

DİNİN TEOLOJİ (KONFESSIONAL) ŞƏRHLƏRİ

*Həsənağa MƏMMƏDLİ,
AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya
İnstitutunun elmi işçisi*

AÇARSÖZLƏR: *transendent-immanent, dixotomiya, eksternalizasiya və internalizasiya.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *трансцендентно-имманентный, дихотомия,
экстернализация и интернализация.*

KEY WORDS: *transcendentally immanent, dichotomy, externalization and
internalization.*

İnsanlar müvafiq dini təcrübə əsasında, teoloji şərhlər vasitəsilə dini “daxildən” anlamağa çalışırlar. Baxaq görək, xristian tədqiqatçıları dini necə izah edirlər: hərçənd, onların şərhlərində hansı konfessiyaya - katolisizmə, protestantizmə, pravoslavlığa – aid olduqları özünü büruzə versə də, bəzi məsələlərdə bir-biri ilə razılaşa bilirlər. Çox vaxt dinin izahı Tanrının “mütləq predmet” və ya “fundamental varlıq” olduğu izahları ilə başlanır.

Bu nöqtəyi-nəzərdən din heç bir fikirlə izah olunmayan “prafenomen”, “xüsusi növ ölçü” kimi qəbul olunur, Tanrı ilə qarşılıqlı əlaqədə yaranır və insanın manifestasiyası (çağırışları) onu sınaqdan çıxarır. İnsan Tanrının hərəkətlərini həyəcanla izləyərək “qeyd-şərtsizliyə istiqamətlənən”, ehtiramla özünü gerçəkləşdirməklə, kult davranışı ilə, icmalar yaratmaqla, etik həyat tərzində özünü təcəssüm etdirmək istəyir.

Dini inancların erkən formalarının – totemizm, fetişizm, animizm, animatizm və i.a., eləcə də Şərq dini sistemlərinin öyrənilməsi bəzi konfessional tədqiqatçıların dinin Tanrı ilə əlaqəsinin, “Tanrı həyəcanının” xristian düşüncə tərzində universal olmadığı qənaətinə gəlməsinə səbəb olmuşdur. Məsələn, isveçli lüteran alim N.Zederblom (1866-1931) farsların dini mənsubiyyətini araşdıraraq belə nəticəyə gəlmişdir: “Müqəddəslik dində müəyyənlik yaradan sözdür: o, hətta Tanrı anlayışından daha mühüm hesab edilir. Həqiqi din ilahiyyat barədə müəyyən anlayış olmadan mövcud ola bilər, ancaq “müqəddəslik”lə “qeyri-müqəddəslik” arasında fərq qoymadan həqiqi din yoxdur” [1, s.162]. “Müqəddəslik”, “bağlılıq” həqiqi dinin ən vacib əlamətlərini təşkil edir.

Konfessional ilahiyyatçılıqda dinin izahının digər variantları da vardır: “Mütləq”, “fövqəltəbii”, “numinozluq”, “transendentlik” və s. anlayışlardan istifadə olunur. Dinin teoloji dərk etmə tarixində fikir ayrılıqlarının əsası vardır. Belə ki, dinşünaslığın bir bilik sahəsi kimi formalaşması dövründə dinin tərifini müəyyənləşdirmədə iki cür yanaşma ortalığa çıxdı: ifrat supranaturalizm nöqtəyi-nəzərindən və ilahiyyatda tarixi bir məktəbin mövqeyi. Supranaturalizmin təsiri altında xristian ilahiyyatında inkişaf etmiş “fövqəltəbii” anlayışı dinin tərifinə tətbiq edildi. P.Honiqsheymın fikrincə, “din” termini “fövqəltəbii qüvvələrin mövcudluğuna, onlarla əlaqələrin mümkün və vacib olduğuna, inanclara (və bu inanclarla əlaqəli olanlara) söykənən hər hansı fikrə istinad etmək üçün istifadə olunmalıdır” [2, s.511].

Supranaturalizm Xristianlığın “fövqəltəbii açıqlığından” və yalnız vəhy vasitəsilə dərk olunma ehtimalından irəli gəlirdi. Lakin dinin “yeniən yarana bilməyən ilkin fenomen” olması ideyası Xristianlığın təkamülünün cəmiyyətin inkişafından asılı olması faktı ilə ziddiyyət təşkil etdi. Xristianlığın ictimai münasibətlər quran müxtəlif düşüncəli insanlarla əlaqəsi teoloji tarixi məktəbinin nümayəndələri tərəfindən hərtərəfli təhlil edilmişdir. Protestant teoloqu, tarixçi və sosioloqu E.Trölç (1865-1923) bu məktəbin ideyalarının sistemləşdiricisi kimi çıxış edərək, dinin (Xristianlığın) təhlili üçün araşdırmanın *tarixi* üsulunu tətbiq etmişdir. Hərçənd o, dinin hal-tərzini aprior həyəcan kimi, dini isə müstəqil dəyərlər sahəsi kimi qəbul edirdi. Eyni zamanda, dinin müxtəlif, hipotetik dəyişilmiş, yenilənmiş həyəcanının elmi əsaslarla dərk olunmasının mümkünlüyünü də qəbul edirdi, bununla bərabər, o, Xristianlığın “mütləqiyyətini” din tarixinin ideyaları ilə birləşdirmişdi. Onun fikrincə, relyativ hədəflərdən doğan, lakin insanın formalaşması istiqamətində mütləq hədəflərə yön almaq və bir-birilə sərbəst fikir mücadiləsində normaların əmələ gəlməsi prosesi - bütün bunlar tarixin problemidir. Trölç dini etiqadın müstəqil və aprior ideyası tarixi əlaqə ilə şərtlənməsi faktı ilə necə əlaqələndirilməsi məsələsini qaldırır. O anlayır ki, mənəvi qüvvələr ictimai şəraitin təsirinə məruz qalır, bununla iqtisadi, institusional və digər münasibətlərin Xristianlığa təsirini müəyyənləşdirməyə çalışır. Lakin Trölç dinin cəmiyyətdən monokauzal asılılıq ideyasının əksinə olaraq, onun “müstəqilliyi” üzərində diqqəti cəmləşdirməyi tövsiyə edir və Xristianlığın “qeyri-sabit güzgü obrazının” iqtisadi və sosial tarixin ünsürü kimi izah olunmasını inkar edirdi. Din həm obyektiv tarixi reallıq, həm də Tanrıya subyektiv münasibətdədir. İndivid (fərd) və kollektiv universal, İlahi Şüur ilə partiçipirasiya (əlaqəli iştirak) olunur, bu da xristian inancının müstəqilliyinin əsasını təşkil edir. Sonralar konfessional dinşünaslıqda dinin dərk edilməsində və onun cəmiyyətlə əlaqəsində iki tendensiya inkişaf etdirildi: dixotomik və transsendental immanent.

Dixotomiya din və cəmiyyət arasındakı fərqdən, “müstəqil dəyərlər” olaraq, bir-birindən keyfiyyətcə fərqli sahələr kimi başlanğıc tapır və dinin mahiyyətinin, məzmununun transendent olduğunu qəbul edir. Doqmatik təlimdə, ibadətdə və s. ilə ifadə olunan dinin əsası “qeyri-sosial”, “qeyri-dünyəvi” və “supradünyəvi”dir. Bunlar “əbədi həqiqətlər”, “zamandan asılı olmayan prinsiplər”, “tarixidən üstün toxumlar”, “transsendental məzmun” və s. Dinin təzahürləri və mövcud təbii humanitar yardım məqsədli birləşmələr (təşkilatlar, idarələr, dindarların davranışı və kommunikasiyası və i.a) onun sosial tərəfinin görüntüləridir. Transendent-immanent (immanens latınca – daxilə olan, nəyəsə məxsus olan) interpretasiya din və cəmiyyəti birləşdirməyə çalışır: din cəmiyyətə xasdır, onun daxilində mövcuddur və eyni zamanda ondan kənara çıxır.

Transendent anlayışı sxolastikada aydınlaşdırılmışdır və hissi təcrübədən kənar olanlar, empirik bilgilər nəzərdə tutulur. İmmanent səbəblər və hərəkətlər şeylərin özünə xas (вещь в себе) hesab olunurdu, transendent olanın isə onların xaricində, varlıqların xaricində mövcud olduğu düşünülürdü. Transsendentlik dini (metafizik) bilgilərin predmeti kimi nəzərdən keçirilirdi. Sxolastikada bu anlayışla əlaqəli başqa bir konsepsiya – transdentallıq (transendentlik ilə transendentallıq İ.Kant tərəfindən dəqiq izahı verilmişdir. Ona qədər bu sözləri filisoflar sinonim

kimi işlədirdilər. Kant transendentallığı – təcrübəni qabaqlayan və bunun dərk olunmasını mümkün edən bilik kimi qələmə verir. Bertran Rassel transendentallığı prizmaya bənzədirdi, yəni onun vasitəsilə dünyaya baxış nəzərdə tutulur. O, transendentliyə qarşı qoyulur. Transendentlik – təcrübədən kənara çıxmaq, yəni prinsipial olaraq, rəşional bilik üçün əlçatmazdır, bu ancaq inamın pedmeti ola bilər) mövcuddur. Sonuncu mövcudluğun əsas təriflərinin bir xüsusiyyəti hesab edilirdi. Transdentallıq – ondan ayrılmaz və öz mahiyyətindən, zərurətdən doğan bir məfhumdur. Transdentallıqların bütün kateqoriyalar və məxsusi anlayışlardan üstün olması düşünülürdü. Transdentallıqlara mövcudluq, həqiqət, xeyir, bütövlük aid edilirdi.

Müasir dinşünaslıqda bu anlayışlar fərqli şəkildə şərh olunur. Geniş mənada, transendent ekzodünya (digər məkan və zaman) kimi, immanent isə tam əks mənada, yəni endodünya (daxili aləmin təsir dünyası) kimi anlaşılır. Transsendentallıq anlayışına da aydınlıq gətirilmişdir: bu da iki sahə arasında sərhəd keçidi kimi təyin olunur, yəni bioloji sahədən sosial və mənəvi sahəyə, adi (instinktiv) hisslərdən ali hisslərə (duygulara), varlıqdan yoxluğa, həyatdan ölümə, subyektiv Mən aləmindən subyektiv Sən aləminə keçid və s.

Dixotomik şərh. Dixotomik şərhələrə nümunələr verək. Protestant teoloqu və filosofu R.Otto (1869-1937) güman edirdi ki, din “müqəddəs həyəcan” deməkdir, onun predmeti isə ilahi həyəcandan doğan *numinoz* (latınca “numen” ilahi iradə, hakimiyyət, ilahi güc deməkdir) gücdür. Dini təcrübə məhdudlaşdırıcı anlayışlarla ifadə oluna bilməz, adi dil danışığı ilə də anlaşıla bilməz, o, məfhumlardan kənara çıxır. Bununla belə, rəşionallıqdan üstün olan bir təcrübə sahəsi verir, lakin bu antirəşionallıq rəşionalizmə əsaslanır. Otto Şleyermaxerin “mükəmməl asılılıq” hissi ilə bağlı fikrini qəbul edir və onu “məxluqatın hissi” kimi təsvir edir. İnsan reaksiyalarına bu cür səbəb olan “müqəddəslik” aşağıdakı simptomlarla xarakterizə olunur. Müqəddəslik, numinozluq ikili bir hissə çağırışdır.

Bir tərəfdən bu, “*mysterium tremendum*” (lat. sirli qorxu) - təqvalı qorxu yaradan, insana münasibətdə “tamamilə fərqli” bir şeydir. İnsan prinsipial olaraq ona qarşı qoyulan varlığın mövcudluğunu hiss edir və bu özgəlik onda qorxu hissini, dəhşəti, həmçinin “mükəmməl asılılıq” və “məxluq olma hissini” və s. oyadır. Digər tərəfdən, müqəddəs, numinoz “*mysterium fascinans*” (lat. sirli, heyranedicisi, cəlbədici) kimi görünür. O, məftun edir, heyran edir, insanı daha da canlandırır, özündən kənara buraxmır, öz cazibə dairəsində saxlayır. Nəyin, necə baş verdiyini anlamaq üçün bu müqəddəslik hər kəsin özündə yaşanmalıdır.

Otto Kantın ideyalarına müraciət edir. Müqəddəs anlam apriorinin mürəkkəb bir kateqoriyası kimi müəyyən edilmişdir. Mütləqlik, bütövlük, zərurilik və mahiyyət ideyaları xeyrin müxtəlif formalı təcrübəsindən əldə edilmir, zətən insan ruhuna daxil edilmişdir, həmçinin müqəddəsliyin həyəcanı, numinozluğu apriori insan ruhunda qərar tutur. İnsan müəyyən dərəcədə numinozluğu yaşamağa meyillidir və bu hisslərdən törəyən dini ifadələri geniş işlətmək qabiliyyətinə malikdir; məsələn, insanın yaşaya biləcəyi “dini çılğınlıq” (canatma) haqqında danışa bilərik. Ottoya əsasən, müqəddəs anlayışı ümumi kateqorial sistemin yaradılması üçün əsas götürülür. Bunun köməyi ilə hər hansı bir dinin izah edilməsinin universal əsasları qoyulmuş olur.

Pravoslav ilahiyyatçısı və filosofu P.A.Florenski (1882-1937) dini belə xarakterizə edir: “Din, heç olmasa, xilasın rəssamı olmaq iddiasındadır və onun vəzifəsi xilas etməkdir... O, bizi bizdən xilas edir, daxili dünyamızı orada gizlənmiş xaosdan qoruyur” [3, s.818].

Din bizdə olan cəhənnəmi dəf edir və həmin alovun dilləri canın çatlarından çıxaraq düşüncəni közə döndərir. O, şüuraltı həyatın “böyük və geniş” bədxah varlıqlarını məhv edir və orada yuva quran heyvanı yaralayır. O, canı nizama salır, canda rahatlıq yaratmaqla bütöv bir cəmiyyəti və təbiəti bütövlükdə əhatə etməklə onlara sakitlik, əminlik gətirir. Bu, onun əsas işidir; hərçənd, xarici dünya dinlə bərqərar olmayıb, lakin onun əsl yeri candadır. Florenski yazır: “... Ontoloji götürsək, din Tanrıda olan və Tanrının bizdə olan həyatıdır. Onda fenomenoloji olaraq, din canın qurtuluşunu təmin edən bu cür hərəkətlər və həyəcanlar sistemidir. Başqa sözlə, xilas, sözün daha geniş və psixoloji mənasında, ruhi həyatın müvazinətdə olmasıdır”.

Amerikalı dinşünas A.Qrili dini təcrübənin növlərindən birinin, təbii ki, insanla baş verən, həyatın sonluğunu hiss edərkən özündə həyatın mənasını sorğulayan zamankı proses hesab edir. O yazırdı: “Bu varlığın sərhədlərinin hiss edilməsi” üfük anlayışına gətirib çıxara bilər, hansı ki, təkcə bizim harada olduğumuzu müəyyən etmir, həm də bizim varlığımızdan kənarında çox böyük bir qüvvənin varlığını ehtimal edir” [4, s.22]. “Üfük” hissi vəhyələr vasitəsi ilə verilir, bu da transendentliyin işarəsi olması qənaətinə gətirib çıxarır. Dinin mahiyyəti transendental işarələrin akkumuliyasıdır.

Transendent-immanent həyəcanı

Transendent-immanentliyin interpretasiyası teologiyada modernist cərəyanların təsiri altında inkişaf etmişdir. Sonunculara görə, hazırda xristian prinsipləri dünyada tətbiq olunur, inanclar və simvollar həyat sferasına köçürülür, buna görə də sekulyar sülh dinsiz hesab olunmur.

Sekulyar sülh və din bir-birinə zidd olmayan qarşılıqlı tərəflərdir. Özündə ehtiva edən kultu, dini ocaqları, teologiyaları və i.a. ənənəvi olan, yüksək inkişaf etmiş və differensial sistemli din haqqında anlayışları “elmi cəhətdən tərəddüdlə qəbul olunan” kimi elan edilir. Din və dünyəvilik qarşılıqlıdır öz mahiyyətini itirmiş olur. Transendensiya ideyası qorunub saxlanılır, lakin yeni düşünülmüş formada: mahiyyət və məzmun baxımından din transendentaldır, ancaq bu elə transendentlikdir ki, eyni zamanda dünyaya, cəmiyyətə və insana aid (daxil) immanentdir. Transendent-immanent ənənəsinə uyğun olaraq, pravoslav ilahiyyatçısı və filosofu S.N.Bulqakov dini belə interpretasiya edir: dinin obyektivi olan Tanrı bir tərəfdən mütləq transendentdir, xarici dünyaya və insana qarşı başqa təbiətlidir, digər tərəfdən, O, dini düşüncəyə açıqdır, onun içinə daxil olur və immanent məzmununa çevrilir. Dini düşüncənin hər iki məqamı, eyni zamanda qütblər kimi, həm cazibəsi olur, həm də bir-birini dəf edir. Dinin obyektivi olan ilahilik özünün mahiyyəti etibarilə transendent-immanentdir və yaxud immanent-transendentdir.

Tanrı tamamilə insandan yuxarı, zirvəyə qalxır, eyni zamanda sonsuz dərəcədə kiçilə bilər, dünyaya meyl edir, dünyaya Özünü göstərir, insanda yaşayır. Mütləq hərgah dünyəviyə və ya dünyaya transendental olsaydı, insan üçün Tanrı olmazdı, onun üçün tamamilə neytral, tam heçliyə bərabər sayılardı. Tanrı hərgah tamamilə immanent olsaydı, onda Tanrı sayılmazdı,

bu, özünün tam dərinliyindən götürülmüş bir insan və ya dünya olardı [5, s.88]. Tanrı özünün transendentallığında insandan sonsuz dərəcədə uzaqdır, sirlə bir məkana çəkilir, dini düşüncədə boşluq qoyub gedir. Ancaq dini özünüdərk yalnız bu boşluqda yaşaya, nəfəs ala və qidalana bilməz: Tanrı ilə ünsiyyət, İlahi həyəcan və Tanrıçılıq onun həyatının əsasını təşkil edir. Din ancaq o dərəcə mümkündür ki, transental Mütləqiyyət, ağıla sığmayan, izsiz sirlər insana açılmış olsun, yalnız onda Mütləq insan üçün Tanrıya çevrilir [6, s.92].

Din üçün bu antinomiya sadəcə sabit və əvəzolunmaz impuls yaradır, çünki bu, dinin siniridir (yəni, çox həssas məqamıdır), ona dərinlik və hərəkət verir, hərçənd həll olunan deyil. Lakin dini həyatda o (onun ambivalentliyi, yəni ikili təbiətə malik olması) həmişə həll olunandır, o, təkrar-təkrar dini təlim mənbəyi kimi inanc alovunda yaşayır. İnanc üçün bunlar axıra qədər anlaşılmaya bilər: inam sirin övladıdır, sevgi və azadlığın qəhrəmanlığıdır, düşünülmüş cəfəngiyat qorxutmamalıdır. Məhz burada hüduzsuz İlahi Məkanın əbədi həyatı açılır.

Dində insan özündən yüksəkdə olan ilə əlaqə qurur və həyəcan keçirir. Dini münasibətlərin təməlinə əsas və kənarlaşdırılması mümkün olmayan dualizm yatır: hər hansı konkret formada olmasına baxmayaraq, dində həmişə iki başlanğıc, iki qütb mövcuddur. Din hər zaman insanın öz-özünə ikiyə bölünməsidir, özünə münasibəti ikinciyə münasibəti kimidir, təklidə deyil, birləşmiş, qarşılıqlı əlaqədə olmuş kimidir. Dində insan hiss edir ki, özünü tanımazdan əvvəl onu görürlər, tanıyırlar, lakin bununla bərabər, o özünü bu xeyirli həyat mənbəyindən uzaqlaşmış, kənarlaşmış kimi anlayır, o, həyatdakı əlaqəni bərpa etməyə çalışır, dini qurmaq istəyir. Din Tanrını tanıdan və onunla rabitənin həyəcanını keçirmək deməkdir.

S.N.Bulqakov yazır: “Din immanent olduğuna görə transendentin həyəcanı deməkdir, lakin öz transendensiyasını qorumaq üçün transendent-immanent həyəcanı keçirir... Din kateqoriyalarında transendent-immanentlik mütləqiyyətlə əlaqəni anladan əsas formal anlayış kimi mövcuddur”. Dini düşüncənin əsas qütblüyü – verilmiş qapalı dairənin daxilində olan transendentin əksidir – bu sxemdə özünü təcəllə etmiş olur; bu dairədən kənardə nə varsa – transendentallıqdır. Transendentlik immanentliyin sərhəd sahəsidir, onun hüdududur. Bulqakov izah edir ki, din düşüncənin qütbləşməsinə, transendent və immanentin əksliklərinin gərgin hissələrinə söykənir, bu təkcə əlaqəni deyil, Tanrının insandan uzaqlığını da göstərir; bu mənada, müəyyən dərəcədə dünyanın Tanrıdan günahla kənarlaşması deməkdir, yəni Tanrı haqqında bilgilərə xələl gəlmiş olur. Dinin əsasında şəxsi təcrübədə yaşanmış Mütləqiyyətlə görüş dayanır və bunda onun yeganə avtonom mənbəyi öz təsbitini tapır. Onda transental aləmə, Mütləqiyyətə daxil olmağa cəhd, dini intuisiyanın formalaşması baş verir: dini həyəcanda insan özündə və iç dünyasından keçməklə yeni dünya qazanmış olur; o dünya ki, onun qarşısında qorxudan titrəyir, sevinir, sevir, utanır, tövbə edir. Din təkcə ruhun musiqisi deyildir, o mənim üçün ..., məndən kənardadır, o subyektiv deyildir, daha doğrusu subyektiv-obyektivdir. Eyni zamanda, Bulqakovun fikrinə görə, din təkcə Mütləqiyyətlə əlaqəli deyildir, o həm də insanın bəşəriyyətlə rabitəsidir; həmçinin özünün insanlığının sonuncu və hüdudlu təsdiqidir: əslində, bu, çox möhkəmdir, ontolojidir, başqa cür ola bilməz.

Müqəddəs kosmosun konstruksiyası

Amerikalı yevangelist ilahiyyatçı və sosioloq P.L.Berger (d. 1929) alman tədqiqatçısı T.Lukman (d. 1927) ilə birlikdə dini fenomenoloji sosiologiya baxımından təhlil edir. Onlar elmi-nəzəri (ideologiya və s.) və hər kəsin gündəlik həyatda işlətdiyi və daim ünsiyyətdə olduğu insanlarla bölüşdüyü bilgiləri (gündəlik həyatda özünü göstərən düsturlar) ayırd edirlər, intersubektiv düşüncə “əlbəttə, bu ağılasığandır” düsturu ilə (məişət bilgilərilə) “gerçəkliyin konstruksiyasını” yaradır və bu bilgilər yenidən biliyin sosiologiyasında rekonstruksiya olunmalıdır.

Eksternalizasiya və internalizasiya

Berger insanla cəmiyyət arasındakı əlaqəni dialektik olaraq başa düşür. Onun fikrincə, cəmiyyət dialektik bir fenomendir: hərçənd o, insan məhsulu olsa da, eyni zamanda produsentlərə (prosedur yanaşma) daim əks təsir göstərir. Dialektikanın vacib aspektləri səviyyəsində eksternalizasiya və internalizasiya prosesləri nəzərdən keçirilir. Berger bu proseslərin qarşılıqlı fəaliyyətini hipotetik nümunə vasitəsilə nümayiş etdirir. Tamamilə fərqli mədəniyyətlərin insanları havasız bir “mədəni” məkana düşür və bir-birilə əlaqə qurmağa məcbur olurlar, baxmayaraq ki, bioloji proqramları yoxdur. Bu şəxslər özlərinə məxsus davranışlar sərgiləməlidirlər (eksternalizasiya). Bu əlaqə “süni” mexanizmlər vasitəsilə həyata keçirilir – jestlər, üz ifadələri və s. İkinci əlaqə birinciyə istiqamətlənir və i.a. Sonra birgəyaxayıyı asanlaşdırən təmasın institusionalizasiyası yaranır. Davranış üsulları obyektivləşdirilir, həm də ilkin istehsalı formalaşdırən şəraitdən ayrılırlar. Öz növbəsində, ayrıca bir fərd yenidən ictimai normaları mənimsəməyə məcbur olacaq (internalizasiya).

Mədəniyyət – və ya Bergerə görə, Nomos (yun. Vouos - adət, nizam, qanun) – (məcburi, dəyişməz bir xarakterə malik olan dini, etik, hüquqi və ya ənənəvi olaraq müəyyən edilmiş bir norma) insan üçün həyatı əhəmiyyət daşıyır, çünki o, mənaları konstitutlaşdırır (yəni, tərkibi müəyyən edir) və bununla da ona oriyentasiya imkanı verir.

Məna ilə tələbat insan ekzistensiyasının o sahələrində baş verir ki, orada fitri davranış qaydaları olmur. Ələlxüsus, ciddi zərurət o mənada (məhiyyət tutumunda) hiss olunur ki, mədəni mühafizənin hüdudunda əmələ gələn problemləli şəraitin müdaxiləsi olur. Başqasının ölümünü müşahidə etmək və bununla əlaqədar öz ölümünü həyəcanla xəyalə gətirmək, xəyallar, ekstaz, dünyadan narazılıq və onun gündəlik qavrayışda özünü bürüzə verməsi və s. qeyri-sabitliyə, xaos hissəsinə, əzab və qorxuya səbəb olur.

Kosmosun (yun. kainat, dünya nizamlı, tam şəkildə) sabitləşməsi gündəlik həyatın dəyişkən müxtəlifliyinə əsaslanma bilməz. Əsl sabitlik din tərəfindən təmin edilir. “Din insanın müqəddəs Kosmos yaratması üçün cəsarətli, təşəbbüskar fəaliyyətidir”. Başqa sözlə, din müqəddəs üsulla kosmoslaşdırma deməkdir. Müqəddəsliyi bir numinoz, yəni qüdrəti ilə qorxunu oyadan hesab edirik, halbuki insan onun narahatlığını başqa cür keçirir, çünki inanır ki, təcrübənin müəyyən obyektivlərində o sahiblik edir” [7, s.26].

Müqəddəslik gündəlik həyatdan fərqlidir. Berger dini “müqəddəs” və “profan” anlayışlarını fərq baxımından izah edərkən, başqa bir əkslik olduğunu da qeyd edir: müqəddəslik-xaotiklik.

O yazır: “Bütün nomik konstruksiyalar (номические конструкции) bu qorxunu nəzarətdə saxlamaq üçün nəzərdə tutulub. Ancaq yalnız müqəddəs Kosmos bu insan konstruksiyasının ən yüksək nöqtəsidir. O, sözün həqiqi mənasında onun apofeozudur” [7, s.28].

Din “insanın həyat dünyasının” yaradılmasında əsas rol oynayır. Çünki o, məzmun verən instansiya kimi məna verici üsulları özünə tabe edib. “Gerçəkliyin konstruksiyasının” əsas ölçüsü olmaqla, o, gerçəkliyin bütün sahələrinə münasibətdə legitim funksiyanı yerinə yetirir, dünyanın nizamını əsaslandırır və izah edir. Dinin yönləndirici gücü sərhəd situasiyasında xüsusilə vacibdir, ona görə ki, mövcud həyat tərzini sual altında qoyur. O, strukturlaşır, “normal” vəziyyətlə əlaqə qurur, xaosa qarşı çıxır və məzmunla zənginləşmiş Nomos konstruksiya edir. Din daima dini fəaliyyətlə həyata keçirilir və sosial əlaqə kontekstində baş verir. Bununla bağlı müqəddəs dini Kosmos fasiləsiz olaraq gündəlik dünya həyatına yaxınlaşır. O, gücə çevrilir, fundasiya (əsas, təməl) olunur və ona dayanıqlıq verir.

Din anemik təcrübə axınında Nomosun sabitliyinə zəmanət verir. Bu baxımdan Berger, *teodiseyanın* şərhini verir. Teodiseya sadəcə nəzəriyyə deyildir, düşüncə və anlayışlarla məhdudlaşa bilməz; o, təcrübə həyatda lazımlı olmalıdır. Fərd individuallığı tipik hala çevirməlidir, əvvəlki təcrübəsini özündən ayırmalı və toplumun təcrübəsinə qatmalıdır.

Berger iki növ teodiseyanı daha çox vurğulayır: əsasən irrasional və rasional istiqamət. İrrasional qütbə bu, fərdi özəlliyin cəmiyyətlə sadə identifikasiyasıdır. Məsələn, fərdi ölüm inamla “kompensasiya” olunur, ona görə ki, cəmiyyət bütöv bir toplum kimi sağ qalır, həmçinin ölümün məxsusi gözlənilməsinə birliyin həyat gözləntisinə qarşı qoyulur. Bu cür identifikasiyanı yalnız ibtidai dinlərdə deyil, inkişaf etmiş dinlərdə də aparırlar. O, mistisizmdə ən yüksək səviyyəyə çatır. Qarşı qütb – rasional tip sansara, karma, dharma, hərəkət və rifahın uyğunluğu, müəyyən bir nizam, həyat dövrünün rasional planı, həyat və ölümün sonsuz təkrarlanması ilə bağlı təlimləri ilə hinduizmlə təmsil olunur.

ƏDƏBİYYAT

1. Soderblom N. *Dos Werder des Gottesglaube*. 1926.
2. Хонигсгейт Р. Социология религии: дополнительный анализ религиозных институтов // Беккер Г.Б., Бесков А. Современная социологическая теория. М.: 1961.
3. Флоренский П.А. Вступительное слова пред защитой на степень магистра книги: “О Духовной Истине” // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1(11). М.: 1990.
4. Greeley A. *Religion: A Secular Theory*. L.: 1982.
5. Вах: Булгаков с.н *Свет невечерний*. М.: 1994.
6. Вах: Булгаков с.н *Указ. соч.*
7. Berger P.L. *Zun Dialektik von Religion unci Gesellschaft. Elemente einer Soziologischen Theorie*. Frankfurt: 1973.

Гасанага Маммадли

**ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ (КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ)
ИНТЕРПРЕТАЦИИ РЕЛИГИИ****РЕЗЮМЕ**

Теологические (конфессиональные) интерпретации стремятся понять религию «изнутри», на основе соответствующего религиозного опыта. В период становления религиоведения как отрасли знания обнаружилось два подхода к определению религии: с точки зрения крайнего супранатурализма и с позиции исторической школы в теологии. Сущность религии – в аккумуляции сигналов трансцендентного.

Hasanagha Mammadli

**THEOLOGICAL (CONFESSIONAL) INTERPRETATIONS OF
RELIGION****SUMMARY**

Theological (confessional) interpretations seek to understand religion “from the inside”, based on the relevant religious experience. During the formation of religious studies as a branch of knowledge, two approaches to the definition of religion were discovered: from the point of view of extreme supranaturalism and from the position of the historical school in theology. The essence of religion is the accumulation of transcendental signals.