

ДИНИ ТӘЖІРИБЕ: ДИНТАНУЛЫҚ ТАЛДАУ

Кіріспе

Қазіргі дін феноменологиясы мен психологиясындағы толық зерттеліп, шешімін таппаған мәселелердің бірі – діни тәжірибе. Бұл мәселенің әртүрлі аспектілерін талдау қазіргі таңда жеке тұлға мен қоғамдық діни сана орын алып отырған құбылыстарды тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Себебі діндар тұлға өзінің діни толғаныстары мен ізденістерінде бұрынғы өткен ұрпақтардың, дін қайраткерлерінің тәжірибесін қайта жаңғыртып, заман тұрғысынан түсінуге талпынады.

Діни тәжірибе ұғымы батыстық дінтану аясында қалыптасқандықтан, біз қарастырып отырған құбылысты толық жеткізуге мүмкіндік бермейді. Сондықтан оның шарттылығы мен салыстырмалығын назарда ұстайтын боламыз.

Мақалада көтерілген тақырыптың мақсаты діни тәжірибе феноменінің қазіргі заманғы концепцияларына дінтанулық талдау жасау және осы ұғымның діни таным жүйесіндегі орны мен рөлін көрсету. Зерттеудің маңыздылығы діндар тұлға құрлымындағы діни тәжірибенің маңызын ашуда, діни тәжірибенің типтерін анықтау мен олардың салыстырмалы типтік ерекшеліктерін ашуда көрініс табады.

Зерттеу тәсілдері. Мақалалық зерттеудің методологиялық негізін герменевтикалық және компоративистикалық тәсілдер мен құрылымдық-жүйелік талдау құрайды. Герменевтикалық тәсіл діни мәтіндердің контексін ашуға, ал компоративистикалық тәсіл әртүрлі діндер жүйесіндегі діни тәжірибені салыстырмалы тануға мүмкіндік береді. Құрылымдық-жүйелік талдау діни тәжірибенің діннің басқа да құрамдас бөліктерімен арақатынасы мен ықпалын пайымдауға жол ашады.

Мақалада діни тәжірибе ұғымының әмбебапты сипаты айқындалып, оның әлемдік және ұлттық діндердің қалыптасуы мен эволюциясын сипаттаудағы эпистемологиялық мүмкіндіктері көрсетілген. Діни тәжірибе ұғымы исламның ілімдік және ғибадаттық ерекшеліктерін ашу мақсатында алғаш рет қолданылып отыр. Сондықтан мақаланың нәтижелері осы бағыттағы зерттеулердің қолға алынуына ықпал етеді.

Әдебиеттерге шолу. Діни тәжірибе категориясы батыстық дінтану саласында У. Джеймстің «Діни тәжірибенің көптүрлі-

лігі», Р. Оттоның «Қасиеттілік», М. Элиаденің «Қасиеттілік пен тұрмыстық» атты еңбектерінде талқыланған. Аталған авторлар діни тәжірибені теологиялық тұрғыдан талдауға көп мән береді. М. Элиаде бұл ұғымды теологиялықтан тыс феноменологиялық аспектіде зерттейді. Ресейлік ғалымдардан бұл мәселені қарастырған М. Угринович діни тәжірибенің психологиялық аспектілеріне тоқталады.

Діни тәжірибе ұғымының мәні мен қолданылу ерекшеліктері отандық дінтану ғылымы аясында алғаш рет қарастырылып отыр. Бұған дейін шет елдік зерттеушілер діни тәжірибе ұғымын көбіне философия немесе теологиялық көзқараспен қарастырған (Hughes, Hill, Martin, Smith). Батыстық дінтану ғылымында бұл мәселені қайта қарау, талдау соңғы уақытта ерекше дамып отыр (Sharf, Cupitt, Halbfass, Taves, Hanegraaff, Jantzen, Kripal, Fredericks, Murphy, Penner).

Негізгі бөлім

Адамзатқа Жаратушының уахиін жеткізіп, әлемдік діндердің негізін қалаған пайғамбарлар мен дінге қызмет еткен әулиелердің, діни ғұламалар мен даналардың өміріне зер салып қарайтын болсақ, олардың болмысында бір бетбұрыс кезеңнің болғанын байқаймыз. Діндердің Қасиетті мәтіндерін, пайғамбарлар мен әулиелердің өмірбаяндарын ақыл пайымы мен сезім сүзгісінен өткізер болсақ, оларға тән терең рухани толғаныстардың тұңғығына бір сәт бізде бойлағандай болар едік. Осы бір жаратылысы ерекше жандардың ой-тұжырымдары мен сезім-түйсіктері әлдебір тылсым, құпия дүниеге біздің де қатысты екенімізді аңғартқандай болады. Олардың бастан кешкен діни тәжірибесі миллиондаған адамдарға өмірдің мәні мен мағынасын түсініп, дұрыс бағдарлануына себепкер болғанын білеміз. Дегенмен, әрбір адамның өз өмірінде орын алған діни тәжірибесінің де маңызын елемеге болмайды. Мұндай тәжірибе адамның өзінің өткені мен бүгінін діни құндылықтар тұрғысынан салмақтап, болашағын бағамдауына ықпал етеді. Діни тәжірибе барысында адамның құндылықтар жүйесінде түбегейлі өзгерістер орын алады, бұрын маңызды саналып келгендері көмескі тартып, бейсаналықтың күңгірт қойнауларында жатқандарына жан бітіп, жарқырап жанып адамның рухын ерекше нұрға бөлейді. Қасиетті Құранда «Алла қалаған құлын дұрыс жолға салады» деген аят бар. Осы аятты діни тәжірибе тұрғысынан түсінер болсақ,

діни тәжірибе дегеніміздің әрбір адамның «Қасиеттілікпен кездесуі» екенін аңғарамыз. Діни тәжірибе адамның интроспекциялық интенционалдылығын айқындайды. Біз өзімізді қоршаған адамдардың (бізге таныс немесе бейтаныс) жүріс-тұрысы мен көзқарастарында бір өзгешеліктің орын алғанын байқауымыз мүмкін. Оның кешегі болмысы бүгінгісіне мүлдем ұқсамауы бізді таңырқатуы да ғажап емес. Бірақ, оның ішкі жан дүниесінде орын алған төңкеріс күмән туғызбайды. Кеше ғана ол үшін маңызды саналған дүниелер бүгін түкке тұрғысыз сияқты болып, өзінің құндылықты сапасын жоғалтады. Алайда, ол өзінің осы жоғалтқандары үшін тіптен де қайғырып қамықпайды. Керісінше, өзінің бұл дүниелік өлшеммен сараланбайтын асыл қазынаға қатысты болғанына шаттанады. «Қасиеттілікпен кездесуге» дейінгі қалпын ол пенделік ретінде қабылдайды. Осы орайда, Макс Шелердің адам Жаратушысымен байланысын сезінгенде ғана тұлға болып қалыптасады деген ойынан ақиқаттың нышанын сезінгендей боламыз. Пенделікті «табиғи адам» деп сипаттайтын болсақ, тұлғалықты «руханилық деңгейі» ретінде қарастырамыз. Тұлғалық өзінің рухани болмысын үздіксіз жетілдіруді, ұдайы кемелділікке ұмтылуды білдіреді. Адам бойында осы екі өлшемдер арасында толассыз күрес жүріп жатады. Пайғамбарымыз бұл күресті «үлкен жиһад» деген. Тұлғалық жолындағы адамның өзінің кішкентайда болса әлсіздігін жеңе алуы оның үлкен жетістігі. Биік мақсаттарға кішкентай қадымдар жол ашады.

Жоғарыда айтып өткеніміздей, барлық адамдардың діни тәжірибесінің әлеуметтік маңыздылық деңгейі бірдей емес. Бірақ, кез келген тұлға үшін оның өзінің діни тәжірибесінің маңызы зор. Өйткені, оның өміріндегі бетбұрыста осы бір қас қағым сәттік діни тәжірибе өшпес із қалдырады. Ол осы сәтті өз өмірі мен тұлғалық болмысындағы өзгерістердің серпіні ретінде бағалайды және маңызды шешімдер қабылдау барысында қайтып оралып отырады.

Дін – адамзат рухының ерекше саласы, бұл салада ол шындықтың басқа бір өлшемімен істес болады. Бұл өлшем одан әрқашан болмыс шегі мен шеңберінен тысқары шығуға жетелейді. Біздің санамыз бен сезіміміздің осы шектен тыс әлде бір тылсыммен жанасуы тұлғалық тәжірибені құрайды. Дін шындығына қанығу, дін ақиқатымен қамтылу, «қанатыңды күйдіру, отты жан болып ұшу» (Қожа Ахмет Иассауи) адамның діни тәжірибесінің өзегін құрайды. Адамзаттың діни тәжірибесі болмаса біз діни мәдениеттің

қайталанбас үлгілерін біле алар ма едік, шығыс шайырларының нәрлі де нұрлы дастандарына үніліп, шөлдеген рухымыздың шөлін баса алар ма едік.

Түрлі тарихи дәуірлер мен жер шарының шар тараптарын мекендеген адамдар дін атаулы құбылыстың ашқан тұңғық тылсымы туралы сансыз көп естеліктер қалдырды. Олар сезінген діни тәжірибенің қарқыны мен деңгейлері әртүрлі болғанымен, оларға әсер еткен тылсымның (трансценденттіліктің) шынайылығы күмәнсіз. Діни тәжірибенің тереңдігі мен мәнділігі оны сезінген адамның осы тәжірибеге дейінгі білімімен де, қоршаған әлеуметтік ортасымен де айқындалмайды. Діни тәжірибенің қыр-сырын толық ашу (рационалды логикалық тұрғыдан) біздің маңдайымызға жазылмаған шығар, бірақ діни тәжірибеге қатыстылық мыңдаған жандардың өмірін өзгертуге қабілетті. Өзін белгілі бір діни дәстүрге қатысты санайтын адам осы дәстүр негізіндегі діни тәжірибені актуалдандыруға қабілетті. Көптеген әулиелер мен тақуалар пайғамбарлардың діни тәжірибесін актуалдандырып, өз қауымдарының жүректерінде ақиқат нұрын қайта жаңғыртты, тура жолдан таймауына себепкер болды. Әрине, уахи арқылы ашылған діни тәжірибе тек пайғамбарларға ғана тән нәрсе. Пайғамбарлық тәжірибе өмір сүрудің әмбебапты заңдылықтарын орнықтыра отырып, миллиондаған адамның өмірін жаңа арнаға бағыттайды. Пайғамбарлық тәжірибе Қасиеттілікпен қатынастың тікелей тәжірибесі. Діни тәжірибенің бұл түрі қайталанбас мұғжиза және оны ешкім дәл сол күйінде толықтай қайталауға қауқарсыз.

Әулиелік немесе тақуалық діни тәжірибе актуалдандырылған кемел тәжірибе, яғни ол пайғамбарлық тәжірибенің белгілі бір қырларын қайта жаңғырту және сол арқылы қауым санасында діни ақиқаттардың орнығуын, тұрақтануы мен сақталуын қамтамасыз ету.

Тұлғалық діни тәжірибе ақиқатты іздеген әрбір адамға тән тәжірибе. Бұл индивидуалды діни тәжірибе, оның маңыздылығы адамның жеке болмысына қатысты. Тұлғалық діни тәжірибе барысында ол өз өмірінің басымдылықтарын айқындап, құндылықтарды қайта қарастыруды жүзеге асырады.

Діни тәжірибені рационалды концептуалдық тіл құралдары арқылы баяндау мүмкін болмағандықтан, оны рәміздік-образдық түсініктермен жеткізуге басымдылық беріледі. Бірақ соңғысының баршаға түсінікті жалпылама сипатының болмауы оны қабылдау

мен бағалаудағы әралуандылыққа алып келді. Ортағасырлық христиандықта мистикалық діни тәжірибе өкілдері дінбұзарлар ретінде қудаланды. Ислам тарихында Мансұр әл-Халадж «әнл Хак» дегені үшін өлім жазасына кесілді.

Діни тәжірибені зерттеген ғалымдар оны онтогносеологиялық емес, психологиялық қадым тұрғысынан қарастыру қажеттілігіне назар аударады. Психологиялық қадым өз кезегінде діни тәжірибенің мәдени-әлеуметтік астарлар мен қырларын назарда ұстауды талап етеді. Себебі діни наным-сенімдер этноментальдық және мәдени-әлеуметтік контекстерді де қамтиды. Қоғамда дін тек әлеуметтік институт, әдет-ғұрыптар мен ғибадат-құлшылықтар ретінде ғана емес, діни толғаныстар, сезімдер мен эмоциялар ретінде де орын алады. Дінге бетбұрған адам үшін оның сыртқы көріністеріне қарағанда ішкі мәні әлдеқайда маңызды болмақ, ал ішкі мәні мен мазмұнды тұлғаның психологиялық толғанысынан, сезімі мен эмоциясынан тыс қарастыру мүмкін емес. Діни тәжірибенің осы аспектілеріне алғашқылардың бірі болып назар аударған У. Джеймс «психология аясында қала отырып, біз діни ілімдермен, әдет-ғұрыптармен емес, діни сезімдермен, көңіл-күйлермен істес боламыз» деп жазады (У. Джеймс.: 2). У. Джеймс діни тәжірибені бастан кешкен көптеген адамдардың күнделіктері мен деректеріне сүйене отырып, олардың бойында психологиялық ауытқушылықтың орын алатынын атап көрсетеді «Мұндай тәжірибені дін жай ғана күнделікті әдет емес, жанның мазасыз күйі болып табылатын адамдардан ғана кездестіруге болады. Бұл адамдар дін саласындағы ұлықтар (гени)... бұл ұлықтардан жүйке тұрақсыздығының белгілерін жиі байқауға болады. Мүмкін басқа салалардағы ұлықтарға қарағанда оларда психикалық ауытқушылық көріністері көбірек кездесетін де болар. Олардың эмоционалдық жағы экзальтацияға дейін жеткен, олардың ішкі жан дүниесі қарама-қайшылықтарға толы, олардың басым көпшілігі өз өмірінің көп бөлігінде меланхолияға бейім. Олар ештеңе де шек дегенді білмейді, сезім кернеуі мен жабысқақ идеялардан азап шегеді, экстазға түсіп, дауыстар естиді, елестерді көреді, бір сөзбен айтқанда оларға паталогиялық сипаттағы бірқатар белгілер тән. Және қоса кету керек бұл дерттік сипаттар көп жағдайда олардың діни беделін арттырады» (У. Джеймс.: 3-4). У. Джеймстің діни тәжірибені психологиялық ауытқумен байланыстыра қарастыруымен келісе қою қиын. Оның жоғарыда баяндаған діни тәжірибе-

сі шамандарға тән бақсылық ойынды еске түсіреді. Бұл жерде У. Джеймс ұғымдар алмасуына жол берген тәрізді. Ол діни тәжірибені желігумен алмастырады. Желігу адамның өз көмескі санасындағы әлде бір түсінікті сыңаржақтылықпен дамытып, оған ерекше мән беріп, абсолюттендіруінен туындайды. Оның мысалға алып отырған Джордж Фоксы өзінің осындай желігуін құдайылық аян ретінде қабылдайды. У. Джеймс «өзінің жүйке жүйесі жағынан алғанда Фокс нағыз психопат болған» деп дәл диагнозын қойған. Желігу адамның жан дүниесі мен психикасындағы үйлесімділікті бұзып, тұрақсыздыққа алып келеді. Мұндай адам қоршаған ортамен тіл табысып, түсіністікке келудің орнына өзін әрдайым оған қарсы қойып, ортадан кемшілік іздейді. Ол осы ортаны биік діни мұраттарға сай өзгертуге емес, өзінің қалауына бейімдеуге ұмтылады. Біздің пайымдауымызша желігу адам психикасы үшін дисфункционалды, ал діни тәжірибе функционалды қызмет атқарады. Сонымен қатар, біз діни тәжірибе туралы айтқанда, желігуге ұшыраған индивидтердің емес, адамзаттың рухани дамуына сүбелі үлес қосқан тұлғалардың діни толғаныстарына жүгінетін боламыз. Мысалы христиан дінінің көрнекті өкілі Августин Блаженныйдің шығармашылығы, шығыс жұлдыздары санатындағы сопылық дәстүр өкілдерінің діни толғаныстары мен тәжірибесінен желігудің ешбір белгілерін байқамаймыз және олардың бәрін жүйкесі сыр берген «психопаттар» қатарына қоса алмаймыз.

У. Джеймстің діни тәжірибе мен психикалық ауытқушылықты бір қатардағы құбылыстар ретінде қарастыруы діни тәжірибенің мәні мен мазмұнын дұрыс бағалауға мүмкіндік бермеді. Оның себебі, дінді невроздық күй деп қарастырған психоаналитикалық бағыттың еуропалық ғылымда негізгі парадигмалардың бірі ретінде орнығуымен және діннің әлеуметтік ортадағы орны мен маңызын әлсіретуге бағытталған секулярлықпен байланысты болды. Американдық психолог діни тәжірибені туындататын басты алғышарт – Қасиеттілікті мойындамайды. Яғни, ол діни тәжірибені Жаратушы адам қатынасында емес, өз өздігінде алынған адам феномені тұрғысынан қарастырады. Ол «Діни махаббат, діни үрей, діни асқақтық сезімі, діни қуаныш және т.б. бар. Бірақ діни махаббат – барлық адамдарға ортақ махаббат сезімі, тек ол діни объектіге бағытталған. Діни үрей – жай ғана адам жүрегінің дірілдеген дүрсілі, тек ол құдайылық жаза идеясымен байланысқан. Діни асқақтық сезімі – біз түн қойнауындағы орманда

немесе тау шатқалындағы ерекше бір тамсану, тек бұл жағдайда ол жаратылыстан тыс тылсымды сезіну ойынан туындайды. Діндар адамдар сезінген барлық сезімдерді осылай қарастыруға болады... Бірақ, әрбір жеке діни толғанысқа тән жеке дара элементарлы эмоция ретіндегі абстракттілі «діни сезім» бар деп тұжырымдауға ешбір негіз жоқ. Егер ерекше элементарлы діни эмоция болмаса, тек кәдуілгі эмоциялар жиынтығы ғана болатын болса және оларға діни объектілер өздерінің ерекше сипаттағы қолтаңбасын таңатын болса, онда ерекше діни объектілер мен ерекше іс-қимылдар да жоқ деп топшылауға болады» деп жазады (Г. Ньютон Мэлони.1992: 1) Бірақ, діни тәжірибені бастан кешкен адамның ой қисыны мен сезімдік түйсігі Қасиеттілікті “тырнақшаның сыртында” қалдыра алмайды. Әрине, ол үшін діни тәжірибе психологиялық шындық болғанымен, Қасиеттіліктің онтологиялық ақиқаттылығы күмән туғызбайды. Сол дәуірдегі еуропалық ой аясында қала отырып, У. Джеймс Қасиеттіліктің онтологиялық ақиқаттылығын прагматикалық тұрғыдан қарастырады. Мұнда У. Джеймс біздің пайымдауымызша тағы да ұғымдарды алмастыруға жол береді. Ол ақиқаттылықты пайдалылықпен алмастырады. Пайдалық ақиқаттың өлшеміне айналады. Бұл тұрғыдан алғанда Құдайдың шынайылығы ақиқаттылығымен емес, керісінше пайдалығымен айқындалады. Құдай идеясы адамды жетістікке жеткізетін болса немесе қиындықтарды (соның ішінде, психологиялық та) жеңуге септігін тигізетін болса, ол ақиқат. Осы тұрғыдан келгенде кез келген Қасиеттілік адам психикасының шындығы, діни объектілер адам психикасының туындысы. У. Джеймске сәйкес діннің қайнар көзі адам психикасының эмоционалдық саласы. Сондықтан, оның түсінігінде діни тәжірибе субъективті діни феномендерді сипаттайды. Бұл феномендердің қатарына ол мистикалық елестерді, экстатикалық халдарды, галлюцинацияларды және т.б. жатқызады.

Діни тәжірибені У. Джеймске дейін қарастырғандардың бірі Фридрих Шлейермахер аян алу тәжірибесін, діни тәжірибені діннің қайнар көзі деп санайды. Оның тұжырымдауынша дін адамның шексіздікті немесе құдайды толғануы. Бұл толғаныстар адамның Қасиеттілікті қастерлеуінде, өзінің Одан толық тәуелділігін сезінуінде, игі таңырқауында көрініс табады. Осының бәрі діни тәжірибенің мәнін құрайды.

Г. Ньютон Мэлони өзінің «Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события» атты мақаласында

бастапқыда өзінің У. Джеймстің көзқарастарын қабылдап, діни тәжірибенің адамның басқа тәжірибелерінен ешбір айырмашылығы жоқ екенін мойындағанын, бірақ кейін діни тәжірибеге деген көзқарасын өзгертіп, діни тәжірибенің басқа тәжірибелерден сапалық та, сандық та ерекшелігі бар екенін мойындайтынын айтады. Діни тәжірибенің сапалық ерекшелігін ол осы тәжірибе барысында адамның құдаймен қарым-қатынасқа түсетіндігімен, ал сандық ерекшелігін оның қарқындылығымен, яғни діни толғаныстың басқа ешқандай толғаныстармен тең келмейтіндігімен түсіндіреді (Г. Ньютон Мэлони. 1992: 1).

Г. Ньютон Мэлони діни тәжірибені екі кескінде қарастырады.

1) Стимул ----- Адам ----- Жауап

2) Уахи ----- Сенім ----- Әрекет

Оның бұл кескініне сәйкес Құдай (стимул) адамға ықпал етеді, бұл ықпал оның бойында діни толғанысты туындатады. Діни толғаныс барысында немесе нәтижесінде адамның ішкі болмысында өзгерістер орын алады, ақиқаттар айқындалады, құндылықтар қайта қарастырылады. Алайда, Құдай адам қатынасын біржақты қарастыруға болмайды, өйткені адам Жаратушы ықпалын енжар қабылдаушы емес. Құдайылық уахи барлық адамзатқа тікелей түспейді. Уахиды қабылдауға қабілетті адам – пайғамбар. Екіншісі бірі пайғамбар бола алмайды. Пайғамбарлық ерекше мақсат үшін жаратылған тұлға. Уахиді қабылдау, түсіну және жеткізу арнайы сапалық қасиеттерді қажет етеді. Алайда, бұл сапалық қасиеттер әу бастан пайғамбар болмысына тән болады. Бірақ, тек белгілі бір уақытта (Жаратушының қалауына сай) олар өзекті. Жаратушының уахиі пайғамбар болмысында терең діни толғаныс туындатады. Ол адамзаттың сол уақыттағы ахуалын уахи тұрғысынан қайта қарастырып, өзгерту қажеттілігін сезінеді және оған жүктелген пайғамбарлық миссия осы кезден басталады.

Діндар тұлға белгілі бір деңгейде пайғамбарлық діни тәжірибені актуалдандыра отырып, өзін толғандырған болмыстың мәндік мәселелеріне жауап ала алады. «Діни жағдайда Құдай, Сенім және Әрекет бір-бірімен қатарласа жүреді. Діни тәжірибе жүзеге асу үшін олар өзара байланыста болуы қажет. Адам өзінің ұмтылыстары арқылы Құдай оған өзін сезіндіретіндей жағдайға жеткізуі керек» (Г. Ньютон Мэлони 1992: 5).

Діни тәжірибе орын алуы үшін Қасиеттілікпен қатар адамның да қажырлы рухани әрекеті қажет. Яғни діни тәжірибе рухани ізденіс пен

психологиялық толғаныс үдерісіндегі адамның бойында ғана орын алады.

Швейцариялық ғалым К.Г. Юнг діни тәжірибені Р. Отто ұсынған нуминоздылық ұғымына негіздей отырып, қарастырады. Нуминоздылықпен кездесуді сезіну адам психикасы үшін аса тосын жағдай, себебі бұл қалыпта адам ұжымдық бейсаналық қабаттарымен байланыс орнатады. Ұжымдық бейсаналық қабаттары оған әдеттегі аллегориялар, символдар, мифтер мен түс көрулер ретінде емес, тікелей ашылады. Бұл жағдайда дін адам психикасы үшін қорғаныс белдеуі қызметін атқарады. Оның санасы ұжымдық бейсаналық архетиптерді түсінікті догматикалық образдарға айналдырады. К.Г. Юнгтің пікірінше, діни тәжірибе қазіргі өркениет адамына қажет нәрсе. Діни тәжірибе адамды өзінің тамырларымен жалғастырады. Алайда, өзге діни-мәдени дәстүрдің аясында қалыптасқан діни тәжірибе басқа мәдениет пен дін өкілдері үшін түсініксіз, ал кейде тіпті зиянды болуы мүмкін. Сондықтан қазіргі еуропалықтар шығыстың діни тәжірибесіне қызығушылық танытып, оны игеруге талпынғанымен одан түк те шықпауы мүмкін. Өйткені, оның психикалық бейімділіктері шығыс адамынікінен мүлдем өзге. Осылай дей отырып, К.Г. Юнг еуропалықтарды өздерінің алыстап кеткен тамырларына қайта оралуға шақырады.

Діни тәжірибе А. Маслоудың гуманистік психологиясы дәстүрінде де маңызды орын алады. Ол психологиялық мәселелерді тұлғалық дамумен, өсу-өркендеумен байланыста қарастырады. А. Маслоудың психологиясындағы негізгі категориялардың бірі – өзін актуалдандыру (самоактуализация). Өзін актуалдандыру – адам бойындағы барлық қабілеттер мен бейімділіктердің, таланты мен мүмкіндіктерінің ашылуы, жүзеге асуы. Өзін актуалдандырудың маңызды алғышарты толғаныс шыңы деп аталатын психологиялық тәжірибеге ие болу. Өзінің «Дальние пределы человеческой психики» атты еңбегінде толғаныс шыңын А. Маслоу өзін актуалдандырудың өтпелі кезеңі ретінде қарастырады. Осындай «шың» кезеңдерінде адам өз-өзімен үйлесімділікте, тұтастықта болады, өзін де, қоршаған дүниені де тереңірек түсінеді. Мұндай сәтте адамның ойы да, сезімі де, ісі айқын, ол басқаларды жақсы көруге, қабыл алуға бейім, ол ішкі қақтығыстар мен үрейден еркін, бойындағы қуатты дұрыс жұмсауға анағұрлым икемді.

Дінді А. Маслоу адамның толғаныс шыңында үнемі тұрақты болатын саласы ретінде қарастырады. Яғни дін адамның толғаныс

алаңы, ол бұл алаңда әрқашан болмыс пен өмір мәні туралы, өзінің мүмкіндіктері мен перспективалары туралы ой кешеді. Өзін актуалдандырған адамдар діндар адамдар және олар діни тәжірибені үнемі бастан кешіріп отырады. Діндарлықты А. Маслоу белгілі бір діни дәстүрге тиесілік немесе діннің сыртқы формасы ретінде емес, адамның рухани күйі деп қарастырады. Сондықтан діни тәжірибе өз болмысын анағұрлым кең түсінуді қамтитын құбылыстар қатарын қамтиды.

Діни тәжірибенің мәні мен мазмұнын құрайтын толғаныстарды діни сезімдердің психологиялық қыры деп қана емес, діннің генетикалық бастауы деп те қарастыруға болады. Аса күшті діни тәжірибені бастан кешу, уахи алу, Қасиеттілікпен тұтасу діндердің пайда болуына немесе трансформациялануына түрткі болады. Ал институционалданған дін индивидуалды діни тәжірибенің негізінде қалыптасады. Сондықтан, діннің әлеуметтік институттары мен ғибадатқұлшылықтары әрқашан діни индивидуалды діни тәжірибенің туындысы деп айтуға болады. Осы тұрғыда діни адамдарды харизматиктер мен абыздарға бөлген В. Франклдың көзқарасы қызығушылық тудырады. Оның пайымдауынша, харизматиктер діни тәжірибені бастан кешкен, терең ішкі діндарлыққа ие болған жандар. Ал абыздардың пешенесіне діни тәжірибені бастан кешу бұйырмаған, сондықтан олар басқалардың діни тәжірибесінен догматтарды қалыптастырып, діни институттардың негізін қалайды. Бұл ойды ары қарай өрбітетін болсақ, діни тәжірибеде діннің ішкі мәні, ал оның институттары мен әдет-ғұрыптарында сыртқы формасы көрініс табатынын байқаймыз.

Жаңа діни дәстүрге бастама беретін харизматиктердің діни тәжірибесі көбінесе шартталмаған, яғни сананың өзгерген күйіне енгізетін белгілі бір медитациялық тәсілдерді қолданумен байланыспаған (біз мұнда секталар немесе жаңа діни ағымдар туралы емес, әлемдік діндер туралы айтып отырмыз). Басқаша айтатын болсақ, діни тәжірибе қалпына немесе халіне өз қалауына сай кіре алмайды. Мұндай діни тәжірибенің қозғаушы күші уахи деп айтуымызға болады. Сондықтан мұндай діни тәжірибені (пайғамбарлық діни тәжірибе) бастапқы деп, осы негіздегі басқа діни тәжірибелерді (медитативтік) туынды немесе қосалқы деп атауға болады. Мысалы Будданың діни тәжірибесін бастапқы десек, бодхисатвалар мен архаттардікі туынды болады. Өйткені соңғы діни тәжірибе әрқашан бастапқы діни тәжірибенің актуалдануы

болып табылады. Айталық, сопылық діни тәжірибе пайғамбарлық діни тәжірибенің актуалдануы. Сопылық тариқаттар бастапқы діни тәжірибені актуалдандырудың әртүрлі медитативтік амал-тәсілдерін қалыптастырады. Діни тәжірибені зерттеуде сопылық феномені маңызды рөл атқарар еді, бірақ бұл болашақтың еншісінде қалып отыр. XIX-XX ғасырда сопылықты зерттеген батыс ғалымдары оны шығыстық мистицизмнің бір түрі ретінде қарастырумен шектелді. Бірқатар зерттеушілер оны әртүрлі діни-философиялық дәстүрлердің элементтерін қамтыған синкретті құбылыс деп бағаласа, Луи Массиньон, Аннемари Шиммель сияқты зерттеушілер сопылық мистицизмнің Құраннан бастау алатынын алға тартады.

Нақты бір діни дәстүр аясындағы діни тәжірибенің өзіне тән өзегі болады. Мысалы христиан дінінде ол күнә және тәубеге келу (грех и рассказы), буддизмде азап шегу мен одан арылу, исламда Алланың разылығына кенелу. Христиандық дәстүрде адам күнәлі болып дүниеге келеді, ал туа біткен күнәдан арылу үшін ол Исаның барлық адамдардың күнәсін өтеп, айшыққа керілуін қабылдап, Исаға иман келтіру қажет. Сондықтан христиандық діни тәжірибеде күнәһарлық пен одан тазару идеясы маңызды орын алады. Будда дінінде өмір сүру – азап шегу, адам азаптың себептерін ашып, одан құтылудың жолын іздейді. Сондықтан буддалық (кеңірек алсақ, үнді-буддалық) діни тәжірибе азаптан арылу идеясының төңірегіне шоғырланады. Ислам христиандықтың туа біткен күнәһарлық идеясын да, буддизмнің өмірді азап деп қарастыратын тұжырымын да қабылдамайды. Мұсылман әрқашан Алланың разылығына ұмтылады. Ал оның кілті Құран мен пайғамбар сүннетінде, сондықтан мұсылман адам өзінің күнделікті өмірлік тәжірибесінде Құран мен пайғамбар сүннетінің тәжірибесін үнемі жаңғыртып, актуалдандырып отырады. Алла разы болатындай өмір сүру адамның екі дүниедегі бақытының кепілі. Алайда дүниеде адамның нәпсісін қоздырып, оны Жаратушыдан алыстататын азғырулар да аз емес, сондықтан мұсылманның өмірі қауіп пен үмітке толы. Бұл одан өзінің әрбір ойы мен сөзіне, ісіне есеп беріп отыруды талап етеді. Иман келтірген адам қауіп пен үміт арасында өмір сүре отырып, Алланың шексіз мейірімінен шет қалмайтынына үміт етеді. Исламдық діни тәжірибенің мәні мен мазмұны осы түсініктердің төңірегіне шоғырланады.

Зерттеушілер діни тәжірибенің құрлымында үш негізгі элементті атап көрсетеді:

1) діни тәжірибені бастан кешуші индивидтің дүниетанымы, сезімі мен түсініктері және қоршаған сыртқы ортамен қатынасы;

2) діни тәжірибе барысында ашылатын немесе айқындалатын діни ғибадат объектісі немесе осы тәжірибе бағытталған шындық;

3) осы діни тәжірибені басқалардың да бөлісе (актуалдандыра) алатынынан туындайтын әлеуметтік формалар (Самыгин 1996: 133).

Діни тәжірибе адамның дүниетанымымен, оның өз болмысы мен өмірінің мәні мен мағынасын түсінуге құштарлығымен тығыз байланысты және оған мәнділік пен мағыналық дарытатын Қасиеттілікті ашуға, Онымен байланыс орнатуға бағытталған. Өмірдің құндылығы, толыққандылығы осы Қасиеттілікпен анықталады. Ол – өмірдің қайнар бастауы, терең негізі және соңғы мақсаты. Діни тәжірибе осы тәжірибенің көптеген индивидуальды көріністерін қамтиды. Олар адам болмысының құпиясын қастерлеуді, Жаратушыға деген махаббат пен Оның қаһарынан қорқуды, Құдайдан қол үзушілік үрейін және Онымен қауышуды, тұтасуды аңсауды, Құдайдың рақымы мен мейірімін сезінуді, абсолютті ғарыштық үйлесімділік пен реттілікті, құдіреттілікті пайымдауды, Құдаймен бірлігін сезініп өзінің «Менінен» жеңуді қамтиды. Діни тәжірибе барысында адам назарын өзінің «Менінен» «Басқаға», Құдайылық шындыққа бұрып, соған шоғырландырады.

Харизматикалық тұлғалардың діни тәжірибесі жаңа діни дәстүрлердің қалыптасуына немесе орын алған діни дәстүрлердің қайта жаңғыруына алып келеді. Діни тәжірибені жаңғырта отырып діндар тұлға өзінің белгілі бір діни дәстүрге қатыстылығын сезінеді. Айталық, намазда әрбір мұсылман пайғамбардың діни тәжірибесін жаңғыртады. Сондықтан намазды мұсылманның миғражы дейді. Намаздағы сәжде тақуа құлдың Жаратушысына ең кезі. Намазға ұйыған әрбір мүмін «Жаратушымен (Қасиеттілікпен) кездесуді» бастан кешеді, өз өмірінің мәні мен мағынасын, Жаратушымен, пайғамбармен, үметпен тұтастығын сезінеді. Діни тәжірибенің қарқындылығы мен қуаты адамның иманына, өз өмірі мен болмысындағы Қасиеттіліктің маңызын түсінуіне байланысты. Діндегі ғибадат-құлшылықтар бастапқы діни толғаныстар мен сезімдерді актуалдандырады, адамның ақыл-санасын осы тәжірибенің жарығымен нұрландырады.

Діни тәжірибе тосын, ойламаған жерден пайда болуы мүмкін. Мұндай тәжірибенің алдында, яғни тәжірибе орын алғанға дейін адам әлде бір мазасыздықты, күйзелісті бастан кешуі

мүмкін, ал мұндай тәжірибеден кейін оның жан дүниесінде тыныштық орнайды. Діни тәжірибенің басқа түрінде адам осы күйге кіруді мақсат етеді және өзін соған дайындайды. Діни тәжірибеге дайындықтың үш классикалық типін атап өтуге болады:

– рационалдық-диалектикалық тип. Инсайт халіне жету үшін ойды жаттықтыру;

– моральдық дайындық. Жүректі жаман ойдан, ниеттен, сезімдерден тазарту, кейде жүректі тазарту тәнді тәртіпке келтірумен сабақтасады;

– сана көкжиегін кеңейту мақсатында масайрататын заттарды қолдану (ежелгі үнділердің саомасы, парсылардың хаомасы және т.б.) (Самыгин 1996: 139). Сонымен қатар, кейбір шығыстық діни дәстүрлерде діни тәжірибе барысында өзгерген сана қалпына ену үшін тыныс алу жаттығулары мен медитациялар кеңінен қолданылады. Ал сананы тұмшалайтын немесе елестер тудыратын психотроптық заттарды діни тәжірибені қоздыру мақсатында қолдануға бірқатар діндерде, соның ішінде исламда қатаң тыйым салынады. Анығында, мұндай заттар адамның бойында діни тәжірибені емес, оның сурогатын, яғни жалған немесе бұрмаланған көрінісін тудырады. Ал шынайы діни тәжірибенің мақсаты – адам бойында Қасиеттілікке қатыстылық сезімін ояту, оның осы Қасиеттілікпен тұрақты байланысын қамтамасыз ету және оның болмысқа, өзінің өмірінің мәні мен мазмұнына қатысты іргелі, экзистенциялық мәселелеріне жауап табуын қамтамасыз ету.

Қорытынды

Қорыта келе, бірқатар зерттеушілер діни тәжірибенің әртүрлі төрт деңгейге негізделе алатынын айтады. Олар құдайылық, мифологиялық, догматикалық, әдет-ғұрыптық деңгейлер. Құдайылық деңгейде өзі және құдайды тану жүзеге асады. Мысалы, брахманизмде Атман Брахманмен теңеседі, ал Ибраһимдік діни дәстүрлерде адам өз жанының Жаратудан екенін түсінеді және Иесімен байланыс орнатуға ұмтылады. Бұл рухани тәжірибеге ие болудың ең жоғары деңгейі.

Мифологиялық деңгейде әртүрлі халықтардың мифологиясында суреттелетін және архетиптік образдардың мекені болып табылатын шындықпен байланыс орнатылады. Адамзаттың ұжымдық санасына (дәлірек көмескі саналығына) ортақ бұл образдар этникалық мәдениет ерекшеліктеріне орай әртүрлі сипатқа ие бо-

луы мүмкін. Мысалы, шамандық діни тәжірибе вариациялары тәрізді.

Догматикалық деңгейде құдайылық немесе мифологиялық деңгейлерде алынған мистикалық тәжірибені бейнелейтін идеялар қалыптасады. Мысалы христиандықтағы құдайға айналу, Исаның қайта тірілуі және т.б.

Әдет-ғұрыптық деңгейде белгілі бір іс-қимылдар мен амалдар арқылы догматикалық деңгейдегі принциптер мен идеяларды рәміздік тұрғыдан бейнелейтін жүріс-тұрыс (ритуалдық та, күнделікті тұрмыстық та) жүйесі қалыптасады. Әдет-ғұрып пен ғибадат жүйесі бастапқы діни тәжірибені жаңғыртудың кілті болып табылады. Әдет-ғұрып пен ғибадат жүйесі осы қызметін атқармаса немесе діни

мәнін жоғалтқан догматтарға негізделсе, онда олар діни тұрғыдан мағынасыз іс-қимылдарға айналады. (Исламда имансыз орындалған амалдан сауап болмайды).

Діни тәжірибе кез келген дінде маңызды орын алады. Қасиеттілік пен адамның қарым-қатынасынсыз дін болмайды. Гегель тілімен айтатын болсақ, дін рух пен рухтың қатынасы, рухтың рухты тануы, рухтың рухқа ашылуы. Адам әрқашан өзінің болмысын түсінуге, құпиясын ашуға, өмірдің мәніне ие болуға ұмтылады, ал бұл өз кезегінде толғаныстар мен ізденістерді, нұрлану мен кемелденуді қажет етеді. Діни тәжірибе феноменін зерттеу, зерделеу діннің ішкі мәні мен мазмұнын ашуға және оны жүйелі әрі терең түсінуге ықпал етеді.

Әдебиеттер

- 1 Cupitt, Don. *Mysticism after Modernity*. Malden, Mass., 1998.
- 2 Fredericks, James L. "A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions." *Horizons* 22, no. 1 (1995): 67-87.
- 3 Halbfass, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, N.Y., 1988.
- 4 Hanegraaff, Wouter J. "Empirical Method in the Study of Esotericism." *Method and Theory in the Study of Religion* 7 (1995): 99-129.
- 5 Hill, W. J. "Experience, Religious." In *The New Catholic Encyclopedia*. Washington, D.C., 1967.
- 6 Hughes, H. Maldwyn. "Experience (Religious)." In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings. New York, 1912.
- 7 Jantzen, Grace M. *Power, Gender, and Christian Mysticism*. Cambridge, U.K., 1995.
- 8 Kripal, Jeffrey J. *Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism*. Chicago, 2001.
- 9 Martin, James Alfred, Jr. "Religious Experience." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade. New York, 1987.
- 10 Penner, Hans H. "You Don't Read a Myth for Information." In *Radical Interpretation in Religion*, edited by Nancy K. Frankenberry, 153-170. Cambridge, U.K., 2002.
- 11 Sharf, Robert H. "Experience." In *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark C. Taylor, 94-116. Chicago, 1998.
- 12 Smith, Jonathan Z. "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's Patterns in Comparative Religion (1949-1999): Part I & Part II." *History of Religions* 39/4 (2000): 315-351.
- 13 Smith, Jonathan Z. *Map Is not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden, 1978.
- 14 Smith, Jonathan Z. "A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History." *Numen* 48/2 (2001): 131-146.
- 15 Taves, Ann. "Detachment and Engagement in the Study of 'Lived Experience.'" *Spiritus* (2003a).
- 16 Taves, Ann. *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton, N.J., 1999.
- 17 www.royalib.ru. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. Бесплатная электронная библиотека .
- 18 Г. Ньютон Мэлони. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события. Журнал «Человек». – № 4. – М., 1992. – С. 1.
- 19 Самыгин, Нечипуренко, Полонская Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов на Дону, 1996. – С. 133.

References

- 1 Cupitt, Don. *Mysticism after Modernity*. Malden, Mass., 1998.
- 2 Fredericks, James L. "A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions." *Horizons* 22, no. 1 (1995): 67-87.
- 3 Halbfass, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, N.Y., 1988.
- 4 Hanegraaff, Wouter J. "Empirical Method in the Study of Esotericism." *Method and Theory in the Study of Religion* 7 (1995): 99-129.

- 5 Hill, W. J. "Experience, Religious." In *The New Catholic Encyclopedia*. Washington, D.C., 1967.
- 6 Hughes, H. Maldwyn. "Experience (Religious)." In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings. New York, 1912.
- 7 Jantzen, Grace M. *Power, Gender, and Christian Mysticism*. Cambridge, U.K., 1995.
- 8 Kripal, Jeffrey J. *Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism*. Chicago, 2001.
- 9 Martin, James Alfred, Jr. "Religious Experience." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade. New York, 1987.
- 10 Penner, Hans H. "You Don't Read a Myth for Information." In *Radical Interpretation in Religion*, edited by Nancy K. Frankenberry, 153-170. Cambridge, U.K., 2002.
- 11 Sharf, Robert H. "Experience." In *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark C. Taylor, 94-116. Chicago, 1998.
- 12 Smith, Jonathan Z. "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's *Patterns in Comparative Religion* (1949-1999): Part I & Part II." *History of Religions* 39/4 (2000): 315-351.
- 13 Smith, Jonathan Z. *Map Is not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden, 1978.
- 14 Smith, Jonathan Z. "A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History." *Numen* 48/2 (2001): 131-146.
- 15 Taves, Ann. "Detachment and Engagement in the Study of 'Lived Experience.'" *Spiritus* (2003a).
- 16 Taves, Ann. *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton, N.J., 1999.
- 17 www.royallib.ru. W. James. *Mnogoobraziye religioznogo opita*. Besplatnaya elektornnaya biblioteka
- 18 G. Nyuton Meloni. *Religiozniy opit: fenomenologicheskiy analiz unikalnogo povedencheskogo sobitiya*. *Jurnal «Che-lovek»*. – M., 1992. – № 4.– s. 1.
- 19 Samigin, Nechipurenko, Polonskaya. *Religiovedeniye: sociology ipsihologiya religii*. – Rostov na Donu, 1996. – s. 133.