

**XX ҒАСЫРДАҒЫ ДІН  
ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ  
ДАМУ  
БАҒЫТТАРЫНДАҒЫ  
АДАМ МӘСЕЛЕСІ****Кіріспе**

XX ғасыр адамзат өркениетінің даму тарихы мен эволюциясында қай қырынан алсақ та өрлеу кезеңі болды. Ол әсіресе, ғылыми-техникалық өркениет арқылы әйгіленеді. Алайда осы өркениет аясында адамзаттың руханияты мен дін саласының дамуының өлшемдері жоқ болғандықтан, бұл сала айтарлықтай деңгейде өрбіді деп айта алмаймыз. Әлеуметтанушылардың пікірінше, қоғамның материалдық арнасы дамыған сайын «рухани саланың техникалық саладан қалып отыруы» құбылысы орын алады. Қазіргі қоғамның рухани келбетінің дамуында көп жағдайда адамзаттың рухани-моральдік деңгейінің құлдырап бара жатқандығы туралы көзқарастар жиі айтылады. XX ғасырдағы философияда адам мен дін мәселесін зерттейтін бірнеше ағымдар мен бағыттардың қалыптасуына қарамастан, дінге деген сенімділік деңгейі және адам руханиятының келбеті мәселесі өзектілене түсті. Діндегі адам мәселесі де XX ғасырда көптеген философиялық ағымдар аясында қарастырылды және дін философиясының арнайы сала ретінде дамуына байланысты да әр түрлі көзқарастар мен пікірлердің дискурс алаңы құрылды. Осыған орай, біз бұл мақалада қойылып отырған мәселе аясында, дін философиясындағы көптеген ағымдардың арасынан тікелей адамға қатысты мәселелерді ғана таңдап алып, таразылайтын боламыз.

**Негізгі бөлім**

XX ғасырдағы дін философиясының арнасы сол кезеңдегі философиялық бағыттармен келіп түйісіп жатты, мысалы, діни экзистенциализм, прагматизмдегі діни тәжірибе, дінді психоанализдік тұрғыдан талдау т.б. қатар дін феноменологиясы, дінтану әдіснамасы, дін психологиясы, дін әлеуметтануы сияқты іргелі салалар да өркендей бастады.

Бұл салалардың ішінде, діни тәжірибе деп аталатын бағыт, яғни, діндегі тылсымдықты, әсіресе, діни салттар мен дәстүрлерді бүркемелемей, оны ашық талқылау (У. Джемс, И.А. Ильин); дінді психоанализдік тұрғыдан саралау, сенім кезіндегі бейсаналылық, діннің бейсаналы тамырларын зерттеу

(З. Фрейд, Э. Фромм); дінге эпистемологиялық тұрғыдан келу, діннің нақты тарихи-элеуметтік мазмұнын діни ақиқаттар негізінде ашу, діни көзқарастардың шынайылық дәрежесі (Е. Эдамс, Д. Виби); діни сенімдердің өзіндік ұстанымдары мен категориялық, гипотезалық сияқты инструменттер арқылы зерттеу (В. Кристенс, Д. Кингарлоу, Д. Витейкер); діни сенім мен рационалдылық мәселесі, олардың арақатынасы, діни идеялардың философиялық негіздемелері (Я. Барбур, Д. Стейнсби, Е. Шен); руханияттағы «діни тіл», немесе «тілдерді діни негізде пайдалану» сияқты мәселелер ауқымын туғызу (П. Донован, В. Юст); дінді лингвистикалық философия тұрғысынан саралау, діни тілді философиялық мәселе ретінде қарастыру (Л. Витгенштейн, И. Дерт, Е. Флу, К. Нильсен).

Соның бірі – діни тәжірибе туралы құрылған дін философиясынан тамыр тартатын, кейде дін психологиясына қайра бет бұратын діндегі адам мәселесіне тікелей қатысты бағыт. Діни тәжірибе жалпы сөздіктерде, көп жағдайда, дінге қатысты мистикалық нұрлану мен сан алуан ғажайыптар туралы ахуалдарға қатысты зерттеулер болып құрылады. Бірақ бұл тұста, біз, біріншіден, оны барлық діндегі діни тәжірибелерге, нақтырақ айтқанда, барлық діни салттарға қатысты кең ауқымда қарастыруды жөн көреміз. Екіншіден, мистикалық салттар тым күнгірттеу және ғылыми тұрғыдан бүгінгі күнге дейін дәлелденбегендіктен, оны діннің өзінің мистикалық тұрпатынан қатаң ажыратып алуды аса қажеттілік деп таппаймыз. Үшіншіден, діни тәжірибе дінтанудың немесе теологияның нақты бір саласы ретінде қалыптаспағандықтан, оны дін философиясындағы адам мәселесіне, нақтырақ айтқанда дінге сенетін адамның діни салттары ретінде қарастырамыз. Бұл бағыт нақтырақ айтқанда: «Дін соңғы шындық айналасында жеке және қоғамда бір жерге түйіскен сенім және тәжірибе жиынтығы деп айтуға болады», – деген сияқты тұжырымдар арқылы тиянақталады [1]. «Сенімдік немесе оның көріністеріне негізделген діндердің барлығын өз ішіне алатын анықтамаға қол жеткізу өте қиын. Сондықтан да, дінді дүние мен адамға қатысты концепция және осы концепция мен бұған тәуелді болып адам қай тәрізде өмір сүруі керек екендігін әр түрлі ритуалдардан, құрылымдардан тұратын тәжірибелі ұғымдық жүйе деп түсіндіруге болады», – деген тұжырымдар арқылы да ұғынылады [2].

Бұл бағыттың көрнекті өкілдерінің бірі – У. Джемс діни өмірдің мәнді жақтарын бы-

лайша анықтаған еді: көрінетін әлем тек қана, өзге бір рухани әлемнің өзінің мағынасын жоғалтатын бөлшегі, біздің өміріміздің жоғары мақсаты осы жағынан әлем мен үйлесімділікте болу; Құлшылық ету немесе осы әлемнің рухтарымен іштей қатынас орнату ол «Құдай» немесе «Заң» болсын, рухани қуат көзі ашылатын, феноменалдық әлемде материалдық және психикалықты туғызатын шынайы өтіп жатқан үдеріс; Дін құтқарылуға деген сенімділікті, рухани өмірді туғызады және махаббат сезіміне қуатымызды апарып құяды. Сонымен қатар У. Джемс дін мен ғылым арақатынасын қарастыра келе, ғалымдардың дінге деген өткеннің сарқыншағы ретінде менсінбеушілік, жоғарыдан қараушылығына қарсы болды [3].

Италияндық философия тарихшылары Д. Реале мен Д. Антисери де Джемстің өзінің діни қоғамдағы ғылымның дамуының адамшылықтан тыс бағытына деген қарсылық және ғылым мен технизмге табынуға қарсы күрес ретінде де нәтижелі болды деген ойларын түйіндеген болатын [4]. У. Джемстің бұл бағыты біздіңше, шындығында да, діни мистиканың таза мистикалықтан гөрі адами тәжірибелік, пайдалылық қырларына назар аудару керектігін ұсынумен, психологиялық әсерлену мен діни сенім адам үшін, тіпті сана үшін атрибут болып шығуы ықтимал екендігі туралы толғануға жол ашумен, қазіргі кезде діннен тыс барлық мистикалар қарастырылып, зерттеліп жатқан сәтте, неліктен діни мистикаларды да қоса зерттемейміз деген сауалдар тудырып қараумен, ғылым мен дінді ғана емес, оларды нақтыландырсақ, сол ғалым мен дін өкілдерінің арақатынасы мәселесін тудырумен т.б. құнды болып келеді.

Мысалы, медитация, аскетизмдік нұрлану басқа да әр түрлі физикалық, психикалық жаттығулар т.б. бүгінгі таңда ғылымылануға қарай бет бұрып, өзінің прагматистік қырларын паш етіп келеді. Ал діни қайырымдылық жақын мен алысқа, одан соң Құдайға деген махаббат этикалық тұрғыдан мойындалған игіліктерге айналған.

Діни тәжірибенің философиясы кейіннен, психологияға, атап айтқанда дін психологиясына тығыз байланысты болғандықтан, кейіннен бұл мәселелер Р. Оттоның, К. Юнгтың, Х. Зунденнің зерттеулерімен нақтыландырылды. Яғни, діни сананың психикалық құрылымы мен күйі, дінге сенушінің әрбір сәтінде қандай болуы тиіс деген сауалдар бойынша зерттеулермен жалғасын тапты.

У. Джеймс дінтану мен прагматизмді тығыз байланыстырды немесе дінге прагматистік тұрғыдан келді деп айта аламыз. 1907 жылы Лоуэллов лекцияларында Джеймс: «Прагматизмге сай, Құдай бар деген гипотеза жақсы жұмыс жасаса, кең мағынада алсақ ол шындық», ол «прагматистік немесе мелиористік» деген теизмдік бағыт арқылы абсолютизм мен материализм арасындағы компромиске келе алады» деп тұжырымдайды [5].

Дінді, адам қалпы ретінде, алдымен, діни тәжірибе деп қарастырған А. Ильин, әрбір адамдағы ішкі субъективті сенімді негізге алады да, «адам адамға рухани-жандық-тәндік өзге болмыс» деп анықтап, «сен мен емессің, ал мен сен емеспін» деген ұстанымды негізге алады. Яғни, дін адамның ішкі өзіндік мені арқылы, тіпті балалық шақтан бастап ешкімге ұқсамайтын өзіндік бір сенімі ретінде қалыптасады. Тіпті Боттичелли мен Сегантини өздерінің картиналары арқылы, Бетховен – симфонияларымен, Жуковский, Тютчев басқа да ақындар – өздерінің өлеңдерімен сыйынды. Бірақ бұл «жалғыздық» құдайдан немесе діни бірлесуден оқшау дегенді білдірмейді. Мысалы, «субъективтілік» «көпшіліктің» тұңғығына сіңіп кеткен көпшілік фанатизмін өзгерту қиын, бұнда жеке руханилық бейтараптанады, оқшаулық парадоксальді сияқты болып көрінеді дей келе, адамзаттың діни жеке субъективті жанның қалпы деген тұжырымға келеді.

Бірақ бұл субъективтілік адамның ішкі рухымен, руханилығымен жабдықталған, рухтың сенімі мен махаббаты осы Құдайға деген сенімде толығырақ ашылады. Яғни, дін рухтан, діни тәжірибе рухани қалып болып табылады деген тұжырымға келеді. Бірақ рух енжар қабылдаушы ғана емес, белсенді шығармашылықты болып келеді. Осындай өзгеге ене алмайтын, өзге бұл бола алмайтын жеке рух автономды, синергиялы және сонымен қатар дінге деген сенім тұрғысынан еркін. Барлық діни мәжбүрлеулер, тіпті ол ақиқат сенімге болсын, ол адамның руханилығын бүлдіреді, сенімінің шынайылығы мен бүтіндігін жояды. Сондықтан да, қорқуға негізделген тым көне байырғы сенімдер жалған болып шықты.

Тарихи және психологиялық айғақтарға жүгінсек, бастапқыда дінге сенуші уағыздаушылардың беделіне ғана соқыр сеніммен сүйенеді, ол егер осы сатыда қалып қоятын болса, мәңгі діни балалыққа тағайындалғандай болады, рухтан да, рухани діннен де ол тыс кейпінде қалады.

Ол діни тәжірибе қамтуы тиіс адам қуатын былайша жіктеп көрсетеді: Сезім қуаты, қиялдау қуаты, ой қуаты, ерік қуаты, сезімдік қабылдау қуаты. Сонымен қатар діни тәжірибенің басты элементі байыптау болып табылатындығын ұсынады.

Ендеше діндегі адам еркіндігі мен еріксіз қырларын сараптаған И. Ильиннің бұл тұстағы өзгешелігі адамның дінге деген сенімінің нағыз болмысын ашып беруінде, махаббаттанған сенімнің тек құр эмоцияға берілуінде емес, сол махаббатты адам болмысының мәні ретінде дұрыс ұғынып, оның түбі құдайға деген шынайы сенімге алып баруы тиіс екендігін жіті пайымдауында, әрбір адамның дінге деген жеке өзіндік ешкімге ұқсамайтын тұлғалық болмысына байланысты сенімі болатындығын, бірақ ол мүлде оқшау емес екендігін, жалпы дін ұжымдық тәжірибелікпен келіп шартталатындығын ұсынуы болып табылады. Демек, дін небір абстрактілі немесе құрғақ схоластика, тіпті болмаса, атеистік көзқараспен сынайтын идеологияда емес, адам өмірінің тәжірибесіндегі бір қыры, оның діни тәжірибе арқылы өз өмірінің тәжірибесін жасауы болып шығады деп айта аламыз.

Дін психологиясын дін философиясымен байланыстырған XX ғасырдағы фрейдизм мен неофрейдизм бағыттары бейсаналық аймағы бойынша бүкіл мәдениеттің элементтерінің пайда болуын, сондай-ақ діннің де қалыптасуы мен діни сенімді де түсіндіріп берген болатын. Бейсаналықтағы әр түрлі қатпарлар, түптеп келгенде, З. Фрейд бойынша діннің де, діни дүниетанымның да, дінге деген сенімнің де, діни қажеттіліктің де негізгі астарлары болып табылады. Ол қолданған психоаналитикалық тәсіл бойынша бірінші сатыда, невроз бен шырмалған ойлар арқылы түсіндірілген еді. Демек, адамның тылсымданған және қордаланған, қысымшылық жасалған санасы бейсаналы түрде адамның ұмтылыстарының туындысы болып шығады. Оның түсінігі бойынша, шырмалған идеялар қоғамдық және жеке невроздардың бір түрі діни сенімдерге, дінді туғызуға алып келеді [6].

Сондықтан да дін адамның өзінің бейсаналы ұмтылыстарына деген өзінің қарсылығы, сол сәтте адам ләззат алудың басқа бір формасын қабылдай алады, сол арқылы адамның бейсаналық пен саналылық арасындағы жеке қайшылықтары өзінің өткірлігін жояды. Бұл жалпы мәдениеттің пайда болуына ортақ болып табылатын жыныстық қысымшылықтың ықпалынан деген өзінің тұжырымдамасы ая-

сында пайда болған идея еді. Бірақ адамның инстинктерінің кейбір бөліктері діннің пайдасына шешіледі. Себебі, әр түрлі салттар адамның сезімдік ләззат алудан адамды алшақтататындай болып рәмізделеді, діни салттар адамның тілектері мен құмарлықтарын кейінге қалдыра отырып, құдайға деген құлшылықтың әлеуметтік формасын алып келеді. Сублимацияланған дін адамның тыйым салынған табуларын ашуға да, жабуға да септігін тигізеді деген сияқты ойларын түйіндейді. Сондықтан да, жалпы діни соқыр сенім, құдайға деген сенім, мифологиялық байыптау т.б. барлығын тұтастай алғанда, психологияның ішкі әлемге көшірілген түрі болып шығады. Келесі бір түсіндірмесінде, ол «Эдип комплексі» бойынша әкесін өлтірген ұл өзінің кінәсін сезінгеннен кейін әкесінің орнына тотемді шығарды [6, 13 б.].

Осындай сананың өзінің кінәсін сезінуінен дін пайда болды, ол бастапқыда тотемизм түрінде көрініс тапты. Бірақ кейінгі діннің әр түрлі формалары да осы мәселені әр түрлі шешудің жолдары екендігін түйіндеген З. Фрейд, бұл ахуалдың адамзатқа бүгінгі күнге дейін маза бермей келе жатқандығын атап өтеді. Ал діннің пайда болуы туралы үшінші бір нұсқасында табиғаттың алдындағы дәрменсіздігінен, одан қорғандан пайда болған деген идеяны ұсынады. Адам табиғатты жандандыруға, адам кейіптендіруге ұмтылады да, оған күнделікті өмірде адамдар қолданатын тәсілдерді ұқсатып қолданғысы келеді. Табыну объектісі оның қуаттылығы мен құдыреттілігін түсіру үшін немесе онымен одақтасу үшін құрылған болып шығады.

Бірақ дін қоғамдағы қысымшылықты иллюзиялық түрде түсірудің, өзінің шынайы болмысымен бетпе-бет келген қайшылықты жоюдың бір түрі, адамның дәрменсіздігіне деген жасалған компенсация болғандықтан ол қоғамға қажетті деп түсіндіреді [7].

Бұл тұста, біз З. Фрейдтің психоаналитикалық теориясын сынауды мақсат етпейміз, бірақ ол дін психологиясы мен дін философиясы арнасынан адам мәселесін туындатпай, адамды сол мәселеге апарып орналастырып берді де, қойылып отырған мәселесін өзі әр қырлы түсіндіріп берген еді. Дегенмен, ол өз тәжірибесінде, өзінің әдіс-тәсілдері арқылы дінге сенген адамды «сенбейтіндей қылып» емдеп шығарған жоқ. Сонымен қатар, әртараптанған, жоғарыда айтылғандай, үш бағыттағы түсіндірмесінің үшеуі де психоаналитикалық тұрғы болғанмен, қайталамалы болса да, әр тарапты болмауы тиіс еді. Бейсаналық қатпарлардың салдары

болған дін, бірте-бірте жойылып та кетер еді. Жалпы алғанда, З. Фрейдтің ілімі діннің пайда болуының бағдарларын ашып көрсетті, бірақ өзінің атеистік тәрізді ұстанымдары бойынша, діни сенімнен адамзатты арылтуды мақсат етпеді. Жалпы алғанда, З. Фрейдтің бұл идеясының ақиқаттығы мен шындыққа сәйкес келмейтіндігін ашу үшін, алдымен, психоанализ теориясының өзіне үнілуіміз қажет. Сондықтан, егер де психоанализ терістелсе, онда бұл теориялар да жоққа шығарылады.

Оның идеялары кейіннен Э. Фромм, К.Г. Юнг идеяларында жалғасын тапты. К.Г. Юнгтың архетиптері түптеп келгенде, байырғы мифологиялық белгілер мен діннің сарқыншақтарының адам санасына зиянды емес, белгілі бір деңгейде қажетті екендігін де паш етті. Э. Фромм оның рәміздер арқылы тиянақталатындығын және оның шығу тегі туралы өзінің тұжырымды ойларын паш еткен болатын.

Э. Фромм З. Фрейд теориясын толықтай құптаған жоқ. Байырғы көне сенімдер бүгінгі күні де бар екендігін және неврозды жеке адамға қатысты қарастыру қажеттігін ұсына келе, дінді авторитарлы және гуманистік деп екіге ажыратқан болатын. Авторитарды діндерді сынаған Э.Фромм: «Құдай неғұрлым кемелденген сайын, адам соғұрлым жетілмеген болып шығады», – деп тұжырымдады [8]. Әрі қарай осы екі бағытты қатар қойып, гуманистік дінді қолдайтындығын білдірді. Сөйтіп, түптеп келгенде, жалпы пұтқа табынушылыққа қарсы күрес жүргізу қажеттігін паш еткен болатын.

Діннің танымдық жағына баса назар аударған бағыт дін философиясының арнасында адам мәселесіне қарай бірте-бірте ойыса түсті. Р. Бурхо дін бұрын өзінің топтарына тек сенімділікті ғана емес, өздеріне қауіп төндіретіндерге де өшпенділікпен қарағандығын, ол өздерінің сақталуына септігін тигізгендігін, сөйтіп, қауымдық-рулық діндер кеңейіп, жалпылама түскендігін, діни салттар біздің бүгінгі күнге деген сенімділігімізге шақырса, оларды қатаң ғылыми талаптарға жауап беретіндей қылып, қайта пішіндеу керектігін ұсына отырып, бұл жалпы адамзаттық құндылықтарды бекіте түсетіндігін атап өтеді [9].

Сондай-ақ, эволюциялық натурализмді қолдаған ол табиғат құдайды дәстүрлі түсінудің қызметтік эквиваленті болып табылады, біздің тұтас тағдырымыз эволюцияға байланысты, табиғат құдыретті және тұтастай билік жүргізеді, сондықтан адам өмірінің шынайылығы мен

құтқарылуы оған бейімделуде жатыр деген ойларын түйіндейді [10].

Дегенмен, Бурхоның діни құбылыстарға деген талдауы биологиялық және антропологиялық зерттеулерге келіп ұласқанмен, эволюциялық натурализмге сүйене келе, қатаң ғылыми тұжырымдамаларға емес, метафизикалық жүйені қолдайды.

Джулиан Хаксли (Huxley) мен Конрад Лоренц (Lorenz) хайуанаттардың салттарын зерттей келе, олар да жұптасуда, аймақтық салттарын орындауда генетикалық тұрғыдан бағдарламаланған. Сондықтан адамның салттары, кей жағдайдағы мәдени-әлеуметтік деңгеймен шартталғандығына қарамастан да, сезімнен туындайтын, тым төменгі мидың қабаттарымен байланысып жатыр [11].

Бірақ бұған қарсы шығып, салттар ешқандай да генетикалық жолмен берілмейтіндігін, тұтастай мәдени-әлеуметтік шарттармен қалыптасқандығын атап өтушілер де бар [12].

Олай болса, діннің танымдық жағына назар аударған бұл ойшылдар, дінге деген гуманистік тұрғыны негізге алып, сол діннің өзінің ішкі болмысына табиғи-биологиялық тұрғыдан үңілуді мақсат еткен деп айта аламыз. Бірақ хайуанаттар мен адам болмысындағы негізгі рухтық мәселе, осы дінге деген сенімге байланысты болып шығады. Жоғары дамыған хайуанаттар да белгілі бір салттарды орындайды, бірақ ол шындығында, адамды еліктіретін немесе адам оны генетикалық-инстинктивті тұрғыдан тікелей қайталайтын жан иесі емес, бұл ұқсастық біріншіден, жалпы табиғатқа тән болса, екіншіден, адам өзінің қимыл-қозғалыстық мүмкіндігі шеңберінде ғана діни салттарды орындайды деп тұжырымдай аламыз. Нақтырақ айтқанда, діни салттарды орындау кезінде адам өзінің табиғи-биологиялық мүмкіндіктері мен сезім мүшелері арқылы табиғи түрде қабылданатын әлем бойынша әрекет етеді. Ендеше, сананың табиғи болмысы да сол дінді қабылдау, құдайға сену, дінді тарату арқылы жүргізіледі.

Бұл тұста біз, мәселені толығырақ ашу үшін діни философиялық антропологияға қайта оралып, антрополог ойшылдардың идеяларын сараптап өтуіміз керек.

Бұл бағыттың көрнекті өкілдерінің бірі – М. Шелер адамды зерттеу нәтижесінен туындаған бір-бірімен сыйыспайтын үш бағытын көрсеткен болатын: біріншісі, иудаистік-христиандық дәстүрдегі Адам мен Ева туралы, жаратылу мен жұмақ, күнәлы бо-

лып туу жөніндегі түсініктер, екіншісі, адамның өзіндік санасы әлемде бірінші рет оның ақылы, логосы бар екендігімен байланысты өрлейтін гректік-антикалық түсініктер, үшіншісі, адам Жер дамуындағы кешірек қалыптасқан, қабілеті мен қуаты арқылы жауарлық әлемнен ажырайтын қазіргі заманғы жаратылыстану мен генетикалық психология сүйенілген бағдары.

Ол «мәндік дін феноменологиясын» ұсынып, оны үш бөлімге бөліп қарастырған болатын: мәндік онтика, құдайлық табылып, өзін адамға көрсететін ашылу формалары туралы ілім, адам ашылуының мазмұнын қабылдауға дайындалатын және сенімде оны таба алатын діни акті туралы ілім. Құдайлық өзін әлеуметтік және тарихи шындықта, адамдық санада табиғат әлеміндегі оқиғалар арқылы көрсетеді. Бұл табиғи дінге сәйкес келетін табиғи ашылу болып табылады. Ашылу тұлға арқылы жүзеге асса, онда позитивті ашылуға орнын табады деп түсіндіреді [13].

Шындығында, біздің пайымдауымызша, діннің көрінісі мен оған деген сенімнің белгілі бір деңгейдегі өлшемі діни актілер арқылы ғана көрініс таба алады. Ал адам өзін діни актілер арқылы діни адамдығын таниды. Себебі, діни актілер діннің қоғамда өмір сүріп тұрғандығының бір көрінісі екендігі даусыз. Сондықтан да, тарихта тұлғалар мен адамдар өздерін тек діни актілер арқылы ғана көрсетуге ұмтылады да, ол шектен шыққан сәтте құр формалық сенімге айналады. Бұндай құбылыс шындығында, қазіргі біздің қоғамда да сақталып отыр. Акті арқылы өзінің сенім иесі екендігін өзгелерге дәлелдеу қазіргі таңда басым көзқарастардың бірі болып отырғандығы сөзсіз деп айта аламыз.

М. Шелер сенімнің феноменологиялық негіздерінің бастапқы шарттарын былайша тиянақтап береді: «Қасиетті», «өзінен өтетін болмыс» предикаттарын қамтамасыз етумен ғана түсінілетін адамдағы құдайдың шартты санасы, өзіндік сана, әлемдік сана арасындағы қатаң мәндік байланыстарды ашуға қол жеткізу керек. Бірақ бұл абсолютті болмыс саласы іштей көңіл қоюға немесе тануға қол жетімді болып табыла ма, әлде, қол жетімді емес пе, бәрібір, адамның өзіндік санасы және әлемдік сана ретінде оның мәніне тән.

Біз бұл жерден адам Құдаймен «одақ» құрысты, одан кейін Құдай белгілі бір халықты өзінің таңдағандығы туралы түсінікті табамыз (көне индуизм). Немесе, адам қоғамның әлеуметтік құрылымына байланыстылығынан құдайдың алдында мәжбүрлікпен және қулықпен көсілетін «Құдайдың құлы», оны магиялық

құралдармен, қатерлермен, өтініштермен қозғаудың жолдарын іздестіреді. Жоғарғы формада ол жоғары егеменді «иесінің» алдында «адал қызметші» болып табылады. Монотеизм жағдайында жоғары және таза түсінік Құдай-Әке қатынасы бойынша оның ұлдары болу туралы идеяға дейін жеткізеді деген тәрізді ойларын тиянақтаған М. Шелер келесі кезекте, танымды махаббатпен байланыстыра келе, Құдайды бәрін сүйетін, бәрін танитын ғарыш пен оның бүтіндігінің тұлғалық орталығы деп түсіндіреді. Барлық заттардың мәндік идеялары мен мақсаты құдайда алдын ала ойланылған және алдын ала махаббаттанған екендігі туралы тұжырым жасайды. Ал адамға әлемнің бір бөлігі мәнді түрде қол жетімді болғанмен, ол танитын, ерікті болатын, сүйетін бар екендік болып табылады.

Әлемнің бірінші атомы мен құм түйіршегінен Құдай патшалығына дейінгінің барлығы біртұтас патшалық болғандықтан, адамның барлық махаббатында Құдай идеясы жатыр. Адам қайтадан барлық тіршілік иелерінің бәріне ортақ бір өмірдегі өзара ынтымақтастығына, әлемдік үдерістердің ынтымақтастығына жетуді үйренуге тиіс, бірақ ол осы байланыстылықты тек ілім ретінде қабылдау ғана емес, оған өмірлік түрде, іштей және сырттай жаттығып, оған қатынасуы тиіс екендігін пайымдаған М. Шелер, дін мен метафизикаға қатысты саяси элитаның мүмкін болатын төрт ұстанымын ажыратып береді, біріншісі, шіркеу моралі мен тәртібіне бағынатын шіркеумен қосылған конфессионалдық сенім. Екіншісі, «*écraze l'infâme*», марксизм ізімен құрылған Кеңес үкіметінің саясаты, үшіншісі, фашизмге тән Макиавелли ұстанымы, мемлекеттік ер дінге қатынасы жөнінен абсолютті скептик, дінді сырттай ғана қолдайды, шіркеу көпшілікті бекітуші немесе «халықтың мифі», ал іштей дінге құлықсыз, тіпті мүлде жек көреді. Төртіншісі, Платон мен Аристотель, Спиноза, Гете, Гегель, Шопенгауэр, Фон Гартманның дінге деген қатынасындай бағыт. Спиноза айтқандай: «Дін – көпшіліктің метафизикасы, метафизика – ойшылдардың діні» және оларға дұрыс-теріс ретінде баға береді [13].

М. Шелер бұл тұста, біздіңше, діни феноменолог ретінде ең басты мәселе, адамның дінге сенуіндегі діни сананы талдап, оны әлеуметтік-саяси сатыда түсіндіріп береді, яғни, дін философиясынан дін әлеуметтануына дейін өрлейді. Оның ең басты қойған мәселесі бұл тұста дінге деген шынайы сенімді философиялық негізде дәйектеу және жалған сенімді әшкерелеу бол-

ды. Адам саналы түрде сезім мен махаббатқа илігеді, тіпті ол адам болмысына тағайындалған, сондықтан да, сенім негізінен шынайы болуы тиіс. Дін бір қырынан адамға еркіндік берсе, екінші бір қырынан адам өз еркіндігін сенім арқылы шектейді. Шындығында, адамның абсолютті еркіндігі түптеп келгенде, бұқараны адасуға алып баратын тәрізді. Сондықтан да, адамның өзі тіпті, біздіңше, еркіндігін бейсаналы түрде болса да шектеуге мәжбүрленеді. Бұл фрейдизмнің «Шексіз Ұлы пана» сарыны емес, адамның өз мүмкіндігі мен болмысын терең сезінуінен туындайтын тәрізді. Адам кез келген жағдайда сүйенетін «Ұлы Тұлғаны» таңдап алу да емес, өзінің сенімге негізделген табиғатын терең түйсіну арқылы қалыптасады деп айта аламыз. Яғни, М. Шелер діни антропологияға дін феноменологиясы тұрғысынан келгенмен, өзінің жеке басының дінге деген қатынасын да білдірді.

Діни деп аталып кеткен экзистанциализм, біздің ойымызша таза діни ғана емес, негізінен «дін философиясындағы адам мәселесінің экзистенциясын» қозғайды. К. Ясперстің экзистенциализмі адам еркіндігі мен оның болмысы туралы толғаныстарға алып келгенмен, ол дінді адам болмысы мен тұтастандыра қарастырады. Оның түсінігі бойынша, мифтегі жан мен құдай, сәйкесінше, философиялық тілде, экзистенция мен трансценденция деп аталады [14].

Дегенмен, ол христиан дінінің жақтаушысы ретінде, оның адамға қатысты ерекшеліктерін философиялық тұрғыдан талдап береді де, оны жағымды және жағымсыз тұрғыдан түсіндіріп береді. Жағымды қырлары: Құдайдың Трансценденттігі – адам құдайдың жаратқандығы арқылы өзінің экзистенциясында әлемнен еркін болады, сондықтан ол құдаймен бірлігі арқылы әлемге қатысты алғанда, одан тәуелсіз болып шығады. Адамның құдаймен кездесуі – трансцендентті жеке құдайға адам ұмтылады, оны естуге ұмтылады, жеке құдайды іздеуге деген құлшыныс пайда болады; Құдайдың өсиеттері – зұлымдық пен ізгілік болып қатаң ажыраған; Тарихилық сана – құдай жаратқандықтан шексіздіктің тым жайылып кетпегендігі мен кездейсоқ еместігі адам өміріне салмақ береді; Азап шегу – ол құдайға алып баратын жол болғандықтан, қайғылы сана болмайды немесе оны жеңеді.

Жағымсыз қыры: Бір құдайлық абстрактілі, жекелік көптікті жояды; трансцендентті құдай әлемнен ажырайды, ол жаратусыз тек қана ой болып қалады, әлем де, трансценденттілік

те ештеңеге айналады; құдаймен тоғысу эгоистік немесе сезімдік рахаттануға айналады, фанатизмнің көзі болып табылады; Құдай өсиеттері қарапайым адамгершілік негіздерін абстрактілі құқықтық нормаларға айналдырады; тарихилық сана тарих алдындағы жеке экзистенцияны жоятын эстетикалық байыптауға жетелейді; азап шегу мазохистік рахаттануға немесе магиялық категорияларды жеңгендік садистілікпен бекітіледі. Библиялық діндегі бұл ауытқулар бүгінгі күнге дейін жалғасып келе жатқандығын атап өткен, К. Ясперс, адамның хайуаннан жоғары, періштеден төмен болып келетін тағайындалған орнына тоқтала келе, адам екеуі де емес екендігін, бірақ екеуімен де туыстық болғандықтан, аралығындағы арқылы басымдылыққа ие екендігін атап өтеді [15].

Бір қарағанда, бұл діни философия сияқты болғанмен, негізінен басым көпшілік идеялары адамға қатысты дін философиясы болып табылады. Оны жоғарыдағы христиан дініндегі адам болмысына қатысты жағымсыз қырларын атап өтуінен-ақ көруімізге болады.

Бұл дінде құдайдың адамды өзіне ұқсатып жаратқандығы, бірақ адам өзінің еркіндік шектерін анық білетіндігі, тіпті хайуандық өмірге де түсе алатындығы немесе жоғары құдайлық қабатқа көтеріле алатындығы, адам құдайға ұмтылған құлықты өмірі арқылы ғана адамдар арасындағы мәнді теңдікті сақтай алады, ол адамды тек құрал ретінде ғана емес, өзіндік мақсат ретінде бағалауға мүмкіндік беретін әрбір адамға деген құрмет болып саналады. Адам өзінің ішкі дүниесінен туындаған шешімді қабылдаған жерде, құдайға тиімді болатындығы туралы біліміне кепілдік берілетіндігін иеленбесе де, құдайды тыңдаймын деп ойлайды. Бұл тәуекелшілдік өсімтал еркіндіктің шарты болады, ол қайсар сенімділікті жоққа шығарады, фанатизмге де кедергі болады. Ал дінге сенбеушіліктен адам өзінің қуатын жоғалтады, танылған қажеттілік пен қашып құтыла алмайтындыққа қарай, қатерлі аяқталғандықтың жақындап келе жатқандық пессимизміне қарай жетелейді деген сияқты ойларын ұсынған К. Ясперс, «философиялық сенім адамның өзінің мүмкіндіктеріне деген сенім, бұнда оның еркіндігі бар» деп ой түйіндейді [15, 20 б.].

Бұдан К. Ясперстің философиялық сеніміндегі орталық түсінік – адам еркіндігі болғандығын аңғарамыз, дегенмен, адам өзінің абсолютті еркіндігін шектеу үшін дінге деген сенім қажет екендігі туралы, бірақ ол әсіресе діншілдікке берілмес үшін, діннің өзінде де тек

еріксіздік емес, белгілі бір деңгейде еріктілік тағайындалған деген сияқты тұжырымдарды байқай аламыз.

Діни экзистенциализм негізінде «нақты философиясын» жасаған Г. Марсель адам өмір сүруінің іргелі ақиқатын іздеді. Адамның шынайы мәнін іздеуде дінге қарай бет бұрған Г. Марсельдің философиясы зерттеушілердің пікірінше, адам мәніне қатысты өзіндік ұғымдық аппарат жүйесін жасады [16].

Ол өзіндік ұғымдар мен түсініктер жүйесін философемдерге айналдырумен қатар, діни экзистенциалистік мәселелерді шешу сәтінде экзистенция мен объективтілік, болмыс пен иелену, мәселе мен құпиялылық, құштарлық пен тынымсыздық сияқты түсініктерді шендестірді. Ғылыми-техникалық прогресс аясындағы адам болмысына үңіле келе, ол дінге деген сенімнің табиғатын дұрыс деп тапты: «Сырттай қарау позициясы әуес болу нақты формасымен сабақтас деп ойлаймын, көбінесе сол субъект өзі әлем қабылдаған әрекетпен сабақтас деп ойлаймын. Теоцентризмде жасырын жатқан терең ақиқатты енді көріп жатырмын. Қызмет көрсету үшін біз осындамыз, және осы идея барлық ықтималды мағынасында қызмет ету болып табылады» [17].

Ол, әрине, дінді апологетикалық тұрғыдан емес, онтологиялық тұрғыдан адам болмысының әлем болмысына қатысы тұрғысынан ұсынған болатын:

«Құдайдың барлығы толығымен расталған сәттен, ақиқат және болмыс арасындағы саңылау өздігінен белгілі бір дәрежеге дейін толып және кейбір ақиқаттар сенім алдында құндылықтарын жоғалтты» [17, 50 б.].

Азапшегуді позитивтік құндылыққа айналдыру мәселесі, оны әлем тылсымына метафизикалық байланыс, туысқандық ретінде қатынастыру ретінде болуы тиіс екендігін, жарықтандырылған адам жаны үмітті, ол құдаймен толығырақ тоғысуға түсуді қалайтындығы, бірақ барлық позитивтілік құдайдан екендігін біле тұра, өзін құнсыздандыру арқылы құдайлық сыйды құнсыздандыратындығы, бұл тұста дінге сенуші адам құдай алдында өзін қарызданушы ретінде сезінетіндігі сияқты пікірлерін ұсынады. Оның ойынша, торығу мүмкін емес болып, өлім деген мүлде болмайтын болса, онда үмітке орын да болмайды, үміт пен торығу діни-этикалық антитеза болып табылады. Бұл адамның өзінің болмысының алдына қойған онтологиялық таңдау. Тұлға құтқарылуға үміттенуге ерікті, бірақ өзінің өмір сүретіндігін мағынасыз деп есептеуге де ерікті. Құтқарылуға деген үміт

адамды әрқилы еріксіздіктен суырып алып, иелену әлемінен аутентикалық болмыс әлеміне енгуге есік ашады. Бірақ иелену әлемінде еркіндік өзіне еркін билік ету мүмкіндігі ғана. Бұл егер өмір сүру жағдайы төзбейтіндей болғанда, өмірден өз еркімен кетуге құқық беруге қатысты. Ал құлшылық ету өзін-өзі өлтіруге рұқсат бермейді. Өзінің иелігінде емес нәрсені жоюға болмайды. Өзін-өзі өлтіруге тікелей қарама-қарсы нәрсе өзін қуәландыру құралы ретінде қарастыратын сенім иесінің өзін құрбан етуі мен азап шегуі. Эгоцентризммен өзін шектен тыс жақсы көру иелену әлеміне үстемдік жүргізіп, құлшылық етуге қабілетсіздікке алып келеді, адам өмірін трансценденттік жоспарда пайдасыз қылады. Эгоцентризмді жеңе білу қабілеті тек дінде ғана емес, шығармашылықта, махабатта, яғни, еркіндікке шынайы аңғар ашылған барлық жерлерде [17, 51 б.].

Демек, Г. Марсель адам болмысының дінге қатысты шынайылығы ғана емес, діннің де адам болмысына қызмет етуге арналған өзіндік шынайылығын паш етеді. Сондықтан да оның бұл жердегі философиясын: «дін мен адам болмысындағы өзара кіріктірілген экзистенциалдық үлгілер» деп бағалай аламыз. Шектен тыс мағынасыздық пен өзін-өзі өлтіру еркіндігін шектеу еркіндігі, біздіңше, Г. Марсель айтқандай, иелену қақпасынан шығатын махабат, дін, шығармашылық т.б. арқылы емес, бос уақыттың болмауымен келіп шартталатын сыңайлы, бұлар тек формалар ғана, ең бастысы зерігудің болмауы. Мысалы, діннің құлшылық салттары көп қызметті: зерігуді болдырмау, адамның өзінің өзіне шектен тыс еркіндігін шектеу, сенімді құрметтеу арқылы өзін құрметтеу т.б. Дін адам болмысы мен өміріндегі мағынасыздықты сақтап қалудың құралдарының бірі деп түсіндірген Г. Марсельдің регулятивтік қызметі, бұл тұста, онтологиялық тұрғыдан дәйектеледі: «адамның табиғи еркіндігі – дінде сенім еркіндігі – діни сенімдегі еркіндік» деп құрастыруымызға болатын түзілімін біз экзистенциалдық тұрғыдан қайтадан: «адамның өзіне – өзінің-өзгеге – өзгедегі-өзінің-өзіне» еркіндігі деп тұжырымдай аламыз.

Адамның жер бетінде болуының гуманистік, шығармашылық түрде орындалуын негізге алған персонализм діндегі адам мәселесімен қатар, діни адам тұлғасы тек дінге қатысты тұрғыдан ғана емес, жалпы қоғам мен әлемге қатысты тұрғыдан қалай болуы қажет екендігін шешуге тырысты. Э. Мунье де сол дәуірдегі «адам дағдарысы» деп түсінілген құбылысқа сәйкес, оны жеке адам

қабілеті қызметінің дағдарысы, руханилықтың құлдырауы, бұқараны христиандықтан алаңдату деп түсінді. «Буржуазиялық жүйесіздік» пен христиандықтың тоғысуына алаңдаған Э. Мунье және басқа да оның жақтастары христиандықты буржуазиялық қоғамнан ажыратуға мүдделі екендігін жариялады да, христиандықтың жаңа тұжырымдамасын ұсынуды қалады. Ол тұжырымдама буржуазиялық қоғамды гуманистік негізде құруда рухани тірек бола алатындай етуді қолдады. Бұл тұжырымдама ғылыми және философиялық болып шығуы үшін, оны сол дәуірдегі ықпалды ағымдармен, әсіресе, экзистенциализммен, марксизммен асимилициялауды жөн көрді.

Француз персоналистерінің басты ұстанымдарының бірі – Құдай патшалығының жер бетіндегі көрінісін орнату еді. Э. Мунье Құдай қаласы мен жердегі қаланы радикалды түрде ажыратуға қарсы шығып, рухани тәртіп – жер үлесінен алшақтаған метафизикалық қағида емес, адамзат қоғамында өзін көрсететін динамикалық күш. Құдай қаласы мен жер қаласы ғасырлар бойы қатар өрілді және бір-бірінен тек бағыттары бойынша ғана ажырайды. Сондықтан Э. Мунье мен оның жақтастары байыптаушылықтан гөрі жердегі белсенділікті жақтады. Католиктік персонализм бағытын ұстанған персоналистер 1960 жылдары басқа да жаңа теологияларды туындатты: «төңкеріс теологиясы», «еңбек теологиясы», «тұлға теологиясы», «махабат теологиясы» т.б. Э. Мунье өз ойларын түйіндей келе, тұлғаны былайша жаңаша бір қырынан анықтады: «Тұлға – оның ұзындығымен, кеңдігімен, тереңдігімен келісілген адамның толық көлемі, үш рухани өлшем аралығында тіршілік ететін кернеу: төменнен жоғары көтеріліп, денеге келеді; жоғарыға қарай бағыттталып, әмбебаптылық деңгейіне көтеріледі; тереңдеп барып, бірге қатысады» [18].

Оның түсінігі бойынша «тұлға белсенді рух» дегенге келіп саяды:

«Тұлғаның индивидтен айырмашылығы ол тұрақты емес. Ол қалыптасуда, трансцендеттелгенде, өзін-өзі жаратқанда пайда болады. Құдайдың шақыруына жауап беріп, адам өзінің Мен эгосы шегінен шығады. Тұлғаның қалыптасуы дегеніміз, Құдайға ұқсастықты және түрін өзгертуде шырайландыру. Яғни тұлға болу дегеніміз, Құдайды мойындай отыра соған қарай жүру және табу» [19].

Персоналистер де діндегі адам болмысы мәселесінде, алдымен тұлғаны және оның рухын басты орынға шығарды, бірақ оның рух түсінігі



адамның «жаны», «санасы» т.б. мағыналарда емес, күрескер, жауынгерленген, аса белсенді, оптимистенген кейіптегі құбылыс. Сол дәуірдің капиталистік құрылысын сынаған персоналистер христиан дінінің өркендеуін жақтайды.

Біздіңше, персонализмдегі біздің зерттеу тақырыбымызға қатысты мәселелердің түзілімі былайша құрылған және былайша шешімін тапқан тәрізді (христиан діні бойынша):

– философиялаудың тұлғаны басымдылыққа шығарып, оны дін арқылы өрістете алудың өзіндік тетіктерін ұсынуы;

– діни мәтіндердегі тұлғаны жетілдірудің арнайы жүйесі жоқтығын аңдай біліп, құдайлық пен тұлға арасында тығыз байланыс орнатуы;

– діндегі руханилық пен гуманизм мәселелерін тұлғаның ішкі Рухымен байланыстырып, оның қоғамдық өмірдегі белсенділігінің жаңа үлгісін жариялауы т.б.

XX ғасырдағы дін философиясындағы адам мәселесіне қатысты бағыттарды сараптай келе, олардың бүгінгі күнге қолдануға болатын жақтарын ашып көрсету үшін оларды былайша жүйелеп көрсетеміз.

**6-кесте** – Батыс ойшылдарының адам мәніне жалпылама сипаттары

Бағыттар	Адам мәнінің жалпылама сипаты
Прагматизм мен діни тәжірибе (У. Джемс, А. Ильин)	Дін мен салттар адамның өзінің ішкі жайбарақаттануын туғызатын болса, ол бәрібір шындық болып табылады, яғни, ол алдымен адамның өзінің ақиқаты
Фрейдизм-неофрейдизм (З. Фрейд, Э. Фромм)	Дін адамның бейсаналы ұмтылыстары мен қажеттіліктерінің жемісі және түп тарихи ұжымдық бейсананың сабақтастығы
Діни эпистемология (Р. Бурхо)	Адамның эволюцияға бейімделуі оның тарихи арғытүптік сенімін жандандырумен байланысып жатыр, ол сананың өзінің табиғи болмысымен келіп ұштасады
Діни философиялық антропология (М. Шелер)	Дінге деген сенімнің өзі Құдай болмысын терең сезімдік махаббатық деңгейде танумен келіп шартталады және ол адамның өз орнының табиғатына қарай жетелеуі тиіс
Діни экзистенциализм (К. Ясперс, Г. Марсель)	Адамның дінге деген сенімі өзінің еркіндігінен туындайды, адам адасуы ықтимал еркіндіктерін дін тежеп отырады, сондықтан, дін арқылы ол бір қырынан еркін, екінші бір қырынан еркін емес.
Діни персонализм (Э. Мунье)	Адамның тұлғалық жетілуінің басты өлшемдерінің бірі руханилық, ол абстрактілі сенім арқылы емес, оның нақтыланған үлгісі арқылы жүзеге асады

**Қорытынды**

Сонымен қазіргі заманғы дін философиясының басқа кезеңдердегі осы мәселеге қатысты толғаныстардан айырмашылығы және негізгі бәріне ортақ ерекшеліктерін былайша жинақтап көрсете аламыз.

– дінді схоластикалық негізде идеологияландырудан, көзсіз апологетикадан толықтай арылып, сенімге тікелей қарсы да шықпай, таза парасаттылық ұстаныммен дін философиясы бойынша ойтолғаудың заманауи жаңа белестерін жасады;

– ойшылдар тек қана өзінің ұстанатын сенімін ғана емес, мүмкіндігінше, жалпы дін мен жалпы сенім нысанаға алынды, тіпті, діннің пайда болуы тұрғысынан, алғашқы діни сенімдер де назардан тыс қалмады;

– дін мен сенімнің қоғамдық өмірдегі нақты мәселелеріне қарай ойысты, «адам дінге қалай қызмет етуі керек» деген сауалдардан «діннің

адам үшін қаншалықты маңызы бар», «адам өміріндегі сенімнің мәні қандай» деген сияқты барынша тәжірибелік сауалдарды талқылады;

– философиялық ой қуатын, философиялық ойтолғау машығын «дінді», «Құдайды», «сенімді» түсіндіруде еркін пайдаланды. Нақтырақ айтқанда, бұл объектілерді сараптау фобиясынан арылды;

– адамның шынайы табиғаты мен мәнін дінге қатысты тұрғыдан ашуға деген ұмтылыстары түптеп келгенде, діннің өзінің шынайы табиғатын ашумен детерминацияландырылды;

– осыдан, «егер қоғамда дін болмаса не болар еді», «адамға сенімнің қажеті бар ма, әлде жоқ па», «адам дінге сенім арқылы неге қол жеткізеді немесе неден айрылады» деген сияқты мәселелер өздігінен қойылды да, діннің жағымды және жағымсыз қырлары өздігінен тундатылды;

– нәтижесінде, діндегі адам өмірінің мәні барынша толықтай ашылып, бүгінгі күнге, дәл

қазіргі ХХІ ғасырдағы қоғамға пайдалануға болатын тәжірибелер әр түрлі үлгілер мен нұсқалар ретінде құндылықтар құрады. Осыған байланысты, біз келесі кезекте, қазіргі Қазақстандағы және әлемдегі діни үдерістерге, ондағы адам мәселесіне барынша еркінірек бойлай аламыз.

### Әдебиеттер

- 1 Peterson M. Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion. – New York: Oxford University Press, 2003. – 416 p.
- 2 Yandell K.E. Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction. – London: Routledge, 1999. – 401 p.
- 3 Джемс У. Многообразие религиозного опыта // Русская Мысль. – М., 1910.
- 4 Реале Д., АнтисериД. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Т. 4. – 880 с.
- 5 Рассел Б. История западной философии. Глава 29. Уильям Джемс //http://sbiblio.com.
- 6 Попова М.А. Фрейдизм и религия. – М.: Наука, 1985. – 200 с.
- 7 Мазаник М.Н. Будущее одной иллюзии // История философии: энциклопедия /сост. и гл. науч. ред. А.А. Грицанов. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
- 8 Fromm E. Psychoanalysis and Religion. – New Haven, 1950. – 50 p.
- 9 Ralph Wendell Burhoe. War, Peace, and Religion's Biocultural Evolution. – Zygon 21, 1986. – P. 439-472.
- 10 Burhoe. The Human Prospect. «Natural Selection and God», Zygon 7 Chicago (1972): 30– 63. – 567 p.
- 11 Eugene G. d'Aquili, «The Myth – Ritual Complex: A Biogenetic Structural Analysis», Zygon 18. – 1983. – P.247– 269.
- 12 Victor Turner. «Body, Brain, and Culture», Zygon 18. – 1983. – P. 221-245.
- 13 Шелер М. Положение человека в космосе. die stellung des menschen im kosmos //http://www.musa.narod.ru.
- 14 Гайденок П.П. Человек и история в свете «Философии коммуникации» К. Ясперса // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М., 1978. – 288 с.
- 15 Ясперс.К Философская вера //http://www.krotov.info
- 16 Чухина Л.А. Проблема человека в религиозной философии: дис. ... докт. филос. наук. – Рига, 1983. – 393 с.
- 17 Марсель Г. Быть и иметь. 1928– 1933 //http://filosof.historic.ru
- 18 Эмманюэль Мунье. Манифест персонализма //http://rumagic.com/ru
- 19 Дворецкая Е.В. Персонализм и христианство // Материалы научной конференции «Религия и нравственность в секулярном мире». 28– 30 ноября 2001 года. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 163 – 167 // http://www.anthropology.ru/ru/texts/dvoretzk/secular\_38.html

### References

- 1 Reterson M. Reason and Religious Belief: An Introduction to Rphilosorhy of Religion. – New York: Ohford University Rress, 2003. –416 r.
- 2 Yandell K.E. Rphilosorhy of Religion: A Sontemporary Introduction. -London: Routledge, 1999. – 401 r.
- 3 Dzhems U. Mnogoobraziereligioznogoopyta//Russkaja Mysl'. – М., 1910.
- 4 Reale D., AntiseriD. Zapadnaja filosofija ot istokov do nashih dnei. Ot romantizma do nashih dnei. – SPb.: TOO TK «Petropolis», 1997. – Т. 4. – 880 s.
- 5 Rassel B. Istorija zapadnoj filosofii. Glava 29. Uil'jam Dzhems //httr://sbiblio.som.
- 6 Popova M.A. Frejdizm i religija. – М.: Nauka, 1985. – 200 s.
- 7 Mazanik M.N. Budushhee odnoj illjuzii //Istorija filosofii: jenciklopedija /sost. i gl. nauch. red. A.A. Gricanov. – Minsk: Interpresservis; Knizhnyj Dom, 2002. – 1376 s.
- 8 Fromm E. Rsyshoanalysis and Religion. – New Haven, 1950. – 50 p.
- 9 Ralrh Wendell Burhoe. War, Rease, and Religion's Biosultural Evolution. – Zygon 21, 1986. – R. 439-472.
- 10 Burhoe. The Human Rrosrest. «Natural Selestion and God», Zygon 7 Chicago (1972): 30– 63. – 567 p.
- 11 Eugene G. d'Aquili, «The Myth – Ritual Somrleh: A Biogenetis Strustural Analysis», Zygon 18. – 1983. – R.247– 269.
- 12 Vistor Turner. «Body, Brain, and Sulture», Zygon 18. – 1983. – R. 221-245.
- 13 Sheler M. Polozhenie cheloveka v kosmose. die stellung des mensshen im kosmos //httr://www.musa.narod.ru.
- 14 Gajdenko P.P. Chelovek i istorija v svete «Filosofii kommunikacii» K. Jaspersa // Chelovek i ego bytie kak problema sovremennoj filosofii. – М., 1978. – 288 s.
- 15 Jaspers.K Filosofskaja vera //httr://www.krotov.info
- 16 Chuhina L.A. Problema cheloveka v religioznoj filosofii: dis. ... dokt. filios. nauk. – Riga, 1983. – 393 s.
- 17 Marsel' G. Byt' i imet'. 1928– 1933 //httr://filosof.historic.ru
- 18 Jemmanjujel' Mun'e. Manifest personalizma //httr://rumagis.som/ru
- 19 Dvoreckaja E.V. Personalizm i hristianstvo // Materialy nauchnoj konferencii «Religija i nravstvennost' v sekuljarnom mire». 28– 30 nojabrja 2001 goda. – SPb.: Sankt-Peterburgskoe filiosofskoe obshhestvo, 2001. – S. 163 – 167 //httr://www.anthrorology.ru/ru/tehts/dvoretzk/sesular\_38.html