бар немесе бұзылғанына мүлдем әсер етпей қалады. Құндылықты қабылдаудың өзі – біз сенсорлық немесе дискурсивті емес, эмоционалдық аспекті туралы айтып отырғанымызбен – шынайы болмысты объективті қабылдау болып табылады, құндылық санаға оның гносеологиялық, оған қоса онтологиялық салмағын береді.¹¹

Бұл шыныменде үлкен жетістік болып табылады. Осының арқасында идеалистік дәстүрде болмыстың априорлық саласы, атап айтқанда, мүшелері барлық түпкілікті байланыстардың алғашқы принциптері ретінде әрекет ететін және берілген табиғаттың себеп-салдарлық жіптерден бас тартуды бұйыратын құндылықтар саласы туралы, жаңа себеп-салдарлық жіптердің басталуы, олардың шын мәнінде бар материалдарын жүзеге асыруын сыни көзқараспен айту мүмкін болды. Бұл болмыстың априорлық, материалдық немесе мазмұнды болса да, абсолютті, адамға және нақты болмыстың бүкіл әлеміне қатысты болғанымен, моральдық парыз формасын қабылдайтын нақты қуатқа толы, трансценденттік сала. Алайда эмпирикалық шындықпен жай ғана қатар өмір сүретін суық, қол жетпес “өзгелік” емес, шындыққа түбегейлі қатынасы бар нәрсе.¹² Оның өзектілігі міндет немесе бұйрық түрінде болуы адамды бұл туралы тұлғалық тұрғыдан айтуға итермелейді. Ақыл-ойдың дәйекті сыни көзқарасы ғана қарастырылып отырған салада шын мәнінде жанама және қуаттандыратын қозғалыста болғанымен, шексіз қашықтықта ақиқаттың үстінде қалықтап тұратын шексіз санды субъектілер екенін санада сақтай алады. Олардың өзектілігі әрқашан жеке түрде, әрбір құндылықты жеке энтелехия деп атайды. Бір жағынан, эмпиристік лагерде моральдық заңның априорлық сипаты алынып тасталды. Демек, оның өзекті сипаты не адамның психикалық қабілеттерінен, не заттардың эмпирикалық қасиеттерінен іздестірілді. Бірінші жағдайда біршама әртүрлі теориялар әзірленді, бірақ олардың барлығы, сайып

келгенде, ізгілік адамның қандай да бір түрде олармен қарым-қатынасына байланысты нақты болмыстар жататын санат екендігіне негізделді. Моральдық сезім теориялары адамда кенеттен әсер ететін, оған ненің жақсы, ненің жаман екенін айтатын алтыншы сезім туралы айтты.¹³ Әлеуметтік мақұлдау теориялары ізгіліктің бір бөлігі ретінде әлеуметтік шарттылығымен үйлесімділік немесе сәйкестік туралы айтты.¹⁴ Эволюционистер, марксистер, прагматиктер және гуманистер кіретін үшінші топ – шындықты шексіз құбылыс ретінде және құбылыстың кез келген берілген кезеңінде осы кезеңнің шындықтарына сәйкес келетін жақсылық ретінде, сондай-ақ, осы кезеңнен асып, жаңасын әкелуге тырысатын алға жылжу логикасын айтты.¹⁵ Бөлшектер қаншалықты сан түрлі болса да, субъектінің жағдайына тәуелділік барлық теориялардың барша нәрседегі құндылықтың маңызды сипаттамасы болып қала береді. Бұл күйдің мақұлдаушы болуы немесе келісім мен үйлесімділігі, ең алдымен, ізгілік ошағы тек субъектінің ішінде болуын талап етеді. Расында, “жақсы” деп атауға лайық субъектінің сол күйінің табиғатын анықтау екінші кезектегі мәселе, өйткені бұл теориялардың бірінші принципі – жақсылық жалпы субъектінің күйі болып табылады. Бірінші қағиданы міндетті деп қабылдай отырып, этикалық теориялардың тағы бір тобы – психологиялық теориялар – ләззат, сүйіспеншілік немесе қызығушылық ретінде ізгілікті құрайтын субъектінің жағдайын анықтады. Аталмыш теориялардың барлығы Эпикурдан біраз шабыт алғанымен, тек бірінші әртүрлілік өзін гедонизм теориялары деп атайды; екіншісі өзін аффективті немесе эмотивтік теориялар деп атаса, үшіншісі – қызығушылық теориялары дейді.¹⁶ Психологиялық теориялар бекіту теорияларына немесе құбылыс теорияларына қарағанда талдауда тереңірек жылжыды деуге болады. Өйткені олар ізгілік тұруы тиіс негізгі элементті талдауға ұмтылды. Олардың ләззат пен ауырсыну сезімін, аффективті немесе эмоционалдық қабілетін, қызығушылық пен қалауды талдаулары психологияға елеулі үлес боп саналды.

Мұның барлығы эмпирикалық теориялар, өйткені олар құндылықты шынайы деп қарастырады. Субъектінің психикалық күйі табиғаттың, уақыт кеңістігінің бір бөлігі болғандықтан психикалық болса да нақты болып табылады, және белгілі бір алдыңғы табиғи себептердің салдары және уақыт кеңістігіндегі белгілі бір кейінгі табиғи әсерлердің себебі ретінде анықталуы және түсіндірілуі мүм-

кін. Бұл теориялардың эмпирикалық сипатын барлығы мойындады; және эмпиризмнің негізгі алғышарттарымен келісетін француздың әлеуметтік мақұлдау теориялары мен марксистік процесс теорияларынан басқасының бәрі, Локк, Беркли және Юм бекіткен британдық эмпиризмнің дәстүрі аясында тұрақты деп танылды. Бірақ еш жерде құндылықтың бұл эмпирикалық табиғаты Кларенс Ирвинг Льюистің еңбектеріндегідей анық белгіленіп, нақты айтылған жоқ. Шынында да, Льюиспен салыстырғанда, эмпирикалық деп аталатын көптеген теориялар мүлдем эмпирикалық емес болып көрінеді, дей тұрғанмен марксистік және гуманистік теориялардағыдай априорлық бойынша шектеседі. Ч. И. Льюис өзінің *“Білім мен бағалауды талдау”*¹⁷ еңбегінде бағалаудың натуралистік теориясын жасады, онда өз терминдерін қолданатын болсақ, “бағалау эмпирикалық білімнің бір түрі болып табылады”.¹⁸ Кез келген эмпирикалық ақиқат сияқты, құндылық туралы білім де эмпирикалық болып саналады, өйткені оны “түптеп келгенде, мағынаны бейнелеуден басқаша білуге болмайды... (және мағынаның тікелей қорытындыларына негізделеді)”¹⁹

Дегенмен, сыртқы мағынаны бейнелеуден айырмашылығы, қарастырылып отырған өкілдіктер ішкі тілек, жиіркенішті сезімдер мен ләззат пен ауырсыну сезімін білдіреді. Қалай болғанда да, құндылық білімінің табиғаты бірдей. Льюистің пікірінше, құндылықтардың натуралистік концепциясы, “бағалау эмпирикалық білімнің бір түрі болып табылатынын, [және] тиісінше, олардың дұрыстығы объективті фактінің бір түріне сәйкес келетінін, бірақ тәжірибеден ғана үйренуге болатын әрі оны априорлық деп анықтау мүмкін еместігін білдіреді”.²⁰ Тең дәрежеде, эмпирикалық аксиология “соған қатысты, сайып келгенде, барлық нәрселер құнды немесе құнды емес деп бағалануы тиіс сапа тәжірибеде ашылған кезде оны тікелей қабылдау арқылы қатесіз анықталатын қасиет” дегенді білдіреді.²¹ Берклидің пікірін ала отырып, Ч.И.Льюис құнның мәні оның қабылдауында екенін айтады, өйткені болмыстағы жалғыз құнды нәрсе – тәжірибеде танылған немесе өзгешеленетін ізгілік.²² Бұл түсіну, дәлірек айтсақ, тәжірибедегі құндылық-сапаның аяқталуы оның бекітілген дерегі болып есептеледі. Ол ләззат немесе ауырсыну, “гедоникалық тон”, “бейбітшілік үлгісі” немесе “қанағаттану” ретінде жеткіліксіз сипатталған, себебі ол оданда ауқымды әрі барлығын қамтиды. Мұндай пікірлер құндылықты сипаттауға көмектессе де, олар ешқашан оны құрамайды. Яғни бұл – қабылдаушы субъектінің

санасына құндылық – сапа берілгендегі күйі. Бұл күй – құндылық оның санасына құндылық ретінде емес, тәжірибелі шындық ретінде енген кезде субъект бастан кешіретін тыныштықтың түрі. Демек, X-тің құнды екендігі тәжірибе объектісіне айналғанда, оның құндылығын субъект бірден қабылдайтынын білдіреді. Сөзсіз, “сезім тәсілі” саналатын мұндай қабылдау, “бүкіл мәселенің негізгі бөлігі бола тұрып, объективті құндылықтың ешбір нақты критерийі біздің ниетімізге сәйкес келмейді”.²³ Априористерге қарсы шыға отырып, Льюис тәжірибедегі құндылықты тікелей қабылдау, мәнерлі құндылық ұсынысының мәні (“қазір балмұздақ жегенде, мен тәжірибедегі құндылық сапасын тікелей қабылдаймын” деген сияқты) барлық бағалаудың негізі болуы мүмкін. “Қабылданатын құндылық және мойындамау тәжірибесі болмаса, жалпы бағалау мағынасыз болар еді”.²⁴

Сондықтан, Льюис құндылықтардың априорлы екендігі туралы ұсыныс тек мағынаның өзін түсіну мен белгілі бір жағдайда қолданылуын түсіну арасындағы шатасудан туындауы мүмкін деп қорытындылайды... Бұндай соңғы түрдегі қауіптер ғана бағалау ретінде саналады.²⁵ Біз Льюистің бағалаушы “қатты деректерін” соңғы түрдегі сөйлемдермен білдірген кезде (яғни, “Егер S, онда P” немесе “Егер балмұздақ жесем, мен құндылықты түсінемін” сияқты) Хартманның құндылық туралы хабардар болуының негізгі бағасын құрайтын элементтердің барлығын қамтитынын бірден байқауымыз керек. Льюистің қорытынды сөйлемі сезім күйін, сезім күйімен міндетті түрде байланысты объектіні болжайды және осы қажетті қатынастың санасы Хартманның құндылық санасын жинақтайтын элементтерді құрайды. Льюистің Хартманнан айырмашылығы – екінші деңгейдегі теориялық сананың табиғатында, мұнда бастапқы құндылық сананың тұжырымдары дискурсивті сөйлемдерге аударылады. Хартманның бұл сөйлемдерді априорлық ретінде қарастырғанын назарға алсақ, (яғни, бастапқыда тікелей интуицияның мазмұны ретінде берілген нәрсені білдіру, оларды ойлайтын субъектілердің кез келген позициясын және мұндай субъектілердің нақты жағдайларын елемегенде, сондай-ақ біз оларды қолдануға болатын объектілерді орналастырудың кез келген түрін елемегенде, оларды феноменологиялық “нені”²⁶ бастан кешіру ретінде сезінеміз), Льюис оларды аяқталмайтын сөйлемдер ретінде қарастырады (бұл дегеніміз, $SP = Qn$ ‘ Rn түрінде; немесе “X жақсы деген сөйлемдердің нақты анықтал-

маған саны, олардың әрқайсысы белгілі бір әрекет орындалса, белгілі бір құндылық сапаның тәжірибеде қабылданатынын айтады”) кім тәжірибеде сонша растауды таба алса, ықтималдықтар сияқты, оның Q және R тәжірибені сынаған кезде қанағаттанады.²⁷ Дегенмен Хартман да, Льюис те өздерінің тәжірибедегі деректерді бағалауды бекітуде, берік деректерде біртұтас. Хартманның гносеологиясы оған бұл деректі Жаратылыс немесе болмыс ретінде анықтауға мүмкіндік берді.²⁸ Хартманның пікірінше бұл-құндылық теориясының бірінші мәселесі болып қалатын құндылықтың метафизикалық мәртебесі туралы сұраққа жауап болды. Егер Льюис дәл осы сұрақты қойған болса, оның эмпиризмі оны эмпирикалық құндылық-сапаны заттардан іздеуге жетелеген болар еді. Құндылықты объектіні тәжірибеде бейнелеу арқылы тудыратын қабылдаушы субъектінің жағдайы деп, объектіде болсын, тәжірибеде болсын бастан кешкен құндылық сапасын қабылдауды тудыратын нәрсенің табиғаты туралы мәселе көтермей-ақ айтудың маңызы жоқ.

Мұнда екі ықтимал жауап бар. Тәжірибедегі құндылық-сапаны қабылдауымыз өздігінен ұсынатын, автоматты түрде жасалған психикалық жаңсақ бейне немесе түс, өлшем, ауырлық, магнетизм және табиғаттың басқа күштерімен тең дәрежедегі объектілердегі сапа немесе қуат. Тек осы жауаптарда ғана берік эмпиризм сақталуы мүмкін еді. Бірінші балама – бүкіл нақты дүниені жоққа шығару және оны “сана ағынындағы” бір сәтке дейін қысқартуды; екіншісі табиғаттағы объектінің нақты құндылық күші деп аталатын нәрсені ғылымның ешқашан ашуға, оқшаулауға немесе зерттеуге қалай және неліктен қол жеткізе алмағанын түсіндіруі керек еді. Тақырыпқа мүлде тоқталмай-ақ, оқырман оның осы тақырып бойынша жазғандарынан²⁹ пайымдай алатындай, Ч. И. Льюис заттардың сапасына өзінің эмпирикалық бағалауын “жасырын сапа” (*qualitas occulta*) үшін өткізуге мүмкіндік берген. Идеализм немесе априориизмнің де, эмпиризмнің де осы тамаша жетістіктеріне қарамастан, құнның метафизикалық мәртебесі мәселесі әлі де берік және қанағаттанарлық шешімнен алыс. Идеалистер лагерінде құндылықтар бір-бірімен, кейде тығыз, ал көбінесе қашықтан байланысты болғанымен, өзгермелі заттар болып қала берді, өз саласына конститутивті түрде тиесілі деп айтуға болатын ешқандай шеңбер немесе құрылым болмады. Мәртебесіне айтарымыз бар болғанымен, оларды патшалық деп білмейміз. Себебі, анықтама бойынша мұнда құндылықтар адам білімінен мәң-

гілікке жойылған трансценденттік тіршілік иелері ретінде қарастырылады. Олар жайлы тек екі шарттылықты білуге болады: “болуы керек” немесе осы құндылықтың нақты болмыс саласына қатынасы және “жасалуы керек” немесе осы құндылықтың моральдық субъектіге қатынасы, тарихи жағдайда тұрып, “болуы керек” маңызды кезде.³⁰ Шынында да, біз құндылықтар саласы туралы, бұл саланың кез келген жеке мүшесі туралы біліміміз сияқты терең және еніп кететін білімге ешқашан үміт арта алмаймыз.

Метафизикалық тұлғалықтар мен этикалық теологтар бекітетін тұтастық туралы мұндай білім, Хартманның өзі ұстазы Шелердің сынында атап өткендей, әрқашан құрылым болып табылады және ешқашан оның қағидаларының сыни орнығуына ұсына алмайды.³¹ Сала ретінде олар туралы адамзат білімі Джордж Сантаянаның “Болмыс патшалығын” батыл және философиялық тұрғыдан сыни сипаттауы сияқты қол жетімсіз болып қала береді.³² Оның үстіне, Хартманның өзі атап өткендей, құндылықтар саласы жеке мүшелердің “барлығының бәріне қарсы соғысы” (*bellum omnium contra omnes*) заңына сәйкес әрекет ететін жері; себебі әрбір жеке мүше адам көзқарасының өрісін үнемі монополиялауға тырысады және өз мүшелерін шеттете отырып, ешқандай татуласу мүмкіндігінсіз тирандық билік жүргізуге тырысады.³³ Осылайша, құндылықтардың идеалды өзіндік өмір сүруін (*suī generis* – өз саласында жалғыз)³⁴ растайтын идеалистік дәстүр олар үшін көптеген маңызды ішкі байланыстар байқалғанымен, тіпті “құндылық феноменологиясы” мүмкін болғанымен, бұл олар үшін анықталмаған ішкі хаотикалық масса ретінде жасайды.³⁵

Хартман феноменологиялық әдіске адал болып, өзін белгілі бір құндылық қатынастарын сипаттаудан басқа кез келген қадамды жоққа шығарса, Шелер құндылықтар саласында ішкі құрылымдық қағиданы іздеу ырқына қарсы тұра алмай, бұл қағиданы киелі деп анықтады.³⁶ Бұл барша басқалардың мәнін анықтайтын жалғыз соңғы мән болып шықты. Феноменологиялық сипаттаманы жою құнына жасаған Шелер болды, өйткені киеліліктің аксиологиялық артықшылық дәрежесіне дейін көтерілуіне Шелер жауап берген жоқ – киелілік шын мәнінде жалғыз құндылық, ал қалғандары оған жетудің категориялық құралы деген күдік тудырды. Дәл осы жаңалық оны христиан лагеріне әкелді, ондағы теология оны қолдауға және оның ашқан жаңалықтарына сәйкес келуге өте қуанышты болды.³⁷ Екінші жағынан, Хартманның сыни қатандығы оның философиялық

жетістіктерін осындай болжамдардан қорғады. Бірақ бұл ішкі бірліктен айырылған тамаша “құн феноменологиясына” қарамастан, оның құндылық аясын қалдырды. Әрбір құндылық адам үшін іс жүзінде Құдай тәрізді; және оларды бақылау мен үйлесімділікке әкелетін жалпы құндылық жоқ.³⁸

Бір жағынан, сананың объектісін немесе құндылықтың өзін зерттеуге қолжетімсіз деп есептей отырып, эмпириктердің лагері өз назарын түсіну субъектісіне аударды. Психологтар оның құндылық сапасы туралы идеяларын, яғни оның көзқарастары, қалаулары мен жеккөрушіліктерін талдады, ал философтар өз міндеттерін субъект құндылық сапасы туралы өз тұжырымдарын баяндаған кезде нені білдіретінін семантикалық талдауға дейін қысқартты. Алғашқылары эмпирикалық психологияның жаңалықтарын пайдаланып, оның деректері негізінде өздерінің гедонистік, аффективті теориялары мен қызығушылық теорияларын дамытты. Соңғылары негізінен логикалық позитивистер болды, олар бірде-бір сөйлем аналитикалық (демек, тавтологиялық емес, мұндай предикат белгілі бір тілде ол нені білдіретінін білдіру үшін әдетте қолданылатын) немесе синтетикалық. (демек, тавтологиялық) болмаса, мағынасы жоқ деп есептеді, сондықтан эмпирикалық, ғылымның кез келген тексерілетін жалпыламасынан гөрі үлкен немесе аз ықтималдық дәрежесі бар деп мәлімдейді³⁹ Осы негізде логикалық позитивистер этика ұсыныстары категориялардың ешқайсысына жатпайды, демек, мағынасыз деп тұжырымдауға кірісті.⁴⁰ Олардың пікірінше, моральдық баяндаулар (предикат) “Пах” “Алақай” “Әттең” сынды лепті, одағай сөздердей эмоцияның қарапайым көрінісі болып табылады.⁴¹ Моральдық пайымдаулар осылайша ақиқат пен жалғандық шеңберінен шығарылады және саналы, әдейі әрі дәйекті түрде не болу керек немесе болмау керек деген айырмашылықты шешуге немесе тіпті жасауға мүмкіндік жоқ.⁴²

Жоғарыда айтылғандар құндылықтар метафизикасы саласындағы батыстық ойлау дәстүрінің зайырлы жағының сипаттамасы деп айтуға болады. Дегенмен, батыста орын алған ой-пікірлердің көпшілігін қамтитындықтан, аталған жағы маңыздырақ екені даусыз. Арнайы христиандық ойлау бұл тақырыпта аз нәтиже берді. Өз сипатына сәйкес, осы және басқа салалардағы қазіргі христиандық ойлар зайырлы ойды епсіз ұстанды, оны христиан ғалымдарының зайырлы ойдың жетістіктеріне жауап беру, орналастыру немесе сәйкестендіру әрекеті деп сипаттауға болады.

Автордың мәліметі бойынша, тек екі христиан ойшылы құндылықтардың метафизикалық статусы мәселесінде зайырлы ойдың жетістіктерінен теологияға “пайда алуға” саналы түрде әрекет жасады, атап айтсақ: Эдгар С. Брайтман⁴³ және Генри Н. Уайман.⁴⁴ Біріншісі Макс Шелерден алып, оның соңынан метафизикалық персонализмге ілесті, екіншісі Ральф Бартон Перриден көп алып, кейіннен “эмпирикалық теология” деп аталған нәрсені жасады. Уайман эмпиризмді теологиямен біріктіру мүмкіндіктерін зерттеуге тырысқан кезде, Брайтман бұл эмпиризмді американдық ой ағымына енгізуге қарсы болды.

Перриге қарсы шыға отырып, ол құндылық қызығушылық объектісі болып табылатын көзқарасты қабылдамауды, өйткені бұл құндылықтардың бүкіл саласын санаға тәуелді ететінін айтты. Бұл субъективизм болып табылады, өйткені ол субъектінің күйін құндылық құраушы етеді деп тұжырымдады.⁴⁵ Брайтман кез келген құндылықты санамен байланыстыруға болатынымен, ол оған қатысты емес екенін көрді.⁴⁶ Бірақ құндылықтар аясын санадан тыс объективті нақты сала ретінде орнату діни тәжірибені түсіну үшін қажет болды.⁴⁷ Оның ойынша бұл сала, дәл осы “ақыл өзінің діни тәжірибесін сынайтын және жүйелеуге ұмтылатын қағидасы” болып табылады.⁴⁸ Алайда бұл объективті құндылық саласы тек “Бір Жоғарғы Тұлғаның, Құдайдың саналы тәжірибесі мен еркі” болуы мүмкін.⁴⁹ Сорлиге⁵⁰ (берілген атауы), сондай-ақ Шелерге сүйене отырып, Брайтман “құндылықтардың объективтілігін... (мағына ретінде) олардың Құдайдың ақыл-ойының мақсаттары ретінде өмір сүруін” анықтады.⁵¹

Брайтман философиясының бірінші алғышарттары, оның құндылықтар саласының субъективтілігіне, яғни адам санасына мәнді тәуелділікке жол бермеуге ұмтылуы лайық және жақсы қабылданады. Алайда оның философиясының екінші алғышартында, оның құндылықтарды Жоғарғы Тұлғаның идеялары мен мақсаттарымен теңдестіруінде оның негативті бірінші алғышартына даналық жетіспейді. Құндылықтардың адам санасымен байланысы оларды осы сананың туындысы етпейтіні сияқты, олардың Жоғарғы Ақылмен байланысы – егер оны орнатуға болатын болса – оларды осы Ақылдың нақты “идеялары мен мақсаттары” етпейді. Ең жақсы жағдайда олар онымен байланыстырар еді; және бұл олардың адамның санасы сияқты объективті түрде анықтағаны болар еді. Олар кез келген сана-

ның, мейлі адамдық, мейлі құдайлық болсын, нақты өнім ретінде қабылданса, олардың объективті шындығына анық қауіп төнеді. Екіншіден, Тәңірді жекелендіру ғарышты жекелендірумен бір деңгейде. Адамның еркіндік пен жауапкершілік жағдайында қалауы, бағалауы және әрекет ету құбылысы – факт болып есептеледі. Бұл теңі жоқ жалғыз факт. Бұл фактіні ғарышқа, Тәңірге немесе кез келген басқа адамдық емес нәрсеге жатқызу – ақылға қонымсыз құрылыс, сыни ойлау аймағынан тыс секіру.

Басқа жағынан алғанда Брайтманның дәйексіздігі, оның құндылықтың объективтілігін сақтап, сананың тұтқасын босатып, осы саланы, былайша айтқанда, Құдай санасының ең биік сатысына лақтыруында болды. Ал, Уайман керісінше, құндылықтар саласын осы адам санасының табиғатты қабылдауын құрайтын нақты құрылымдарға бағындыру арқылы бірдей объективтілікті сақтауға тырысты. Бірі көтеру және кеңейту арқылы, екіншісі төмендету мен азайту арқылы объективтілікті сақтауға тырысты.

Уайман Перри сияқты құндылық теориясы бойынша докторлық диссертациясын жазу үшін Р. Б. Перриге қызығушылық танытты. Оның Перридің құндылық метафизикасын қабылдауы толыққанды болды.⁵² Дегенмен, ол бұған Бергсондық шығармашылық концепциясын қосты және бұл ұғымды Перри сияқты жалпы және жан-жақты қандай да бір мүддеге емес, барлық мүдделерді ұйымдастыру принципіне жатқызды, егер бұл термин жалпы мағыналық мағынасынан тыс кеңейтілмеген болса. Джозия Ройсқа үшінші және ерекше жақындық Уайман үшін мүдделерді ұйымдастыру қағида емес, “шығармашылық оқиға” деп есептегенде айқын көрінеді. Объективтілікке шақыру қызығушылықты “ағза мен қоршаған ортаның өзара әрекеттесуінің толық процесімен”⁵³ сәйкестендіріп, оның субъектіге толығымен тәуелді емес, толығымен субъектінің күйі емес деген тұспалдан басталады. Бұл объективтілікті растау әрекеті – әлеуметтік деңгейде ұйымдастыру, қызығушылықтың “шығармашылық оқиғасына” жету мүмкіндігін талдаумен жалғасты. Шешімді қабылдаған Перри болды.⁵⁴ Бірақ Уайман Батыс қоғамының нақты мысалын қарастырып, “еркін қоғамның шындығына (өзара шығармашылық толықтай тиімді болуы мүмкін, бірақ) тіпті оның мүмкіндігіне күмәнданудан бөлек” себеп тапқанда, мұны жүзеге асыру мүмкін емес деп бас тартуға тура келді.⁵⁵ Қоғамның талаптарды қанағаттандыра алмауы Уайманды “ең үлкен жақсылық әкелетін мүд-

делерді ұйымдастыруды қоғамнан тыс іздеуге” итермеледі және ол бұл дін екенін айтты.⁵⁶ Өйткені дін барлық мүдделерді қамтиды және оларды “ғарыштық мақсат” ретінде көздейді;⁵⁷ Құдай “ғаламның индивидуалдылығы мен телеологиясы” ретінде т.б.⁵⁸ Дегенмен, діннің осы секуляризациясына және эмпирикалық “ғарыштық мақсатқа” өтелудің христиандық догмасына сәйкес келу үшін, Уайман енді ғарыштық қызығушылық ешқашан қызығушылықтың тиісті объектісі бола алмайтынын дәлелдеу үшін қызығушылықтың даралығы мен жеке сипатына және кез келген адамның ұмтылысына қарсы шықты, өйткені ол адамның бақылауынан және адам тәжірибесі мен мүдделерінен тыс болуы керек. Яғни, адамның түпкі рөлі тек Құдайдың жоспарымен толық сәйкес келуі керек.⁵⁹

Рационалды бақылаушы үшін бұл жоғары эмпирикалық ақыл-ойдың эмпирикалық тезисті дәлелдей беруі, сонымен қатар догматикалық сенімнің пайдасына оны жоққа шығаруы таң қалдырады. *Генри Нельсон Уайманның эмпирикалық теологиясы* пайда болғанға дейін Уайман сезімге берілген нәрселерден басқа ешбір құдайлық, діни немесе моральдық ештеңені іздеуге немесе табуға болмайтынын жазды.⁶⁰ Осыған қарамастан ол объектісі саланы құрайтын, эмпирикалық ғылым зерттейтін саладан ерекшеленетін және барлық жағынан одан ерекшеленетін білімнің басқа түрі туралы айтты. Тіпті оларға форма мен мазмұнға қарама-қарсы атаулар беріп, біріншісін қазіргі Батыс, екіншісін ежелгі Шығыс жақсы дамытқанымен, ақиқат шын мәнінде бұл екеуінің қосындысы екенін алға тартты.⁶¹ Бірақ оның жаңа білім көзінің болуы мен негізділігінің бірден-бір себебі – кез келген ғылыми білімге ие болу үшін ақыл мен жекешелік болуы керек деген ескі дәлел болды.⁶² Оның әріптесі, профессор Бернард Евгений Меландтың сынауымен мұндай жеңілдік жасауы таңқалдырмайды. Уайманның эмпирикалық тезиспен бірге дәлелденген ешқашан тәжірибеден өтпеген ғарыштық мақсат туралы тұжырымдамасына сілтеме жасай отырып, соңғысы қайырымды болғандықтан одан да жойқын мейірімділікпен былай деп жазды: “Ол (Уайман) бір кездері келесі тұжырымдама жасаған: “Тәжірибенің бай толықтығы” ол үшін тұрақты “көбірек” дегенді білдіреді, бұл Құдайдың болмысының басқарылмайтын өлшемдеріне (немесе тәжірибесіз аспектісіне) таралатын өмірлік жағдайдың басқарылмайтын тереңдігі. Ол үшін бұл жақсылықтың көптігі де, түптеп келгенде ненің жақсы екенін және біздің игілігімізді өзгертетінін нақты түсінуге қауіп төндіреді”.

Профессор Меланд мұны “қос бейілділікпен” берілген “бөлінген санның” ісі деп дұрыс қорытындылады.⁶³

Демек мәселе батыстық дәстүрде тұр.

Ислам дәстүріне жүгінсек, аксиологиялық феноменологияның философиялық пән ретінде емес, Құран ғылымдарының бірі немесе басқасы ретінде қарастырылғанын көреміз.⁶⁴ Ал аксиологиялық әдістеме сипат (құдайлық сипаттар) туралы ғылым ретінде жүргізілді. Бірінші жағдайда, “Улум әл-Құран” деп аталатындардың көпшілігі шын мәнінде уахидың тереңірек мағыналарын іздестіру болды, яғни, Құдайдың адамның санасына енгізіп, оның еркін, құндылықтар, олардың қатынастары мен құрылымын анықтауды көздегені. Асбаб әл-Нузул теоретиктерінің тарихпен шұғылдануы, мәселен, аяттар түскен контексттерді бағалау құралы болды; және бұл өз кезегінде Құдай жеткізгісі келген құдайлық мағынаны немесе құндылықты түсінуге әкелді.⁶⁵ Соңғы жағдайда Құдайдың сипаттарын қандай мағынада Ол туралы болжауға болады деген сұрақ шын мәнінде құндылықтың метафизикалық статусы мәселесіне келіп тіреледі. Сипат (сипат) үшін мұсылманның барлық этикалық мұраттары болды әрине, оларды адам жер бетінде де, көкте де ешқашан толық жүзеге асырмайды – бірақ соған қарамастан олар ақиқаттың, ізгілік пен сұлулықтың жоғары идеалдарын білдіреді.⁶⁶

Шындығында, қасиеттер ретінде құндылықтарды немесе идеалдарды Құдайға жатқызу мұсылмандық мұраттардың бірлігі мен объективтілігін құдай сөзін билікті айыптайтын мұсылмандар бағындырған түсіндірулер теңізінде сақтап қалды. Арабтандыру исламдану үрдісіне ілеспеген Месопотамияның шығысына исламның таралу барысында Құранның мағыналары интуитивтік түсінік пен тікелей түсіну объектісіне, және бара-бара концептуализациялаушы мағынаның объектісіне айналды; эмпиризм – өзінің исламға дейінгі ескі дүниетанымын жойған жаңа хабарға күмән келтірді. Араб немесе толығымен арабтандырылған ақылмен салыстырғанда, бұл ақыл трансценденттік идеяны толық түсінуге қабілетсіз болды, және міндетті адами, концептуалды, эстетикалық нәрсені (поэтикалық) трансцендентті білдіруге немесе айтуға болатын тілді бағалай алмады. Бірақ Құранның трансценденттік немесе сабақтас мағыналары тікелей интуицияның объектісі болмаса, олар иррационалды кедергілерге айналады. Сондықтан санасы араб санасының категорияларына толық бағынбағандардың арасында түсінетін Құдай ан-

тропоморфтық мағынада және өзінің интеллектуалдық азығын шығыс христиандықтан, немесе парсы мен үнді діндерінен, немесе өз Құдайын тым адами көзқараспен ойлаған яһудилердің яхвисінен алған қозғалыстың тарай бастауы заңды еді.⁶⁷ Шахрастанидің пікірінше, көбіне әл-шиит әл-Ғалиядан немесе шиит экстремистерінен (Хашвийа, Хишамийа, Мудар, Қухмус, Ахмет әл-Худжайми және тағы сол сияқты) Мушаббихиттердің (антропоморфтар-тіршілік иелерін Тәңірге ұқсату, жаратылыс сипаттарын Жаратушыға телуді айтамыз) өз ұстанымдарын растайтын дәлелдеріне сүйене отырып, тіпті иудаизмді қабылдағандар да басқа да антропоморфизмдерге интеллектуалдық жетекшілікті қамтамасыз еткен болуы мүмкін.⁶⁸ Мушаббихиттер: Олардың “Құдайының кейпі, мүшелері, кейбірі рухани, кейбірі тәндік - бөліктері бар”, “Ол қозғалады, төмен түседі және көтеріледі, отырады және орнында қалады”, “Бір күні Құдайдың көзі оған ауырып қалды және періштелер олардың ауруларын емдеді, Топан су адамзатты жойып жібергенде, Ол шынымен көздері ауырғанша жылады”, “шабандоз отырғанда жаңа ер сияқты ол Таққа отырғанда сықырлайды”, “Мұса пайғамбар ... шынымен де Құдайдың дауысын естіді және ол шынжырдың сүйретілген дыбысындай күркіреді” – деп сендірді.⁶⁹ “Таза антропоморфизм-барлық яһудилер антропоморфистер болмаса да, таза яһуди ісі” – деп жазды ол. Олардың арасында негізінен қараиттер болды, олар Құдай туралы өздерінің тезистерін растауға Тәураттың көптеген сөздерін қолданды.⁷⁰

Оларға қарсы трансценденттік идеяны жақтаушылар бірнеше дауыспен бір адам ретінде көтерілді. Бірнеше мектептер құрылды, олардың әрқайсысы заттарға өзіндік көзқарасын растайтын дәлелдер келтірді. Дегенмен, олардың барлығы бірдей абсолюттілігімен және айқындылығымен жаңа антитрансценденталистік антропоморфизмге қарсы шықты.

Тәуекел жоғары болды: егер Құдайды антропоморфтық тұрғыдан түсінетін болса, Оның сипаттары адамдардікімен тең дәрежеде болар еді. Олар, әрине, идеалды және ең кемелді болар еді – грек құдайларының сипаттары сияқты – бірақ олардың бірлігі, объективтілігі және трансценденттік мәртебесі мағынасыз болады, өйткені олар теңдесі жоқ, салыстыруға келмейтін, таңдануға лайық қабылданады, бірақ адамның қажетті кемелдігі ретінде емес. Жаңа бағыт бірден теологиялық және этикалық екі үйді бұзады; таухид, немесе Құдайдың унитарлығы және этикалық императивтің трансценденттік мәр-

тебесі немесе әмірдің этикалық (яғни эмпирикалық емес) сипаты.

Мәбәд әл-Джухани мен Ғайлан ибн Марван бұл мәселені Құдайлық сипаттардың бірі ретінде алғаш атаған.⁷¹ Дінге келушілердің өздерінің антропоморфтық құдай тұжырымдамасын ұстанғанын көргенде, рухани үрейленген Мәбәд пен Ғайлан барлық құдайдың сипаттарын жоққа шығара отырып, трансценденттік туралы дауласады. Бұл пікір кейінірек философиялық мектепке ұласқанымен, олардың тұжырымдары тым қарапайым болды. “Құдай – білім, қабілет, өмір қасиеттерімен емес, өзінің мәні бойынша бәрін білуші, қабілет иесі, және мәңгі тірі” – деп Муттазилиттер мектебімен бірге айтқан болжам бар. Бұл сипаттар Оның бойында мәңгілік; Бұл Оған тән мағыналар. Өйткені олар Құдайдың негізгі өзегі болып табылатын мәңгілікте Онымен бірге (ұстаздар ретінде) өмір сүрсе, олар Онымен құдайлық мәртебеге ие болар еді”.⁷²

Осылайша, Құдайлық сипаттар муаттала (*mu'attalah*) немесе бейтараптандырылған. “Екі жаратылмаған, мәңгілік болмыстың болуы мүмкін емес” және олардың пікірінше, “мәңгілік деп құндылық немесе қасиетті бекіткен адам шын мәнінде екі құдайдың бар екенін бекіткені”.⁷³ Осы негізде муаттала немесе Құдайлық (илахи) сипаттарды бейтараптандыратындар сипаттар Құдай үшін предикативті емес, анықтаушы; оларды Құдайға жатқызу тек Ол жайында айтудың бір құралы.

Дәлелдің неғұрлым күрделі нұсқасын Әбу әл-Худхайл әл-Алаф ұсынды. “Ол (Құдай) – өзі Білім Иесі, Қабілет иесі, Өмір иесі, Ол бар, естиді, көреді, Ол-мәңгілік, Ұлы, Құдіретті, Шексіз Мейірімді және басқа сипаттарымен де солай; Мен “Алла біледі” дегенде, мен жай ғана Оның білімі бар екенін, яғни Құдай екенін және Оның надандығы жоқ екенін растаймын; Мен бұған дейін болған және болатын белгіліні көрсеттім. Ал мен “Құдай қабілетті” дегенде, жай ғана Құдайдың қабілетсіздігін жоққа шығарып, Оның Құдайдың Өзі болатын қабілеті бар екенін растаймын және сол қабілет объектісі болып табылатын нәрсені меңзеп отырмын”.⁷⁴ Мұның бәрі Құранның тура мағынасынан астарлы мағынаны қабылдамаумен байланысты. Расында, “Әбу әл-Худхайлдың өзі солай айтқан” – дейді бізге Әл-Ашари. Құдайдың жүзі бар, және ол өзі, оның жаны да сондай дейді ол. Ол Құрандағы Құдайдың қолы туралы мәлімдемесін игілік деп түсіндіреді: “Менің бақылауымда қалыптасуың үшін” “Менің біліміммен” деген мағынаны білдіреді. (Таха сүресі, 39 аят) Осы-

лайша трансценденттілік сақталды, бірақ татил (Құдайды өз атрибуттарынан айыру) немесе бейтараптандыру құнымен. Бұл рәсімді Қадариялар немесе адамды әрекетке қабілетті, сондықтан этикалық тұрғыдан жауапты деп санайтындар, Жабриялар немесе детерминистер сияқты ұстанды. Біріншілері басқа да бірқатар көзқарастарды ұстанғаны үшін муттазалиттер деп аталды. Олар “бейтараптандыруға” мәжбүр болды, өйткені егер Құдайдың іс-әрекеттері Оған тура мағынада дұрыс болса, Ол кейбір жағынан табиғатта болудың нәтижелі себебі болуы керек еді. Яғни Құдайдың қатысуы табиғи заңдылық. Оның өзгерістердің авторы болуы оның өзгермейтіндігіне немесе онтологиялық тепе-теңдігіне ғана емес, сонымен бірге адамның этикалық жауапкершілігіне де қауіп төндіреді. Себебі адамның іс-әрекеті де табиғаттағы оқиғалар; ал бұл сала тек бір адамға ғана тиесілі болмаса, адамның жауапкершілігі әлсірейді. Осы этикалық жауапкершілікті сақтауға ұмтыла отырып, Қадария, ең болмағанда, құдайдың әрекетінің мағынасын шектеуі керек еді. Екінші жағынан, Жабрия құдайлық сипаттарды бейтараптандыруға мәжбүр болды, өйткені олардың пікірінше, оларды Құдайға қатысты шынайы деп санау адамға эмпирикалық түрде берілген және сол жерден Ол туралы біздің ойымызды құру үшін қарызға алынған мінез-құлық сұлбаларын Оған жобалау дегенді білдіреді. Бұл Оны адамдыққа айналдырумен бірдей.

“Біз – Құдайды оның жаратылыстарына қатысты сөздермен сипаттамауымыз керек” – деді Джахм ибн Сафван.⁷⁶ Сонымен Жабрия бейтараптандырудың негізін қалады. Құдайды “тірі” немесе “білуші” дей алмаймыз, өйткені бұлар адамдық қасиеттер. Дегенмен, Құдай, әрине, қабілетті және белсенді, себебі бұл адамның артықшылығы емес, адам – барлық нәрседе Құдай белгілеген жаратылыс.⁷⁷ Әлбетте, олар Құдайды адам мінезіне немесе терісінің түсіне жатпайтын барлық сипаттардан айыруға тырысты; және осы себепті олар алдымен оларды илахи болмыстың анықтаушы және предикативті сипаттарына бөлді. Біріншісін олар сифат әлдхат яғни “илахи Мендік сипаттар”, екіншісін – сифат әл-фил яғни “илахи әрекеттің сипаттары” – деп атады.⁷⁸ Олардың мақсаты, егер әрекет пен білім предикативті болса, таным мен әрекет процестерінің қажетті салдары болып табылатын құдайлық болмыстың әрекет субъектісі ретінде өзгеруі сөзсіз болады деген трансцендентті айыптаудан арылу болды.⁷⁹ Демек, олар барлық предикативті сипаттамаларға бірдей татилді не-

месе бейтараптандыруды қолданып, оларды тұспалды түрде түсіндіре отырып, қарсыластарымен оңай келісті. Олар сипаттамаларды анықтауға көшкен кезде, мазмұн абстрактілі болғандықтан тұспалды интерпретация онша сәтті болмады. Осыдан соң олар илахи “Мен” деген анықтаушы сипаттарды сәйкестендіру баламасына жүгінді. Қадария адам бостандығы мен жауапкершілігін сақтау үшін бейтараптанса, Жабрия сол еркіндік пен жауапкершілікті жоққа шығару үшін осылай жасады.

Олар муаттала немесе бейтараптандыру арқылы түсіндірілетін барлық илахи сипаттар мүлде қиындық тудырмайды және илахи трансценденттік сақталады деп ойлады.

Алайда, шын мәнінде Жабрия мен Қадарияның барлық дәлелдері келіп түсетін бұл татилия процесі – санасы арабша Құран санаттарына берік болғандардың Құран мағынасын интуитивті түсінуіне қарсы шықты. Олар үшін антропоморфизмсіз аянның сөзбе-сөз сипатын қабылдау қиын емес еді. Сондықтан Мушабахиттер антропоморфизмі оларды жиіркендірсе, муаттилардың (бейтараптандырушылардың) рационализациялары мен шиеленісті тұспалдық интерпретациялары оларды немқұрайлы қалдырмай, оған қоса мазасыздандырғаны ғажап емес. Олардың іздегені құдайдың трансценденттік сипатын, сондай-ақ Құранда баяндалған сипаттамаларының тура мағынасын бірден анықтайтын интеллектуалдық тұрғыдан қанағаттанарлық көзқарас болды.⁸⁰ Бұл пікірді Мәлік ибн Анас, Суфйан әл-Таври, Ахмет ибн Хамбал және Дәуіт ибн Әли әл-Исфাহани ұстанғаны айтылады.⁸¹ Дегенмен, бұл пікірді дискурсивті түрде айтқан Абдулла ибн Сейіт әл-Қулаби еді.⁸² Алла Тағаланың сипаттары қажет – деп пайымдады, өйткені өзінің еңбегі болып саналатын Құранда мұны Өзіне жатқызды. Ол Құдайдың қолы бар деп ойлайды, бірақ ол адам қолындай емес. Сол сияқты, Құдай біледі және білім иесі, бірақ Оның танылу жолы бізден мәңгілікке аулақ болуы керек.⁸³

Дәл осы шыншыл әрі сифатияның айласыз түйсігі (немесе сипаттамалар; яғни сипаттардың антропоморфтық емес ақиқаттың шынайы жақтаушылары) Әбу әл-Хасан әл-Ашари қолданып, дамытып, ұрпаққа исламның айқындаушы ұстанымы ретінде табысты.⁸⁴ Оның пікірінше, сипаттамалар құдайдың ешбір өзгерісін білдірмейді және илахи болмыспен бірге мәңгілік. Демек, олар Оның Өзі болып табылады. Бірақ олар, әрине, Ол емес, өйткені Ол барлық адамзат білімінен жоғары, демек, барлық құдайлық мәлімдемелер-

ден жоғары. Оның әйгілі нақылында айтылғандай: “Илахи сипаттар мәңгілік, илахи Менге тән”. Бұған қоса оларды (сипаттамалар) Ол деп, олар Одан өзгеше емес; Оның олар екенін де, оның олардан айырмашылығы жоқ екенін де айтуға болмайды.⁸⁵ Тарихи тұрғыдан алғанда, бұл Мушабихиттер мен Муаттилалар үшін үнсіздікке әкелді. Дәлелдің екі бөлігін де ешкім жоққа шығара алмады, дегенмен тұтастай алғанда дәлел әлі күнге дейін зиялылардың көпшілігін оның қарапайым және анық растауы мен бір уақытта теріске шығарылуына қанағаттанбады. Бұған қарсылық білдіруге батылы барған кез келген адам Құдайдың трансценденттігін де, Құранның сөзбе-сөз ашылған мәртебесін де жоққа шығарудың мүмкін емес міндетіне тап болды. Алайда дәл осы терминдермен қисынға келтірілген мәселе мәңгілікке тоқтап қалды. Себебі антиномиялық кезектесуде илахи болмыстың трансценденциясы мен Құранның осы болмыстың сипаттарының предикациясы туралы фактісін салыстыру арқылы кез келген шешім гипотезадан алынып тасталды. Қасиеттің (сипат) тікелей және бір мағыналы Аллаға жатқызылуы ақиқат, өйткені ол Құран. Сонда да, қасиет бізге Құдай туралы мәні бойынша, яғни онтологиялық тұрғыдан үйрететін ретінде қабылданатын болса, олар Құранның ұстанымы болып табылатын Тәңірдің трансценденттік сипатына диаметральді түрде қарама-қайшы келеді және “ешнәрсе Ол сияқты емес” екенін нақты көрсетеді. (Шура сүресі, 11 аят)

Мұндағы қателік те мәселе де сипаттар бізге Құдайдың болмысын, оның онтологиялық болмысын көрсетеді ме, жоқ па еді. Әл-Ашаридің Алланың сипаттары болмыс және болмыс емес деген антиномиясы мәселені шешпейді. Ол жай ғана екі ақиқатты бекітеді: сипаттар Құрандық болғандықтан, Аллаға қатысты болуы керек; және концептуалды болғандықтан, яғни адам танымына жататындықтан, олар Құдайдың трансценденттік болмысын дәлелдей алмайды. Антиномиялық қатынас, сипаттар мәселесі сияқты түсініксіз болып қалады.

Ашаризмнің ұлы адамдары болғанымен, оның салмақты қарсыластары да болды. Шынында да, ол бидағатпен шектесетін ауытқу ретінде қабылданбады және әл-Ғазали сопылық ағымды жақтап, оған қатты қарсылық білдіргеннен бері ешқашан жарқын күн көрмеді.⁸⁶ Осы фактіге қарамастан, әл-Ашаридің илахи сипаттарға қатысты іргелі ұстанымы барлық жерде, соның ішінде сопылық ұстанымда да православиелік исламдық ұстанымдар үшін негізгі болып

кала берді. Расыменде, Әл-Ғазалидің сипатқа қатысты дәлелі антропоморфизмді теріске шығару (сифатийа пайдасына мушаббиханың теріске шығарылуы) мен сипаттардың сөзбе-сөз ақиқаттығын бекітуден ары өтпеді. (муттазалиттердің және басқа бейтараптандырушылардың сипаттарын илахи болмыспен сәйкестендіруді теріске шығару)⁸⁷ Бұл бүкіл ашаристік доктринаның түпкі мәні; ал ашаризмнің сопылықпен жойылуы дәлелге жаңа ештеңе қоспады. Сұрақ онтология мәселесі болып қала бергенде, яғни Құдайдың сол күйінде болу мәселесінде шешім ешқашан мүмкін болмады. Ұлы Кант анықтағандай, трансценденттің болмысы адам танымынан және концептуализациясынан мәңгілікке аластатылған сала.⁸⁸ Демек, Құрандағы Құдайдың болмысының сипаттары туралы тұжырымы мінсіз дұрыс болғанымен, оны тек айтумен жойылмайтын философиялық тосқауыл болып табылады.

Теология тек сыншылдық құнымен ғана бұдан аулақ бола алады.

Сонда да, қалам дәстүрі аясында антиномияны шешудің бағытын іздеу керек. Исламның сипат мәселесіне берген жауабының қатесі – бұл мәселені мұсылман теологтарының ұсынған формасында. Белгілі бір мағынада, әл-Ашари трансценденттілікті сақтау үшін мәселені өзі жасаған тәрізді қоюға мәжбүр болды. Ал мәселе әл-Ашари берген формада қойылған соң, исламдық дәстүрде ешкім оның шешіміне жете алмады. Ең алдымен көзқарастың өзгеруі қажет болды.

Сипат мәселесіне тоқталған барлық ислам ойшылдарының ішінде Такий әл-Дин Ахмет ибн Таймийадан басқа ешқайсысының мәселені оның ашарилік бекітуінен шешуге қауқары жетпеді. Әл-Ашаридің антиномиясын шешуге жол ашқан сол болды. Ол оны түбегейлі шешті деп емес, бірақ ол оны ғасырлар бойы қозғалыссыз жатқан бекітуден босатып алды деуге болады. Ибн Таймияның өшпес еңбегі оның әл-Ғазали қалдырған қиындықты онтологиялық бекітуден шығаруынан басқа ешнәрсе істемегені де бізге жеткілікті. Біріншіден, Ибн Таймийа православиенің Муаттиланьы қабылдамауын, Құранда Аллаға өте айқын сипаттар берілген деген сылтаумен қолдады. Бұл сипаттың жақсы бағыты болды. Құдайдың жаратылысын Құдайдың өзінен артық ешкім біле алмайды. Тіпті пайғамбардың Құдай туралы жеке білімінің өзі илахи танымға тең келе алмайды. Бұл білім бізге Құранда берілген, өйткені онда Өзінің болмысын сипаттаған Құдайдың Өзі болған. Сондықтан алғашқы және соңғы сөз – Оның Өзі туралы еді.⁸⁹

Екіншіден, Жабрия адам болжай алатын нәрсені Құдайға жатқыза алмаймыз деген өте орынды қағиданы атап көрсетті. Бүкіл Исламның бастауы әрі дереккөзі болып қала беретін басымдық қағидасы сондай-ақ доктриналық сүннет, жамағат және хадис үмбеттері, үмбеттің алдыңғылары “Оған ұқсайтын еш нәрсе жоқ” – деген Мәлікі, Шафиғи, Әбу Ханифа, Ахмет (ибн Ханбал) сахабаларының ілімдік негізі болып табылады.⁹⁰ Танзих немесе Құдайдың трансценденттік тұжырымдамасы сақталуы керек.

Үшіншіден, Ибн Таймийа әл-Ашаримен оның қарсыластарының да татил процесіне қарсылық білдірулері мен қабылдамаулары – олардың Алла түсінігіне көптік енгізуден қорқуының тікелей салдары екенін ашты. Бірақ көптікке қарама-қарсы Құдайдың бірлігі математикалық бірлік болуы керек; және дәл осы арифметикалық бірлік тұжырымдамасы олардың көптікті жоққа шығаруының немесе Құдайға айналуының, олардың көзқарасы бойынша, нақты және құдайдың болмысына жататын атрибуттарды кез келген мойындауын білдіреді. Ибн Таймийа Құдайдың бірлігі математикалық емес, органикалық деп есептеді, сондықтан құдайлық әрекетке сілтеме жасайтын предикативті атрибуттар мен болмысқа сілтеме жасайтын анықтаушы атрибуттарды ажыратудың немесе сол болмыспен предикативті атрибуттарды анықтаудың қажеті жоқ. “Құдайдың мәні біреу, бірақ сипаттары көп” – дейді Ибн Таймийа.⁹¹ Шын мәнінде Ашарилықтар ойлағандай сипаттар саны тоғыз да емес, басқа да емес, олар шексіз.⁹² “Адамзат ешқашан илахи сипаттарды түпкілікті шолуға әкеле алмайды”.⁹³ Алайда олардың көптігі илахи болмыстың бірлігіне әсер етпейді. Өйткені көптеген сипаттар туралы, сипаттар болып табылатын бірегей болмыссыз айтудың мағынасы жоқ. “Кім туралы предикат айтылса, сол предикат бола алмайды”.⁹⁴ Егер Ибн Таймийа пайымдағандай, біз біртұтас, бірақ көптеген атрибуттарға ие затты шынайы түсінсек, және олардың ешқайсысына ие емес затты түсіне алмасақ, біз үшін онтологиялық тұрғыдан балама емес, әртүрлі ерік-жігерге ие біртұтас Құдайды бірдей түсіну мүмкін болуы керек, бірақ бұл мағынада онтологиялық “Ол” дегеннен ерекшеленеді.⁹⁵

Төртіншіден, бейтараптандыруға әкелетін ойлау процесі осылайша қабылданбағанымен, Ибн Таймийа да осы процестен туындайтын Ашаридің салдарын теріске шығаруға ұмтылды. Әл-Ашаридің “Ол да емес, Одан басқа ешкім де емес” деген сөзінен айырмашылығы, Ибн Таймийа “Оның сипаттары туралы айту Оның болмысын ай-

тудың бір түрі (немесе тең)⁹⁶ – деп дәлелдеді; нәтижесінде Ислам теология тарихында алғаш рет Құдай ұғымында болмыстың тәртібі және таным тәртібі байланысты болды. Осылайша, сипаттардың трансценденттілікті олардың мазмұнының атрибуттарынан айыру арқылы қорғауға тырысуын қабылдамай (яғни, белгілі бір нәрсені деконкретизациялаудың қателігі⁹⁷, өйткені бұл жағдайда нақты Құдай) бос деп есептей отырып, Ибн Таймийа олардың көптігін қабылдап, оны білімнің көптігі деп жариялады осылайша, ширкті (басқа мәңгілік болмыстардың Құдаймен байланысын) қамтымайды, өйткені ол Құдайдың Өзінде екенін емес, оны тану жолын білдіреді.

Бесіншіден, илахи сипаттар қисынсыз тәртіпті емес, рационалды және реттелген тәртіпті құрайды. Біз бұл иерархиялық стратификацияда, саралау тәртібін ажыратамыз; себебі сипаттамалар-тафадули (*tafaduli*)⁹⁸. Сипаттамалардың бұл аспектісі, олардың пікірлерінің алуандығы бөлінбейді, өйткені Құдайдың болмысына жататын алуан саланың реттелген әрі иерархиялық болуы мүмкін емес. Сипаттардың Ашари мен Мутазила айтқандай амалға емес, болмысқа жататынын, бірақ олардың барлығы бір жағынан бір жаратылысқа жататынын ескеруіміз керек. Сипаттамалар бір-бірімен басқалардан жоғары қоятын қарым-қатынаста болады.

Ибн Таймийаның бұл пайымдаулары сипат мәселесіне бүгінгі күнге дейінгі ең үлкен үлес болып табылады. Олардың философиялық мәні бірге сипаттамалардың метафизикалық мәртебесінің өзгеруіне дейін төмендейді. Бұл сипаттардың барлығы Аллаға тән екені күмәнсіз, және олардың барлығы Оның болмысының сипаттары, өйткені олар туралы айту Құдайдың болмысы туралы айту болып табылады, өйткені бұл болмыс адам танымының объектісіне айналуы мүмкін. Құдайдың мәнін Ибн Таймийаның біз білуіміз мүмкін және ешқашан білмейтінімізді айтқысы келетінін түсінуге болады. Трансцендентті болмыс бола отырып, Ол ешқашан адам танымының объектісі бола алмайды. Бірақ Ол міндетті болып саналатын және шартты ақиқатының өзі Оның болмысының дәлелі болып табылатын барлық басқа жаратылыстардың алдындағы жалғыз Қажетті Болмыс болып қала береді. Бір жағынан санамыздағы Құдай таным объектісі бола алады, бірақ бұл бізге ақылдың талаптары немесе әлем мен адамдар туралы эмпирикалық танымымыздың салдары ретінде ішінара берілген атрибуттардан басқа ештеңе емес. Олар бізге Құранның аятында немесе хадисте мұсылмандар өздерінің ақыл-ойында

(*захир*) ғана қабылдауға міндетті емес акбар сияқты беріледі, бұл адамға түсінікті, ол туралы айтудың тәсілдері екенін ескере отырып, бірақ оларды әзірлеу және талдау, ұмтылу олардың салдарын сәйкестендіру (*мутабака*) материалдық импликация (*ладамун*) және формальдық импликация (*илтизам*) арқылы анықтауға ұмтылу.⁹⁹ Кез келген жағдайда, сипаттамалар “сананың идеялары” Құдай туралы ақпараттандырады, өйткені Ол адам танымының объектісі бола алады. Ибн Таймийа айтып отырған мұндағы Мутакаллиминнің ескі сұрақтары дұрыс түсіндірілмеген: барлық сипаттамалар бірдей мәртебеге ие, олар Құдай, бірақ мәні бойынша емес, өйткені ол маусуф болып қалады (предикатта айтылған), және ешбір маусуф оның қабылдауында болғанымен, өзіндік қасиеті бола алмайды. Біздің ажыратуымыз бойынша олар шексіз әрі иерархиялық.

Бұл тұжырымдарға Ибн Таймийаның сопылық сынынан алынған тұжырымдарды қосу керек.¹⁰⁰ Бұл жерде бізді қызықтыратын осы сұрақтардың жиынтығы, иттихадилердің (одақшылардың) тұжырымдарына қарама-қайшы, адам ешбір жағдайда Аллаға қосыла алмайды. Бұл дүниеде адамның қол жеткізе алатыны – Құдайдың бұйрығына мойынсұну және Құдайдың еркіне бағыну. Мәні бойынша Құдайға келетін болсақ, біз Онымен бірігу былай тұрсын, ешқашан білмеуіміз мүмкін. Бірақ Оның еркі – Құдайдың өз ихбары (*аян*) және ақыл-ойдың дамуы және жаратылыстағы берілгендерді талдау арқылы ғана білініп қана қоймайды, сонымен қатар адам тындап, жүзеге асыруы керек бұйрық ретінде де әрекет етеді. Бұл сипаттың не екенін білетін әдістер. Оның үстіне сипат адамның мінез-құлқы болуы керек, бірақ ешқашан орындалмайтын, мінсіз идеалдар. “Сана идеялары” ретінде олар, өзіне қарай бағыттай отырып, адамның мінез-құлқын реттеуге қызмет етеді. Демек, мазмұны жағынан да, әдіснамалық жағынан да сипат – Құдайдың қалауы, ал Құдайлық ерік – мәні бойынша Құдай емес, қабылдаудағы Құдай, өйткені бізге Ол туралы білуге берілген нәрсенің бәрі – Оның еркі, немесе қасиеті. Сипат, яғни илахи қалау, болмыс деңгейінде маусуфтың жай сипаттары болып қала бергенде, біз үшін адамдық білім деңгейінде Құдай болып табылады.

Біріктірілген бұл түсініктер құндылықтардың метафизикалық мәртебесі мәселесінің шешімін іздеуге болатын бағытты көрсетеді. Егер сипат құндылықтар болса ол жайында дауласуға болмайды, өйткені сипат исламдық дәстүрде тәжірибелік парасаттың реттеуші

идеалдарын қалыптастырса, онда исламдық дәстүр Ибн Таймийа төңкерісі арқылы қол жеткізілді деп айтуға болады – бұл Батыс феноменологиялық көмегімен қол жеткізілген идеалистік дәстүр. Құндылықтар, сондай-ақ сипат – бұл болуы керек немесе этикалық императивті сұрақтар туындайтын идеалды өздігінен өмір сүретін субъектілер. Олар мутабақ, тадамун және илтизам процестері арқылы “құндылық феноменологиясы” мүмкін болатын пікір алуандығы, бірақ реттелген және иерархиялық саланы білдіреді. Олар құндылықтар болуы керек – бұл олар туралы білуге болатын нәрсе; олар біздің қабылдауымызда “міндетті” болып табылады. Сипат да солай; өйткені олар бізге ешқашан мәні бойынша емес, Құдайдың өзі таным объектісі болған кезде белгілі болады. Николай Хартманның даналығы қалдырған мәселе, атап айтқанда, құндылықтар саласына тән бейберекетсіздік, олардың жеке зорлық-зомбылығы мен өзара антиномиялық қатынастары дәлелдейді, кем дегенде, исламдық түсінікпен қайта тұжырымдауға және мүмкін шешуге болатын, бірегей құдайлық болмыс – Хартманның пікірінше, мүше болып табылатын трансцендентті тұтастық. Болмыстың әмірлері бірыңғай әрі көп болғанымен, және олардың ішкі қақтығыстары олар еркі болып табылатын Құдайдың болмысының бірлігіне ашылуы мүмкін. Бірақ құдайлық болмыстың мұндай бірлігі Тұлғаның бірлігі – метафизикалық жеке дербестігінің қателігі бола алмайды. Оған ерік үлестірілген; мінсіз, априорлық, трансценденттік аядан тарайтын құндылық осы болуы керек. Алайда бұл адамның қалауы емес. Бұл патшалықтың және оның жеке мүшелерінің “жүргізетін тартымдылығы”, олардың мінсіз өмір сүру модальділігі. Бұл түсінікті парасаттылық пен сыншылдыққа және илахи сөздің иіріміне берілген философия үшін орнату – болашақ теологияның басты міндеті.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

1. “Осы іргелі қағиданың санасын (санаттық императив) ақылдың фактісі деп атауға болады, өйткені оны бостандық санасы (өйткені ол алдын ала берілмейді) сияқты парасаттың бұрынғы деректерінен шығаруға болмайды, ол бізге ешқандай таза немесе эмпирикалық интуицияға негізделмеген синтетикалық пайымдау ретінде таңылады”. Кант Иммануел Тәжірибелік ақылдың сыны, аударған Льюис Уайт Бек, Чикаго университетінің баспасы, Чикаго, 1950-ж, 142-ші бет.

2. Хюссерльге және “Хюссерльдің феноменологияға бет бұруына” әкелген философиялық ойлау ағымдарының сипаттамасын қараңыз, Фарбер Марвин, Феноменологияның негізі: Эдмунд Хюссерль және қатаң философия ғылымын іздеу, Гарвард университетінің баспасы, Кембридж, 1943-ж, 3-222-ші бет.

3. Шелер, Макс, этикадағы Формализм және материалдық құндылық этикасы, Философия және феноменологиялық зерттеулер жылнамасы, Нимейер, Халле, 1913-1916-жж, 4-ші бөлім, 48-ші бет және т.б.

4. Шеллинг, Фихте, Гегель, Шопенгауэр мысалдары.

5. Шелер, Макс 85-87-ші беттер, Мұнда айта кету керек, Хемстерхьюс осы уақытқа дейін сол мақсатта моральдық орган тұжырымдамасын жасады.

6. Хартманн, Николай, Этика, 1926-ж, аударған С. Колт “Этика”, Джордж Аллен және Унвин Лтд. Лондон, 1932-ж, I-ші Том, 183-247 беттер.

7. Таным метафизикасының принциптері, II-ші Том, Обье, Париж, 1946-ж, 282-ші бет және т.б.

8. Хартманн, Этика, I-Том, 222-223-ші беттер.

9. Сол жерде 99-102-ші беттер.

10. Сол жерде 219-шы бет.

11. Сол жерде 226-ші бет. Хартманн, Білім метафизикасының принциптері, I-Том, 281-284-ші беттер.

12. Үнді діндерінің “Абсолютті басқасы” немесе кейбір философтардың тұлғасыз құдайы секілді. (мысалы, Ибн Рушд)

13. Мысалы, Эдвард Вестермарктың теориялары (Этикалық салыстырмалылық, Harcourt, Brace and Co, Нью-Йорк, 1932-ж; Христиандық пен адамгершілік, Макмиллан Ко, Нью-Йорк 1939-ж) Артур Кенион Роджерстің (Этика теориясы, Макмиллан Ко, Нью-Йорк 1934-ж), Фрэнк Чапман Шарп (Этика, The Century Co, Нью-Йорк, 1928-ж) т.б.

14. Мысалы, Эмиль Дюркгеймнің теориялары (“Қоғамдағы еңбек бөлінісі туралы”, аударған Г. Симпсон, Макмиллан Ко, Нью-Йорк, 1933ж; және Діни өмірдің қарапайым формалары, аударған Дж. В. Свен, Джордж Аллен және Унвин, Лтд, Лондон, 1915-ж) және Люсьен Леви-Брюльдің (Этика және Мораль ғылымы, аударған Элизабет Ли, Арчебалд Констебль және К, Лондон, 1905-ж) т.б.

15. Бірінші түрге, яғни эволюционистке мысал ретінде Томас Х. Хаксли (Эволюция және этика, Д. Эпплтон және К, Нью-Йорк, 1929-ж), Олаф Стэплдон (Заманауи Этика теориясы, Месуэн және К, Лондон, 1929-ж), Питер Кропоткин (Этика, шығу тегі және дамуы, аударған Л. С. Фридланд және Дж. Р. Перошникова, Dial Press, Нью-Йорк, 1926-ж) және Джулиан С. Хаксли. (Эволюциялық этика, Оксфорд

университетінің баспасы, Лондон, 1943-ж) Екінші түрге, яғни марксистікке Карл Маркс пен Фридрих Энгельстің еңбектері жатады. Үшінші типке, яғни прагматиктерге Джон Дьюи (Критикалық Этика теориясының контуры, Register Publishing Co, Энн Харбор, 1891-ж) және Дж.Х.Тафтс (Этика, Генри Холт және К, Нью-Йорк, 1932; Этиканы зерттеу, Джордж Вар баспагерлері, Энн Харбор, Мичиган, 1897-ж; Моральды ғылыми өңдеудің логикалық шарттары, Чикаго Пресс университеті, Чикаго, 1908-ж; және Бағалау теориясы, Чикаго Пресс университеті, Чикаго, 1909-ж) жатады. Төртіншіден, гуманистік типке Уорнер Фит (Этиканың кіріспе зерттеуі, Лонгманс Грин және К, Нью-Йорк, 1906-ж; Моральдық философия, Dial press, Нью-Йорк, 1925-ж; Индивидуализм, Лонгманс Грин және К, Нью-Йорк, 1924-ж), 13, Гарнетт (Мінез-құлықтағы даналық, Харкорт Брейс және К, Нью-Йорк, 1940-ж), Ирвинг Баббит (Шығармашылық туралы, Хоутон Миффлин компаниясы, Бостон, 1932-ж) т.б жатады.

16. Бірінші топқа мысал ретінде В.Т.Стейс (Адамгершілік ұғымы, Макмиллан Ко, Нью-Йорк, 1937-ж; Мориц Шлик (Этика мәселелері, аударған Дэвид Рейнин, Прентис Холл, Нью-Йорк, 1939-ж); екінші топқа Джордж Сантаяна жатады (Ақылдың өмірі немесе адам прогресінің кезендері, бір томдық басылым, Charles Scribner's Sons, Нью-Йорк, 1953-ж, алғаш рет 1933-ж жарияланған; Доктринаның желдері, Charles Scribner's Sons, Нью-Йорк, 1926-ж; Джордж Сантаяна философиясы, Тірі философтар кітапханасы, Эванстон және Чикаго, 1940-ж т.б. Дэвид Райт Пралл (Құндылық теориясын зерттеу, Калифорния университетінің баспасөзі, Беркли, 1921-ж; Құндылық теориясының қазіргі жағдайы, Калифорния университетінің баспасөзі, Беркли, 1923-ж); Натурализм және Нормалар, Калифорния университетінің баспасы, Беркли, 1925-ж); үшінші топқа Ральф Бартон Перри (Жалпы құндылық теориясы, Лонгманс Грин және К, Нью-Йорк, 1926-ж), Дьюитт Генри Паркер (Адам құндылықтары, Harper and Brothers, Нью-Йорк, 1931-ж), Ф. Р. Теннант (Философиялық теология, Университет баспасы, Кембридж, 1928-ж) т.б.

17. Ашық сот Баспа Компаниясы, Ла Салле, Иллинойс, 1946-ж.

18. Льюис, К. И, Білімді талдау және бағалау, 365-ші бет.

19. Сол жерде, 171-ші бет.

20. Сол жерде, алғы сөз.

21. Сол жерде, 400-ші бет.

22. Сол жерде, 404-407-ші беттер.

23. Сол жерде.

24. Сол жерде, 375-ші бет.

25. Сол жерде, 378-ші бет.

26. Хюссерль, Эдмунд, Идеялар: Таза феноменологияға жалпы кіріспе, аударған В. Р. Бойс Гибсон, Джордж Аллен және Унвин, Лтд, Лондон, 1931-ж, Екінші әсер, 1952-ж, 54-58-ші беттер.

27. Льюис К. И-ден келтірілген еңбек, 375-ші бет. Қағиданың символдық логикалық көрінісі де сол шығармада 230-шы бетте және әрі қарай.

28. Хартманн, Этика, I-Том, 183, 234, 241 және одан әрі беттерде, Шелер мен Хюссерльден кейін.

29. Осы автордың білуі бойынша, К. И. Льюис өзінің талдауынан басқа этика

бойынша тағы бір еңбегін жариялады, атап айтқанда “Құқықтың негізі мен табиғаты”, Колумбия университетінің баспасы, Нью-Йорк, 1955-ж. Мұнда профессор Льюис деонтология мәселелерін талқылаумен шектелді.

30. Хартманн, Этика, I-Том, 247-297-ші беттер.

31. Сол жерде, 341-343-ші беттер. “Этика немесе теология”.

32. Сантаянның пікірінше, нысандар саны мен түрі бойынша шексіз және жарыштық бөлшектер бұлттарының шоғырлары сияқты болмыс әлемінің үстінде қалқып жүреді. Сонымен қатар, “мәні, – деп жазады ол, – бұл инертті тақырып, алға жылжи алмайтын нәрсе... Нысандардың жиынтығы абсолютті шексіз”. (Сантаяна, Джордж, Жаратылыс патшалықтары, Charles Scribner’s Sons, Нью-Йорк, 1942-ж, 20-21-ші беттер)

33. Хартманн, Этика, II-Том, 76-шы бет және одан әрі. “Енді оппозициялар (яғни моральдық детерминация оппозициялары) шынайы антиномиялар болғандықтан, антагонизм құндылықтардың арасында болады. Бұл антиномиялардың өзі шешілмейді”... (Сол жерде, 77-ші бет) “құндылықтар арасындағы барлық қақтығыстар аксиологиялық детерминацияның соқтығысуы болып табылады. Олар тіпті құдайлық кемелді, әлемді басқаратын, провиденция мен қайта құрудың үйлесімділік шегін белгілейтін еді”. (Сол жерде, I-Том, 301-302-ші беттер)

34. Сол жерде, I-Том, 217-ші бет және әрі қарай.

35. Этиканың II-Том-ын қараңыз, “Адамгершілік құндылықтар” – деп аталады және құндылықтар саласының ішкі құрылымын реттейтін қағидалардың өте тәлімді талдауын қамтиды.

36. Шелер, Макс, 262-ші бет, Адамдағы мәңгілік туралы, Жаңа рух, Лейпциг, 1923ж, 274-276-ші беттер. Шелердің ұстанымын сынға алу үшін Хартманнның Этикасын қараңыз. I-Том, 332-343-ші беттер; II-Том, 27-29-шы беттер.

37. Нибур, Рейнхольд, Адамның табиғаты мен тағдыры, I-Том, Charles Scribner’s Sons, Нью-Йорк, 1943-ж, 162-165-ші беттер. Бұл жерде Нибур Шелердің “Рух” түсінігін дискурсивті ақылға қарама-қайшы түсінді (грекше: nous) және ол арқылы Шелер құндылықтарды түсіну қабілетін – “құндылықтың бастапқы санасы” – христиандық “трансценденттік идеясының”. (өзінің және адамның табиғатының және оның жетістігінің трансценденциясы) дәлелі ретінде айтқан, Құдайдың бейнесінде жаратылған) Тиллих, Пол, Жүйелі теология, I-Том, Чикаго университетінің баспасы, 1951-ж, 43-ші бет, 106-10-шы беттер. Тиллих үшін Шелер және бүкіл феноменологиялық мектеп гносеология мен этикада жақсы қызмет етті; бірақ дінде емес, бүкіл мектеп өз көзқарастарына “экзистенциалды-сыни элементті” қоса алмағандықтан шындыққа жетуді тоқтатты. (Сол жерде, 107-ші бет)

38. Хартманн, Этика, III -Том, 262-ші бет.

39. Льюис К.И, Білімді талдау және бағалау, 387, 395-396, 432-434-ші беттер.

40. “Тек математика мен эмпирикалық ғылымның ұсыныстарының ғана мағынасы бар”. (Карнап, Рудольф, Философия және логикалық синтаксис, Кеган Пол, Лондон, 1935-ж, 36-шы бет)

41. Пап, Артур, Аналитикалық философияның элементтері, Макмиллан Ко, Нью-Йорк, 1949ж, 31-34-ші беттер; Фон Мизес, Ричард, Позитивизм: адамның түсінігін зерттеу, 319-325-ші беттер; Стивенсон, Чарльз Л, Этика және Тіл, Йель уни-

верситетінің баспасы, Нью-Хейвен, 1944-ж, 36-шы бет және т.б; Карнап, Рудольф, Ғылым бірлігі, Кеган Пол, Лондон, 1934-ж, 22-ші бет және т.б.

42. “Егер философ қазір “Сұлулық жақсы” десе, мен оны “Егер әркім сұлулықты жақсы көрсе” немесе “Мен әркім сұлулықты жақсы көргенін қалаймын” – деп түсіндіре аламын; – біріншісі бекітпейді, бірақ тілек білдіреді; ол ешнәрсені бекітпейтіндіктен, оны қолдайтын немесе оған қарсы дәлелдердің болуы немесе оның ақиқат немесе жалған болуы логикалық тұрғыдан мүмкін емес. Екінші сөйлем, жай артықшылықпен болудың орнына, шын мәнінде мәлімдеме жасайды, бірақ ол философтың көңіл-күйіне қатысты және оның өзі айтқан тілегі жоқ екенін дәлелдеу арқылы ғана теріске шығаруға болады. Бұл екінші сөйлем этикаға емес, психологияға немесе өмірбаянға жатады. Бірінші сөйлем этикаға сілтеме жасай отырып, бір нәрсеге тілек білдіреді, бірақ ештеңені бекітпейді. (Рассел, Бертран, Дін және ғылым, Торнтон Баттеруорт, Лтд, Лондон, 236-шы және одан кейінгі бет) Расселдің көзқарастарына ұқсас көзқарастарды мына жерден табуға болады: Айер, А.Дж, Тіл, Шындық және Логика, Оксфорд университетінің баспасы, Нью-Йорк, 1936ж; Стивенсон, Чарльз Лесли, Пап, Артур, Шлик, Мориц, Этика мәселелері, аударған Д.Райнин В, Прентис Холл, Инк, Нью-Йорк, 1939-ж; және т.б.

43. Басымдылық Діни құндылықтарда Абингдон Пресс, Нью-Йорк, 1925-ж; Моральдық заңдар, Абингдон Пресс, Нью-Йорк, 1933-ж; Табиғат және құндылықтар, Абингдон Коксбери Пресс баспасы, Нью-Йорк, 1945-ж; Адам және Шындық: Метафизикаға кіріспе, Рональд Пресс Ко баспасы, Нью-Йорк, 1958; Адамдар мен құндылықтар, Бостон университетінің баспасы, 1952-ж.

44. Адам игілігінің қайнар көзі, Чикаго университетінің баспасы, Чикаго, 1946; Діннің шындықпен күресі, Макмиллан Ко, Нью-Йорк, 1927-ж; Сенімнің интеллектуалды негізі, философиялық кітапхана, 1961-ж. “Құдайдың жұмыс істейтін идеясы”, Христиан ғасыры, XLVI, 14 ақпан 1929-ж, 226-228-ші беттер; “Құдай және құндылық”, “Діни реализмдегі тарау”, ред. Д. К. Макинтош, Макмиллан ко, Нью-Йорк; “Құндылықтар, діни зерттеулерге арналған бастапқы деректер”, Дін журналы, XVI, 4, қазан, 1936-ж, 379-405-ші беттер; “Шығармашылық еркіндік: либералды діннің мақсаты”, Христиан тіркелімі, қазан, 1955ж. Бірқатар христиан ойшылдары Виманның көзқарастарын талқылауын Генри Нельсон Виманның Эмпирикалық теологиясынан табуға болады, Тірі теология кітапханасы, IV-Том, Макмиллан Ко, Нью-Йорк, 1963-ж.

45. Брайтманның Перридің Құндылық теориясын толық сынауы Э. С. Вильмнің Философия мен теологиядағы зерттеулерінің (Абингдон Пресс, Нью-Йорк, 1922-ж, 22-64-ші беттер) “Неореалистік құндылық теориялары” деп аталатын тарауы ретінде пайда болды.

46. Брайтман Э. С, Діни құндылықтар, 123,130-шы беттер.

47. Сол жерде, 126-шы бет.

48. Сол жерде, 127-ші бет.

49. Сол жерде, 136-шы бет.

50. Сорли, Уильям Ричи, Адамгершілік құндылықтар және Құдай идеясы, Гиффорд дәрістері, 1915-ж, Университет баспасы, Кембридж, Англия, 1919-ж.

51. Брайтман Э. С, Діни құндылықтар, 169-шы бет.

52. Диссертацияның міндеті, деп жазды ол, “адам мүдделерінің олардың максималды жүзеге асуына барынша ықпал ететін ұйымын ашу”. (“Мүдделердің ұйымы”, жарияланбаған кандидаттық диссертация, Гарвард университеті, 1917-ж, 1-ші бетте Ричидің еңбегінен келтірілген, Чарльз М, “Генри Нельсон Уайманның функционалдық теизмі трансценденттік оқиға ретінде”, жарияланбаған диссертация, Мектеп теологиясы, Чикаго университеті, 1962-ж, 108-ші бет)

53. Уайман Х. Н, Діннің ақиқатпен күресі, Макмиллан Ко, Нью-Йорк, 1927-ж, 161-ші бет.

54. “Бізге қажет – бұл әлеуметтік негізделуі немесе барлық мүдделердің үйлесімді орындалуына кепілдік беретін жеке интеграция (мүдделер)...Ең жоғары игілікке (қашан қол жеткізіледі)... барлық адамдар бір қауымдастықтың бөлігі болып табылады, оның әрбір мүшесі тек басқалардың еркіне сәйкес келетін нәрсені ғана қалағанда”. (Перри, Ф. Л. Б, Жалпы құндылық теориясы, Гарвард университетінің баспасы, Кембридж, 1954-ж, 676-677-ші беттер.

55. Уайман Х.Н, “Мүдделер ұйымы”, докторлық диссертация, 194-195-ші беттер, Ричтің еңбегінен келтірілген, Чарльз Марк, 152-ші бет.

56. “Дін адамзат қоғамындағы қолдану аясынан әлдеқайда асып түсетін адам мүдделерінің ең жоғарғы ауқымын білдіреді”.(Уайман Х.Н, “Мүдделер ұйымы”, 207-ші бет, Ричтің еңбегінен келтірілген, 153-ші бет)

57. “Дін... біздің басқа адамдар туралы тәжірибемізді ерік-жігер жасау процесіне әкеліп қана қоймайды, сонымен қатар ол біздің жалпы табиғат тәжірибемізді қабылдайды... Ғарыштық мақсат менің мақсатым болған кезде... мен тұрақты және толық қанағаттануды сезінемін. Бұл біздің іздену барысында іздеген мүдделер ұйымы”. (Уайман, Сол жерде, 237-ші бет; Ричтің еңбегінен келтірілген 159-шы бет)

58. Уайман, Сол жерде, 239-шы бет; Ричтің еңбегінен келтірілген 162-ші бет.

59. Уайман, Сол жерде, 254-ші бет; Ричтің еңбегінен келтірілген 169-шы бет.

60. “Мен діни мәселені шешу үшін бүкіл ғарышты қамтитын қандай да бір қатысуды іздеген кезде, діни зерттеулер дұрыс емес бағытқа бағытталғанына сенімдімін. Бүкіл болмыстың жиынтығынан асып түсетін шексіз болмысты іздеу одан әрі түкке тұрғысыз. Бүкіл ғарыш туралы білім алу мүмкін емес. Демек, бұл нәрселер туралы түсініктер елес болып табылады.... Бұл мәселеде ғылымға қатысты нәрсе (яғни методология) философия мен теологияға немесе адам ақыл-ойы білімге қол жеткізе алатын кез келген басқа жолға қатысты...Ақылсыз. Құдай туралы уахи жоқ”...т.б. (Уайман, “Интеллектуалды Өмірбаян”, Бреталлда 4-5-ші беттер)

61. Уайман, “Меландқа жауап” , Бреталлда, 70-71-ші беттер.

62. Меланд, Б. Э., “Уайманның ойының түбірі мен формасы”, Бреталлда, 56-шы бет.

63. Сол жерде.

64. Жалал әл-Дин әс-Суюти өзінің “Әл-Итқан фи Улум әл-Құран” атты монументалды еңбегінде (Әл-Азхар Пресс, Каир, 1318-хижра) көптеген пәндерді тізіп берді, олар өздерінің айқын әртүрлілігіне қарамастан, Құдайдың не екенін дәлелдеуге бейім. Құранда адамның тілек, қалауы мен іс-әрекеті жүзеге асыруға бағытталуы керек деген діни, моральдық және эстетикалық императив болып табылады. Мысалы, әс-Суютидің пікірінше, “Әсбаб ан-нузул”- деп аталатын пән “Құран заңының тү-

суі сол үшін жасалған даналық аспектісін” тудырады (сол жерде, I-том, 29-шы бет); “Құранның мағыналарын түсінуге берік жол” (сол жерде) және Ибн Таймияны келтіре отырып, “бұл аяттың түсуінің тікелей себебін ашу арқылы не үшін түсірілгенін білуге болады; және оны ашудың мән-жайлары” (сол жерде); бір ғана жағдайға қатысты белгілі бір үкімнен әмбебап мағыналық мазмұн немесе мораль алуға мүмкіндік беру. (сол жерде 31-ші бет) Заманауи философиялық ұғым ретінде “құндылық” жоқ деп есептесек, әс-Суютидің “Құран ғылымдары” туралы кітабының мазмұнын кез келген оқу бұл “ғылымдардың” дүниені ашуға бағытталған әр түрлі әрекеттер екенін көрсетеді. Құран олардың ұғымдық көрінісі болып табылатын құндылықтар.

65. Әс-Суюти әл-Уахидиден әлдеқайда асып түсті, ол өзінің әйгілі классикалық “Әсбаб ан-нузул” (Hindiyah Press, Каир, 1316-хиджа, 342-бет) әл-Фил сүресін (Піл туралы тарау) таза тарихи түрде түсіндірді. Әс-Суюти бұл сүрені “Әсбаб ан-нузулде” талқылау ондағы ахлақ сабақтарын ашып бермейінше толық болмайтынын дұрыс түсінді. (Әл-Итқан фи Улум әл- Құран, I-том, 32-бет)

66. Құдайдың бірлігі ақиқат пен құндылықтың бірлігіне тең, сондықтан оған айналуы мүмкін деген көзқарасты талқылау үшін бұл автордың Арабизм туралы мақаласын қараңыз, I-Том, Уруба және Дін, Джамбатан, Амстердам, 1962-ж, 12, 250-ші беттер және т.б.

67. Шахрастани, Мұхаммед ибн Әбді әл-Кәрім әл, “Әл-Миләл уә әл-Нихәл” ред. Мұхаммед Фатхалла Бадран, Әл-Ажар Пресс,Каир, 1328/1910, 146-176-шы беттер.

68. Сол жерде, 173-ші бет.

69. Сол жерде, 146-шы бет.

70. Сол жерде 174-ші бет. Шынында да, әл-Шахрастани көзқарастары яһудилер, “олардың арасында антропоморфизм үнемі қайталанатын әдет” мұндайлардың жақтастары екенін мойындады. (Сол жерде,176-шы бет)

71. Сол жерде, 29-шы бет. Алайда, әл-Шахрастанидің Мабад пен Ғайланды муттазилиттік тариқаттың негізін салушылар немесе исламнан шыққан алғашқы “жолдан шығудың” авторлары деп жіктеуінен жаңылмауымыз керек, өйткені ол кейінгі дәуірдің көзқарасы тұрғысынан, исламдық ойдың көкжиектерінде ауытқулар пайда болған кезде жазған.

72. Сол жерде, 62-ші бет.

73. Сол жерде, 65-ші бет. Әл-Шахрастани бұл сөздердің Уасил Ибннан шыққанын хабарлайды, “Ата”, әл-Хасан әл-Басридің шәкірті және муғтазилиттер ағымының ақсақалдарының бірі.

74. Әл-Ашари, Әбу әл-Хасан Әли ибн Исмаил, Мақалат әл-Исламин уә-Ихтилаф әл-Мсуаллин, ред. Мұхаммед Мухий әл-Дин Әбді әл-Хамит I- Том, Мактабат әл Нахда әл-Мишрийа,Каир,1369/1950, 225-ші бет.

75. Сол жерде.

76. Әл-Шахрастанидің еңбегінен келтірілген, 135-ші бет.

77. Сол жерде.

78. Сол жерде, 9-шы бет.

79. Сол жерде. Джамның мынадай дәлел келтіргені хабарланады: “Егер Құдай біліп, сосын жаратса, Оның білімі сол күйінде қалады ма, жоқ па? Егер сол қалпында

қалса, бір жағынан (яғни, жаңа жаратылған нәрсеге қатысты) Ол надан болған. Өйткені заттың жаратылуы керек екенін білу оның жаратылғанын білуден бөлек. Екінші жағынан, егер оның білімі сол күйінде қалмаса, онда ол өзгерді; ал өзгеретін нәрсе мәңгілік емес (жаратылған немесе құдайлық). (Сол жерде)

80. Әл-Шахрастанидің еңбегінен келтірілген, 145-ші бет. (Сифатия тарауының алғы сөзі)

81. Сол жерде, 147-ші бет.

82. Сол жерде. Абдулла ибн Саидқа әл-Шахрастани қалам ғылымының авторлары және тікелей сілтемені жақтаушылар ретінде Әбу әл-Аббас әл-Қаланиси мен әл-Харис ибн Асад әл-Мухасибидің есімдерін қосады.

83. Сол жерде, 145-ші бет

84. Сол жерде, 148-ші бет.

85. Сол жерде, 152-ші бет. Әл-Ашаридің еңбегінен келтірілген, II-Том, 202-ші бет.

86. Әл-Ғазали, Әбу Хамит, Ихйа Улум әл-Дин, әл-Мактаба әл-Тиджарийа әл-Кубра, Каир, шыққан уақыты белгісіз, 104-110-шы беттер.

87. Мушаббихқа қарсы әл-Ғазали былай деп жазды: “Алланы әрекет мүшесі (мысалы, қол, тіл, аяқ, дене, аспап, т.б.) жоқ орындаушы және жүрексіз, мисыз білуші деп санау орынды болғандықтан, немесе көзсіз көруі, құлақсыз есту...сөзсіз сөйлеу... яғни дыбыссыз және әріпсіз...” (Сол жерде, 109-шы бет) Бейтараптандырушы муттазилиттерге қарсы ол былай деп жазды: “Алла білім арқылы біледі, өмірде тірі, күште күшті, ерік-жігерде айлакер, сөзбен сөйлейді; естумен есту, көрумен көру, осы сипаттардың бәрі мәңгілік. “Байлықсыз бай, білмей білген, білімсіз білген” дегендей, “білімсіз білген” (қате); білім үшін, білуші мен белгілі бір-бірінен ажырағысыз... және бір-бірінен бөлек елестету мүмкін емес, өлтіруші мен өлтірілген адамсыз өлтіру сияқты. (Сол жерде, 110-шы бет)

88. Кант, Иммануел, Таза ақылға сын, аударған Макс Мюллер, Макмиллан Ко, Нью-Йорк, 1949-ж, 495-ші бет және т.б. (“Болмыстың барлық трансценденттік дәлелдеріндегі диалектикалық иллюзияны ашу және түсіндіру қажетті болмыс”) 508-ші бет және одан әрі. (“Ақыл-ойдың алыпсатарлық принциптеріне негізделген барлық теологияның сыны”)

89. Ибн Таймийа, Т. Д. А, Байан Муафақат Сарих әл-Макул ли Сахих әл-Манкул, Минхадж әл-Сунна әл-Набауийах фи Накд Калам әл-Шийа уә әл-Қадарийах шегінде, Әл-Матбах әл-Кубра әл-Амирийах, Каир, 1321, 73-74-ші беттер.

90. Ибн Таймийа, Т. Д. А, Минхадж әл-Сунна, 241-ші бет.

91. Сол жерде. Маджмуат әл-Расаил әл-Кубра, әл-Матбах әл-Шарафийах, Каир, 1323, I-Том, 41-ші бет, II-Том, 34-ші бет.

92. Ибн Таймийа, Минхадж әл-Сунна, I-Том, 236-шы бет.

93. Сол жерде, 237-ші бет.

94. Сол жерде, 235-ші бет.

95. Ибн Таймийа, Маджмуат әл-Расаил әл-Кубра, I-Том, 440, 465-ші беттер.

96. Бұл тұрғыда күшті ашариалық көзқарастардың жақтаушысы Фахр әл-Дин әл-Разимен болған пікірталаста Ибн Таймийа былай деп жазды: “Ол бізге былай дейді: “Сендер Құдай бар және ол жерде ештеңе жоқ деп айтпайынша, унитарлық

(муваххид) емессіндер. Біз жауап береміз: “Құдай болды, басқа ештеңе болған жоқ”-деп айтамыз. Бірақ Алла Тағалаға әрқашан барлық сипаттар берілген десек, сипаттары бар бір Алланы сипаттамаймыз ба? Біз оларға: “Бізге мына құрма ағашы туралы айтып беріңдер; оның діңі, қауырсынды жапырақтары, қос жарнақты гүлдер шоғыры жоқ па... (т.б.); Оның осы қасиеттердің барлығына ие болған бірде-бір есімі жоқ па? Сонымен, Құдай өзінің барлық сипаттарымен жабдықталған, бәрібір жалғыз және жалғыз Құдай ма?” (Минхадж әл-Сунна, I-Том, 234-ші бет)

97. Уайтхед, Альфред Норт, Процесс және Шындық, Кембридж университетінің баспасы, Кембридж, Англия, 1929-ж, 433-ші бет, мұнда ол “орынсыз ерекшеліктің жаңылысы” – деп аталады.

98. “Иманды адамдардың жауап кітабы”, Мактабат әл-Такаддум, Каир, 1322, 1-ші бет және одан әрі.

99. “Интерпретацияның шығу тегіне кіріспе”, Әл-Матхаф әл-Араби, Дамаск, 1936, 7-8-ші беттер.

100. Ибн Таймийаның сопылық сыны оның барлық еңбектерінен өтеді. Алайда оған мыналар арналды: “Одақтық доктринаның ақиқаты мен болмыстың бірлігі және оның сәтсіздігі мен Накил мен азшылықтың дәлелі арасы”, ред. Рашид Рида, Әл-Манар, Каир, 1349, 1 Томнан тұратын, “Маджмуат әл-Расаил уә әл-Масаил әл-Қаймийа”, 61-120-шы беттер; Ибн Таймийаның илә Шейх әл-Суфийа кітабы, 161-183-ші беттер; Фи Сифат Алла уә Улувихи ән Халқибі 186-216-шы беттер. Бұл көзқарастардың қысқаша мазмұнын Әбу Захра, Мұхаммед, Ибн Таймийа, Хайатубу уә Асрухудан оқуға болады, Арауху уә Фикхуху, Дар әл Фикр әл-Араби, Екінші басылым, Каир, 1958, 326-339-шы беттер.

Яхуди жазбаларына исламдық және христиандық көзқарастарды салыстыру

Бұл мақалада яхуди жазбаларына қатысты исламдық және христиандық көзқарастарды салыстыру, яғни яхуди жазбаларын Ескі Өсиетке түрлендіру кезінде айтылған ойлау процестерін сипаттау және яхуди жазбаларының кейбір баяндамаларын Құранға түрлендіру кезінде айтылған жайттармен салыстыру қарастырылады. Ол әдеби немесе мәтіндік жеткізу мәселесін, Яхуди Жазбаларының қалай және қашан Ескі өсиетке айналғанын талдауға тырыспайды; немесе Мұхаммед пайғамбардың Ибраһим, Жақып және Мұса пайғамбарлар жайлы алдын-ала хабардар болды, себебі ол мәліметтерсіз періштелер берген Құран аяттары оған түсініксіз болуы жайлы мәліметтерді қарастырмайды. Бұл сұрақтарды қарапайым болмыс ретінде қабылдай отырып, автор яхуди жазбаларын христиандандыру мен исламдандырудың маңыздылығын анықтауға тырысады.

I

Егер біз яхуди жазбаларына Ескі Өсиет немесе Құран ретінде емес, тек яхуди жазбалары ретінде қарайтын болсақ және оны 20-ғасырдағы викторияндық дәуірдегі ағылшын немесе американдық тілдерде емес, түпнұсқа иврит тілінде оқитын болсақ; егерде яхуди жазбалары бізге Ибраһим туылған Урға, Жақыптың Падан-Арамына, Мұсаның Мысыр мен Синайына, Палестина, Парсы және Ассирия секілді ежелгі дәуірлер әлеміне сапар шегуге мүмкіндік берсе; егерде еврей жазбаларына бізді өлеңдері, сәуегейлігі мен әңгімелері яхуди ұлтының ішкі ойлары мен сезімдерін, қорқыныштары мен ұмтылыстарын білдіретін *Sitz-im-Leben* (өмірлік жағдайға) саяхаттауға мүмкіндік берсек, егерде расында біз осының бәрін жасайтын болсақ және библиялық археология мен ежелгі тарихтың жетістіктерін толық пайдалансақ, яхуди жазбалары шын мәнінде қандай күйде болар еді?

Осы көзқарас бойынша алынған алғышарттарсыз яхуди жазбалары бізге еврейлердің өмір тарихын ұсынады. Кез келген діни және

моральдық идея, тарихи немесе географиялық баяндамалар сол халықтың дамуы мен құлдырауына бағытталған тақырыптарға бағынанды және өзінің маңыздылығын сол халықтың тарихына сәйкестігінен алады. Яхуди жазбалары – еврей ұлты үшін жазылған және сақталған еврей ұлттық тарихының шежіресі, өздеріне деген сенімді ұлт ретінде көрсету немесе сол сенімді нығайту үшін жазылған жазба болып табылады. Көбінесе бұл ұлттық тарихқа ең тән белгі олардың діні және олардың дінінің ең орталық ұғымы Тәңір ұғымы болып табылады. Алайда, бұл дін еврейлерге емес, олардың кейінгі ұрпақтарындағы еврейлерге тән. Бүгінгі түсінімізге сай, еврейлер үшін дін мүмкін емес жайт еді. Олардың “діні” олардың ұлтшылдығы еді және дәл осы ата-баба ұлтшылдығы – өзінің әдебиетімен, заңдарымен және әдет-ғұрыптарымен – кейінгі дәуірдегі, қуғын кезіндегі, қуғыннан кейінгі және күні бүгінге дейінгі еврейлердің дініне айналды. Ежелгі яхуди өзіне өзі табынған және мадақтау айтқан. Оның құдайы Яхве өзінің жеке тұлғасының көрінісі, нағыз *deus ex machina* (машинадан жасалған Құдай) еврейлердің сүйікті интеллектуалды ойынында, атап айтқанда өмірбаяндық кескіндемеде немесе ауызша автопортретте өзге “мен” рөлін ойнауға арналған.

Еврейлердің түсінігіндегі “Құдай” ұғымы христиандар мен мұсылмандардың түсінігіндегі ұғымнан мүлде бөлек немесе қазіргі еврейлердің ғасырлар бойы христиандық және исламдық ықпалға ұшырағаннан кейінгі түсінетін бұл терминнен де ерекшеленеді. Еврейлердің “құдайы” тек соларға тиесілі Құдай. Олар оған “өзінің Құдайы” ретінде құлшылық етіп, оны әрқашан өзінің әр түрлі есімдерімен атайтын. Әрдайым төмендетілетін, дегенмен бар екендігі жоққа шығарылмайтын басқа да көптеген құдайлармен шатасып кетпейтіндігіне сенімді болу үшін өздерінің құдайларын туыстық атаулармен атағанды жөн көретін: “Ибраһимнің Құдайы, ...Жақып, ...Ысқак, ...Исраил, ...Сион,” және т.б.¹ Бұл Құдай Өзінің географиялық иеліктерінен тыс жерде де оған табынуға болатынын елестете де алмады.² Олардың ақыл-ойында “еврейлердің Құдайы” жайлы ұғымның терең сіңгені соншалық, “құдай” ұғымын тек денотативті мағынасы бар атау ретінде емес, ойлаудың коннотативті категориясы ретінде дамыта алмады. Олардың бұл ілімдері, әрине, монотеизм емес, монолатрия болды, себебі яхуди жазбаларында Құдай жайлы мұндай коннотативті ұғым кездескен бірде-бір жағдай жоқ. “Құдай” жайлы сөз қозғалған барлық жерде, ол белгілі бір Құдайға сілтеме

жасау болған.³ Расында, өз тарихының соңғы кезеңінде және тек осы кезеңде ғана олар өз құдайларын ғаламның жаратушысы ретінде санады, алайда олардың әрекеттері әрқашан өздерінің ұлттық жауларынан кек алу мақсатында оның күзіретін кеңейту шаралары болды. Олардың құдайы еврейлердің құдайы деген мағынада ешқашан гоимдардың құдайы болған емес; алғашқылары әрдайым өз халқынан кек алу жолындағы оның билігінің құрбандарына айналып, өз жартылыстары немесе қамқорлығымен бірдей дәрежеде орын алмаған.⁴ Бір қызығы, оның күзіреттерінің кеңеюі Исаияның халықтарды жаулап алып, оларды еврейлерге құлдық бағынышты ететін арманымен тұспа-тұс болды.⁵

II

Бұл яхуди жазбасы христиандырылған еді. Оның христиандануы Исаны Құдай деген христиандық сенімнің салдары болып табылатын төрт ұғыммен алдын-ала анықталған секілді көрінеді. Олар ашылулардың табиғатын, Құдайдың іс-әрекетінің табиғатын, адамның табиғатын және құдайдың табиғатын білдіреді. Біріншіден, христиандар Исаны “Құдай сөзі” деп санайды. Бұл жайт ашылулардың табиғатын анықтайды. Иса да адам болғандықтан, демек, ол тарихтағы оқиға, сол себепті Құдайдың ашылуы оқиға болуы керек; Құдайдың айтқаны емес, оның істегені тарихта қалады. Иса діни ашылу мағынасындағы сөз, себебі ол Құдайдың ісі, тарихи оқиға, оның әрбір бөлігі немесе ісі құдайға тән белгі болып табылады, оның себебі Исаның өзінің толығымен Құдай болуында. Бұдан шығатын қорытынды ашылулардың идеялық емес, жеке және тарихи екенін көрсетуде.⁶ Иса ол кемел тұлға, кемел оқиға, кемел тарих және ол осы сенім негізінде Құдайдың ең кемел ашылуына жатады.

Егер христиандық тұрғыдан алатын болсақ, яхуди жазбалары Құдайдың тұжырымдамалық сөздеріне жатпайды, ол Яхвист, Элохист, Дейтеронист және Діни қызметкерлердің сөзіне жатады. Бұл жайттар оның құдайлық мәртебелеріне қатысты емес. Бұлардың ішіне редакторлар аяттарды жазу үшін пайдаланған адами құралдар жатады. Яхуди жазбаларындағы Құдай сөзі еврей жазбасындағы тұлғалардың оқиғалары, істері және өмірі болып табылады. Бұл оқиғалар ашылуларға жатады. Яхуди жазбаларындағы қиын жағдай-

ларды нұсқай отырып, христиандар, “Мінекей, сендерге Құдайдың тарихтағы әрекеттері дейді!” Өзін ашу үшін және мақсатына қол жеткізу үшін барлық әрекеттерді алдын ала ойластырып белгілеген. Құдайдың бұл әдісі жеке тұлға арқылы өзін таныту болғандықтан, Құдай бір халықты, атап айтқанда еврейлерді таңдап, олармен бірге ұзақ сапарға аттанды. Осы сапар соңында, уақыт келгенде, өзінің Исаның сөздерін және оның тұлғасын, яғни өмірі мен өлімі арқылы Құдай адамның құтқарылуын жүзеге асырады. Еврей тарихы – Neilsgeschichte немесе құтқару тарихы болып табылады.

Бұл ұстанымның да өзіндік артықшылықтары бар: ол христиандар үшін ең үлкен оқиға болып табылатын Исаның келуі, тарихи оқиғалардың болжамды жиынтығы және тарихи оқиғалардың анықталған тізбегіндегі алдыңғы қатарлы байланыстардан тұрады. Бұл еврейлердің ұлттық өміріне, эгоцентризмге және еврейлердің сепаратизміне дінтанулық мағына береді, себебі олардың түсінігі бойынша олардың эгоцентристі нәсілдік ұлтшылдық емес, Құдайдың мақсаты үшін қызмет атқаратын нәрсе. Ақырында, бұл қасиетті жазбалардағы тұлғалардың сөздері және тіпті, жеке істері де тым қарапайым немесе тым керемет болуы мүмкін. Бұл жерде қатысы бар Құдайдың элементі – тарихтағы кең ауқымды қозғалыс, оның құрамдас бөліктеріне маңыздырақ оқиғалар жатады: сайлау, көші-қон, жаппай көшіп-қону, басып кіру және жаулап алу, саяси өсу мен құлдырау, жеңіліс пен қуғын-сүргін оқиғалары, сондай-ақ сенім мен наным, заңның жеткізілуі, Мәсіхтің келуін күту және т.б. жатады.

Алайда, бұл христиандық ұстаным бірнеше қиындықтарды да тудырады. Бұл “Жаратқанның айтқан сөзі” деген мәтіндік дәлелдерге қарама-қайшы келеді. Пайғамбарларда өзінің айтқан әрбір сөзі Құдайдың бұйырғаны бойынша жүретінін білгенде шынайы және қобалжу сезімі пайда болады. Христиандық көзқарасқа сәйкес “Жаратқанның айтқан сөзі” міндетті түрде психологиялық тұрғыдан түсіндірілуі керек, себебі Құдай сөйлемейді, ол әрекет жасайды. Екінші бір жағынан, Құдай өзін бір рет әрекет ету арқылы, бір рет сөйлеу арқылы танытатын болса, онда қарым-қатынастың бір түріне басымдық беру туралы мәселе туындайды. Христиан, егер ол христиан ретінде сөйлейтін болса, оқиғаның басымдылығын бірінші орынға қоюы керек. Шын мәнінде де, ол барлық сөйлеу ашылуларын оқиғаның ашылуларына бағынады және оны анықтайды деп сенуі керек. Осылайша, “*Koh amar Yahweh*” [“Яхве осылай айтады”]

пайғамбарлар шын жүректен айтқан болуы мүмкін деген түсініктің шындыққа жанаспайтынын көруге болады. Олар қиялдың жетегінде болды. Шындық мынада, Құдай оларды жағдайды осылай көруге мәжбүр етті; бірақ бұл жағдайдың дәл солай болғанын білдірмейді.

Екіншіден, детерминистік тарих түсінігі, бұл жерде сөз болып отырған детерминацияның түрі тиімді, материалды немесе ресми болуы шарт емес, бірақ түпкілікті түрде қорытынды жасай алатын болуы шарт, бірақ бұл ұғымдар этикалық фактілермен, бостандық, жауапкершілік, ар-ождан құбылыстарымен оңай түрде үйлеспейді. Жақыптың Мысырға көшуі еркін түрде жасалған жауапты әрекеті емес, Құдайдың ойластырылған әрекеті болды деген тезисті растайтын дәлелдер аз; еврейлердің Мысырдан сәтті қашып шығуы және олардың хананейліктерді жеңуі өздері жасаған іске жатпайды. Тарихи детерминизмды Құдай анықтайтын болса да, негізсіз түрдегі алыпсатарлық құрылым болып табылады. Ең жақсы жағдайда бұл теория моральдық құбылыстарға, этикалық өмір сүру мен әрекет ету фактілеріне қайшы келетін теория. Бұл *simplex sigillum veri* (қарапайымдылық – шынайылықтың белгісі) атымен белгілі логикалық шатасудың мысалы, бұл жағдайда ең қарапайым болып табылатын оқиғаның түпкілікті түсіндірмесін қабылдау жөн болып табылады, себебі түпкілікті түсіндірме адам үшін түпкілікті пайымдаулардың басымдылығы тудырған құмарлықты қанағаттандырады; себебі, сайып келгенде, бұл зат адам бейнесінде болатын болса, адам бәрін өз бейнесі мен ұқсастығы бойынша түсіндіруге бейім келеді. Алайда бұл еш негізсіз экстраполяцияның қателігі болып табылады. Тарихи детерминизм түпкілікті түсіндірмені адам өмірбаяны саласынан экстраполяциялайды, онда ол жөнді тиесілі, анықтама бойынша адамның дұрыстығы алынып тасталатын ғарыш тарихына жатады. Дегенмен бұл факт болып қала береді – біз оны толығымен мойындаймыз – бұл табиғат пен ғарыш олардың тарихқа енуі шынайы мақсатқа сай болғандай көрінеді. Бірақтан бұл мүмкіндік ешқашан негізгі емес және оны сыни тұрғыдан анықтауда мүмкін емес. Ол жәй ғана “*als ob*” болып қала береді.

Ал исламдағы ашылулар идеялық және тек қана идеялық болып табылады. “Бұл Жаратқанның Сөзі” ашылуларды қабылдай алатын жалғыз форма. Ислам Яхуди Жазбаларында келтірілген дереу және тікелей ашылулар жайлы пайғамбарлық ұғымды қолдайды. “Жаратқан Ие осылай деді” айтылған сөздің дәл мағынасын береді. Се-

бебі, Исламда Құдай Өзін көрсетпейді. Трансцендетті бола отыра, білімнің, танымның объектісіне айнала алмайды. Алайда ол өзінің еркімен әрекет ете алады және ол этикалық-императив, өсиет, заң болып табылады. Мұны Ол заңды ашудың бірден-бір жолы, яғни дискурсивті сөз әдісімен ашты. Моральдық заң – бұл қозғаушы тартымдылықпен қамтамасыз етілген құндылық мазмұнының концептуалды түрде жеткізілетін, идеялық схемасына жатады. Әрине, бұл оқиға емес. Оқиға моральдық заңды жүзеге асыруы да, жүзеге асырмауы да мүмкін; бірақ оның өзі заң болып табылмайды.

Ашылуға деген исламдық көзқарас, сонымен қатар Яхуди Жазбаларымен де сәйкес келеді және жауапкершілік, бостандық, ар-ождан сияқты құбылыстарға қайшы келмейді. Себебі, ой ештеңеге де мәжбүрлемейді. Ол жәй ғана “қозғалыс көзі” және адам бұл идеяны әрі қарай дамытуы да, қозғамауыды да өзі шешеді. Ал оқиға, керісінше, міндетті түрде қажетті себептермен туындаған және қажетті салдарға әкелетін дүние болып келеді. Осылайша, ислам өзін ақтау мақсатында тарихтың детерминистік теориясына сүйенуге мәжбүр болудан толығымен қорғалған. Дегенменде, тарихта Құдай әрекет алады деген түсінік әлі де бар. Бірақ мұндай құдайлық әрекетті ол әрдайым ізгі істері үшін берілген марапат немесе айыптары үшін түскен жаза ретінде баяндайды және ол тарихқа Құдайдың осылайша араласуын моральдық құндылықтың немесе құнсыздандудың нақты-экзистенциалды материалын бақыт немесе қасіретпен байланыстыратын қажетті нақты байланыс немесе себепті байланыс ретінде түсіндіреді. Яхуди Жазбаларындағы “Құдайдың құтқару әрекеттерін” ислам ізгілік пен игі істердің салдарынан туған табиғи құбылыс ретінде қарастырады.

“Тарихтағы Құдай-адам” Исаның әрі “Құдайдың сөзі”, әрі өзі Құдайдың аяны деген ұғымдардан туындайтын оқиға арқылы пайда болады деген түсінік христиандықтардың яхудей сайлауы мен келісімі туралы түсінігін одан әрі айқындайды. Христиан діні үшін Ибраһимнің сайлануы Құдайдың адамдарды сенімге шақыруы және ол алған жауаптары сенімнің алдын ала белгіленген жауабы болып табылады. Ол таңдалған халықтың патриархалдық кешенін яхуди-лердің Құдай істерінің құралы болуға мүмкіндік бергендігі деп түсінеді. Олардың табандылығының себебі тек Құдай үшін таңдалған нәсіл болуында, яғни қандай да бір игі ісі немесе құндылығы үшін марапат ретінде емес, Құдайдың Өзі үшін және барлық уақытта сүй-

ікті нәсіл болу үшін тандалғанында; мұны христиандықтар Құдайдың сайлануын алушылар болу туралы келісім және сайланғандардың адалдығы деп түсінеді; ол “әсиеттегі келісімнің бір бөлігін сақтауды” талап еткендіктен, көрнекті библиялық ғалымдардың бірі айтқандай, “Израил бұл келісімді бұзған кезде де” ол жүзеге асады делінген.⁷ Егер сіз, Ошия бола тұра, опасыздық жасаған кінәлі әйеліңізді қуып жібере алмасаңыз, онда мен, Яхве, әділетсіз және қыңыр болса да өз халқымды қалай қуып шыға аламын?⁸ Шынында да, олар не істесе де, менің сүйікті таңдауым болып қала береді. Бұл яхудиердің моральдық шындыққа деген немқұрайлығы, оны тек ізгілікті ғана лайықты деп санайтын моральдық сезімді қорлайды. Сол себепті де, христиандар Құдайдың хабаршысы болудың қиындық келтіретінін білгендіктен оны “этикалауға” тырысады. Бірақтан яхудиер “Құдайдың жердегі хабаршысы” болуды тоқтатсада, “Құдайдың елшілері” ретінде әкерет етуді аяқтаған кезде де олар Құдайдың сүйікті таңдауы болып қала беретінін библиялық доктринаға жақын доктриналарды қарастырған кезде көруге болады және осы тұста рационализация өз күшін жоғалтады. Алайда субъект лайықсыз болып қалғанда, біз сайлауды лайықты мәселе ретінде өткізбейтіміз секілді, субъект ол бұдан былай әрекет етпегенде, біз бұл сайлауды елшілік мәселесі деп те өткізе алмаймыз.⁹

Келісім – бұл толықтай этикалық ұғым, себебі оның айтары – егер адам Құдайға мойынсұнып, айтылған жақсылықтарды жасаса, Құдай оның жолын ашып, бақытты қылады деген шындық. Демек, бұл семиттік ізгілік = бақыт тәсіліне жатады. Ол адамға Құдайға мойынсұну, жақсылық жасау секілді міндеттер жүктейді, ал Құдайға оған мойынсұнып, жақсылық жасаған адам бақытты және жолы ашық болатындай үміт артылады. “Келісім” туралы көп сөз қозғалғанымен, Яхуди Жазбаларының келісімнің рөлі мүлдем басқа. Бұл Құдайдың “Өз халқына” деген ықыласын білдіретін уәде, біржақты ұсыныс болып табылады. Бұл уағдаластықтың құр “уәдеге” айналуы сайлаудың нәсілшілдікке айналуының екінші бір тұсы екенін көрсетеді.

Құран Құдайдың яхудиерге Өз Сөзін жібергенін және көптеген пайғамбарлар мен көптеген адамдардың сеніп, дұрыс әрекет етуінің арқасында “бақытты болғанын” және “қалғандарынан жоғары көтерілгенін” мойындайды.¹⁰ Алайда қалғандары Құдайдың сөзін қабылдамай теріске шығарып, сәйкесінше оның қаһарына ұшырады.¹¹ Себебі келісім – бұл адам мен құдай үшін біржақты міндетті болып

табылатын таза этикалық шарт түріне жатады.¹² Бұл жайт жоққа шығарылмайды.¹³ “Алла Исраилдің ұлдарынан осыған [ұқсас] салтанатты уәдесін қабылдады және Құдай: “Міне, енді Мен сенімен бірге боламын! Егер сіз үнемі дұға етіп, өз уақытыңызды қайырымдылыққа жұмсап, елшілеріме иман келтіріп, оларға жәрдем берсеңіз Құдай алдында ізгі істерге кенелсеңіз, мен сіздің жаман істеріңізді өшіріп, сізді ағынды сулар ағып жатқан бақтарға кіргізетінім сөзсіз”.¹⁴ Құран сондай-ақ мұсылмандарға да таңдаулы мәртебені береді.¹⁵ Бірақ ол яхудиердің пайғамбарларды, Құдайдың елшілерін, соның ішінде Исаны қабылдамады деген берік негізінде ғана; Алланың сөзі орындалуға тиісті бұйрық екені белгілі, егер мұсылмандар бұл бұйрықты орындай алмаса, Алла оларға деген сенімді толығымен жоғалтып, таңдаулы, әрі сүйікті деген мәртебесінен айырады және оларды толықтай жойып, барлық мал-мүлкін Алланың әмірін орындауға дайын басқа ұлтқа мұра ретінде береді.¹⁶

Израильден Жаңа Израильге сайлауды тарату арқылы христиан оны еврей нәсілшілдігінен құтқарып, оны сеніммен сайлауға айналдыратыны рас және бұл өзгеріс оның сеніммен ақтау туралы ілімінің негізінде жатыр. (Рим. 4, Гал. 3) Исламда сайлау мен ақтау сеніммен емес, іс-әрекеттермен жасалады. Исламға сену – бұл құнды және жиі қажет болғанымен, міндетті емес шарт. Құран тек ханифтерді немесе исламға дейінгі сопыларды ғана емес, сонымен бірге көптеген исламнан кейінгі христиандар мен яхудиердің құтқарылу себебі ретінде Құдайға адал құлшылық етуін, мойынсұнуын, қайырымдылығы мен игі істерін келтіреді.¹⁷

Ислам ескі ивриттік нәсілшілдікпен, сондай-ақ жаңа “христиандықпен” бұлыңғырланған таза семиттік көзқарасты қалпына келтірді деп айтуға болады, онда әр адам өзінің нәсіліне, түсіне, дініне институттандырылған мағынада қарамастан, абсолютті моральдық шкалада өлшенетейін істері мен еңбектерінің лайықты түрдегі марапатын ғана алады. Әрине, Алла Тағала қалаған құлына мейірімділігін, сүйіспеншілігін және қайырымын бере алады; алайда адамдарға жәннаттың кілтін тапқандай өздеріне сенімді болып, жер дүниені кеңінен басып жүрген жарамайды. Христиандық доктринаның этиканы адал өлімнен құтқаруға деген жанкешті ұмтылысы, ол адамның ризашылық өмірін, яғни Құдай біржолата құтқарған адамның өмірін талап етіп, сенім арқылы қайта ақтауға әкеледі, бұл адамгершілікті монистік аксиологияда жасырылған фанатизмге ұшыратады, мұн-

да ризашылықтың мәні жалғыз құндылық болып табылады немесе жасырын бос орынға – ризашылық құндылықтардың бәрін білдіруі мүмкін немесе ештеңені айқындамауы мүмкін, себебі әр адам өзі үшін протагористік релятивистік түрде шешеді немесе қоғамдастық оның орнына шешім шығарады. Екінші жағынан, Құдайдың құтқарылуының қайтымсыз екенін жоққа шығару христиандық сенімді құтқарылу аяқталған тарихи оқиға емес, идеологиялық бұйрық ретінде дискурсивті сөзде немесе үлгілі әрекетте болсын, әр адамның моральдық императивті орындайтынына немесе орындамайтынына байланысты беріледі.

Осылайша, ислам Яхуди Жазбаларына абсолютті моральдық заңмен жалғыз алғышарт ретінде жақындай түседі және бұл яхуди және христиан тарихының ең басындағы сайлау мен уәде беруден бастайды. Еврейлердің нәсілшілдік сайлауының басталуын білдіретін еш себепсіз, негізсіз айтылған “*Get thee out*” (“Бұл жерден көзінді құрт”) Болмыс кітабы¹², Ибраһимнің өз халқы мен жерінен кетуін олардың пұтқа табынушылықтары туралы даудың өкінішті нәтижесі ретінде түсіндіреді. Дегенмен, бөліну уақытша болды және Ибраһим әкесі мен халқы үшін Құдай оларға дұрыс жол көрсету үшін дұға еткені сипатталады. “Ибраһим туралы аңыздар” деп оның пұттарды қиратуы, періштелердің келуі, Нимродтың жалындаған отынан құтылу жайлы баяндарды құрайды және мұның бәрі тек Құраннан алынған, исламнан тыс жерлерде олар туралы ең алғашқы ескертулер Константинопольдегі он үшінші ғасырдағы базардан алынған орыс монахы *Ma'am Abraham* туралы Сильвестр Кодексі және кейінірек XVII ғасырда жазылған және XIX ғасырда Йеменде табылған *Midrash Hagadol* болды.¹⁸

III

Егер әр нәрсенің өтеуі болуы керек болса, онда адамның ол өтеуден құтылуы керек нәрсе де болуы қажет; екіншіден, бұл адам өз еркімен одан құтыла алмайтындай болуы керек. Бұл өтеу жалпыға ортақ және қажетті болуы керек. Бұл дегеніміз христиандық “күнәні” білдіреді. Яхуди Жазбаларына қарап, христиан Адамда осы жалпыда кездесетін және қажетті күнәні байқайды.

Христиандықтар Адамның Алланың айтқан әміріне мойынсұнбауын адамзаттың нағыз күнәсі ретінде санайды. Адамның жақсылық пен жамандықты білу ағашынан дәм татуы – адамның алға деген мақсаттарына өзіне деген сеніммен ұмтылуын білдіреді; адамды тану – оның мақтанышы және оның қабілеттеріне деген сенімділігін білуімен айқындалады. Яхудиер Адамның басынан өткен бұл оқиғасын осы түрінде түсінбеді, сондықтан христиандар Адамның бағынбауын “күнәға” айналдыруды қажет деп тапты. Жұмыс істеу және азапқа төзу гедонистік тұрғыдан ақырет пен мәңгілік өлім ретінде түсіндіріледі. Адамның теріс қылығы бүкіл адамзаттың теріс қылығы ретінде жалпыланған күйде беріледі.

Христиандардың жеке тұлғаға деген құрметі, оның болжамды персоналистік шындық теориясымен, Адамның күнәсі тек Адамның өзіне тиесілі күнә болуын бұйыруы керек еді. Егер, екінші жағынан алып қарасақ, Адам тек символдық тұлға болса, онда күнә ол қажет және жалпыға ортақ құбылыс болса, ол адамның жердегі мансабының бастапқы нүктесі деп айту – бұл жай пайымдаудан басқа ештеңе емес болып көрінер еді. Ізгілік жасауда жалпыға ортақ құбылыс және егер ізгі істер бастапқы нүкте ретінде қызмет атқарса, онда христиан дінінен мүлдем өзгеше дүниетаным пайда болар еді. Алайда, бұл христиандық күнәға баса назар аударудың өз жөні бар. Әрине, күнә ізгілікке қарағанда ережеге жақынырақ болып табылады. Жердегі адамның мансабы, Құдайға еліктеудегі өзін-өзі үнемі дамытып, жақсартып отыру мансабы мәселесінде оның кемшілігі оның артықшылығынан әлдеқайда маңыздырақ. Шайқаста жау генерал мен сарбаздың санасында ерекше санатқа ие болуы керек. Христиандықтардың күнәға деген әуестігі мүлдем зиянды емес және оның артықшылығы ретінде жеңу керек нәрсеге назардың көп аударылуын айтуға болады. Дегенмен, күнәға шамадан тыс назар аударылса, бұл артықшылық бірден кемшілікке айналады, оның мысалы ретінде христиан доктринасын айтуға болады, онда жаратылыстың бірінші қағидасында, сондай-ақ адамның моральдық болмысына кемшілікті алдыңғы орынға қояды. Алайда христиандық адам күнәні оны жоққа шығару үшін оны растайды; себебі Исаның оқиғасы күнәні баршаға ортақ және бастапқы құбылыс ретінде, адамның мәні ретінде жоюдан басқа ешқандай негіздемесі болған жоқ.

Бірақ бұл жалпы құтқарылу *fait accompli* (орындалған факт) деген тұжырымнан бас тарта отырып, христиандықтар *ipso facto* (сол

фактке/әрекетке қатысты) өзінің моральдық ынта-жігерін жоғалтты және моральдық өзін-өзі қанағаттандыру қақпасын құлашынан айқара ашты. Ризашылық немесе Құдайдың Өзін шынымен құтқарғанын мойындау адамға алғыс айту және құтқару туралы хабарды жариялау міндетінен басқа ешқандай да этика бермейді. Көптеген христиандар (мысалға, Карл Барт) моральдық императивті дәл осылай түсінеді. Осындай қиындықтарға тап болған кезде христиандар Адамның жасаған іс-әрекетін әр түрліше түсіндіреді: кейбіреулер бұл оның жақсылық пен жамандықты тануы деп таусылса; басқалары, бұл оның Құдайға ұқсағысы келетіндігінің көрінісі дейді; үшіншілері оның осы іс арқылы өзін-өзі танытуы және өзімшілдігі десе; басқалары, философиялық тұрғыға жақын, бірақ буддистік белгілерден сәл алшақтауы және өмірге деген экзистенциалды түсінікпен қарайтындар, бұл оның өзектілігі мен болмысы дейді.¹⁹ Бұл көзқарастардың барлығы адамның жаратылысы қате болғанын немесе оның қалаусыз екендігінің дәлелі болды. Олар адамға берілген ең асыл сыйларды өзгертуде, атап айтқанда: оның білімін және жаңа дүниені тануға деген еркін, ғарыштық бірегейлігін, болмысы және өзін-өзі ұстау күйін, Аллаға еліктеу секілді ұмтылыстарын ақырет құралдарына айналдырды.

Исламда Адам күнәнің әкесі болудан алыс, ол пайғамбарлардың әкесі болып саналады. Ол өзінің игерген білімдерін тікелей Құдайдан алды және ол жаратылыстардың “атауларын” (яғни болмыстарын, анықтамаларын) үйреткен періштелерден де жоғары болды.²⁰ Құдай оған тек жақсылыққа ұмтылуды бұйырды²¹, сондай-ақ зұлымдықтан аулақ болуға шақырды және оған жасалған соңғы ескертпе жемісін жеуге тыйым салынған ағаш болды. Ағаштың “өмір мен білім ағашы” деген анықтамасы Құдайға да, адамға да тиесілі емес; бірақ, егер мұсылман мұнда христиандық Ескі Өсиет ғылымына сүйеніп болжам жасай алса, “J” діни қызметкерлердің жұмысы, олар өздерінің билікке деген ерік-жігеріне ұмтылу деп танып, адамның Құдайға деген ұмтылысына монополиясын жүзеге асыруда зұлымдық деп атады. Құранда бұл қате анықтамаға жатады, себебі жақсылықты білуге және оған ұмтылуға тырысқан Адамды, Құдайдың өсиетін бұзуға және жамандық жасауға азғырған шайтанның өтірігі ретінде таниды. “Шайтан”, “Құранда”, – оның құлағына былай сыбырлаған деседі: “О, Адам! Мен сені мәңгілік өмір ағашына, [осылайша] ешқашан жойылмайтын патшалыққа апара аламын, жолды көрсетейін бе?

“Сонымен, екеуі [жемістен] дәм татты, содан кейін олар өздерінің жалаңаштықтарын түсініп, бақшадан жиналған жапырақтармен үстерін жаба бастады. Және [осылайша] Адам өзінің Жаратушысына бағынбай адасу күйіне түсті. Осы жағдайдан кейін, [алайда] Раббысы оны [рахымына] алып, оның тәубе еткенін қабыл етіп, оған тура жол көрсетті”.²² Демек, Адам жамандық жасады, яғни жамандықты жақсылық ретінде қабылдап этикалық қателікке жол берді. Ол ізгі ниетпен, жақсылыққа ұмтылудың әсерінен жасалған этикалық қабылдаудағы алғашқы адам қателігінің авторы болды.²³ Бұл ешқандай да “жеңілу” емес, керісінше жақсылық пен жамандықты шатастырып алуға болатынын және оған деген ұмтылыс біржақты да, тура еместе екенін ашқан жайт болды.

Исаның адамды құтқарғаны фактісі тек біз талқылаған адам теориясын ғана емес, сонымен бірге Құдай теориясын да білдіреді. Иса христиандар үшін Құдай және күнәсін өтеу тек адамның белгілі бір түрін ғана емес, сонымен бірге Құдайдың белгілі бір түрін де білдіреді; адамға қамқор болғаны соншалық оны ақтап алатын Құдай, ол Исаның істегенін жасар еді немесе адамның Исаға істегенін жасар еді.

Осылайша, христиан Болмыс кітабының мәлімдемесіне қарай: “Адамды өз бейнемізге сай жаратайық” деп пайымдайды және оны адамның Құдаймен қарым-қатынасының қажетті растауы деп санайды. Адам, Құдайдың жасаған бейнесі және жұмақта Құдаймен бірге болу үшін жаратылған. Бірақ адам күнә жасады. Алайда Құдай бұл қателікпен, адамның өзін-өзі кем тұтуымен еш келіспеді. Сондықтан да, Ол алдымен оны жазалап, кейіннен оны жұмақтан қуып жіберді және оған әр түрлі азаптарды жіберді. Дегенменде адам күнә жасауын жалғастыра берді. Содан кейін Құдай Нұх пен оның отбасынан басқа барлық жаратылысты қателік деп шешіп, Топан су кезінде барлық тіршілікті жойып жіберді. Осыдан кейін, Нұхтың құрбандығының “тәтті хош иісіне” әсер еткен Құдай енді ешқашанда жаңа ғана жойғанындай жаратылысты құртпайтындығы жайлы ант берді. Бірақ адам күнә жасауын тоқтатпады. Осыдан кейін Құдай басқа іс-әрекетке көшті, яхудилерді таңдап алып, Құдай адамның күнәсін Өзінің мойнына алып, Құдай адам Иса арқылы әрекет етіп және олардың Құдаймен басқарылатын тарихын таңдады. Мұның бәрі бір-біріне аса қажет Құдайдың адамның серіктесі және жолдасы екенін, ал адамның Құдайдың серіктесі және жолдасы екенін көрсетеді.

Адамның Құдаймен бұл христиандық қарым-қатынасы Яхуди Жазбаларынан алынғанымен, Құдайды өзінің білімі мен күдіретіне сәйкес келмейтін жағдайға қояды. Дегенмен, мұнда шындықтың өзіндік бір үлесі бар. Христиандықтардың мұны қабылдау түсінігіне қарамастан, адамның Құдаймен “қарым-қатынасы” – бұл Құдайдың өсиеті, этикалық императиві немесе құндылығы мен адам арасындағы өзара түсіністіктің көрінісі. Бұл өзара түсіністік модальділігі адамға бағытталған шынайы қозғаушы күш пен болмысқа ие идеалды бар құндылықтың ұстанымы болып табылады. Бұл сондай-ақ жаратылыстағы соңғы біреудің сәулеленуі керек және оның анықтамасына сәйкес келетін нәрсені түсіну қабілетінен тұрады. Адамның жақсылықты тануы және жасауы немесе Құдайдың еркін білу қабілеті оның “ең асыл қасиетіне” жатады. Құдайдың адамға бағытталған қозғаушы күші оның “адамгершілігі”. Дегенменде бұл “адамның құдайлығы (асыл қасиеті)” мен “Құдайдың адамгершілігі” нақты бар фактілер емес, тек нақты фактілердің модальділігі екенін ұмытпау керек. Болуы керек нәрсе – бұл құндылықтың қажетті модальділігіне жатады; оны “қажеттілік” деп атауға келмейді, әрине, егерде құндылық немесе құдайлық пайдасыз күйдегі антропоморфты болмаса; христиандықтар жасайтын секілді мұны “бірлестік” деп айту немесе оған адамның “кінәлілігі” туралы болжамды жатқызу, оны “крестке шегелеу” секілді дүниелер бұған жат.

Исламда Құдай адамды белгілі бір мақсатпен жаратты, ол бұл дүниеде Алланың сенімін жүзеге асыру, бұл сенімнің үлкен болғаны соншалықты оны алғаш рет періштелерге ұсынғанда олар үреймен бас тартты.²⁴ Бұл сенім кемелденбеген әлемді кемелдендіру жолы, оны жетілдіру процесінде адам этикалық құндылықтарды жүзеге асыруы үшін әдейі кемелсіз жасалған дүниені жетілдіруі болып табылады, әйтпегенде (яғни, міндетті түрде жетілдірілген немесе кемел жаратылған әлемде) гипотеза жоққа шығарылады. Демек, Құдай адамның ешқандай да жолдасы емес, оның трансцендентті Жаратушысы және қозғалысы адамның қозғалу қабілетіне сәйкес келетін ізашар болып табылады. Шынайы энтелехия ретінде теңдесіз Ізашардың жақындығына ешқандай күмән тумайды. Алайда бұл христиандықтағыдай серіктесінің ең жоғары міндетін орындауға дайын “жолдастың” жақындығы емес. Керісінше, бұл біздің Құдайдың бар екендігі туралы біліміміздің модальділігінің жақындығы, этикалық императивтің жақындығына жатады.

Қорытындылай келе, Яхуди Жазбаларына христиандық көзқарасты догматикалық деп айтуға негіз бар, себебі онда христиандық ілімнің мақалаларын растауға деген ұмтылысты негізгі басшылыққа алады деп айта аламыз; ал исламдық көзқарас этикалық, яғни догмаға қарамастан абсолютті және өзгермейтін этикалық заңдарды негізгі басшылыққа алады. Өзінің көзқарасының догматикалық сипатына байланысты христиан адамға және тарихқа детерминистік көзқарасқа, бір мағыналы мәтіндерді аллегориялық түсіндіруге және адам мінез-құлқының сипаттамаларын өшіруге жүгінуге мәжбүр және оны ешбір лайықты моралист қабылдай алмайды. Керісінше, мұсылман оның көзқарасы этикалық болғандықтан, тек Құдай сөзін дұрыс деп есептегендіктен, Яхуди Жазбаларыдағы этикалық негізді айыптардағ бөлуге мәжбүр. Бірақ Яхуди Жазбалары оның кез-келген бөлігінің ашылу мәртебесінен адамның жөндеу енгізуі мәртебесіне дейін төмендеуінен еш ұтылмайды. Ашылулардан айырмашылығы, адамның жазуы жақсылық пен жамандыққа да ие. Керісінше, Яхуди Жазбалары мұндай көзқарастан ештеңе жоғалтпайды, пайда көреді. Құранда айтылған Яхуди Жазбаларына деген бұл көзқарас Ескі Өсиеттің сыны деп аталатын бүкіл пәннің алғашқы алғышарты болып табылады, ол Яхуди Жазбаларын христиандардың соңғы екі ғасырдағы баяу, бірақ шынайы түрде орын алған теріске шығару процесінен құтқарып, оның талаптарын түзетіп, қайшылықтарын татуластырып, оның тарихын берік негізде қайта құрды. Бұл пәннің алғашқы қағидасы Құран қағидасы болды, оған сәйкес Ескі Өсиеттің барлығы емес, тек кейбірі ғана Құдайдың Сөзі; ал оның көп бөлігі христиан ғалымдарына тиесілі, олар шағым жасап, бұл істердің барлығы редакторлардың қолынан шыққан жұмыс деп тұжырымдайды.

Сонымен қатар, бұл тәсілдің арқасында христиандықтар Яхуди Жазбаларындағы Ескі Өсиетте *Vergegenwärtigung* (яғни, қазіргі заман мен өзектілікті ұсыну немесе беру) шешілмейтін түсініксіз мәселеге тап болады. Оқиғалардың ашылуы бола отырып, өткен оқиғалардың қазіргі уақытқа қатыстылығы әрқашан күмән тудыруы мүмкін. Яхуди Жазбаларында этикалық қағидалар жиі бұзылғанымен, өзгермейтін деп саналатын исламдық көзқарас болса, ал еврей тарихында бұл принциптердің кейбір бұзылуы және кейбір орындалуы мүмкін мұндай *Vergegenwärtigung-di* қажет етпейді. Этикалық принцип-

тер әрқашан өзекті болып келеді. Бірақ христиандықтар үшін бұл өте ауқымды мәселе, алайда осы уақытқа дейін бұл сұраққа ешкім қанағаттанарлықтай жауап берген жоқ, ал қазіргі таңда христиан қоғамы Яхуди Жазбаларынан біртіндеп алыстап барады. Шын мәнінде де, Vergegenwärtigung – шешілмейтін мәселе, сондықтан г. фон Рад²⁵, Карл Барт²⁶ және Мартин Нот²⁷ сияқты білікті жандар бұл шешім туралы ресми түрде жариялау арқылы айтты. Біз Ескі Өсиетті “vergegenwärtigen” аламыз, жаңалықтарын, оқиғаларын жариялау арқылы “біз жаңалықтардың көп көлемін оқып, оларды еш өзгертусіз сол күйінде қайта жеткіземін”.²⁸ “Ескі Өсиетті қалағаныңызша жариялаңыз”, – деп достық ескерту жасай алады, ал христиан қоғамы еш саспастан сізге “Ал одан не өзгереді?” деген жауап қатуы мүмкін.

ЕСКЕРТУЛЕР

1. У. Ф. Олбрайт яхудилер өз Құдайларын олардың туыстары секілді қабылдағанын және олар оның ағалары, нағашылары, жиендері мен туыстары секілді болғанын атап өтті; мұндай қарым-қатынас олардың ұйымына жатпайтын кез келген адам үшін мүмкін емес еді (From the Stone Age to Christianity, Johns Hopkins Press, Балтимор, 1940-жыл, pp. 185 ff.)

2. I Самуил 26:19, II патшалықтар 5:17

3. Ақпараттық талқылауды қараңыз Encyclopaedia Biblica s. v. Names, Divine Names

4. Бұған қарсы, Ескі Өсиетте Ионаның кітабында, Амос 9, Иса 15 және 19-да әмбебаптық Құдайдың провиденциясы туралы дәлелдер бар деп жиі айтылады. Алайда, Жүсіптің кітабын мұқият оқып шығу бұл оқиғаның маңыздылығы Құдайдың Ниневиямен не істегені емес, еврейлердің Ниневияға қатысты екенін көрсетеді, оны тек көшедегі адам ғана емес, Жүсіптің “пайғамбарынан” кем емес адам екенін бейнелейді. Амос 9:7-де Құдай Исраил үшін філістірлер мен сириялықтар үшін жасағандай көп нәрсе жасады деген қате және бұрмаланған пікір болып табылады. Бұл дұрыс емес, өйткені Құдайдың басқа ұлттар үшін не істегенін атап көрсетудің орнына, 9-тараудың бірінші жартысы сияқты 7-тармақтың барлық мәні Яхвенің Исраилды жоюға жеткілікті күдіретті екенін көрсетуге бағытталған. Бұл Құдайдың күшінің дәлелі ретінде Ескі Өсиет Яхвенің яхуди еместерге жасаған әрекеттерін келтіреді. Ақырында, Исаияның “Халқым Мысыр, өз қолымнан шыққан Ассирия және меншікті иелігім Исраил жарылқансын!” деген сөздерін байыпты түрде қабылдауға болмайды. Мұнда бата алған Мысыр мен Ассирия толығымен жойылды (Исаия 19:1 ff.), рухы мен мақсатын жоғалтты (ibid., 19:3, 10), рухын “бұрмаланған” етіп өзгертті (ibid., 19: 4) және “Яхуда жері Мысырдың зәресін ұшырады. Оның аты аталғаннан-ақ, бойларын үрей билейді, өйткені Өскербасы Ехоба оларға қарсы шешім қабылдады”. (ibid., 19:17) Сонымен қатар, олар израильдіктер болып қайта қоныстанды (ibid., 19:4-10), сол күні Мысырдан Ассирияға қарай даңғыл жол салынады. Сонда ассириялықтар Мысырға келеді, ал мысырлықтар Ассирияға барып, солармен бірге Құдайға қызмет ететін болады. Сол күні Исраил Мысыр мен Ассирияға қосылып, жер үшін бата болады. (ibid., 19:23-24) Бұл Исаияның қаралығын ақ түске айналдыру үшін ерекше логика қажет.

5. Исаия 49:22-23. Еврейлер үшін Яхуди Жазбалары әлі аяқталған еврей тарихының шежіресі емес.

6. “Құдай... тек мінсіз тұлғада өзін толығымен аша алады... (және) ... Құдай сөзі бізге олардың (Яхуди Жазбаларының редакторлары) тұлғасы арқылы беріледі” Г. Г. Роули, The Relevance of the Bible, Лондон: J. Clarke & Co., 1941 жыл, 25 бет

7. С.Б.Форст, The Beginning of the Promise, Лондон: SPCK, 1960 жыл, 46 бет; Норман Снайт, The Distinctive Ideas of the Old Testament, Лондон: The Epworth Press, 1944-жыл, eighth impression, 1960-жыл, 140-бет

8. Ошия 1:10; 11:8-9; 13:14. Еврейлер Заңды қайталауда, 14:1-ден балалардың мінез-құлқы перзенттік болмаса да, перзенттік қатынастар қалады (және)

“күнәкар ұрпақтар әлі де. (Құдайдың) балалары” болып саналады (Universal Jewish Encyclopaedia Нью-Йорк, 1941-жыл, 3-Том, 167-бет, Р. Мейрдің сөзін келтіре отырып) Сонымен қатар, Р. Йоханан Ошияның жезөкше әйелінен бас тарта алмайтындығы туралы, оның теріс қылықтарына қарамастан: “егер сіз [Құдай Ошиямен дауласқан болар] әйеліңізбен ажыраса алмайсыз, оның адалдығына сенімді емессіз ... менің балаларым болып табылатын Исраилден қалай бас тарта аламын?...” (ibid., 168-бет) Бұрын-соңды болмаған интеллектуалды батырсынудың дәлелінде Т. К. Вризен “эмпирикалық Исраилды” абсолютті немесе трансцендентальды Исраил деп санайтын нәрседен ажырата қарайды. “Егер Құдай эмпирикалық Исраилді біраз уақытқа дейін толығымен қабылдамаса да, – деп жазады ол, – бұл Исраилдың толығымен қабылданбады дегенін білдірмейді. Исраилды мүлдем шектеткен кез болмаған... бұл Құдайдың бір рет таңдағанын түпкілікті қабылдамау мүмкіндігін емес, сайлаушы Құдайға деген адалдығын білдіреді. Бас тарту жаза ретінде ішінара және уақытша ғана бар. Сонымен қатар, менің Die Erwahlurzg Israels кітабын, 98-бет fi”. (An Outline of Old Testament Theology, Оксфорд: В. Blackwell, 1958-жыл, 142-бет) Вальтер Эйхорт Исраилдың сайлануының абсолюттілігіне сенімді болғаны соншалық, Ошияның кітабынан алынған үзіндіні ескі Өсиеттің Құдайы “соқыр қаһармен сокқы беретін” қыңыр деспот емес екендігінің дәлелі ретінде қарастырады, өйткені ол келісімді бұзған кезде Исраилды қабылдамау үшін “ашумен әрекет ететінге” тең болар еді. (Theology of the Old Testament, I том, Лондон: SCM Press, 1960-жыл, 265-бет)

9. Бұл көзқарасты әрі қарай ширату үшін С.Б.Фростың осы тақырыпқа жазған Christian Outlook қараңыз, Монтреаль, 1960-ж

10. Құран Бақара сүресі, 47-аят; А’раф сүресі 168-аят

11. Ibid., 7:100-102

12. Ibid., 2:40

13. Ibid., 2:63, 84; 3:187; 5:70; 7:172

14. Ibid., 5:12

15. Ibid., 3:104, 110

16. Ibid., 47:38; 9:39

17. “Шын мәнінде Кітап иелерінен Аллаға иман келтіріп, сендерге түсірілген әрі өздеріне түсірілген нәрселерге Алладан қорыққан түрде сенетіндері де бар. Сондай-ақ олар Алланың аяттарын аздаған бағаға сатпайды. Міне солар үшін Раббыларының қасында сыйлық бар. Алла (Т.) тез есеп көруші”. (Құран Әли Имран сүресі, 199-аят, сонымен қатар ibid., 2:162)

18. 11-ғасырда еврей әдебиеті араб көздерінен көптеген мағлұматтарды алды. Кайраваннан келген Ниссим, әйгілі “Sefer Ma’asoth” авторы

Хагада әңгімелерін, Бидпайдың ертегілерін біріктірді, оларды араб тіліндегі “Kaiflah wa Dimnah” атауымен аяқтады, Құран әңгімелерімен, “A Thousand and One Nights” әңгімелерімен және т. б. Дегенмен, “Sefer Ma’asoth” – те кейінірек қосымша ретінде қосылуы керек Ибраһим жок.

19. Соңғы жағдайға мысал ретінде құлдырауды “мәннен болмысқа көшу” деп түсінетін, бірақ құтқару үшін мұндай жағдайдан өтуді лайықсыз және айыпталуға тұрарлық деген христиандық теріс пікірді қолдайтын Пауль Тиллихтің оқиғасын

келтіруге болады. (Systematic Theology, II том, Чикаго: University of Chicago Press, 1957-жыл, 29-31 беттер) Ақырында құтқарылу Иса арқылы келгенде, оны мән-ге ие жаратылыс емес, айыптауға лайықсыз болмыс ретінде қарастыруды үйретті. Расында “адалаудың” өзіндік белгілері де көрінді (күнә, тақабарлық, нәпсіқұмарлық), Иса көрсеткендей оны жеңуге болады. (Ibid., pp. 125-6) Алайда, құтқарылған адам өмірден тыс қалған адам емес, өзінің антиномиясы мен бағаланбауын жеңетін адам. (Ibid., pp.16 ff.) Бірақ бұл жағдайда күнәнің мәні мен болмысына ауысу ретінде анықталуы ештеңе бермеді.

20. Құран Бақара сүресі, 30-32 аяттар. Құран еврей тарихында ешқандай тарихи детерминизмді байқамайды. Құдайдың құтқару әрекеттері, ең алдымен, оны қоршаған барлық құпиядан шығу, осы істердің барлығының негізі болып табылады. Бірақтан ол істер ізгілік пен игі істердің табиғи салдары болғандықтан ғана Құдайдың істері болып табылады. Мұның бәрі астарлы түрде Құдайға құлшылықта және қызмет етуде мызғымастай берік болып, залым перғауынның қудалауы мен қанауына ұшырағандардың марапаты деп аталады. Ибраһимнің балаларымен және жерімен алған батасы, Синайдағы еврейлердің Мысырдан шығуы және одан кейінгі басшылығы мен батасы және олардың Палестинаға иелік етуі Құран бойынша қазіргі тарихтың бөлігі емес, Құдайдың келісімімен жасалған ізгіліктің негізі болатын бақыттың, батаның қажетті салдары және тарихтағы із. Дәл осындай негіздеме Құранда Дәуіттің Голиафты жеңгеніне, сондай-ақ Сүлеймен патшалығының даңқына қатысты айтылған. Құран тарихи байланыстың құдайлық әрекетін білдіру арқылы бұл адамдардың еркіндігі мен жауапкершілігіне ешбір жағдайда қауіп төндірмейді. (Құран, Муззэммиль сүресі, 15-аят; Қасас сүресі, 3-аят; Таһа сүресі, 77-83 аяттар және т.б.) Бұл жерде бір ұмыт қалатын нәрсе, идеяны “Koh amar Jahweh” концепциясы дәлелдеп тұрғандай өмірге шақыруға болатынымен, ол өзінің табиғаты бойынша адресатты анықтамайды, оның әрекеті өз таңдауы мен жауапкершілігі болып қала береді. “Жаратқан Ие осылай дейді” ешқашан еврей тарихы айтқандай тарихи детерминизмді білдіре алмайды. Тағы да көзге түсетін христиан діні мен Ислам дінінің айырмашылығы: біріншісінде ашылулар – бұл оқиға болса, екіншісінде – ол идея. Біріншісі еврей тарихында орын алуы мүмкін емес ашылулар оқиғаларының тізбегін көрсетеді (Құдай жазған оқиға анықтамасы бойынша, міндетті түрде қажетті салдарларды тудыратын және міндетті түрде қажетті себептерден туындайтын нәрсе), ал екіншісі – кейбіреулер еркін түрде қабылдаған және басқалары еркін түрде қабылдамаған ашылулар идеяларының тізбегін көрсетеді. Яхуди Жазбаларындағы “уәде” немесе кез-келген адамның немесе халықтың лайықты емес түрдегі батасын Құран Құдайдың табиғаты мен оның әділдігіне сәйкес келмейді деп толығымен жоққа шығарады; мұсылмандар басқа халықтарға қарағанда мұндай жағымпаздыққа жақын келмейді

21. Ibid., 20:116-9

22. Ibid., 20:120-122

23. Демек, Құдайдың Адамға ескертуі: “(Жәннаттан) төмен түсіңдер, сендер біріңе-бірің жаусың. Жерде сендерге бір уақытқа дейін тұрақ жай және пайдалану (сынақ өмірі) бар (яғни, этикалық мәселелерде қабылдау қателеріне кепілдік)” (ibid., 20: 123-4)

24. Ibid., 33:72
25. Герхард фон Рад, Das Fornigeschichtliche Problem des Hexateuchs, (BWANT 26), Штутгарт, 1938-жыл, 18-бет
26. Карл Барт, “Das Christliche Verständnis der Offenbarung” in Theologische Existenz Heute, 12, 1948-жыл, 9, 13-бет ff., Мартин Нот дэйексөз ретінде келтірген, in op.cit., infra, note 27
27. Мартин Нот, “Interpretation of the Old Testament, I. The ‘Re-presentation’ of the Old Testament in Proclamation,” Interpretation, Қаңтар, 1961 жыл, 50-60 беттер. Бұл мақалада Нот мәселенің тарихын қарастырады және Карл Барттың, сондай-ақ Герхард фон Радтың көзқарастарын талқылайды. Бұл сөздер Карл Бартқа тиесілі, Нотда келтірілген, loc. cit.Ф
28. Бұл сөздер Карл Бартқа тиесілі, Нотда келтірілген, loc. cit.

Діндер тарихы: оның табиғаты мен христистандық білім беру және мұсылман-христиан диалогы¹ үшін маңызы

1

ДІНДЕР ТАРИХЫНЫҢ ТАБИҒАТЫ

Діндер тарихы үш пәннен тұратын ғылыми қызмет саласы: (1) очерк (*reportage*) немесе деректерді жинау; (2) мағыналық бірліктерді қалыптастыру; (3) мағына бірліктері туралы пайымдаулар жазау немесе оларды бағалау.²

1. Очерк немесе Деректерді жинау

Діндер тарихы өзінің пәні болып табылатын деректердің ауқымын шектеу арқылы оның құзыретінің алаңын азайтуға тырысқан екі әсерді бастан кешірді: біріншісі, дінге қатысты деректердің анықтамасын олардың қолданылу аясын шектеу және тарылту арқылы қайта анықтау және қайта бағалау әрекеті болды; ал екіншісі – иудаизмге, христиандыққа және исламға қатысты оқшаулау саясаты болды.

А. Діндер тарихының саласының құзыретін діни мәліметтерге тар анықтама беру арқылы шектеу әрекеті діни құрамдас бөлікті жай қарап, сол сияқты, оны оқшаулауға және оны “діни”, “қасиетті”, “әулие” категорияларымен қатар қоюға тырысқан теориялардың дамуына әкелді. Бұл теориялардың бетпе-бет келген мәселесі – ең алдымен, осы тектес зерттеулер үшін діни феноменді әлдеқайда қол жетімді, басқа бір нәрсеге жеткізген редуccionистік талдаудың табиғатында жатқан мәселе. Бұл ізгі ниетті қуалаған қозғалыстың діндер тарихына әсері зерттеу ауқымын шектеу болды. Егер діни нәрсе адам өмірінің бірегей, басқа бір нәрсеге біріктірілмейтін және анықталынатын элементі болса, онда, дінмен байланысы бар дәл осыған бағытталуы тиіс. Адам өмірін құрайтын дерлік басқа элементтер басқа пәндердің объектілері болуы мүмкін және оларды діндер тарихы тек бірегей діни элементке әсер ететін немесе оның әсер өзінде көретін релата (қатынастар) ретінде зерттей алады. Батыстағы дін тарихшылары арасында сенім әрекеті адамның ең жеке сәтте Құдай-

мен бетпе-бет келуі деп есептелетін, “мендік” емес нәрсенің барлығы дерлік санадан алыстаған кезде, бірегей элемент ретінде “діниліктің” әшкереленуі құнарлы жерге түскен тұқым іспеттес болды.³ Қазіргі уақытта, бақытымызға орай, кеңістік-уақыттың әрбір аспектісі мен элементі үшін Құдайдың маңызын Батыс христиан өркениеті қайта ашуда және қасиетті немесе әулие болып бірегей оқшауланған діни саланың тұжырымдамасынан бас тартуына дайындық жүргізілуде.

Оның орнына әмбебап діндарлықтың, яғни – затты жай релатум ретінде сипаттауға келмейтін діндарлықтың ашылуы бар. Діннің жеке өмірге және жеке таңдауға, жеке сенім әрекетіне ғана қатысты деген түсінікке қарама-қайшы пікіріне бір ғасыр бойы христиан теологтары адамның барлық қоғамдық қызметі діни саланы құрайды деп келді. Ал, Ислам ғасырлар бойы бүкіл тіршілік және кеңістік пен уақыттың діни сипатқа ие екендігін үйретті.

Тек иманның жеке әрекеті немесе адамның қоғамдық қызметі ғана емес, барлық кеңістік пен уақыт, сонымен қатар бүкіл тіршілік *relata* яғни қатынас қана емес, жалпы тұтастай алғанда бүкіл өмір және барлық кеңістік пен уақыт діндер тарихы зерттеуге тиісті деректерді құрайды. Діндер тарихы адамның әрбір әрекетін зерттейді, өйткені әрбір әрекет діни кешеннің құрамдас бөлігі болып табылады. Дегенмен, діннің өзі әрекет емес (иман әрекеті, Құдаймен бетпе-бет келу немесе бірге болу), бірақ әрбір әрекетте қамтылған өлшем. Дін – бұл зат емес, ол әр нәрсеге сіңген көзқарас. Бұл жерде ең жоғары және ең маңызды өлшем туралы айтылады, өйткені бір уақытта жеке болып, яғни оған діни және мәдени контексті жүзеге асыру үшін ішіне кеңістік бере, сонымен бірге, кеңістік пен уақыттың жалпыға ортақ контекстке бағына отыратын әрекетін қабылдайды.⁴ Дін үшін әрекет кеңістік пен уақыттағы барлық әсерлері секілді адамның барлық ішкі ұмтылыстарын қамтиды. Дәл осы сипатталған барлық іс-әрекеттің оның тұтас бірлігінде кеңістік пен уақытқа қатынасы діни өлшемді құрайды. Осылайша, кемшіліксіз барлығы діндер тарихы пәні болып табылады. Діниліктің анықтамасы тым ұзақ уақыт бойы культ пен догманың монополиясы болды, оған ешқандай қарсылық болған жоқ, ал жағдайды өзгерту үшін Қасиетті Кітаппен байланыстың аспектісінің анықтамасына, адам тағдыры мен дүниенің шығу тегі теориясын, моральдық және эстетикалық категорияларды, яғни, тең дәрежеде “қасиетті” немесе “киелі” категорияларын қосу жеткіліксіз екені анық. Адамның әрбір әрекеті оның ішкі “меніне”

де, қоғамның бір мүшесіне де, бүкіл әлемге де, “діни барына” аймағына да әсер ететіндігі жағынан діни болып табылады, мейлі ол “қасиетті”, “әулиелі” немесе “дүниелік”, “фәнилік” болсын. Дін саласының адамның бірегей әрекетімен, оның өмірінің бірегей бір қырымен немесе қасиетті, яғни, дүниелікке қарама-қарсы нәрсемен шектелуі оның кедейленуіне алып келетін. Бұл көзқарастардың алғашқы екеуі қазіргі мәндік өріс теориясымен, құндылық теориясымен немесе себептілік теориясымен үйлеспейді. Келтірілген теориялар үшін спецификалық сипат бірегей элемент емес, элементтердің шексіз саны бір уақытта дәл келетін және олардан тең мөлшерде олардың шексіз саны таралатын кеңістік-уақыттағы нүктені көрсетеді.⁵ Үшінші көзқарас адамзаттың діни тәжірибесінің барлық көріністерінің жартысынан көбін жоққа шығарады.

Жоғарыда айтылғандай, діннің жалпыға бірдей қамтылуы мен маңызының қайта оралуы діндер тарихының көкжиегін кеңейтеді. Бұдан былай ол адам білімінің, ұмтылысының әрбір саласын қамтуы тиіс. Діндер тарихының мақсаттары бұрынғыдай адамзатты христиандар, яһудилер, буддистер, индустар, мұсылмандар және басқа діндердің қуалаушылары деп бөлу қажеттілігін талап етуі мүмкін, бірақ оның объектісі христиандардың, яһудилердің, буддистердің, индустардың, мұсылмандардың және т.б. бүкіл тарихы, мәдениеті мен өркениеті болуы керек.

Ә. Екінші жағынан, діндер тарихының құзыреті де шектелді. Теориялық тұрғыдан бұл барлық діндердің тарихы болуы керек болғанымен, шындығында ол не “азиаттық” немесе “қарапайым” діндердің тарихы, немесе ежелгі дүниенің жойылып кеткен діндерінің тарихы болып шықты. Діндер тарихы кітапханасындағы әдебиеттердің басым көпшілігі соларға арналғаны сөзсіз еді. Иудаизм, христиандық және ислам әрқашан қалай болса да сытылып үлгеретін. Еш уақытта мен бұл жерде материалдардың бір тобы екіншісінен жақсырақ, бай және маңыздырақ деп айтудан аулақпын. Қарапайым және ежелгі діндер біздің назарымызға көптеген керемет дәрістер келтіруі мүмкін.

Бірақ олар екінші топпен салыстырғанда тілдік кедергілер, уақыттық алшақтық және олардың категориялары мен біздікі арасындағы терең айырмашылыққа байланысты көбіне өтпейтін. Біз жоққа шығарудың амалын таба алмайтын шындық мынада: салыстырушы осы уақытқа дейін тірі әлемдік діндердің ұшқын табиғатымен салыстырғанда қарапайым және ежелгі діндердің алыстығын әлдеқай-

да тыныш және жанталасусыз деп тапты. Осылайша, салыстырушы бұрынғыға қатысты деректер жинауда, бұл деректерді жүйелеуде, оларды жалпылауда және оларға қатысты үкім шығаруда әлдеқайда батыл болды. Сөйте келе, салыстырмалы дінтанушы тірі діндерге қатысты деректерді өңдеуден бас тартқан сияқты, себебі – таң қалды немесе үрейлі әсер алды.

і.Ислам жағдайында_

Ислам ұзақ уақыт бойы Батыспен қиян-кескі отаршылдық соғыс жағдайында болды. 18-19-ғасырлардағы Еуропалық экспансияның негізгі ауыртпалығы мұсылман мемлекеттерінің мойнына түсті. Ислам діні салқын “баспен” қарастыруға тым “күйгелек” болып табылғандықтан, далалық барлау міндеті жүктелген миссионерлерге зерттеу пәні ретінде қалдырылды. Исламтану пәнінің дамуымен бұл барлау жұмысының едәуір бөлігі зайырлылардың қолына түсті.

Дегенмен, сөз болып отырған зайырлы ғалымдардың ұрпағы ақиқатты ашып, анықтаудан гөрі өз елінің отаршылдық режиміне көмектесуге мүдделі болды. Отаршылдық дәуірінің аяқталуымен автономиялы исламтану пәні пайда болды және батыстық ислам білімі ислам ғұламаларының алдыңғы буындарының іргелі еңбектерін және ислам өркениетінің тілдерін меңгеруінің кең таралған шеберлігін пайдалана отырып, таңқаларлық жылдамдықпен дамыды. Осы ойлардың барлығы салыстырмалы дін саласындағы салиқалы зерттеушілердің исламды зерттеуінен бездіріп, ынтасын түсірді. Егер алғашқы кезеңде батыстық компаративист миссионер болса, яғни, оның исламдық діни мәдениетті зерттеудегі қабілетсіздігі содан туындаған, кейінгі кезеңде (дәлірек айтқанда, исламтанудың зайырлы пән ретінде даму кезеңінде), ол Голдциер, Шахт, Гибб, Арберри және осыған ұқсас дәрежедегі басқа адамдардың көлеңкесінде қалды. Батыстық дін тарихшысының исламтану саласында дайындығының азы соншалық, оның қосқан үлесі мардымсыз болып табылатын бұл пән оның қатысуын талап етпейтіндей әсер қалдырады. Қазір де жағдай еш өзгерген жоқ: бірде-бір дін тарихшысы исламтану саласында білім алған адамдардың назарын аударатындай ешнәрсе айтқан емес. Бұл тәртіптік олқылықтың түп-төркіні ислам діні ешқашан діндер тарихы пәнінің қажетті бөлігі ретінде қарастырылмағанынан болып табылады.

ii. Иудаизм жағдайында

Тарихи тұрғыдан алғанда, иудаизмнің Мәсіхке қарсы сенімді тұжырымдамасы қатал өшпенділік пен антисемитизмді тұтандырғанымен, оның христиан дінімен жақын (аналық жағынан) туыстық қатынасы тек терең таң қалушылықты ғана емес, сонымен бірге христиандардың ежелгі израильдіктермен өздерін қатар қойып сәйкестендіруін де тудырды. Нәтижесінде, христиандық сана әрқашан иудаизм феноменімен бетпе-бет келгенде, тұйыққа тірелді. Айқындықты іздеу бұл құбылыстың екіге бөлінуіне әкелді: “Мәсіхке дейін” және “Мәсіхтен кейін”. Зияткерлік, яғни, доктрина мен теология тұрғысынан екінші жартысы үнемі қиындықтардың қайнары болды, сондықтан мәселенің дайын шешімі ретінде бұл құбылыстың жойылуы, жер бетінен болмаса да, өз санасынан жойылуы болып табылды. Бірінші жартысы, еш уақытта салыстырмалы діннің тармағы ретінде есептелмеген, яғни, ешқашан христиандық категориялардан тәуелсіз қарастырылмаған Көне Өсиет сынының объектісі болды. Бұл мәлімдеме тіпті Зигмунд Мовинкельдің “Израильдің ғибадатындағы Псалмдар” (R.A.P. Thomas, tr., Blackwell, Oxford, 1962) сияқты шығармаларына қатысты да әділ. Зерттеудің бүкіл мақсаты “*Gattungsgeschichte*” емес, псалмаларға – “*fons et origo*” христиан шіркеуі гимндерінің⁷ дамуына және қалыптасуына мүмкіндік берген “*Sitz-im-Leben*”-нің құрылуы мен ашылуында жатыр, яғни, ғибадатхана кеңесіне, жиналысына (сод) қатысып, оларды тыңдаған немесе оқыған ежелгі яһуди үшін Забур жырларының қандай мағынаға толы екенін түсінудің жалғыз жолы. Зерттеулер Иса Мәсіхтің инкарнациясын қабылдауға пісіп-жетілгенін көрсету үшін енгізілген христиандық ұғымдар мен категорияларға толы, дегенмен, азмаз христиандық диспенсияны мадақтау сезіледі, мұндағы, “*He that Cometh*” – бұл автордың басқа еңбегі болып табылады.⁸ Көне Өсиетті зерттеу ешқашан тәуелсіз ғылым болған емес. Көне Өсиет ғылымының басқа саласына, атап айтқанда семитологияға жататын пәннің бір бөлігін қоспағанда осы уақытқа дейін Христиан теологиясының қызметшісі болып қала берді. Көне өсиеттік библиятану семитологиялық пән ретінде дамыған кезде, ол автономияға ие болды; бірақ әр жолы теологиядан, діндер тарихынан оқшаулану және оның үстіне университеттердің “Қасиетті Қабырғалардан” қуылу құны арқылы ғана. Пән “қасиетті қабырғалардың” ішінде қалған кезде оның ең жоғары мақсаты “*raison d’etre*” христиандық догманың расталуынан

басқа ештеңе болған емес. Христиандық⁹ ойлау стратегиясының Көне Өсиетті салыстырушылық пәні тұрғысынан қарастыру мүмкіндігі болмады. Сипатталған көзқарасқа сәйкес, Яһуди Жазбалары дәл сол дәрежеде христиандық жазба болып табылады; яһуди тарихы дәл сол дәрежеде христиандық тарих болып табылады; яһуди теологиясы дәл сол дәрежеде христиандық теология болып табылады; Нәтижесінде, Көне Өсиет сыны Яһуди Жазбалары “сенімнен сенімге” деп айтылғандай жазбаларды бейнелейді, яғни, Христианизм түсінетін, дәл сондай дәрежеде соған сенетін Құдайшылық ой-ниеті бар адамдар жазған жазбадан тұрады. Бір қызығы, Яһуди Жазбаларының үстіне мүлде басқа кітап жазылған, атап айтқанда христиандық идеялардың бүкіл жиынтығы. Осылайша, Көне Өсиет сынына мәтіннің аталған жоғарғы жағын таза және ұқыпты ұстау міндеті жүктелді. Автордың білуі бойынша, осы уақытқа дейін бірде-бір христиан теологы Көне Өсиет сынын оған лайық жалғыз атауды, яғни оны діндер тарихының бір бөлігі деп атауға батылы жетпеген; оның үстіне, осы уақытқа дейін ешбір дін тарихшысы Көне Өсиет сынына көне яһуди және яһуди дінінің қайта құрылған тарихының ажырамас бөлігі мәртебесін қалпына келтіруге әрекеттенген жоқ, “*Heilsgeschichte*” бөлігі бойынша емес, басқаша айтқанда, адамзат тарихымен Әке ұғымы арқылы манипуляциялау, яғни, Иса Мәсіхтің адам бейнесіндегі Құдайға айналуының бастауы тарихы тұрғысынан.

iii. Христиандық жағдайында

Христиандыққа діндердің тарихын зерттеуінен алыс болу бұйыра кетті, өйткені тарихшылар мен компаративистердің едәуір бөлігі оны барлық басқа діндерден жоғары санады – сонымен қатар, барлық діндердің үлгісі және төрешісі деп есептеді. Діниліктің бірегейлік пен жеке сенім әрекетімен шектелуін осы аталған мазмұнды толыққанды жүзеге асыратын жалғыз дін ретіндегі христиандықтың үлгілі сипаты растады.

Әрине, діндер тарихы ғасырдан астам уақыт ішінде үлкен еңбекпен және шыдамдылықпен жиналған орасан зор ақпараттың болу бақытына ие. Қарапайым діндерді зерттегендер мен құрастырушылар арттарына көптеген әсерлі мұра қалдырды. Шығыстанушылар, ислам ғалымдары және Азиялық діндердің зерттеушілері, Көне Өсиет сынының өкілдері, Семитологтар (семит халықтары мен ежелгі Таяу Шығысты зерттеуге бағытталған Көне өсиет сынынан автономды

пәндерді дамытқандар), христиан шіркеуінің, христиан ілімінің және христиан өркениетінің тарихшылары, барлығы – келешекте діндер тарихының тақырыбына айналуы тиіс деректер жинауға үлкен үлес қосты. Сөзсіз, бұл адамзат жинаған білімнің ең маңызды жинағы деп айтуға болады. Біз очерктегі атаған діндер тарихының міндеті жайлы айтуды тауысқан сияқты көрінгенімен, шын мәнінде біз ұзын жолдың басында ғана тұрмыз. Әрине, оларды жалпылаудың, жүйелеудің екінші кезеңін бастау үшін жеткілікті білім көлемі жинақталды, дегенмен, бұл білімнің алдағы жүйеленуі үнемі жаңа мәліметтерді жинақтауды талап етеді және неғұрлым тиянақты және мұқият болған сайын жүйелеу процесі де соғұрлым дәл болады. Жалпылаудың жаңа кезеңі оны растайтын жаңа деректер ұсынылмағанға немесе жүйелеудің алдыңғы сатысында байқалмаған ескі деректер бірліктері арасындағы жаңа байланыстар анықталғанға дейін алдыңғысын ешқашан жоққа шығара да және алмастыра да алмайды. Мұның бәрі әрқашан тілді немесе материалды өндеуге қажетті білім тілдерін жетік меңгеруді және әр түрлі материалдардың толық спектрін толық білуді талап етеді. Шындығында, біз деректер жинау деп атаған жұмысымыз шексіз болып табылады.

2. Мағыналық бірліктерді қалыптастыру, немесе Деректерді жүйелеу

Ақпараттың мұндай маңызды көлемі жүйеленуі тиіс, яғни, төменде келтірілген үш операция арқылы реттелуі тиіс.

А. Біріншіден, деректер қазіргі заманғы ғылыми ізденістің ұйымдастырушылық қажеттіліктерін қанағаттандыратын түрде жіктелуі керек. Әрбір айдар бойынша деректер зерттеліп, бейнесі болып табылатын идеялардың өзегін ашатындай бір-бірімен байланыстырылуы керек. Материалдың жинағы қазіргі заманғы ізденушіге тез және сенімді түрде идеялар өрісіндегі мәтіннің барлық мазмұнын және кез келген дінде, сондай-ақ, діннің кез келген аспектісінде тор немесе мағыналар жүйесін құрайтын барлық нақты бөлшектерді саналы ой-түйсіктің жарық сәулесіне орналастыруға мүмкіндік бере алуы тиіс. Ілім жинағы тақырыптық және сонымен бірге тарихпен байланысты болуы керек. Сонымен қатар, ол ой-түйсікке барлық тақырыптарға, кезендерге немесе зерттелетін діни және мәдени массивтің топтарына қатысы бар барлық фактілердің кемшіліксіз толық көрінісін беруге ұмтылуы тиіс. Өз кезегінде, сипатталған деректер ке-

шендері діни және мәдени тұтастықтың мәнін ашу үшін бір-бірімен қатынастырылып, қарастырылуы керек.

Ә. Екіншіден, әрбір ақпараттың байланысы бар тарихи деректердің бүкіл кешенімен қатынасы көрсетіліп, орнатылуы керек. Бұл операция әсіресе оймен ісіміз болғанда маңызды. Оның қайнар көзі мен бастауын тауып, оның үдемелі дамуын және қажет болған жағдайда нәтижесі оны түсінбеу және кейіннен теріске шығару болып табылатын оның құлдырауын іздеп табу керек. Идеялардың, институттардың, бағалаулар мен жаңашылдықтың, адамның көзқарастары мен іс-әрекеттерінің өзгеру және даму процесі тарихи контекстпен, тарих фактілерімен ара қатынаста болуы қажет. Өйткені, жоғарыда айтылғандардың бәрі абстрактілі кеңістікте емес, нақты осы зияткерлік кәсіпорынның қажеттілігі сезілген нақты ортада дамиды. Қарастырылып отырған ақпарат бірлігінің мақсаты не белгілі бір ой кәсіпорнының қызмет ету, не оған қарсы күресу болды. Сол сияқты, осы кәсіпорындардың әрқайсысы егер біз жұмыс істейтін деректерді, қозғалысты немесе жүйені толық түсінуге қол жеткізгіміз келсе, келесі жүйелеудің анықталуы қажет болатын бірқатар әсерлер беруі керек еді.¹⁰

Б. Үшіншіден, жоғарыда сипатталған түрде жіктеліп, жалпыланған дін деректерінен олардың мәнді мағынасы шығарылуы тиіс, ол да өз кезегінде түсіндіріліп, жалпылануы керек. Бұл жағдайда біз жұмысы жүйелеудің алғашқы екі кезеңінде жүргізілген фактілер туралы айтып отырған жоқпыз. Бұл дегеніміз, осы кезеңде өркениет құндылықтардың құрылымдық тұтастығына айналуы үшін алынған құндылықтардың тарихи деректер кешенімен және сонымен бірге, белгілі бір мән мен мағынаға ие болып табылатын осы тұтастықпен байланысы мен қарым-қатынасын орнату талап етілетіні туралы айтылады. Діннің әрбір деректер бірлігі қандай да бір мағынаны білдіретін мазмұнға, не болмаса кейбір мағынаның түйсігіне немесе сезіміне, не болмаса орындалған немесе орындалмаған мақсатқа, не болмаса кез келген әрекеттердің болымсыздығын алмағанда егер ешқандай әрекет жасалмаған болса, әрекетсіздік объектісіне бағыттайды. Осы қарым-қатынаста деректер бірлігінің нақты қандай екендігі соншалықты маңызды емес: ол идеяның көрінісі ме, көзқарас немесе сезім күйі ме, жеке немесе әлеуметтік әрекет пе. Діни ақпарат бірлігі субъекті, қоғамды немесе әлемді өзінің объектісі етіп ала алады; ол діни идеяның немесе әрекеттің тұжырымдық, ұғым-

дық мәлімдемесі болуы мүмкін, сондай-ақ, ол өз алдына діни идея немесе әрекет болуы мүмкін. Дін деректерінің бірлігінің қандай да бір затқа сілтеме жасайтындығынан тұратын жоғарыда аталған факт қағидалық маңыздылыққа ие. Бұл жерде айтылып отырған көптүрлі белгілі бір нәрсе ол – құндылық. Құндылық – бұл оған адамның жауап түрі – діни ақпарат бірлігі болып табылатын мағына. Жауап абстрактілі-концептуалды болуы мүмкін, сонымен бірге, белгілі бір қатынаста немесе әрекетте де көрінуі мүмкін. Адамның жауабы тарихи деректер кешендерімен қатынасынан тыс қабылданатын және түсінікті бола алмағандықтан, оның құндылық қатынасынан тыс ешбір мағынасы болуы мүмкін емес. Бірінші қатынас жазықтықтағы қатынастың бір түрі іспеттес болса, екінші қатынас терең, ауқымды қатынас ретінде әрекет етеді. Тарихи қарым-қатынастар жазықтығы құндылықтар аясында қарастырылмаса және олармен терең қатынаста байланыспаса, діни шындық ешқашан дәл сол күйінде ұғынылмайды.¹¹

Осы терең қатынасты – яғни, “категориялық болудың” “аксиологиялық болмысқа” қатынасын немесе басқаша айтқанда, құндылықты тану, талдау және бекіту барысында діндер тарихы елеулі қауіп-қатерлер мен қатер төндіретін қиындықтармен бетпе-бет келеді. Шынында да, діндердің салыстырмалы сипаттамаларының өте көп саны осы талапты, яғни, діннің қолда бар деректерінен мағыналық бірліктерді қалыптастыру талабын орындай алмады. Алайда, бұл сәтсіздік ізденушінің жеке немқұрайлылығын көрсетеді. Бұл жағдайда діндер тарихына немесе оның әдістемесіне қарсы келетін дәлелді емес, белгілі бір ізденуші мен оның зерттеулеріне қарсы дәлелді ғана алып қарастыру керек сияқты. Эйзегезаның тұзағы, яғни, діннің деректеріне жат мағыналарды енгізу немесе оқуында, я болмаса бұл деректердегі құнды мазмұнның ажыратыла алынамауында я болмаса олардың мағынасында дінді ұстанушы қабылдаған құндылықтан өзгеше құндылықтың сәйкеспеушілігінде, аталған жағдайларда дінді ұстанушының діни даналығы жеңеді. Егер қайта құру ғылыми талаптарға сай болса және дәл сол мезетте оны парасатты деп санайтын және олардың иман танымын қамтитын белгілі бір дінді ұстанушыларды қанағаттандыратын болса, онда ол барлық қажетті тексерулерден өтіп, компаративистикаға ұсынылуы мүмкін барлық талаптарды орындады деп сеніммен айтуға болады. Бұл В. К. Смиттің (W.C. Smith) инсайты болды.¹² Әрине, бұл қағиданы қолдану бірқатар практикалық

қиындықтармен байланысты. Келісімі растау мәртебесін алуы үшін қандай дінді ұстанушылар теориялық қайта құрумен келісімін білдірулері тиіс? Мұндай келісімді қалай нақты көрсетуге болады? Оның үстіне, егер тіпті бастапқы мәнін жоғалтып алатындай дәрежеде дін өкілдерінің өз дінін түсіндіруде соншалықты шегіне жетсе, мұның теориялық тұрғыдан мүмкін болуы керек шығар, олар үшін дін өз мәнін жоғалтқан. Сипатталған жағдай тіпті оны бұрынғы атымен атауға болса да жаңа дінді алумен бірдей болып табылады; сондықтан, Смиттің сынын қатаң мағыналық тұрғыдан түпнұсқаны тексеру деп санауға болмайды. Соған қарамастан, оны педагогикалық қағида деп есептеп, дін тарихшысынан өз еңбегін зерттеліп жатқан дінді, әрекет ету шамасына қарай ұстанушылардың көзқарасымен беттестіруді, тексеруді өтінетін болсақ, онда ғылыми сандық ғылыми еңбекті қателесулерден сақтайтын қосымша тексеру мен теңгеру әдістемесімен толығын болады.

Алайда, егер біз ақылға қонымды пайымдаулармен шектелетін болсақ, онда біз түпнұсқалықтың бұдан асқан критерийін таба алмаймыз. Смиттің педагогикалық қағидасын ағартушылық және ғылыми түрде қолданудан гөрі, негізділіктің қатаң критерийін талап ету мүмкін емес. Мынандай жолмен мазмұндауға болатын дін өкілінің аңғал дәйегін жоққа шығару үшін басқа амал жоқ: “Сендер менің дінімді зерттесендер және бұл жағдайда менің не ойлайтынымды, нені қабылдайтынымды, ішкі түйсігіммен не түсінетінімді, не сезінетінімді ескересіңдер, әйтпесе, сіз басқа дінді зерттеуге көшесіңдер. Очерк ол туралы очерк болғандықтан, ал, мағыналық бірліктердің қалыптасуы ол қағып алып, оны өзінің жеке меншік мақамында мазмұндайтын мағыналарды жалпылау рөлін атқарғандықтан, ойдан шығарылған және ғылыми пайым түпкілікті деген мойындаушылықтан қашып құтыла алмаймыз. Дін тарихшысының көңілі толмаса, бірден-бір мүмкін болатын амал ол – егер екі әр түрлі діни мәдениет жайында болса, онда бірінші талпыныстан ажыратылуы тиіс жаңа зерттеу, жаңа деректер жинағы мен жаңа жүйелеуді бастау болып табылады.

Сонымен, жүйелеудің жетекші қағидасы – жалпылау категорияларының зерттеліп отырған дін мен мәдениеттің туа біткен қағидаларына сәйкестігін талап ету. Сырттан нұсқау беріп, сол арқылы дін мен мәдениетке қандай да бір қағидалар мен категорияларды таңуға болмайды. Өртүрлі діндер мен мәдениеттерді бөлетін шекаралар жәй әншейін деформацияланбауы тиіс. Әрбір діни мәдениет туралы де-

ректер оған жат қағидаларға емес, аталған діни мәдениеттен алынған категорияларға сәйкес жіктелуі, қарастырылуы және жүйеленуі тиіс. Сөзсіз, христиандық емес діндердің христиандық зерттеулері, яғни, олар материалдарын адам зардаптары сияқты көрсеткен категориялар бойынша топтастырады; рәсім, ережелер немесе құрбандық шалу – құтылу немесе күнәдан арылу деп және т.б., сонымен қатар, пәктікті мораль ретінде, күнәні жуып-шаюды діннің жалғыз мақсаты мен мағынасы дейді. Христиан діні тарих тағдырына қарсы қояды. Жоғарыда аталған санаттар арқылы жалпыланған христиандық емес діндер туралы христиандық зерттеулер солардың көзқарастарын бұрмалайтын христиандық қағидаларға өздерінің бағынышты екенін анық көрсетеді. Мұндай зерттеу христиандықты мінсіз деп мәлімдеген салада христиандық емес діндердің зардабын көрсету үшін ғана жүргізілді деген күдік ұялайды.¹³ Дәл осы тұста діндер тарихының қатаң ғылыми сипатын көрсетуге мүмкіндік туады. Бір діннің ішінде ілімдік, культтік, институционалдық, моральдық және көркемдік фактілерді тұтас алғанда қарастырылып отырған өркениет тарихымен салыстыра отырып, деректерді жүйелі тұтастыққа топтастыру міндеті, материалдары бар болғанымен, таза ғылыми мәселе болып табылады, дін тарихшысының еңбектері жаратылыстану ғалымдары немесе әлеуметтанушылар қолданатындардан ерекшеленеді. Компаративист жұмыс жасайтын материалдар жаратылыстану немесе қоғамдық ғылымдар саласындағы ғалымдары жұмыс жасайтын деректерден ерекшеленетіндіктен, діндер тарихы өзінің ғылыми сипатын жоғалтпайды. Зерттеудің ғылыми сипаты өңделетін материалдардың сипаттамасы болып емес, оларды өңдеу тәсілінде көрінеді.¹⁴ Деректер химиялық фактілер де болуы мүмкін немесе діни мағынада болуы мүмкін. Бастапқы тарихи деректерден басталып, осы фактілердің болмысы мен өзектілігін, нақты көріністерін реттейтін қатынастарды ашуға ұмтылса, екеуінің де зерттеуі сол кезде ғана ғылыми болып табылады. Бір жағдайда фактілердің зертханалық материалдар болуы, ал, екінші жағдайда олар кітапхана кітаптарында жазылған немесе адамзат қоғамы жүзеге асырған идеялар болуы ешқандай маңызды емес.¹⁵ Әрине, екі жағдайдың “тақырыбы” әртүрлі, бірақ бастапқы әдіснамалық алғышарттары бірдей. Экономистер, әлеуметтанушылар, психологтар және антропологтар зертханалықтан бөлек деректермен жұмыс істеудің өзіндік тәсілін сипаттай отырып, “қоғамдық ғылымдар” терминін қолданатыны сияқты, біз де діндер тарихы-

ның жаратылыстану және әлеуметтік ғылымдар материалдарынан бөлек материалдармен жұмыс істейтін тәсілді сипаттау үшін “гуманистік ғылым” терминін қабылдауымыз керек. Діни мағыналардың әдептік және эстетикалық сияқты әрқашан әлеуметтік немесе жеке мінез-құлықтың белгілі бір сыртқы көріністерімен нақтыланатынын мойындау керек. Осы фактіге қарамастан, бұл мағыналарды олардың нақты көріністерінен ажыратудың жалғыз жолы абстрактылық жалпылау болып табылады.

3. Тұтас мағыналарды пайымдау немесе бағалау

А. Үкім шығару қажеттілігі

Жоғарыда сипатталған екі операция қаншалықты ғылыми және сенімді болғанымен, діндер тарихы табиғатынан мәңгілік және салқын қарама-қайшылықты қатынаста қалуға мәжбүрлеп, діни және мәдени тұтастықтарды тығып қойған асыл тастары бар сандық қана болып шығады. Діндер тарихын жинақталған ғылыми және сенімді тұжырымдар мен жүйелі жалпылаулар жиынтығы деп түсінетін болсақ, ол жай ғана білім үйіндісі ретінде көрінеді. Осылайша, діндер тарихының дамуындағы алғашқы екі қадам исламтану христиантану, яһудилік, индология, буддология және т.б. сияқты пәндердің пайда болуын толығымен ақтайды, бірақ, діндер тарихының автономды пән ретінде өмір сүруі үшін жеткіліксіз. Автономды болуы үшін зерттеудің үшінші саласы да қажет – пайымдау, немесе, басқаша айтқанда, бағалау. Алғашқы екі сала мағыналық бірліктерді құрумен айналысты. Енді бұл мағыналық бірліктерді біріктіріп, адаммен байланысты болатын ортақ мағыналық бірлікке келу қажет. Екінші операция сияқты, үшінші де жүйелі жалпылау болып табылады, бірақ оларға мағыналық бірліктердің көрінісін беретін нақты деректерді жалпылау емес. Үшінші операцияның мақсаты – бұл мағыналық бірліктерді әмбебап, адамдық және құдайлық категорияларымен қатынастыру. Бұл үшін мета-дін, яғни мағыналық бірліктерді салыстыру және бағалауға негіз болатындай қызмет етуге мүмкіндік беретін әмбебаптық тәртіпке қатысты қағидалар қажет. Бұл қатынас жеке мағыналық бірліктерге қатысты пайымдауды, олардың ең жоғары талаптарын бағалауды қамтиды. Бұл мәлімдеменің өзі өте жоғары талап екенін ешкім жоққа шығармайды. Шынында да, адамзаттың діндері мен мәдениеттерін сынауға деген ұмтылыс өзіне сенімділік талап ететін әрекет. Алайда, мәселе мынада: діндер тарихының пән ретіндегі

маңызы тек үшінші бір зерттеу саласының пайымдауын ескере отырып қана пайда болады. Бірақ бұл үшінші тармақтың орнығуына немесе терістелуіне байланысты бүкіл діндер тарихы пәнінің маңызы сақталады немесе әри қарай құлдырай береді.

і. Біріншіден, біз көріп отырғанымыздай, алғашқы екі салаэлементтері бір-бірімен, сондай-ақ аталған діннің тарихында, өмірінде және мәдениетінде пайда болатын соларға сәйкес категориялық белгілі бір нәрсеге қатынаста болатын ішкі үйлесімі бар мағыналық бірліктерді ұсына алуды сәтті жүзеге асыра алады. Сонымен қатар, бірлік элементтері оларға сәйкес аксиологиялық негіздерімен қатынасуы керек. Ал, алғашқы екі операция сәтті өтті және аталған дін барлық пікірлер, барлық көзқарастар мен пайымдаулар бірдей ақиқатқа ие болып табылатын Шанкараның Адвайта немесе Индуизмінің Рама-нуджи Деута мектебі емес дедік, онда бұл жағдайда әрбір мағыналық тұтастық өзінің шындығының ақиқаттығының мәлімдемесін ғана емес, сонымен қатар, ол ол екенін және бұл шын екеніндігінен тұратын болады. Белгілі бір дәрежеде мұндай қалыптағы мәлімдеме діннің ажырамас бөлігі болып табылады. Мәселе діни пайымдау көптеген ұсыныстардың бірін ғана емес, ол міндетті түрде бірегей және ерекше болып табылатын қажетті мәлімдемені көрсететінінде. Өзінің табиғаты бойынша діни пайымдау тек ұсынысшыл ғана емес, сонымен бірге бұйрықшыл болып табылады. Діни пайымдау өзі бекітетін мазмұнның басымдылығы мен үлкен шындығын талап етуді мақсат етпейінше, қандай да бір талаптың немесе бұйрықтың қайнар көзі бола алмайды. Оның үстіне, ол оның мазмұны жалғыз шынайы және ең жақсы überhaupt болатынына үміт ете алады. Императивтілік әрқашан бір нәрсені екіншісінен артық көру болып табылады; және бұл әрқашан белгілі бір жағдайларда белгілі бір жолмен әрекет ету туралы осы іспеттес бұйрықтың аталған жағдайлардағы әрекет етудің ең жақсы көрінісі екенін білдіреді. Балама ережелер дәл сондай мәнге ие болуы мүмкін, бірақ олардың ешқайсысы өз алдына бұйрық бола алмайды. Аксиологиялық релятивизм жолына түсу арқылы ғана діннің төтеншелік табиғатынан құтылуға болады әрине, егер бұл ерекшелік кездейсоқ жайттар жолымен емес, дін мәнінің негіздері деңгейінде бекітілсе. Мысалы, егер мен Христиандық пен Христиандық ойды Христиан тәжірибесінің тәуелсіз бейнесі ретінде түсінуді діннің стандарттарына сәйкес пайымдайтын болсам, мен үшін пайдалы және жақсы іс болатын еді. Дегенмен, егер мен

өзімнің түсінігімде барлық адамдар үшін мұның дұрыс дін екендігі туралы мәлімдемені айналып өтсем, демек мен христиан дінінің мәні мен мағыналық өзегінен өтіп кеткенім. Христиан дінінің христиан діні Құдайдың кейбір адамдар үшін не істей алатынының шынайы көрінісі ғана емес, сонымен бірге, істегенінің немесе ол адамдардың құтқарылуы үшін келешекте не істейтінінің көрінісі туралы мәлімдемесін елемейтін болсам, демек мен оның мағынасын түсінбегенім. Әрине, бұл тұжырым барлық діндерге қатысты, егер біз өз-өзінен релятивизмнің сакрализациялануы болып табылатын дінді есепке алмасак, өйткені мұндай жағдайда ол өзінің ережелерімен қарама-қарсы көзқарасқа түспестен төтеншеліктің мұндай мәлімдемесін ие бола алмайды. Сонымен, дін тарихшысының қарамағындағы қазынаға толы сандығының ішінде мағыналық тұтастықтардың тізбегі емес, *simpliciter* (әншейін), салыстыру немесе басқаша айтқанда, әрқайсысында ерекшелікке, шындықты білдірудің жалғыз мүмкін тәсілінің мәртебесіне деген өз талаптары бар бірнеше мағыналық тұтастықтардың бірінің үстіне бірінің қойылуы болып табылады. Қарастырылып отырған тұтастықтардың бір-бірінен айырмашылығы егжей-тегжейлі тұстарында да емес, сонымен қатар маңызды, іргелі мәселелерінде де емес. Мағыналық тұтастықтар бір-біріне диаметральді түрде қарама-қайшы, олар өз идеяларының ғимаратының шеңбері мен құрылымын құрайтын қағидалардың көпшілігіне қайшылық күйінде. Дін тарихшысы, яғни, нәтижесінде, ғылым адамы қалай осы тұтастықтарды ұсынуға және өзінің олардың үстірт түсіндірілуіне тоқталуына жол береді? Ғалым, ғылым адамы бола тұра дін тарихшысы шындыққа жетуге бәрінен де мүдделі. Дегенмен, діни мағыналық тұтастықтарды көрсетумен шектеліп, олардың көптігімен шүбәсіз келісу әрекеті арсыздықтың көрінісінен басқа ештеңе емес. Бұл арсыз көзқарастың жалғыз баламасы белгілі бір талаптарды білдіретін және белгілі бір арыздарды көрсететін мағыналық тұтастықтарға қатысты пайымдау және бағалау болып табылады. Сонымен, діндер тарихшысының атқаратын міндеті тек 1-ші және 2-ші қадамдармен шектелмейді, керісінше, бұл міндет әлдеқайда күрделі деген қорытындыға келеміз.¹⁶

ii. Екіншіден, діндер тарихында берілген “білім” тек деректер жинаумен бітпейді. Ғылымда деректердің өзі гносеологиялық мәнге ие, өйткені ғылыми зерттеу табиғат фактісін санада сіңіріп, сақтай алған сәтте аяқталады. Діндер тарихына келетін болсақ, бұл жерде

деректер қандай да бір сезіммен, ұмтылыспен, батылдықыпен немесе оның мазмұны болып келетін құнды ұғынушылықпен, мәлімдеу немесе бас тартумен, қанағаттану немесе қабылдамаумен, растау немесе сынаумен және т.б. байланысты болмаса құнды болып табылмайды. Осы орайда мына жайтқа назар аударған жөн: сезім, талпыныс және батылдықы тек Христиандарға немесе Мұсылмандарда ғана емес, барлық адамдарға тән қасиет. Құндылық мазмұнын түсіну тәжірибедегі шынайы толыққанды құндылықты түсіну болып табылады. Сондықтан белгілі бір дінде мынау, немесе анау факт ретінде қарастырылатыны туралы білім жеткіліксіз. Белгілі бір жағдайдың оның Христиандықыпен немесе Исламмен байланысының түсінігінен осы жағдайдың ақиқатының жалпыадамзаттық және әмбебап сипатының түсінігіне ауысуды болдырмау мүмкін емес. Дәл сол сияқты ешбір мағыналық тұтастықты толық бүтін деп санауға болмайды, егер ішінде қамтылған түйсіктер, мәлімдемелер, *desiderata* және *damnata* түгел дерлік олардың адами, яғни, нақты бастапқы қайнаркөзімен қатынасы болмаса, мұндағы жалпы адамзаттың тамырымен байланыс орнату мағыналық тұтастықтар құруға немесе жоюға тырысатын нақты құндылықтармен және құнсыздықтармен байланыс орнатуды білдіреді. Білімнің өзі мағыналық тұтастықтардың адаммен, экзистенциалдық және аксиологиялық шынайылықпен өзара байланысын талап етеді. Дегенмен, деректер мен мағыналық тұтастықтардың мұндай қатынасы міндетті түрде соңғысына қатысты пайымдауды талап етеді – бұған ешқандай күмәніңіз болмасын. Бірақ деректер мен мағыналық тұтастықтарды осылайша қатынастыру, әрине, оларды пайымдау болып табылады. Олар қаншалықты қарама-қайшы болса да, діндердің деректерін немесе олардың мағыналық тұтастығын екеуіне де бірдей шындықпен, мейлі адамдық, мейлі құндылық тұрғысынан болсын салыстыру, шын мәнінде, адам түсінігі менгере алмайтын бүтін емес суретті ұсынумен бірдей. Оның үстіне, егер біз деректерді мәжбүрлі түрде әкеліп, оны тықпаламайынша мұндай салыстыруды сана арқылы жүзеге асыруға болмайтыны белгілі болды. Назар аударыңыз, бұл жерде біз зорлықсыз өңдеуге болмайтын деректермен, яғни, басқалардың деректерін ығыстырып шығаруынсыз немесе басқалардың тарапынан біздің деректеріміздің ығыстырылуынсыз, әмбебап және нақтыға қатынастырылмайтын деректермен байланыстамыз. Егер деректерді тек мәжбүрлеп орнатуға жүгіну арқылы өңдеуге болатын болса, онда бұл деректер абсолютті

ақиқат деп саналмайды. Не ығыстырған немесе ығыстырылған деректер дұрыс емес, не олардың семантикалық тұтастықтағы орны дұрыс анықталмаған. Сонымен, мұндай жағдайда не мағыналық тұтастықты құруда қателік жіберілді, не мағыналық бірлік ақиқатқа қате талап қоюға жол берді деген қорытынды жасауға болады.

Ә. Пайымдаудың дұрысы

Діндер тарихшысы жинаған деректер жалпыға бірдей мағыналармен немесе құндылықтармен байланысты болғандықтан, олар жаратылыстану ғылымдарының жансыз фактілеріне мүлдем қайшы өмір фактілері болып табылады. Діндер тарихының деректерін өмірлік фактілер ретінде қабылдау үшін дәуір қажет, феноменологтар бастапқы деректерді бұрмаламау үшін діни деректердің белгілі бір тұтастықтарын қабылдау уақытында зерттеушілер өздерінің діни көзқарасы мен пікірлерін, болжамдарын қалдырады деп ойлайды. Бұл қажет, бірақ жеткіліксіз. Өмір фактісінің қуат пен қозғаушы күшке ие болып табылуы эпистемология үшін оның анық-қанығына жету тәжірибеде оның қозғаушы күшінің анық-қанығына жету дегенді білдіреді. Демек, өмір фактісін танып-білу осы фактімен бекітілген белгілікке немесе, басқаша айтқанда, анықтаушылыққа бет бұрғызады, ал діни мағынаны түсіну дегеніміз – осы мағынаны басшылыққа алатын анықтамаға бағыну, мағынаға өзін анықтауына мүмкіндік беру. Осылайша, діндер тарихшысы бір контекстен екінші контекстке еркін ауыса алуы керек, сонымен бірге оның идеясын тек дәлелдер арқылы анықтауға мүмкіндік беруі керек. Тек осылай ғана компаративист тарихта келтірілген деректерден мағыналардың теңдестірілген және реттелген бірліктерін жинақтай алады, соған зерттеуші талпынады, әрине, егер ол шын мәнінде діндер тарихшысы болатын болса. Демек, оның көршілеріне бұл өзара жиіркенішті, жеке тартатын және айқындайтын тұтас мағыналарды ұсынуы нені білдіреді? Тиісінше, ол бір-біріне қарама-қайшы болып келетін, әрбіріне көзін үйірілетін және барлық анықтамалыққа ие айқындаушы мағыналық тұтастықтарды әріптестерінің қарауына неге ұсынады? Оның мұндай әрекетке қатысуы нені білдіреді?

Діндер тарихшысы бұл мағыналарды – тұтастықтарды ең жоғары ықтималдылық деңгейінен көрсетуі керек деп қарсылық білдіруге болады. “Піл сүйегінен жасалған мұнарада тұратындар” сияқты қол үзушілік өте сенімді ғана емес, сонымен бірге зерттеліп, содан

кейін адамдарға ұсынылатын нәрсе, біз “өлі фактілер” аймағы деп анықтаған табиғи әлемге бағынатын жағдайда өте қажет болып табылады. Оны білімнің дискурсивті ойлауда да, сезім мен іс-әрекетте де анықталуы керек өмірлік фактілер саласына қолдану адамдарды олардың нәрлі күші мен қозғаушы күшін ашу болып табылады. Өмір фактілерінің саласымен жұмыс істегенде қол үзушілік күйін пайдалану адамдарды осы фактілердің әсерлі күші мен қызықты тартымдылығына ұшыратумен тең. Егер бұл жағдайда діндер тарихшысы біз сипаттаған 1 және 2 қадамдарынан әрі бара алмаса, онда ол адамды соңында оны ыдырататын мағыналық тұтастықтар галактикаларының көп жақты тартылуының әсеріне ұшыратады. Төмендегі екі тұжырымның ақиқаттығына еш күмәндануға болмайтын сияқты: нәтижесінде әрбір адам нақты ненің парасатты және мағыналы екенін өзі анықтауы керек; діндер тарихшысы – ол адамның түпкілікті шешіміне әсер етудің кез келген мүмкіндіктері мен әрекеттерінен толығымен аулақ тұруы қажет ғылым адамы. Дегенмен, зерттеуші адамға қажетті жалпы ортақлықпен, міндетті шынайы болмыспен, адаммен жүргізілетін арақатынасыз, яғни, салыстырылып қойылған мағыналық тұтастықтарды жай ғана ұсыну арқылы бүкіл шындықты көрсете білді ме? Біздің заманымызда дүниежүзілік қоғамдастық жалпылық немесе эмбебаптық категориясын енді ұғына бастады, сол үшін адамдар өздерінің рухани мәселелерін адамдардың дүниежүзілік қоғамдастық деңгейінде шешетін тәртіп орнатуды жалықпай сұрайды. Дәл осы жағдайда, өзінің білімі осы міндетті орындауға барынша қолайлылық жасаған діндер тарихшысының бұрылмай қойып, болып жатқанды елемеуге, “піл сүйегінен жасалған мұнараның” басында қалуға құқығы бар ма? Мұндай қашу оның бүкіл бастамасының, бүкіл ғылыми жобасының негіздемесіне күмән келтірмей ме? Адамзат діндерін “піл сүйегінің мұнарасына” қамап, қатып қалған күйде ұстауға ұмтылу ғылым саласы үнемі өзгеріп, жаңадан жасалатын адам мен өмір әлемінен қол үзеді де, үстіртін бақылап, тек жоғарыдан қарайтын болады.

Мұнда келтірілген үш пайымдау – оның алғашқы екеуі теориялық, яғни діндерді танып-білуге қатысты және үшінші тәжірибелік, пайымдаудан аулақ болу даналығына күмән келтіреді, яғни, бір сөзбен айтқанда, бізді пайымдау бір жағынан қажет, әрі орынды деген пікірге әкеледі. Нәтижесінде діндер тарихында тек мағыналық бірліктерді пайымдауға және бағалауға болатын метадіни қағида-

лар жүйесін әзірлеуден қашу мүмкіндігінің ешқандай жолы жоқ деген қорытынды жасауға болады. Өкінішке орай, діндер тарихының Христиандық теологиялық тұжырымдамалары бір емес бірнеше рет жасалғанына қарамастан әлі де сыни мета-дін жоқ. Мұндай әзірлемедегі кемшілік – оның тез пайда болуы мен дамуына біз куә болған қазіргі Христиандық өркениеттің әлемдік қауымдастықпен бетпе-бет кездесуге дайын еместігін тағы бір куәсі.

Бұл еңбектің міндеттерінің тізбесі мета-дін жүйесін мұқият әзірлеуді қамтымайды. Алайда, егер мұндай жүйенің болуының қажеттілігі мен мақсаттылығын дәлелдеуге көп күш жұмсай отырып, оны құру мүмкіндігін талқылаудан бас тартсақ, бұл зерттеу әрине, толыққанды болмайды.

Б. Үкім беру мүмкіншілігі

Сірә, мета-діннің ең кең тараған жанры, ол діндер арасындағы айырмашылықтарды олардың үстірт сипаттары деп және әртүрлі конфессиялардың өзара келісімі бар ортақ тұстарын бұл діндердің мәні деп санайтын салыстырмалы талдау болып табылатын шығар. Бұл көзқарас әрқашан барлық бар айырмашылықтар мен вариациялардың құны орнына “ең төменгі ортақ бөлгіш” іздеу рухында жасалған келісімдерге ерекше назар аударылатын конфессияаралық конвенцияларға тән үстірт форманы қабылдауға тиісті емес. Осыған ұқсас көзқарасты біршама модернизацияланған нұсқада да кездестіруге болады, мысалы, барлық конфессиялық айырмашылықтардың тереңінде жатқан іргетас барлық діндерге ортақ болатын кедергісіз ашылатын шынайы негіз болып табылады деген тұжырымдар жағдайында. Қалай болғанда да, бұл көзқарас жалған, өйткені ол мұндай бірлікпен келісімді тек зерттелетін материалдың немесе күшті түсіндірудің еркін таңдауы арқылы табуға болатын деңгейде яғни, әртүрлі діндердің формальды конфигурациялары мен мағыналары деңгейінде аталған негізді іздейді.

Сөйте келе, ілім деңгейінде бір дінді екіншісінен ажырататын терең айырмашылықтар жалпылауға жол ашу үшін ғайып болады. Жалпылауға кедергі келтіретін бөгеттерді алып тастау мүмкін еместігі анықталған кезде, олар ізделіп отырған мағыналық мазмұнды тудыруы мүмкін интерпретацияға ұшырайды. Сипаттамаға сәйкес келетін жағдайлар көп, мысал ретінде неміс діндер тарихшысы Фридрих Хайлердің діндерді талдауы келтіруге болады, ол барлық

діндердің бір Құдай және бір мораль туралы білім беретінін дәлелдеу үшін ауқымды талқылаулар бастады. Хейлердің тұжырымдары қағидалары аподиктикалық түрде сенімді және тұрақты болуы тиіс метадінді айтпағанда эмпирикалық хабарлама теориясының қағидаларына сәйкес келмейді. Бұл ғалымға анау да, мынау да бірдей болып табылатын, “шын болмыс үнемі тұлғаланатын” Яхве, Ахура Мазда, Алла, Будда, Кали және – шамасы, оның есімі бұл үзіндіде айналып өтілген Иса тұрғысы “бейнелі қатарлар” ретінде ұсынылады.¹⁷ Сонымен қатар, “Құдайдың шын болмысы” “адамға және адамда ашылатын сүйіспеншіліктің ең жоғары дәрежесі”¹⁸ және “адамның әрқашан және барлық жерде өзін қайрау арқылы баратын Құдай жолы”¹⁹ ретінде анықталады. Мұндай концепциялар Христиандық емес діндерге сөнген христиандық жақтауша арқылы қарау әрекетін, алдын ала бекітілген Христиандық тәртіпке сәйкес тарихи тәжірибеде бар деректі деформациялау ниетін білдіретіні анық.

Осы тектес “ғылыми теориялар” христиан дінінің қарапайым өкілдеріне бұрын “кәпір”, “көне халық” және т.б. деп есептеген “өзгелерге” қатысты жанашырлық сезімінің “екпесі” рөлі фактісі шын мәнінде бос қамқоршылықтың көрінісі. Егер кімде-кім мұндай теорияларды діндер тарихының әдістемесі ретінде қолдануға тырысса, олардың толық пайдасыздығын көрсетеді.²⁰

Діндер тарихының әлдеқайда тереңірек және философиялық теориясы профессор Бернард Юджин Меландтың мақаласында жинақталған.²¹ Ол сондай-ақ діндерді доктрина немесе бейнелеу деңгейінде емес, ақиқатқа сай келетін тереңірек астарлы субстрат деңгейіндегі түбегейлі біртұтас деп санайды және барлығына ортақ саналатын сол терең шын болмысқа сілтей отырып, бейнелеу деңгейінде әртүрлі діндердің сөздерін жеткізуге, үйлестіруге немесе бағалауға тырысады. Дәл осы соңғы аспектіде теория сәтсіздікке ұшырайды. Біздің білетініміздей, философиялық емес теориялар сәтсіздікке ұшырайды, өйткені олар адамзатты формальды конфигурациялар деңгейінде іздейді және оны шын терең деңгейде іздеп табуға тырыспайды, ал профессор Меландтың философиялық теориясы басқа бір себептермен өзінің бастапқы ұшқынын жоғалтты. Барлық мәселе мынада: бұл теория адамның шынайы болмысын шындықтың тиесілі деңгейінде іздесе де, ол осы аймақты, осы деңгейді оның танымы, яғни, кез келген әдіснама қолдану талпынысы мүмкін болудан қалатындай етіп анықтайды. Бұл қалай және неліктен болатынын

қарастырайық. Профессор Меландтың айтуынша, адам табиғаты үш элементтен тұрады: бірінші элемент – “көкейкесті оқиға ретіндегі дара адамның бастапқы негізі”, яғни, адамның тұрмысы, оның жаратылысы саласындағы шынайы болмыстың негізі немесе іргетасы.

Қарастырылып отырған терең бойлаған негіз онтология саласына жатады, сондықтан кез келген бытыраңқылық талаптарының шегінен тыс; Сонымен бірге, іргелі негізі “өзектілігі бойынша ... нақты” болып табылады. Бастапқы іргетасы – “Құдайдағы адам өмірі”. Негізгі деңгей “әмбебап”, сондықтан ол “кез келген нақтылаудың маңызды алғышарты” болып табылады. Дін жайындағы барлық көзқарастар, пайымдаулар, тұжырымдар – немесе діннің ішіндегілер – “осы нақтылыққа қатысады”, сондықтан “соған қатысты” ең “шешуші” сезім, өйткені олар “белгілі бір уақытта және жерде шындық сөзден басым түсті” деп көрсетеді. Аталған негіз “біздің адамдық болмысымыздың бастапқы нүктесін анықтайды” және адамға басқа адамның табиғи болмысын түсіну және сезіну қабілетін береді.²² Екіншіден, “әр адамның жеке тұлғасы”; үшіншіден, “корпоративтік болмыстың драмасын ойнайтын мәдени оқиға”.²³

Бірінші әмбебап элементтен екінші және үшіншінің айырмашылығы, жеке және нақты элементтер болып табылады, сонымен бірге, тарих пен мәдениет деңгейіне сілтеме жасайды. Жекеден оқшау қалған қандайда бір жалпыға бірдейлікті, жалпы бірдейліктен қандай да бір түрде сілтеме жасайтын жекені іздеп табу мүмкін емес екені рас; Алайда, егер жеке/нақты білімге еркін және тікелей қол жеткізуге ашық болса, онда әмбебапқа тек нақты арқылы қол жеткізуге болады. Жоғарыда айтылғандардан жалпыға бірдейліктің нақтылануы болып табылатын жекелік онтикалық мағынада соған қатысты релятивті екендігі шығады, өйткені ол өзінің бар болмысы үшін тек жалпыға бірдейлікке борышты. Бұл мәлімдеменің рас екенімен келісуге болады. Әмбебап білімнің қолжетімділігіне қатысты профессор Меланд діндер тарихшысы үшін “сенім құрылымы [яғни., жеке] кез келген мәдениетте адамның жекелігімен соншалықты терең шектелгені негізінде өзінің мәдениеті мен нақтылануынан²⁴ тысқары жалпыға бірдейлікке қол жету мүмкін емес дейді ... [немесе солай] мұның көп бөлігі жеке тұлғаның орталықтандырылған өмір сүруі үшін негіздіктің көбісі саналы таным²⁵ деңгейінен төмен... [адамның] ойлау процестері, олардың тәртіп дәрежесіне қарамастан, оның белгілеген реттеуші режимнен [сенім құрылымынан] құтыла алмайды немесе одан тысқары шыға алмайды”.²⁶

Барлық адам танымының қатынасқа, субъектінің нақты пәнінің мәдени құрылымына деген мәліметті (профессор Меланд Майкл Поланидің бір сөз тіркесін) ала отырып, “өзара қоғамдық сенім жүйесі” деп атайды, ол – қатысы барлықты арақатынастылық орнына қабылдау қателігінен туындайды. Жеке/нақтылықтың жалпыға бірдейлікке бір бағытты тәуелділігі көрсететін бастапқы шынайылық пен кеңістік-уақыттағы оның нақты көкейкестіленуі арасындағы жоғарыда айтылған онтикалық қатынасы бұл жағдайда эпистемологиялық қатынас ретінде талқыланады және осылайша жалпыға бірдейліктің жекеге абсолютті тәуелділігіне түсіп “шыр көбелек” айналады. Дегенмен, бізге бұл теориялық бетбұрыс үшін ешқандай ұтымды түсініктеме ұсынылмайды және оның бүкіл шаттық сайып келгенде тек жеке және нақтыны факті ретінде қабылдаудың шартты шешіміне әкеледі, бұл әмбебап туралы кез келген сенімді білім алу жолын жабады. Бұл шешімге қарамастан жалпыға бірдейлікті, бастапқы шын болмысты білу, егер қандай да бір мәдениет немесе дін, “өзара қоғамдық сенім жүйесі” түпкілікті деп мәлімдемесе, мүмкін болуы керек. Жекеден әмбебапқа өтуілік мүмкін; ол нақты конфессияларды дұрыс түсінуге және бағалауға мүмкіндік беретін қағидалары бар мета-дінді іздеуден басқа ештеңе емес. Жалпыға бірдейлікке қол жеткізу мүмкін болып табылады, өйткені, Канттың сөзіне сенсек кез келген діндер тарихы тарихтан алынған діндер туралы деректерден, тарихтағы адамдардың нақты діни тәжірибесінен, нақты діндердің фактілерінен басталад, әйтсе де, олар толығымен осы көздерден алынған дегенді білдірмейді.

Профессор Меланд әмбебаптың кез келген үстірт догматикалық схемаларына қарсы болса да, бұл мүмкіндікті жоққа шығармауға тырысады. Осыған байланысты ол жеке конфессияаралық байланыс контекстінде діни мағыналар мен ұғымдарды талқылау және келісу әдісін ұсынды. Әдістемені әзірлеу кезінде профессор келесі сілтемеге сүйенді: бөтен дінді зерттеуші дөп келетін мағыналар мен ұғымдардың өткізбейтін бұлыңғыр тасқамалы егер екі қатысушының да байланысы бар өзара қоғамдық сенім жүйелері туралы жеткілікті түсінігі болған шартында олардың осы дінді ұстанушымен кездесуі арқылы бұзылуы мүмкін. Сондай-ақ, мұндай кездесудің жемісті нәтижесінің екінші шарты бар: осыған қатысушылардың екеуінің де бастапқы шындықтың нақты іске айналған бейнесі бола отырып, бірдей шынайы болмыстың тінінде бекітілгенін түсінуі. Профессор Ме-

ланд осылайша ұйымдастырылған кездесуінде ізденген діни мағына қатысушылардың тар догманың делдалдылығы арқылы берілмейді, керісінше олардың бір-біріне айтқан сөздерінде көрініс табады деп есептейді.²⁷

Екінші жағынан, осыған байланысты мынадай сұрақ туындайды: белгілі бір адепті растау мен теріске шығару өзара қоғамдық сенім жүйесі деңгейінде оның діні растайтын және теріске шығарған нәрселерді жаңғыртудан басқа нені білдіреді? Мысалы, келесі пікір анық көрінеді: “американдық христиан діні өкілі Пит Смит барлық адамдардың күнәһар екенін растайды” деген тұжырым “барлық адамдар күнәһар” дегенмен келісу туралы мәлімдемеге жатпайды, керісінше әлдеқайда мағыналық мазмұнға ие болып табылады. Алайда, бұл жерде жоғарыда аталған сөз тіркесі қамтитын қалған сөздердің мағынасы мен қолданылуына байланысты мәселе туындайды. Тағы да, сөйлемнің қалған бөлігі американдық қоғамды зерттейтін әлеуметтанушыға, әлеуметтік психологқа, демографқа және барлық тарихшыларға (саяси, экономикалық, Христиандық, азаматтық және т.б.) қатысты әр түрлі мағынаға, қолдану мүмкіндігіне және көкейкестігіне ие екені анық. Бірақ бұл жағдайлардың ешқайсысында біз бастапқы шынайы болмысқа немесе әмбебапқа жету былай тұрсын, өзара қоғамдық сенім жүйесі менгерілетіндігінің ешқандай белгісін таппаймыз. Кездесу профессор Меланд көрсеткен мақсатқа қызмет етуі үшін қағидалары бойынша оларды ашып жіберіп, түсініп және бағалап, содан кейін түпкілікті қорытынды жасауға болатын қалған сөз тіркесінің мағынасы, мәні және діндер тарихына қатысты көкейкестілігі болуы керек. Діндер тарихы белгілі бір адепті дінінің шекарасына өтуге деген мүдделілікті білдіреді. Бірақ бұл психологтарды, экономистерді, тарихшыларды және басқа да қоғамтанушылардың айналысатынынан өзгеше ететін қандай мән, қандай көкейкестілік? Профессор Меланд бізге ешқандай анықтама бермеді. Біз сеніп отырған “мағыналарды талқылау” қалай мүмкін болады? Ресми діни конфигурация немесе өзара қоғамдық сенім жүйесі арқылы қалыптасатын нәрсені сыни тұрғыдан қалай анықтауға болады? Шындығында, профессор Меланд бастапқы шынайы болмыс мүлдем белгісіз екенін анықтады.

Олай болса, кез келген адамның “бастапқы шынайы бомысты” растаулары мен теріске шығаруларында білдіреді деген тұжырымына қаншалықты сенуге болады? Кездесуге қатысушы өзінің қарама-қар-

сысындағысының нақтыланған “бастапқы шынайы болмыстың” бергенінен нақтыланған галлюцинацияны, алдамшы иллюзияны бергенін қалай ажырата алады? Кейбір өзара қоғамдық сенімнің жүйесі шынымен де кез келген басқа жүйе сияқты “бастапқы шынайы болмыстың” нақтылануын білдіре ме, ескере ме және қамтиды ма? Адамдар өзара қоғамдық сенімнің кез келген жүйесін өз бетінше әзірлеу тақырыбында мүлдем еркін бе? Адам даналығы осы бастапқы шынайы болмыс туралы оның *Da-sein* (мұнда болу, бар болу) екендігінен басқа қандай да бір түпкілікті білімге қол жеткізген жоқ па? Егер жоғарыда аталған сұрақтар бізге тек теріс жауаптар берілсе, онда мағыналардың келісуі мүмкін емес және кездесу үмітсіз және пайдасыз болады. Екінші жағынан, егер жоғарыда аталған сұрақтарға оң жауап беру мүмкін болса, онда мета-діннің болуы даусыз және діндер тарихшысы осы мәселелерді толық, егжей-тегжейлі және жан-жақты ашу міндетіне өзін арнауы керек. Оларға жауап бере отырып, діндер тарихшысы скептикалық көзқарасты ұстана алмайды. Құдайды растау және оны галлюцинациядан ажыратуға жол бермеу мағынасыз, өйткені мұсылман үшін ақиқаттың бірлігі емес, Құдайдың бірлігін растау немесе кез келген парасатты тіршілік иесінің шындықты растап, содан кейін оны жариялауы сияқты оны көбіне немесе толығымен тану мүмкін емес деп жариялай алмайды. Профессор Полани профессор Меландпен бірге ақиқаттың тек Исламдандырылған немесе Христиандандырылған немесе Германизацияланған немесе Орыстандырылған нұсқасына қол жеткізе алатынымызды мойындау скептицизмге, яғни, шындықты, сондай-ақ, ақиқатты, оның ішінде ең күмәнді тезис, *à la Epimenides* жоққа шығару дегені сөзсіз.

Мұндай релятивизмінің іргелі аксиомасы “адамилықтың және адамның түп-тамыры, шығу тегі оның тұрғылықты жерінің географиялық аймағында; немесе, дәлірек айтқанда, нақты тәжірибе матрицасында, ол қаншалықты табысты болса да, ортақ тәжірибенің әртүрлі күш-жігері арқылы осы физикалық кедергілерден өтуге батылы барса да” деген тұжырымнан тұратын қағида болып табылады.²⁸ Біріншіден, бұл мәлімдеме өздігінен түсінікті емес, кем дегенде қосымша түсіндіруді қажет етеді. Қарама-қарсы тұжырым да әбден мүмкін және қолайлы болып көрінеді, атап айтқанда, адамның түп-тамыры ол өзінің табиғатында байланыстырылған әмбебап адами парасаттылықта деген тұжырым. Екіншіден, адам табиғатын Библиялық “J” даналығына, яғни, “барлық адамдардың туысқан-

дығы олардың Адам атадан шыққанынан көрініс тапты және мәдени сипаттамалар қоршаған ортаның әр түрлілігімен байланысты деген анықтамасына сәйкес келтіруге мәжбүрлей алмайсыз.²⁹ Үшіншіден, бұл Француздық, Немістік, Ағылшындық, Христиандық немесе Яхудейліктің бірінші маңыздылығына ие, тек екінші дәрежелі маңыздылықта адами, әмбебап және шынайылық келеді деп талқыланатын Батыстың қалыптасып кеткен ойының бақытсыз және өкінішті шырғалуынан туындайды. Бұл бекінген мәлімдеменің созылмалы дерт болып кеткені соншалық, батыстық сана шындықты географиялық, ұлттық, мәдени және конфессиялық тұрғыда анықталғандай ғана қабылдай алады, бірақ сонымен бірге оны солай жаратқан Құдай екенін де қайталаудан жалықпайды. “...Әрбір [шындықтың нақты жайты] өзінің бірегей дәрежелерімен Тәңірлік жарату актісін өзектілік оқиғасы ретінде өзінің ерекше ашылуында көрсетеді”.³⁰ Бұл жолдың соңы екені анық. Біз бұл жерде Құдайдың рұқсатын Өзіне іске асырған және ұнамдылығына үміттенген релятивизммен бет-бет келіп отырмыз.

Алайда, жоғарыда айтылғандарға қарамастан, егер біз профессор Меландтың теориясын сипатталған релятивизмге жақындығынан тазалай алсақ, бізді толғандыратын мәселенің мәнін және оны шешуде серпілістің мүмкіндігін түсінуге қол жеткіземіз. Профессор Меландтың әртүрлі қоғамдық сенім жүйесіне жататын адамдарды бір Жаратушының жарату, яғни, бастапқы шын болмысты өзектілеу дәрежесі біріктіреді дегені дұрыс. Дін тұрғысынан алғанда Жаратушы адам рухына Өзінің бейнесін, яғни Өзінің жаратылған болмысын меңгеру және адам өмірінің қайнар көзі болып табылатын Жаратушыны сезіну және тану қабілетін қондырып ғана қоймай, сонымен қатар, адамның Ол туралы білімге қол жеткізуін қамтамасыз ету шараларын қабылдаған. Осылайша, адам Құдайды, бастапқы шынайы болмысты табиғатынан болмаса да, аян арқылы таниды. Алайда, егер мәселені қарастыруға екінші жағынан, яғни метафизика жағынан келсек, адам заттардың, өсімдіктердің және жануарлардың төменгі деңгейлерінен ерекше болу деңгейіне жатады, яғни, бұл тек адамда түсіну деп аталатын өмір сүруге деген ерік құралының болуы себебінен ғана емес, сонымен бірге адамға Болмыстың көп деңгейлі құрылымындағы өз ұстанымын жүзеге асыруға және бағалауға мүмкіндік беретін рухтың болуына байланысты. Бұл Болмыс арқылы өзіндік санаға жетуді болып табылады. Адамдағы Болмыс өзіне үкім бере алады. Болмыс

жиі бағалау тұрғысынан жаңылысты және дәл осы факт оның өзін-өзі үкім бере алатынын, демек, өзін-өзі білетін де шығар. Өйткені Болмыстың қандай кез келген деңгейінде Болмыстың жоғары нақтылануына оның төменгі деңгейлі нақтылаулардан ерекшелену шартының не екенін түсінуге мүмкіндік беретін когнитивті қабілеттердің бар болуымен бірге сүйемелденбейтін жаратылысты табу мүмкін емес, сондықтан, ол *raison d'être* (болу мәнін) құрайды. Дәл сол сияқты, болмыстың өзі сыналатын объекті болған соң, оған тану және білу қабілетін бермейінше Болмыстың өзіне үкім берушінің пайда болуына рұқсат беруін елестету мүмкін емес. Мен бұл түсінікке профессор Меландтың интуицияларының керемет пайымының арқасында қол жеткіздім. Менің кішіпейіл пікірім бойынша, бұл тұжырым керемет жетістік болып табылады.

II. ХРИСТИАНДЫҚ БІЛІМ ҮШІН ДІНДЕР ТАРИХЫНЫҢ МАҢЫЗЫ

Ғылыми зерттеу саласы ретінде үш салаға бөлінген діндер тарихы гуманитарлық ғылымдардың егемен “патшасы” қызметін атқарады. Мәселе мынада, белгілі бір мағынада барлық гуманитарлық пәндер, оның ішінде салыстырмалы пәндер оған бағынатын “озық сарбаздар” болып табылады, олардың міндеті – деректерді талдау мен жүйелеу және мағыналық бірліктерді құру. Бұл ғылым салаларының пәні адам қызметінің барлық салаларындағы адамдардың идеялары мен істері болып табылады. Сонымен қатар, бұл идеялар мен істердің барлығы, жоғарыда айтып өткеніміздей, діндер тарихының тұтастықтарының бірлігінде зерттеп, содан кейін оларды бір-бірімен салыстырып, олардың екеуін де шынайы түсінуге тырысу бағытында адами сала және Құдайдың әлемі саласында қарама-қарсы қатынастырып талдайтын діни және мәдени тұтастарының құрамдас бөліктері болып табылады. “Патша” әрбір шайқас үшін және әрбір жауынгер үшін де уайымдайды. Алайда оның нағыз алаңдаушылығы – штаб-пәтердегі жұмыс, ол арқылы адамзат кемесінің қай бағытқа және қай жерге бет алғанын анықтай алады. Демек, діндер тарихы дін ілімі факультетінің оқу курсы немесе білім беру бағдарламасы, не болмаса кафедрасы емес. Керісінше, діндер тарихының өзі гуманитарлық ғылымдар жөніндегі жоғары мамандандырылған оқу орны

университет немесе колледж сияқты әрекет етеді, оның әрбір бөлімі орталықпен органикалық байланысқан. Тұтастай алғанда бұл оқу орнының міндеті – діни және мәдени тәжірибенің шексіз алуан түрлілігін түсіну, яғни, адамның өзі туралы білімін қайта құрауға үлес қосу, оның құқықтарын басқа бір әлемде (ғарыш) пайдалану, оның белгілі бір құндылық мазмұнын жүзеге асыру. Демек, діндер тарихы адамның іс-әрекеті, өмірі мен қарым-қатынасы туралы деректерді жинақтап, жүйелейтін болғандықтан, оны ерекше үлгідегі жоғары мамандандырылған оқу орны деп атауға болады. Діндер тарихын гуманитарлық ғылымдардың “патшасы” дедік, өйткені оның мәні сыни метадіни қағидалар кешені арқылы бүтін мағыналық тұтастықтарды бағалауда немесе пайымдауда жатыр.

Дегенмен, кез келген университет немесе колледж қалашығының құрылымында бұл пәндердің барлығы діндер тарихымен органикалық байланысын түсінбей немесе мойындамай, автономды және тәуелсіз жұмыс істейді. Бұл мұндай жағдайды кей кезде қалаулы да. Өйткені, біріншіден, біз бұрын көргеніміздей дереу қарастырылатын деректерге қатысты бағалау мен пайымдаудың белгілі бір өлшемі әртүрлі пәндердің міндеттерін құрайтын жинақтау және жүйелеу мақсатын іске асыру үшін қажет. Екіншіден, терең мағыналасақ, олардың бағалау талпыныстары әбден орынды, себебі, интеллектуалдық қызығушылық немесе білімге деген ерік шындықтың бірлігі мен тұтастық сипатын сезіну мен тануға байланысты, яғни бөлек бөлек қилыспайтын сегменттер емес, бірегей біртұтастық болып табылатын шындықты анықтау барабарлығын түсіну арқылы шынайы болмысқа жету. Түсінудің бұл түрі – өте маңызды шарт, оның орындалуы шынайы болмыстың зерттелмеген салаларына ену үшін қажет. Үшіншіден, олардың бағалаулары мен пайымдаулары біржақты немесе қате болуы мүмкін болса да, олар діндер тарихшысы үшін баға жетпес құнды болып табылады. Бұл бағалаулар мен пайымдаулар фактілерді абстрактілі конструкционизм пайдасына жия беру бейімі пайда болған жағдайда діндер тарихшысының еркіндігін шектейтін тежеу қызметін атқарады. Деректерді жинау және жүйелеу саласындағы сарапшылардың ең ықтимал бағалаулар мен пайымдаулар түрі, кем дегенде, қарастырылатын фактілерге көбірек сәйкес келетін болады. Діндер тарихы мұндай аралық бағалар мен пайымдаулардың қажеттілігін асыра бағалай алмайды және оны қанағаттандыру ешбір діндер тарихшысының қолынан келмейді. Төртіншіден, діндер

тарихының өзі осы оқиғаларды ескеріп, басқа ғылым салаларында ашылған жаңалықтарды бағалауға дайын болуы керек. Шындығында, бағалау міндеті қажеттілік болып табылады және кез келген жағдайда мына немесе басқа пәнмен зерттелетін болады деп айтуға болады. Нақты мәселе діндер тарихы деңгейінде, яғни бәрінен жоғары, ең жан-жақты және сыни деңгейде бағалаудың қажеттілігі мен мақсаттылығында болып табылады.

Университеттегі діндер тарихының орны осындай. Оның дін білімі факультетінде алатын орны қандай?

Діндер тарихының түпкі мақсаты – адамзат кемесінің ақиқатқа, ізгілікке, сұлулыққа қарай ілгерілеуін немесе қозғалысын сана арқылы жарықтандыру деп бұдан бұрын айтқан болатынбыз. Діндер тарихы адамның діни және мәдени салаларында шашыраған өз материалдарымен нақ осы мақсатта жұмыс істейді. Осылайша біздің пән алдымен бұл материалдарды талдап, автономды мағыналық тұтастықтарға жалпылайды, содан кейін олардың жоғарыда аталған мұраттарға сәйкес адамзаттың үдемелі дамуына қосқан үлестерін бағалайды. Христиан діні адамзаттың діни мәдениеттерінің бірі ғана екені анық. Христиан дінінің тарихы өзінің барлық мазмұнымен адамның діни мәдениеттерінің бірінің тарихы болып табылады және, діндер тарихымен тең дәрежедегі жаппай ортақтықтың бір деңгейіне жатпайды. Діндер тарихының бүкіл қызметінің бағытын ешбір жағдайда анықтай алмайтыны сияқты.

Христиан өкілі, сөзсіз, христиан дінінің барлық шындықты, ізгілік пен сұлулықты бейнелейтіндігі туралы мәлімдемелерінің ақталатынына үміттен алады, бірақ ол басқа діни мәдениеттерге оның дінімен бір деңгейде тұруына, мұндай түпкілікті ақталу мен оның талаптарының негізділігінің дәлелдері барлығы үшін қолайлы болатын сыни қалыпта қол жеткізуге болады деген шешімнің беделіне саналы мүмкіндік беруі керек. Христиан діні басып-жаншыған немесе әсер еткен діндер тарихы, христиандық ілімді жасырын немесе ашық түрде қорғауға және дәлелдеуге ұмтылатын діндер тарихы діндердің шынайы тарихы емес тек христиандық теологияның қызметшісі болуы мүмкін. Бұл мәлімдеме зерттелетін материал жер бетінен жойылып кеткен көне діннің, бір уыс ізбасарлары бар қарабайыр діннің, әлде дүниенің тірі дінінің материалы ма, соған қарамастан бұл тұжырым әділетті. Осы орайда, діни дәстүрімізге деген сенімізден гөрі зиялылық, дұрыстылық пен адалдықтың одан жоғары тұруы

өте маңызды. Оның үстіне, көрсетілген ұстанымдар, егер шынымен қажет болса өзінді қиып болсын, соларға адалдық сақталуы керек. Дін тарихшылары Христиандық, Ислам, Иудаизм, Индуизм, Буддизм ақиқатына деген талаптардан гөрі жалпы ақиқаттың артықшылығын қолдауы тиіс. Әйтпесе, діндер тарихы жойылады. Академиялық ойынның ережелері, шындыққа ұмтылу және қолжеткізу істері бұзылады және қазіргі құндылық теориясының скептиктері сияқты, діндер тарихшылары біреудің сеніміне әсер етуге, өзгертуге немесе бұзуға үміттен алады, бірақ ақиқатқа сендіруге емес. Сондықтан дін білімі факультетіндегі діндер тарихының рөлі оның Исламтану немесе Индология факультеттеріндегі рөлінен еш айырмашылығы болмауы тиіс. Бұл жалпы қандай рөл?

Діндер тарихы пәнінің зерттейтін материалы – діндер тарихының өзі. Сол сияқты дін білімі факультетінің діндер тарихы кафедрасы да христиан дінінің тарихын зерттеумен айналысуы керек. Христиандықтың тарихы өте ұзақ уақыт кезеңін және көптеген әртүрлі халықтарды қамтиды, сондықтан мұнда әр сәт маңызды. Дегенмен, діндер тарихының христиандықты зерттеудегі мақсаты – идеялардың дамуын қадағалау, эпицентрінде ой қозғалысы орын алған әлеуметтік, сондай-ақ, идеологиялық шындық фонында Христиандық идеялардың пайда болуын, өсуін және ыдырауын ұтымды өңдеу. Құдайдың жазмышының элементін тарих факторы ретінде қадағалау мүмкін емес, ол тарихи құбылыстарды түсіндірудің қағидасы бола алмайды. Мәселе діндер тарихының аталған элементтің бар екеніне сенбейтін атеистік ғылым екендігінде емес. Керісінше, бұл элементті ашу және оны күнделікті ақыл-ой өміріне енгізу жалпы пәннің түпкі мақсаты болып табылады. Мәселе Құдайдың жазмышы алдын ешқашан абстрактілі түрде жүзеге асырылмайтынында, алайда, әрқашан нақты анықтамалардың толықтығын білдіреді. Осы толыққандылықты ашатын да, оның мазмұны мен ішкі байланыстарын талдап, танытатын да діндер тарихы. Жоғарыдан түскен элементтің болуын бұл деңгейде мойындау *ipso facto* осы фактінің ығында барлық зерттеулерді тоқтату болып табылады. Христиандық ешқашан діндер тарихшысы біржолата зерттеп тастайтын барлық уақытта өзгермейтін және жер шарының барлық бөліктерінде мызғымас және мәңгілік үлгі болған емес, алайда, дамушы және үздіксіз өрбіген құбылыс болды. Басқаша айтқанда, Христиандықтың тарихын бір үлгінің өрбуі деп ұстауға болмайды. Керісінше, біз таба алатын және қарасты-

ратын жалғыз үлгі – Христиан дінінің даму жолы. Осы ескертпелер негізінде діндер тарихы Христиандық тарихында идеологиялық дамудың ең бай өрісін табуы тиіс деген қорытынды жасауға болады.

Менің не айтқым келгенімді түсіндіру үшін Көне Өсиетті тереңірек қарастырайық. Реформация шіркеудің діни билігін жойғанда, ол Киелі Жазбаға абырой берді. Кейінірек, Христиан ақыл-ойы парасаттан басқа барлық абыройға қарсы шыққанда, ол ағартушылықты іздеп, қатаң мораль мен қоғамды көбірек либералдандыруға тырысқанда, Көне Өсиет жоғарыда айтылған идеалдарға келіспеушілігімен қайшы келгендіктен қабылданбады. Батыс христиандары “әлемді” ашқаннан кейін, Көне Өсиеттің партикуляризмі, сайлау, уәде, Құдайдың қалдығы жайындағы ілім және ежелгі Яхудейлердің әсірелеу саяси, әлеуметтік және идеологиялық тарихы өзінің тартымдылығын жоғалтып, бөтен бір нәрсеге айналды. Белгілі бір ұғымдардың қабылдануы жаңа *Vergegenwärtigung* (өзектілік) болуына немесе олардың деректеріне қазіргі кез мағынасын жүктеуіне байланысты болды. Христиан ғалымдары Көне Өсиет туралы сыни ғылымның, ескі Библия сынының дамуымен бетпе бет келген үлкен сынақ болды. Көне Өсиет сынынан адамзат біліміне үлкен үлес қосқан семиттік пәндердің бірқатары шықты. Дегенмен, *Heilsgeschichte* (құтқару тарихының) барлық қол жетімді түрін және аллегориялық түсіндірменің акробатикасын қолдануға арқылы Көне Өсиетті сөзбе-сөз болмаса да Киелі Жазба ретінде *in toto* қалпына келтіру үшін; яғни, басқаша айтқанда, эйзегезаның барлық қолжетімді әдістерінің көмегімен Христиандық догманың баптарын растау үшін тырыспайтын бірде-бір Христиан кітабы жоқ.

Көне Өсиет тарих пен идеологиялардың шежіресі ретінде қажет екенін ешкім дауласпайды, оны аян үшін кеңістіктік-уақытпен қамтамасыз етіп, адами жағдайлар жасаған, қарсысында ұстаған, пайда болғызған. Алайда Христиан ғалымдары Көне Өсиетті басқаша оқиды. Олар үшін бұл Құдай басқаратын дәйекті және қайшылықсыз “қуыршақ” шоуын білдіреді, ақыр соңында, Бейнесіне Құдайдың енілу, Кіреске керу және Қайта тірілу жүзеге асырылу үшін – басқаша айтқанда, шіркеу догмасы ұсынатын Босатылу.

Осы автордың жақсы білуі бойынша, бірде-бір Христиан ғалымы немесе діндер тарихшысы әлі күнге дейін діндер тарихының әдіснамасын немесе догматикалық көзқарасын Көне Өсиетті бүтін тұтастық деп алып соған қатысты қолданбаған. Нәтижесінде,

Христиандық догма оны “Жаңа Израиль” ретінде, (әрине, жаңа, бірақ соған қарамастан кәдімгі Израиль) Шіркеу түсінігімен байланыстыратындықтан, Иса пайғамардың діни мәдениеттегі революциясын ешбір Христиан ойшылы толықтай бағалай алмады. Осылайша, жаңа Израильдің киелілігі ескіге де қолданылады, осылайша ескі Израильді айыптау немесе сынау мүмкіндігін жояды, бұл өз кезегінде Иса пайғамбардың серпілісін революция ретінде көру мүмкіндігін жоққа шығарады. Өйткені, революция әрқашан бір нәрсе қарсы бағытталған. Бұл “бір нәрсе” революцияның жайты болуы мүмкін, бірақ мұнда революцияның жаман және қалаусыз қасиеттерін қоспағанда, ол ешбір жағдайда жақсы және қалаулы бола алмайды. Әрине, бұл “бір нәрсе” егер бүкіл тарихты тәңірлік күш басқармаса Жаратушы бекіткен болып табылмас. Сондай-ақ, Исаның төңкерісі ежелгі яхуди діни мәдениетінің бір-екі өзгешілігіне ғана қарсы бағытталған деп айтуға болмайды.

Қарастырылып отырған революция толық түбегейлі өзін-өзі өзгертуді талап етті және одан кемді емес. Діндер тарихы пәнінің қағидаларына сай Көне Өсиеттің зерттелуі революция қарсы болған нәрселердің пайда болуы мен дамуын, сонымен қатар, революция шарықтау шегі, өзегі болып рөл алған идеялар ағынының пайда болуы мен дамуын көрсетуі керек.³¹ Көне Өсиеттің кейінгі нұсқасында екі түрлі идея ағым бар. Дегенмен, бұл екі бағыт әлі толық анықталып, қарастырылмаған. Израильдің бүкіл тарихына үнемі киелілікті жапсырумен, Христиандық сана әлі күнге дейін осы тарихтың фактілерін дұрыс қырынан қарастырып, екі ағымды ажырата алмады: Дәуіт пайғамбардан бастау алып, Езра және Нехемия арқасында классикалық болып кеткен ұлттық партикуляристік ағым; яһудилік емес және басқа да Палестинадағы сихемиттер тайпаларының, сондай-ақ, Палестинамен шекаралас арамей патшалықтарының оңтүстік-шығысындағы тұрғындардың және бастысы Аравия түбегінен қоныс аударған семит халықтарының монотеистік әмбебап идеологиялық ағымы, яғни, пайғамбарлар үлгі еткен және Иса төңкерісінің шарықтау шегіне әкелінген дәстүрі. Догматизмнен ада діндер тарихы Көне Өсиетті бұдан да кемелді сынға алу жұмысын, яғни, христиандықпен ешқандай мағынада байланысты болмаған және әмбебап, монотеистік, этикалық болып табылатын ежелгі яһудей мен иудейліктерді ажырату мақсатында Көне Өсиет материалдарын мұқият зерделеу жұмысын алуы қажет.

Тағы бір мысал келтірейік. Сөзсіз, кейінірек христиандықтың православиелік іліміне айналған идеологиялық дәстүр ең кем дегенде елші Павел сияқты және ықтимал он екі елші сияқты ескі. Сол сияқты, христиандық православиенің догмасына айналу бақыты бұйырмаған, бірақ одан кем түспейтін басқа да идеологиялық дәстүрлер бар екені даусыз. Шындығында, бұл дәстүрлердің кейбірі одан да ертерек пайда болған. Біріншіден, олар семиттік дәстүрдің жалғасы болды, ал христиандық православие өзінің идеологиялық ілімінің іргетасын ең алдымен грек (эллиндік) құрылым ретінде тұрғызды. Екіншіден, егер Көне Өсиеттің жақтаушылардың идеяларында қандай да бір парасаттық дәнек бар, ол Иса пайғамбардың құдайлық аянының ежелгі яхудейлердің мекендеу шеңберінің кеңістіктік-уақыттық жағдайларында, яғни, Гомердің Элладасының немесе Эллиндік Таяу Шығыс пен Рим империясының шекараларында емес Көне Өсиеттің контекстіндегі Семиттік идеологияның аясында пайда болғанында екені сөзсіз. Осылайша, кейінірек Христиандық православие ілімі болып жалғасын тапқан Эбиониттік Христиандықтың Семиттік табиғаты, сондай-ақ, мысалы, Ариандық, Маркиониттік және Павкликандық мәдениеттер грек дәстүрінен бұрын болған деген ақиқатын сөзсіз мойындаймыз. Осылай, соңғысы біріншінің “өзгеруі” немесе “трансформациясы” болса керек.

Православие Христиандықтың барлық тарихын түрлендірді, тіпті, жоғары ғылыми трактаттар да Христиандық тарихқа православиелік догма тұрғысынан қарайды. Біз Христиандық православие тарихшыларына өздерінің православиелік дәстүрлерін сол дәстүрдің категорияларына сәйкес қайта құруына ерік берсек делік, онда бізге әртүрлі Христиандық дәстүрлерді автономды мағыналық тұтастықтар ретінде көрсететін, содан кейін оларды айырмашылықтары анықталып, түсіндірілетіндей етіп Христиандық православие дәстүрімен байланыстыратын Христиандық тарих қажет. Тек осындай тарих қана шын мәнінде, Христиандықтың қалыптасу кезеңі, оның өмір сүрген алғашқы жеті ғасыры туралы мәліметтерін қамтитын болады. Және тек осындай ғылыми сипаттама ғана осы құбылыстың бүкіл даму тарихын айтып, оны Таяу Шығыс пен Рим империясының тарихи және әлеуметтік шынайы болмыстарының контекстімен салыстыруға толықанды түрде мүдделі болады. Жоғарыда аты аталған мәдениеттерге Православиелік жағынан бағалану маңызды, өйткені ол сынайтын мәдениеттерге емес, Православиенің бетін ашады.

Осы мәселе төңірегінде бір мезгілде аянышты және келешегі қиын жағдай қалыптасты: осы уақытқа дейін бірде-бір ғалым осы әр түрлі Христиандық мәдениеттердің шығу тегі мен дамуын көрсету үшін алғашқы жеті ғасырдағы Христиан ілімінің тарихы бойынша оларды Семиттік санамен, Эллиндік санамен, Таяу Шығыстық аралас семиттік-гректік (оны барлық Христиан дінінің тарихшылары шатастырып “Шығыс христиандығы”, “Шығыс шіркеулері” және т.б. атайды) санамен байланыстыратын дереккөздердің материалдарын пайдаланбады. Бұл мәселені шешу Христиан дінінің тарихы саласында маманданған дін тарихшысының міндетіне қалдырылды. Бұл тапсырманы тек ол орындай алады. Одан Христиандық православие дәстүрін тек соған берілген категорияларға сәйкес түсіндіреді деп, дәл солайша, ол басқа Христиандық дәстүрлердің тарихын өз категорияларына сәйкес түсіндіреді деп күтілуде. Бірақ бұл оған артылған тек жалғыз үміт емес: артынша ол барлық мәдениеттерді мета-дін қағидаларына сәйкес бағалауы тиіс.

III. ХРИСТИАН-МҰСЫЛМАН ДИАЛОГЫ ҮШІН ДІНДЕР ТАРИХЫНЫҢ МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ

Мұнда келтірілген екі үлгі кездейсоқ таңдалмаған. Бірге алғанда, олар әлемдегі үш діннің (Иудаизм, Христиандық және Ислам) арасындағы байланыс нүктелерін ғана емес, сонымен қатар олардың арасындағы келіспеушіліктердің ең маңызды өрістерін құрайды. Үш діннің ішінде христиандық пен ислам бұл дауға ең көп қатысатыны шығар. Діндер тарихшысының осы екі саладағы алдағы жұмысы аталған діндер арасындағы сындарлы диалогқа шешуші үлес қоспақ. Сонымен қатар, осы саладағы зерттеулер адамзаттың көпшілігінің дін тарихының өте маңызды үзіндісін қалпына келтіруге мүмкіндік бермекші.

Көне Өсиет тек Яхуди Жазбалары (немесе Мұсаға жіберілген Құдай заңы және өте сепаратистік халықтың ұлтшылдық бояуы бар тарихи жазу), Христиандық (немесе, негізгі *Heilsgeschichte* мектебіне сәйкес, шарықтау шегі құдайлық бейнеге ену болған Құдайдың тарихтағы құтқару туралы іс-әрекеттерінің рухтандырылған жазбасы) жазбалар ғана емес, сонымен қатар, исламдық жазба болып табылады. Өйткені онда пайғамбарлықтың, яғни, иләһи Жазбалардың ашылуының тарихы ішінара жазылған.³² Сөзсіз, аталған діндердің әрқайсысы өз пікірлерінің дұрыстығына дәлел ретінде Көне Өсиеттегі белгілі

бір орнын мысалға келтіре алады. Бірақ шындық олардың біреуінің ғана жағында болуы мүмкін емес. Оның үстіне, ешбір дін, анықтама-сы бойынша, жан-жақты тарихи шындықты орнықтыру үшін ол дін бола тұра, мақсаты мен көзқарасына сәйкес түсіндіретін өз категорияларынан асып кете алмайды. Көне Өсиеттің идеяларын ежелгі Яхуди Жазбалары бойынша христиандық және Исламдық түсінікті оятатын үкімдерден жырақ болған дәуірде (époque) Ежелгі дүние тарихы оны қайта құра алатын пішіндегідей ежелгі Яхудилердің тарихымен байланыстыруды талап ететін мұндай тапсырманы орындауға тек діндер тарихшысы ғана қадам жасай алады. Дегенмен, біз толығымен абстрактілі яхуди түсінігіне жете алмаймыз, өйткені, Көне Өсиет, сайып келгенде, Яхуди Жазбалары, ежелгі Еврейлер Яхудилерге арнап Библиялық яхуди тілінде жазған. Алайда Жазбалардың мазмұны тек ежелгі яхудилерге қатысты материалдардан тұрмайды. Жазбалардың атап айтқанда Тұрмыс және Нәтиже кітаптарында бізге таныс идеялық реңктері, барлық Семиттерге жататын Семиттік тақырыптардағы Яхуди нұсқалары болып табылады. Ислам – семиттердің бесігі болған Арабияда қалыптасқан семиттік дін. Бұл тақырыптардың Исламдық нұсқасы Яхвистіктен (“J”) әлдеқайда көне идеялардың тағы бір нұсқасы болуы заңды нәрсе. Осылайша, Исламдық талаптар қарастырылып отырған мәселеге қатысы жоқ деп санауға болмайды. Христиандық “жаңа Израиль” сияқты, өзінің семиттік шығу тегі ежелгі яхудилерден кем емес, мүмкін асып түсетін өзінің қабылдауын заңды түрде ұсына-тын Ислам да “басқа Израиль” болып табылады.

Екіншіден, Христиандықтың қалыптасу ғасырларындағы діндер тарихын зерттеудің бір ұшы Ислам дініне бірдей қатысты. Ислам бұл жерлердің бөтені емес. Ислам христиандық болып табылады, өйткені ол дамып келе жатқан Семиттік сананың белгілі бір сипаттаушы сәтін білдірсе, ал ежелгі Яхудилердің діні Иудаизм және Христиандық оның басқа сипаттаушы сәттерін білдірген. Сондықтан да, Ислам Яхуди Пайғамбарларын да, Исаны да жоққа шығармады, бірақ олардың миссияларының Құдайлығын мойындай отырып, Яхудилер мен Христиандардың оған қатысты жасалған мәлімдемелерінің пайымдарын ескерді. Мұхаммед Пайғамбар (с.ғ.с.) мен оның алғашқы мұсылман сахабалары Яхуди де, Христиан да болмаса да, олардың көзқарас ұстанымдары барлық жағынан Яхуди және Христиан дәстүрлеріне үйлесімді болды. Мұхаммед Пайхамбар (с.ғ.с.) мен оның сахабалары өз көзқарастарында Адам, Ибраһим, Нұх, Жакып, Мұса және Исаның

иманмен байланысы бар немесе қатысы жоқ деп есептейтін Яһудилер мен Христиандардың пікірлерін растады, жоққа шығарды және кейбір жағдайларда асқақтатып жіберді. Осылайша, Ислам Христиандық православиеге балама “христиандық” болып табылады, бірақ ол православиелік Христиандық сияқты да Христиандық. Оның үстіне Ислам концептуалдық теріске шығару түріндегі *in abstracto* абстракто ұсынылған христиандыққа балама емес, керісінше тарихи балама, *in concreto* яғни, нақты балама. Ислам да тек “уақыттың толықтығында” келді, бірақ Христиандық үшін бұл толықтық Христиандық православиенің христиандық баламаларын өзіндік жоюында пайда болды. Ислам тарихының бірінші ғасырында оның жақтастарының басым көпшілігі Иса Мәсіхтің аяны мен діні не бар және жоқ екендігі тақырыбында православиелік Христиандықпен келіспейтін Христиандардан тұрды. Ислам, әрине, Христиандық православиені секілді құқыдағы Исамен байланысы бар Христиан төңкеріс болып табылады.

Бізді Христиандықтың ішіндегі Ислам революциясы өзінің бастапқы мақсаттарынан әлдеқайда көп нәрсеге қол жеткізгені туралы жайт адастырмауы керек. Неге десеніз, Ислам діні Яһудилердің дінінен қарағанда Исаның дінінен жаңа болған жоқ. Ислам Исаның пайғамбарлығының Еремияның ойы және Амос пен Миқаяның пиетизмінің рухани және ішкі тәжірибеге айналдыру, яғни, әлеуметтік нәрсені ішкі тәжірибеге айналдыру тұрғысындағы сабақтастығын мойындап, растаған. Исламда Исаның әдептік ниеті адамгершілік мен имандылықтың *sine qua non*. (болуы тиісі) Исаның Құдай Әкенің тек екендігі туралы, Оның барлық адамдардың Әкесі екендігі туралы, жақынына деген сүйіспеншілік, басқаша айтқанда, оның этикалық әмбебаптығы туралы идеялары Исламда құрметке ие болып қана қоймай, сонымен қатар, Ислам әдептік әмбебаптықты Урдан, сондай-ақ, Мысырдан көшкен Семиттік сананың мәні ретінде қайта ашты.³³ Екінші жағынан, Исаның исламдағы Яһудилік партикуляризм және сепаратизмге қарсылығы ортақ бауырластықтың моральдық заңымен бекітілген барлық жеке сипаттар мен нақты бейнеленулерге қарсылығы ретінде әмбебаптандырылған, Арабтың Құранынан басқасы, өйткені, ол ұстанымның өзі еді. Демек, Семиттік Христиандықтың Исламға айналғанына да, соңғысының Христиандық Православиенімен бетпе-бет келуі тек бір ағымның ішінде бола тұра, өткен шақ тұрғысынан кейінгіге әрі қарайғы ағым деп қарау ғана, яғни сол семиттік сананың ішіндегі ішкі санау екеніне еш күмән жоқ.

Ислам мен Христиандық арасындағы қайшылықтың ішкі сипатына қарамастан, Христиандық та, Ислам да олармен байланысты тарихи фактілерді зерттеген кезде өз санаттарынан ешқайда асып кете алмайды. Діндер тарихының қабілеті сияқты екі конфессияның санаттарын пайдалануды толық тоқтату ғана кез келген табысқа жетеді. Тарихи шындықты тауып, бекіту керек. Егер оны мақұлдағаннан кейін Христиандық та, Ислам да өзінің ескі нұсқалары мен көзқарастарын ұстануды жалғастыра берсе, мұндай ұстануды ешқандай сыни емес тек догматикалық деп санауға болады. Семиттік сананың қалыптасу тарихын Яһудилік, Христиандық және Исламдық көріністерінде осылайша қалпына келтіру адамзаттың үлкен бөлігін әлемдік қауымдастықтың мәселелерін шешуге дайындайтын жолды жалғастыру үшін догматизмнен алыс және осы санаға берік болып келетін жандарға көмектеседі деп үміттенеміз. Семиттік сананың тарихын қалпына келтіру эпистемиологияға бағыныстылығынан зиян шекпейтін Христиандық діни ойды жаңадан қайта құруға мүмкіндік береді. Ұлы Альберттың заманынан бері оны қазіргі сәнге айналған философия негізінде қайта құру әрекеттері жасалды. Сондықтан кез келген жүйелі теология немесе қайта құру оның негізі болған эпистемологиялық теорияның құлдырауымен бір мезгілде күйреді. Сол себепті де қазір қолда бар жүйелі дін ілімі де құрдымға кетті және жаңа эпистемология аяққа тұрып, өз құрметін орната салысымен ол мүлдем жойылып кетеді.

Православиелік ілім аясында оның қалыптасу кезеңін жаңадан зерттеу арқылы сырттан ешқандай көмексіз жұмыс істейтін “жоғары философиялық” қайта құру қажет. Бұл доктрина, православиенің өзіне сәйкес, негізінен адамдардың, христиандардың, көпшіліктің немесе басқа да синодтар мен кеңестердің шешімдері болып табылады, олардың “шабыт алған” мәртебесін қайта қарау қажет. Никейде (325-ж.), Константинопольде (381-ж.), Эфесте (431-ж.) және Халкедонда (451-ж.) шешілген доникея жиындарындағы мәселелерді қайта қарамайтын реконструкция Азия мен Африкадағы қазіргі Христиан дінін қабылдағандар арасында байқалатын және Ислам дініне өткен Христиандар мәлімдеген талаптарды орындауға қабілетсіз болып табылады. Жоғары шіркеу қызметшісі У. Ба Хмин Нью-Делиде өткен Дүниежүзілік Шіркеулер кеңесінің соңғы Ассамблеясында Элленистердің Семиттік палестиналық христиандықты қайта құрғаны сияқты Христиандық доктринаны радикалды қайта қарауды талап етуі таңқаларлық жайт емес.³⁴ Керісінше Дүниежүзілік кеңестің мұндай

маңызды мәселенің ащы айқайына ешқандай әсер қалдырмағаны таң қалдырды.³⁵ Дегенмен, үлкен мәселе Афроазиялық Христиандықтың Батыс Христиандықтан доктриналық бөлінуі емес, Батыс Христиандарының осы Батыс доктринасына деген шыдамсыздығы, я бейжайлығы болып табылады. Қазіргі христианның жанына *Heilsgeschichte*, адамның күнәдан құлдырауы, Құдайдың үштік тұжырымдамасы, онтикалық Құтылу және Шіркеудің таңдалған және ерекше мәртебесі туралы доктриналық бекітулер әсер етпейді. Нағыз жаңадан жаңғыру қажет. Бұл батыл қайта жаңғыру Иренейдің келесі мәлімдемесіне “Жоқ!” деп басталуы керек: “...Ақиқатты көргісі келетіндердің бәрі ... [Римде] ең даңқты екі апостол Петр мен Павел негізін қалаған және ұйымдастырған ең үлкен, ең көне, ең әйгілі шіркеудің епископтарының мұрагерлігі арқылы адамдарға жарияланып, бізге дейін жеткен сенімі мен дәстүрін [соған сәйкес жасуға тиіс], олай болмағанда, мен бүкіл жолмен не жамандықтан, не тәкаппарлықтан, не соқырлықтан бұрмаланған пікірлері бар заңсыз жиналыстар ұйымдастыратындардың барлығының абыройларын төгемін. Және де, қажеттілік кезінде, осы шіркеумен, өзінің маңыздылығы бойынша әрбір шіркеу келіседі, ақылдасады яғни, барлық жердегі дінге сенушілер ондағы апостолдық дәстүрді әрқашан биік ұстайды...”³⁶

Семиттік сана ағымының Христиан қатысушысы Иренейдің осы секілді қатып қалған: “Мұндай дәлелдермен [Римдік] шіркеуден оңай алуға болатын ақиқатты басқалардан іздеуге болмайды, өйткені апостолдар байлар сияқты қазынаға ақиқатқа қатыстының бәрін оған толығымен салған, осылайша әрбір қалаған адам одан ақиқат сусынын қандырады, ол – өмір кілті, қалғандары дінбұзарлар, жікшілдер мен қарақшылар немесе пайда мен бос лауазым үшін осылай әрекет ететін екіжүзділер”³⁷ деген Христиандық еместік бекінуінен, мәлімдемелерінен шығуы керек.

Мұндай жапсырылған көзқарастардан арылу үшін діндер тарихы христиандарды Тертуллианның даналығына³⁸ қайшы жаңадан оқытуы тиіс, Апостолдардан мұрагер болуы – тіпті тарихи болуына жол берсек, олардың мұрасы биологиялық жолмен беріліп немесе оған ешбір өзгеріс енгізбестен берілуге және алуға болатын болса ғана тек дәлел бола алады. Діндер тарихы Христиандарға келесі ойды жаңаша түсіндіруі тиіс: олардың “мұрасы” идеологиялық сипатқа ие болғандықтан және “Исаның Құраны”, яғни, Мәсіхтің хабарының жаршы түсінгендей түсінуге болатынына сәйкес оған категорияларды қоса отырып,

сөзбе-сөз жеткізілуінің өзгермейтін толыққанды және дәл мағынасы болмайтыны секілді, Рим Шіркеуінің шешімдері Приска мен Максимилланың тұжырымдарымен бір деңгейде болса, ал Иренейдің мәлімдемелері Церинфтің тұжырымдарына ұқсас болады.

ЕСКЕРТУЛЕР

1. Университеттің құдайшылық мектебінің оқытушыларына дәріс оқылды, Чикаго, 1964-жылғы 30-сәуір, автор аталған мекемеде зерттеуші ретінде шақырылған кезінде. Профессор Бернард Е. Меланд, конструктивті теология профессоры және профессор Чарльз Х. Лонг, діндер тарихының профессоры сыни мақалаларды оқыды. Біріншісінің жауабы осы мақаланың соңында берілген. Негізінен ескертпелерден тұратын соңғысы туралы ақпарат қатысы бар жерде мақалаға қоса берілген ескертулерде берілген.

2. Профессор Лонгтың жазбасы: “Доктор Фарукидің діндер тарихын пән ретінде сипатталу бейнесі бұл пәннің тарихы өте ұтымды түрде жүргізілгенін көрсетеді. Бірақ олай емес. Діндер тарихы – ағартушылықтың перзенті. Бұл діндер тарихының Батыс әлемі адамзаттың діни өмірінің тарихын қандай да бір парасатты (діниге салыстыра) түсінуді іздеген уақытта бастау алғанын мойындауды білдіреді. Ағарту дәуіріндегі діндер тарихы негізінен рационалистік және моральдық бағытта болды. Осы уақытқа дейін дінді діни тұрғыдан түсіну ғылыми түсініктің деңгейінен төмен болды, ортағасырлық теологтар исламды ақылды кемсіту үлгісі ретінде емес, дін ретінде қарастыра алды, алайда ол пұтқа табынушылық деңгейіне жатқызылды, өйткені ол бірегей ақиқаттық аянның стандарттарына сәйкес келмеді. Тарихты рационалистік тұрғыдан түсіндіру діннің негізі ретінде аян беруден басқа критерийді белгілеу құнды болып саналды. Бұл Христиандық емес діндердің деректерін біршама салмақты қабылдауға болатынын білдірді. Бұл Ағартушылықтың әмбебаптығымен және отарлаушылар мен миссионерлердің ақпараттарымен бірге бір деңгейде болмаса да басқа діндер мен мәдениеттерді түсінуге ауқымды негіз қалады, дегенмен кейбір жағдайларда Иса Мәсіхтегі Құдайдың соңғы ашылуы Батыс әлемінің ағартушылық өркениетіндегі ақыл-ойдың түпкілікті апофеозына айналды”.

3. Профессор Лонгтың жазбасы: “Дінді “Қасиетті” немесе “әулие” деп анықтау адамзаттың діни өмірін табылған деректерге түсініктеме беру схемасы ретінде сәйкес емес өмір өлшемдеріне дейін қысқартудан құтқару әрекеті болды. Бұл бағыттағы әдіснамалардың дамуы Батыстық емес дінді түсінуге қарсы ғана емес, сонымен қатар Батыстық діннің рационалистік және моралистік түсінігіне қарсы бағытталды. Сондықтан жетекші діндер тарихшыларының арасынан лютерандық архиепископ пен неміс теологын кездестіруге болатыны ғажап емес. Діни өмірге қатысудың өзі адамның барлық уақытта және кез келген жерде барлық адамдар үшін діни шынайы болмыстың қолжетімділігіне деген сезімталдығын арттырады. Рудольф Отто діни тәжірибені мүмкін емес деп санайтындарға кітаптарын ысырып қоюға кеңес берді, ал Натан Зёдерблом тірі Құдайдың бар екенін оның христиан болғандығынан емес, барлық діндер осы фактіні куәландыратындықтан білетінін айтты. Әрине, доктор Фаруки айтып тұрғандай, Отто мен Зёдербломның еңбегі діннің мәнін шектеді, бірақ оны сақтау үшін ғана және олар әулиеліктің бүкіл адам өмірімен байланысын үнемі сезінген; мысалы, Оттоның схематизациясын қарасаңыз, онда адам өмірінің барлық маңызды өлшемдерін діни тәжірибеде әулиеліктің міндеттілігінің маңыздылығын сезінуден туындайтын және олардың мағынасын одан алатындай етіп қою талпынысы жасалған. Әулиенің бұл ерекшелігі тарихи-діни нысанның ерекшелігімен

параллель болды, яғни жеке тұлғаны тану, тарих сахнасында айтылмайтын және бірегейді тану. Бұл дерационализациялау немесе кейбір жағдайларда тарихты иррационализациялау олардың әдіснамалық тәсілдерінен өрбіді және тарихта басым болған кейбір философиялық тұжырымдардың – Кант пен Гегельден бастау алған философиялардың рационализаторлық тенденциясына сын болды. Тарихи тұрғыдан анықталған дін деректерін рационалды ұғымдарға айналдыруда парасатты ұғымдар ең жоғары сенімділік критерийі рөлімен басым болды; бағалаудың діни негізі, яғни аян, ең жақсы тұрғыда рационалды көзқарасқа бағытталған алдын ала қадам болды. Мен доктор Фаруқидің Христиандандыру және Иудаизм мен Исламды түсінбеушілік сипатының main line (негізгі) дін тарихшыларынан емес, осы тенденциясынан туындайтынына сенемін. Қарапайым Индуистар мен Буддистер мәселесінде де дәл осындай парасатты рационалистік тенденциясы іске асырылғанын атап өткен жөн. Тарихи-діни деректерден шығатын дұрыстылық критерийіне орын беру немесе оны ашық қалдыру үшін діннің іске жарамаушылығы, қисынсыздығы және біріктірілмейтіндігі туралы түсініктер әзірленді. Діннің барлық өмір шындығымен өзара байланысы немесе қайта танымы үнемілік тәртіп мәселесіне айналады”.

4. Мұның қандай мағынада жүзеге асырылып жатқаны діндер тарихындағы жүйелеу және пайымдау функцияларын талқылағанда білінеді, төменде , 43-бет; 50ff-бет және одан кейінгі беттер.

5. Ушенко, Эндрю Пол, Мағынаның өріс теориясы, Мичиган университетінің баспасөзі, Энн Арбор, 1958 , iii бет.

6. Мысал ретінде көптеген діни еңбектердің авторы, профессор Мирча Элиаденің тұлғасын келтіруге болады. Қараңыз: (“Бейнелер мен символдар”, Галлимард, Париж, 1952; “Аңыздар, әңгімелер және құпиялар”, Галлимард, Париж, 1957; “Салыстырмалы діндегі заңдылықтар”, Шид пен Уорд, Лондон, 1958; “Туылу және қайта тірілу”, Харпер және Роу, Нью-Йорк, 1958; “Қасиетті және надан”, Харпер және Роу, Нью-Йорк, 1959; Ғарыш және тарих: Мәңгілік қайта оралу мифі, Харпер және Роу, Нью-Йорк, 1959; т.б.) Элиаданың жазбалары құқықтық салада ұсынылған архаикалық діндердің *Vergegenwärtigen* (қайта тірілтудегі) ең лайықты әрекетін білдіреді. “Біз ұстанамыз”, – деді проф. Элиаде өзінің “Ғарыш пен тарих” атты интерпретациялық еңбегінің алғы сөзінде: “Философиялық антропология Сократқа дейінгі адамның, басқаша айтқанда, дәстүрлі мәдениет адамының ғаламға берген бағасынан көп нәрсені үйрене алады. Ал одан да жақсысы: метафизиканың түпкі мәселелерін архаикалық онтология туралы біліммен жаңартуға болады”. Кітапта расталды ма, жоқ па, бұл тұжырымның өзі атынан жазылған діндер тарихының пәнінің үшін ғана емес, сонымен бірге, “философ және ... жалпы білімді адам үшін. ... адамзат туралы біліміміз үшін және адамзат тарихының өзі үшін үлкен маңызға ие”.

Тағы бір соңғы мысал Чарльз Х.Лонгтың “діни норма ретінде ол – [монотеизм] әрқашан болған, ол – діни тәжірибенің тұрақты құрылымы” деген мәлімдемені жақтаушы дәлелі. (“Батыс Африканың Жоғарғы Құдайы”, Діндер тарихы, III-том, № 2 , Қыс, 1964 , 342 -бет)

7. Мовинкель, көрсетілген еңбек бойынша, Алғы сөз, xxii б.

8. *Heilsgeschichte* мектебінің жақтастары мен өкілдерін діндер тарихшыларымен шатастырып алмауымыз керек. Зайырлы болмаған адамдар Көне Өсиеттің

теологтары болды, олар догмаға сене отырып, ежелгі Таяу Шығыс тарихының тұжырымдарын ерекеше түсіндіріп, оларды Heilsgeschichte деп атауды белгіледі. Герман Гункель, бәлкім, осы мектептегі ең танымал есімі болды. Ол Франц Делицтің әйгілі “Вавилон және Библия” жайындағы дәрістерін ашық түрде сынайтын Көне Өсиет теологы (аударған: С. Н. W. Jones, G. P. Putnam’s Sons, Нью-Йорк, 1903-ж.) “Осы үрдістің [Израиль тарихының] тереңдігінде иманның көзі шын жүректен Өзінің сөзін арнайтын, жанын арнайтын және оны шын жүректен іздеген адамға өзін Танытатын Құдайды көреді” деп мәлімдеді. Оны діндер тарихшысы деп айту немесе оның әдістемесін “діндер тарихымен” теңестіру қате болар еді. Шынында да, Гункель өзінің діни ілімдік идеяларына берілгендігі соншалық, сол бір “сынында” (ол уағызға көбірек ұқсайды) ол: “Бұл қандай дін (Израильдің діні)? Ежелгі Шығыс діндері арасындағы Құдайдың нағыз кереметі! ...Кімде-кім бұл дінге иман толы көзімен қараса, Құдай оған Өзін ашады: Бұл жерде Құдай басқа мекендерден гөрі жақынырақ және анық ... Иеміз Иса Мәсіхтің заманына дейін! Бұл – біз тәуелді болу керек дін, біз одан әрқашан үйренуіміз керек, оның негізінде бүкіл өркениетіміз құрылған; Біз өнерде Гректер болсақ та, дінде Израилдікіміз... т.б.” (Израиль және Вавилон: Делитцке жауап, Джон Джос. МакВэй, Филадельфия, 1904, 48-бет) Әлбетте, біз адамдарды “діндер тарихшылары” деп атағанда өте сақ болуымыз керек, өйткені, “Көне Өсиет тарихшылары” немесе “Христиандық тарихшылар” деп атағанда әлдеқайда орынды болар еді.

9. “Христиандық” Никейден (б.э.д. 325-ж.) ескі болса да, осы Никейлік собордан Православиелік Христиандық ретінде бекітілген пайда болған, сенімін, тек Исаға иман келтіретін белгілі бір догманы жақтайтын қозғалыс.

10. Мұны Жозеф М. Китагава “Америкадағы діндер тарихындағы” Діндер тарихы: Әдістемедегі эсселер” кіріспе эссесінде көрсетті, ред. Дж.М. Китагава және М.Элиаде, Чикаго университетінің баспасы, Чикаго, 1959, онда ол былай дейді: “... Діннің тарихи дамуын және мәдениет пен қоғаммен өзара әрекеттесуінде зерттеу қажет. Діни қоғамның эмоционалдық құрамын және оның сыртқы әлемге әсерін немесе көзқарасын түсінуге тырысу қажет. Мақсаты әлеуметтік астарды талдау, құрылымын сипаттау және діни қозғалыс пен институттардың әлеуметтік маңызды салдарын белгілеу болып табылатын терминді біздің түсінігіміздегі діни-социологиялық талдауын қосу қажет”. (26 -бет)

11. Осы автордың алдағы Христиандық зерттеуінен мысал келтіретін болсақ: “Құлау” немесе “Бастапқы күнә” – Христиан дінінің берілгені. Біз мұның нені білдіретінін алдымен дискурсивті түрде Көне Өсиеттің ізашарлары және Жаңа Өсиеттен П.Тиллихке дейінгі Христиан ойшылдары үшін көне Израиль мен Яһуди ойшылдарының анықтамасы мен талдауын оқу арқылы түсінуіміз керек. Идеяның доктриналық дамуын түсінгеннен кейін, әр кезеңінде белгілі бір әлеуметтік және доктриналық өзгерістерге жауап ретінде Құлау қалай дамығанын көрсете отырып, біз оны Христиан әлемінің тарихи дамуымен байланыстырамыз. Әр элементі бір-бірімен тығыз байланысты фактілердің желісі болып табылатын күрделі идеялардың даму ағынына осылайша жүйеленген бұл күрделі діни факт содан кейін дамудың әрбір кезеңінде іс жүзінде іске асырылған бұл факт құндылықтармен терең қатынастырылады. Бұл соңғы қатынас, әдетте, қатаң доктриналық мәлімдемелерге қа-

рағанда, өркениет туралы ортақ әдебиетте айқынырақ көрінеді.

12. “Дінге сенушілер оны қабылдамайынша ешбір дін туралы мәлімдеме дұрыс болмайды”. (В.К Смит, “Салыстырмалы дінтану: қайда және неге?”, Діндер тарихы: Әдістемедегі эсселер , жоғарыда келтірілген , 42-бет)

13. Кеннет Крегттің “Мұнараның шақыруы мен Мешіт сандалдары” еңбегіне Фазлур Рахманның және осы автордың жазған пікірлерін қараңыз, Кайрос, 3-4 , 1961, 225-233-беттер .

14. Профессор Лонгтың ескертулері: “Пәннің очерктер мен мәліметтер жинаудан, мағыналық тұтастықтарды құрудан, пайымдаулар мен бағалаулардан тұратынын жоққа шығармаймын, алайда, пәннің бұл салалары соншалықты жинақы бөлінілуі мүмкін емес, өйткені, олардың әрқайсысы қалғандарының бар болуын білдіреді. Дәл осыған негізделе мен доктор Фарукидің “зерттеудің ғылыми сипаты өңделетін материалдардың сипаттамасы емес, олардың қалай өңделуінің көрінісі болып табылады” деген пікіріне қарсылық білдіремін. Мен масштабтың құбылысты анықтайды деген фактісін баса айтқым келеді. Осы әдістің арқасында біз деректерге иеміз және бұл әдіс объективтілік және деректер мен түсіндірушінің арасындағы байланыстың күрделі өзара қарым-қатынасын білдіреді. Өткен ғасырда Германиядағы Methodenstreit негізінде жатқаны осы еді. Гуманитарлық ғылым және жаратылыстану ғылымы деректерінің құрамы арасында нақты айырмашылықтар бар ма? Масштаб шынымен деректерді анықтайды ма? Мәселенің шешімі болған бифуркацияға қанағаттанбасам да, мен мәселенің өзін бағалаймын. Мен мәселені басқаша тұжырымдауды жөн көремін: “Бізге шынайы болмысты тұтастық етіп ұсынатын адами сананың қабылдау тәсілін түсіну мүмкін бе?” Процесс философиясының кейбір формалары бұл мәселені айтарлықтай байыпты қабылдайды, бірақ діндер тарихында қарабайыр және дәстүрлі діндерді талдау түрі адам санасын осы терминдермен сипаттауға бейім. Бұған қоса, қасиетті мен әулие категориялары бұл мәселемен күресудің қолайлы тәсілі болды”.

15. Дәл осы пайымдау профессор Китагаваны адастырып, оны діндер тарихын сипаттаушы және нормативтік арасындағы аралық орынға қоюға мәжбүр етті. (Шығарм.дәйіксөз, 19-бет) Ол діндер тарихын немесе сондай-ақ, қасиетті жазуды, доктриналарды, табынушылықты және әлеуметтік топтарды зерттегенде көрінетін және психология, антропология, әлеуметтану, филология және т.б., талдауларын иемденген жағдайларда да пәннің сипаттамалық табиғаты анық көрді. Бірақ ол діндер тарихын нормативтік пәндерден бөле бастағанда, былай деп жазды: “Religionswissenschaft (дінтану) сипаттамалық қағидаларға адал болуы керек болса да, дегенмен, ондағы зерттеу діни құбылыстардың мәніне (sic) бағытталуы керек”. (Сонда, 21 -бет) Мағынаға деген мұндай алаңдаушылық оның пікірінше, оның діндер тарихын сипаттау ғылымының қатарынан шығару үшін жеткілікті. Ол құндылық реализм философиясы онжылдықтар бойына ұсынып келе жатқан нормативтік материалға мазмұнды сипаттама жасау мүмкіндігін жоққа шығаратыны анық. (қараңыз. Макс Шелер, Николай Гартман және т.б. мәдениетімен)

16. Профессор Лонгтың пікірі: “Доктор Фарукидің бұл көзқарасы жақсы қабылданды. Ол мағыналық тұтастықтардың өзара қатынасымен байланысты. Діндерді азды-көпті зерттей отырып, енді біз өзімізге діннің не екенін сұрай аламыз. Про-

фессор У. К. Смиттің дұрыс түсіндіру критерийіне қатысты сынымен де келісемін. Дегенмен, мен мағыналық тұтастықтарды құрудың негізінде жатқан алғышарттарға күмәнім бар. Дін тарихшысы үшін мұндай мағыналық тұтастықтар бар болуы мүмкін, бірақ жай ғана географиялық және мәдени тұрғыдан анықталған тұтастықтар емес. Дін тарихшысы өз жұмысын діндердің белгілі бір тізбесін анықтап, оларды ретімен зерделеуден бастамауы керек. Ол оны діни өмірдің формаларынан және осы формаларды жан-жақты зерттеуден бастауы керек, бұл оны географиялық және мәдени тұрғыдан анықталған бірліктердің тар және қарабайыр шеңберінен шығарады. Оның түбегейлі басқа нәрсені түсіне алатындығы туралы болжамының өзі оны діни деректердің кең ауқымына жетелейді. Мағыналық тұтастықтар өзара байланысты, алайда, олардың қарым-қатынас мәселесі сәл басқаша болады. Мен Христиан дінінің христиандық емес діндерге қатысы сұрақты ұнатпайтын діндер тарихшыларының бірімін. Менің кішіпейіл пікірім бойынша, адамның болмысы мен тағдырын нақты ұғыну ретінде діни формалардың мәні туралы сұрағанда ғана сұрақ дәлірек қойылады. Бұл сұрақтың кез келген талқылауы бізді эмпирикалық деректерге жетелейді, бірақ, ол бізді алуан түрлі дәстүрлеріміздің ресурстары туралы ғана емес, сонымен бірге, жалпы адамзаттық құндылықтардың ресурстары құндылықтар туралы да айтуға мүмкіндік беретін пікірталасқа әкеледі. Ол құндылықтар – барлық өмір сүріп жатқан сенушілерде бар деп айтуға болатын құндылықтар”.

17. “Діндер тарихы ынтымақтастыққа дайындық ретінде” Діндер тарихы: Методологияның очерктері, 142-б.

18. Сонда, 143-б.

19. Сонда 143-144 беттер .

20. Дәл осындай кемшілікті көрсететін басқа мысалдар: Альберт Швейцер, Аллен және Унвин, “Христиандық және әлем діндері”, Лондон, 1923ж.; Хендрик Кремер, Неліктен барлық діндердің христиандығы? Вестминстер Пресс, Филадельфия, 1962; Стивен Нил, “Христиандық сенім және басқа нанымдар: басқа діндермен христиандық диалог”, Оксфорд. Университет баспасы, 1961; А.С.Букет, “Христиандық сенім және христиандық емес діндер”, Джеймс Нисбет және Компания, Лондон, 1958; Жак-Альберт Каттат, “Діндердің кездесуі”, Обье, Монтень басылымдары, Париж, 1957; Р.К. Занер, “Конвергентті рух: Дін диалектикасына қарай”, Рутледж және Киган Пол, Лондон, 1963; және т.б.

21. “Теология және Дін тарихшысы”, Дін журналы, ХLI-том., № 4, қазан 1961-ж., 263-276-б .

22. Сонда, 265-б.

23. Сонда 265-266 беттер.

24. Сонда, 272 б.

25. Сонда, 261-бет.

26. Сонда, 275-б. Бұл жерде профессор Меланд өзінің білім үшін жеке/нақты ретінде “өзара қоғамдық сенім жүйесі” анықтайды. Бұл жүйенің сыртында “бірде-бір интеллект сыни немесе түпнұсқа болса да әрекет ете алмайды” деген көзқарасының Майкл Поланимен бір жерден шығатынын байқайды, (Жеке білім, Чикаго Пресс университеті, 1958, 266-б) (Меланд, шығар. дәйексөз, 271-бет)

27. Сол жерде, 274-275-беттер .

28. Сол жерде, 264 -бет .
29. Жаратылыс, II: 1-9 .
30. Меланд, шығарм.дәйексөз, 265-бет .

31. Тарихтағы “жердегі Иса” мен догманың “Жоғарыдағы Мәсіх” және доктринаның “бұрыннан бар Логосы” арасындағы айырмашылықты қарастыра отырып, Ширли Джексонның илерледі, алайда, ол жердегі Исаның бейнесін алға тартқанда басымдығын жоғалтты. (Иса: Жаңа өмірбаян, Чикаго университетінің баспасөзі, Чикаго, 1927, 2-5-б.) Біздің дәуіріміздің бірінші және екінші ғасырларындағы Шіркеуді сипаттаған қақтығыстар мен қарсылықтың өткеніне көрініс ретінде Инжілден бас тарта отырып, Кейс Исаның міндетін жай ғана “Еврей халқын оларды қасиетті бұйрыққа сәйкес бір жерде өмір сүруге шақыру” (сонда, 264 -бет), “Израильде әділдікті және құдайшылықты арттыру үшін ескертуге арналған хабарын [жеткізуші...]” ретінде қарастырды. (сонда, 342-бет) Иоан Шоқындырушының жүзеге асырған және алдын ала білген бұл міндеті “Палестина халқын Қиямет күніне дайындалу үшін өздерін қайта Құдайға арнап, сыйыну” (сонда, 242-бет), шоқындыру рәсімінен өткен кезде “алғаш Исаның қызығушылығын тудырды” және оның өмірдегі жаңа міндеті үшін жауапкершілікті алуға итермелейтін [шоқындыру тәжірибесімен бірге жүретін] күшейген эмоциялар ағынында кездейсоқ қабылдад (сонда, 257-бет) Шынында да, Иса ешбір жаһандық миссияны жоспарлаған жоқ; өйткені “оның іс-әрекетінің ауқымы [тек] Иса “Тир мен Сидонның шекараларына” барған кезде кеңейді, бұл оның сирро-финикиялық әйелге жасаған жомарттығы туралы әңгімеге негіз болды”. (Сонда, 269-бет) Осылайша, Исаның міндеті қарапайым реформаға дейін барады. Бұл Инжілде, Талмуд да расталатындай, иудаизмнің моральдық құлдырауына, трайбализміне және мағынасыз легализміне қарсы революция емес еді, өйткені, “Исаның... өзінің жанашырлықтары мен мақсаттарында [олармен] [Кітапшылармен және Фарисейлермен көбірек ортақ болды (сонда, 304-305-беттер) және “жалпы Иса мен Иудаизмнің сол дәуірдегі діни жетекшілері арасындағы айырмашылығы – ... жеке және әлеуметтік тәжірибеде ... [болып табылады], яғни, [жай] құқықтық мәселелерге немқұрайлы қарауы ... [және оның плебей] “Ам ха-арец” [болуы], жазу жүйесінің қатаң талаптарына бейімделмегені (сонда, 315-бет) Керісінше Инжілдегі Исаның жеке сипатына және оның заңдардағы тәжірибесіздігіне байланысты дәлелі туралы Кейс бұларды “жеке мінез күйлеріне байланысты кездейсоқ қақтығыс жағдайлары” деп санайды (сонда, 316-бет) Бұл теориялардың барлығы Кейстің еврей халқының киелілігін, сондай-ақ, олардың Көне Өсиетте берілген және жазылған діни қағидалары мен әдет-ғұрыптарын растайтын Христиандық догманың, яғни, барлық маңызды бастапқы өзгерістерді жоққа шығаратын қасиеттілік аспектісін ұстануымен байланысты екені анық, Құдайдың өзі авторы, ал Иса оны орындау құралы болса да. Кейстің “Исаның өмірі” ол – “Жаңа өмірбаян” болып табылады, өйткені, онда “Көкке көтерілген Мәсіх пен бұрыннан бар Логос” жоқ. Бірақ бұл тарихи емес, демек, діндер тарихына арналған еңбек те емес.

32. I. R. ӘлФаруқи, “Ислам және Христиандық көзқарастарды Яхуди жазбаларымен салыстыру”, Библия және Дін журналы, XXXI-том., қазан, 1963ж., № 4, 283-293-б.

33. Осы екі көштің мән-жайын егжей-тегжейлі талдау үшін осы автордың Ара-

бизм туралы мақаласын қараңыз: I-том, “Уруба және Дін”, Джамбатан, Амстердам, 1962, 18-28-беттер .

34. “Христиан дінін ұстанушылары Еврей ойы мен түсінігі әлемінен грек тілінің ойлауының және өмірінің кең әлеміне көшкен кезде, бұл шіркеудегі ең терең өзгерістер мен дағдарыстардың бірі болды. Грек ойлауы, формалары, тілі және қабылдау тәсілдері қабылданып, содан бері шіркеу өмірінің бір бөлігіне айналды. Олар Христиандық теологияның бір бөлігіне айналғаны сонша, кейбір азиялықтардың христиандық Инжілдің Батыс адамымен тығыз байланысты деп ойлайтынын аңғару қиын емес. Бірақ қазір Инжіл Азияда тамыр жайды. Біздің алдымызда келесі сұрақ туындайды: бірінші ғасырдағы Христиандардың грек әлемінде жасаған нәрсесін Азияда да істеу үшін таза батыстық ойлау тәсілінен түбегейлі айырылуға бола ма? Грек үлгілерін қолданғаны секілді, Азиялық ойлау және өмір сүру құрылымдардың, тәсілдерін қолдануға бола ма? Бұл оңай сұрақ емес әрине. Аталған Христиандық үндеудің ескі Еврей тілінде айтылып, бұрмаланған нұсқасы емес пе деген сұрақ жиі қойылады. Бірақ мұндай қолданудың кейбір деректері Шіркеудің миссионерлік міндетін орындау үшін мүмкін болды және қажет болды. Мұндай күш-жігер қазір іске асырыла алады және қажет болып табылады. Бұл Еврей жерінен грек жеріне көшкеннен бері Шіркеу тап болған өміріндегі ең үлкен қиындық болуы мүмкін. Егер теология экуменикалық болғысы келсе, ол Батыстық деп танылатындардан басқа ойлау және өмір сүру жүйелері мен тәсілдерін қолдана білуі және оларға қарсы тұруы тиіс. Жақын күндері ешбір теология Азиялық құрылымдарды елемейтіндіктерінен экуменикалық деп атауға лайық болмай қалады. Ол “экуменикалық” терминін қолдануы мүмкін, бірақ шын мәнінде ол тек шағын қалашыққа және Батысқа тиесілі болады”. (Ассамблеяның құжаттары, №1, 19 қараша, 1961-ж., Нью-Дели) Ескерте кетсек, аталған Азиялық Христиан көшбасшысы палестиналық Христиандықтың римдік-эллиндік түсіндірмесін “терең өзгеріс” деп және “[бастапқы] христиандық үндеудің бұрмалануы” деп санайды.

35. Автордың байқағаны бойынша Нью-Делиде өткен Дүниежүзілік Шіркеулер кеңесінің үшінші Ассамблеясының құжаттарынан немесе Ассамблеяның бірқатар делегаттарымен сұхбаттарынан болсын, Жоғары шіркеу қызметшісі У. Ба Хмин баяндамасына “мүлдем құлақ түрмеді” дейді. Ал Сенім мен тәртіп жөніндегі Төртінші Дүниежүзілік конференциядағы Дін ілімі жөніндегі комиссиялардың Шығыс Азиялық секциясының баяндамасында (Монреаль, 1963) У. Ба Хминнің маңызды мәселесі талқыланбады және оның қорытындылары да берілмеді. Шынында да, “Христиандық ой мен дін ілімінің” бүкіл саласы жай ғана “жергілікті қылуға үлкен күш-жігерді қажет ететін салалардың” бірі ретінде тізімделді, сондай-ақ мұндай жергілікті қылуға “кафоликтік шындықты төмендетуге” әкелмейді деген тікелей шартқа қойылды. Осы “Кафоликтік ақиқат” (мәлімдемені Шығыс Азия бөлімінің хатшысы, Батыс христиан діні өкілі шіркеу қызметшісі Ж.Р. Флеминг өзінің Шығыс азиялық әріптестері үшін жазған болуы керек) 1963-жылы Монреаль кездесуінің қорытындылары деген ресми құжаттың экспозициясына енгізілді. Мұндағыны оқысақ: “Христиандық ғибадат – бұл Құдай адамнан Құдай Өке мен Ұлы Мәсіхтің Киелі Рух арқылы рақымшыл құтқару әрекетіне қуанышпен жауап беруі. Осылайша, Христиандық ғибадат бір уақытта Христологиялық және үштік болып табылады.

Христологиялық деп айту христиандық ғибадаттың түп тамырлық әрекеті Құдайлық азат етулі және адамзаттың Мәсіхте қайта жаңғыруы туралы ізгі хабарды жариялау дегенді білдіреді... Бұл Христологиялық ғибадат жеке және ұжымдық болғанымен, басты назар ұжымдықта, өйткені Мәсіхтегі Құдайдың мақсаты — адамдардың жаңа денесін, яғни, Мәсіхтің денесін жасау. Осылайша, Христиандық ғибадаттағы адам ... Құдайдың жаратудағы жоспарлары орындалатын жаңа адамзаттың бір бөлігіне айналады. Оның өмірі қазір Мәсіхтегі Құдайға қатысты және leitourgia мен latreia терминдері тұрғысынан алғанда ... Христиандық ғибадаттың үштік деп айтылу мағынасы Әке, Ұл және Қасиетті Рух деп Өзінің ашылуының аясында Құдайға ұсынылатынын білдіретіндігінде. Құдай Мәсіхте танылғаны болғандықтан, Ол Жаратушы ретінде белгілі, оның жаратылыстағы мейірімді мақсаттары арқылы адамдар енді қайта туылып, құтқарылған...” және т.б. (Сенім мен тәртіп туралы қорытындылар, Монреаль, 1963, SCM Press, Ltd., Лондон, 1963, Теологиялық комиссияның есебі, 32, 39-беттер) Бұл 1963 жылғы “алдын ала миларын улап” Азиялық өкілдерінің қолдарын қойдырған Батыс Христиандарының есеп-баяндамасы болуы керек. Олай болмағанда, Жоғары шіркеу қызметшісі У. Ба Хминнің дауысы аз болса азиялық, африкалық ойды қолдайтын болса, онда жоғарыда аталғандар Азиялық және Африкалық шіркеулерге арналған басты Батыс шіркеулерінің пікірі бойынша 1963 жылы “кафоликтік шындық” түсінігінің насихаты болып табылады.

36. Иреней, “Дінбұзарларға қарсы”, III, iii, 1.

37. Сонда, III, iii, 1; IV, xxvi, 2.

38. Тертуллиан, De praescriptione Haereticorum, xx-xxi.

“

Бұл үш күшті эссе жинағында әлемге әйгілі марқұм ғалым және философ Исмаил Әл-Фаруқи өзінің таңғажайып пайымдауын, кең білімін және салыстырмалы дін дискурсында әлі де алдыңғы қатарда қарастырылатын тақырыптарға қолданылатын бірегей сауда белгісі логикасын көрсетеді.

Әл-Фаруқи оқырмандарды Исламның оларға қатысты нақты түсінігі мен ұстанымына жетелеу үшін батыстық және мұсылмандық дәстүрлердегі құндылықтардың метафизикалық табиғаты, діндер тарихы және басқа да мәселелер туралы пікірталастармен айналысады.

Бұл көптеген оқырмандарды – ағартушы ойшылдарды, заманауи зайырлыларды, философтар мен теологтарды, мұсылмандарды немесе басқаларды қызықтырады және шабыттандырады деп ойлаймыз, өйткені әл-Фаруқи осы маңызды тақырыптардың негіздеріне және олардың адам жағдайына әсерлеріне нақты баға беруге тырысады.

”

